

Heidegger a Kierkegaard: pojetí boha a posvátného

Jiří Olšovský

Envigogika 2010/V/1– Recenzované články/ Reviewed Papers

Publikováno/Published 13. 05. 2010

DOI: <http://dx.doi.org/10.14712/18023061.48>

Abstrakt:

Text je zaměřen zejména na posvátný charakter světa a přírody, jak se zračí v pojetí bytí a božského u Heideggera a Kierkegaarda. Bytí zde zůstává tématem, spolu se základní péčí a starostí o svět a věci v něm. Ukazuje se, že spodní proud Heideggerova myšlení je znovu-probuzení „zbožného myšlení“ a rezervovanost. Zejména článek chce upozornit na Heideggerovy odkazy k mysticismu a Kierkegaardův „pramen víry“. V úvahách nad Heideggerovým dílem je třeba se zamyslet, zda otázka Boha může být rozhodnuta jen v blízkosti bytí a svatosti. O noumenální charakter naší „zahrady“ je nezbytné znovu náležitě pečovat, a zaposlouchat se proto do řeči těch, kteří byli s to se přiblížit k bytí a božskému, k posvátnému pobývání na zemi.

Klíčová slova:

xxxx

Abstract:

This article deals with the problem of whether we can extract any thinking about God, gods and sacred beings in Heidegger's work, especially in relation to Kierkegaard. It appears that the undercurrent of Heidegger's thinking is the re-awakening of "pious thinking" and reserve. In particular, the article wants to highlight Heidegger's links to mysticism and Kierkegaard's "spring of faith". Through Heidegger's work, we think about whether the question of God can be decided only in the proximity of being and holiness. Our belonging to the earth gives us the possibility to care properly for things.

Key words:

xxxx

V tomto fenomenologickém zkoumání se zaměřím zejména na posvátný charakter světa a přírody, jak se zračí v pojetí bytí a božského u Heideggera a Kierkegaarda. Bytí zůstane mým tématem, spolu se základní péčí a starostí o svět a věci v něm. Vysvitne nám posvátné pojetí světa, které je dnes tak důležité pro samo přežití lidstva. Je třeba se dostat na správnou stezku nedestruktivního, trvale udržitelného vývoje lidstva. O noumenální charakter naší „zahrady“ je nezbytné znovu náležitě pečovat, a zaposlouchat se proto do řeči těch, kteří byli s to se přiblížit k bytí a božskému, k posvátnému pobývání na zemi. Naše řeč může znovu zaslechnout řeč země samé v tom, jak nás oslovuje a ladí nás k takovému otevřenému odpovídání, že budeme schopni se naladit na její posvátné povstávání (jako fysis), jež se pro nás zároveň zjevuje i skrývá.

V této úvaze se nechám vést především základní představou, jaký je možný vliv některých myslitelů (zvláště Kierkegaarda) na Heideggera ohledně náboženského myšlení, pojetí božského a posvátného. Lze vůbec vystopovat u Heideggera nějaký náznak přemýšlení o bohu, božích, božském a posvátném, když je známo, že Heidegger vystoupil s radikální kritikou metafyziky, a tedy i metafyziky theologické? Kierkegaard v porovnání s Heideggerem se projevuje naopak jako křesťanský myslitel, pro něhož je bůh nejvyšším úběžníkem, ke kterému se lze vztahovat; a Ježíš je mu vtělením hodným následování, spasitelem lidstva. Ukázu zde, že ač Heidegger byl na cestě překonat metafyzické myšlení, spodním proudem jeho myšlení je reanimace určitého typu náboženského či spíše „zbožného myšlení“, které má své vazby k mystice a právě k myšlení Kierkegaardovu s jeho „skokem víry“ a naléhavou existenciální potřebou autenticky stát před tváří boha (Heidegger jako by chtěl stát před tajemnou hlubinou bytí).

Heideggerovo pojetí theologie

Chceme-li pochopit Heideggerův přístup k náboženství a bohu, je třeba si nejprve říci, jak chápe theologii jako „vědu o bohu“. Kierkegaardův přístup je vcelku jasný: je křesťanským myslitelem, přijímá tradiční theologii, zároveň ji kritizuje, zvláště dobovou ortodoxii.¹ Sám Heidegger vyšel ze studia katolické theologie, jeho „theologický původ“ je nepopíratelný.² V roce 1911 ještě navštěvoval Braigovy přednášky z dogmatiky, kde ho zaujala mj. spekulativní theologie; odtud, jak píše, byl už jen krůček k vážnému studiu Hegelovy a Schellingovy spekulativní filosofie.³ Zároveň s tím rostl odstup od antické, středověké i novověké ontotheologie, až tento odstup dospěl k „destrukci“ tradiční ontologie, spjaté s božským stvořitelem. Heideggerovi vytanula otázka bytí samého, otázka prohloubení přístupu k otázce bytí. Fenomenologická destrukce mu však není pouhým negativním odvržením antické tradice, nýbrž cestou k „uvolnění ztuhlé tradice a odstranění jejího příkrovu“.⁴ Theologický základ ontologie⁵ (metafyziky) byl uzávorkován, jen aby mohla lépe vysvitnout otázka bytí, na jejíž důkladné kladení se podle Heideggera zapomělo. Opět může vysvitnout nový smysl bytí, a to z obnovení otázky po bytí vůbec. „Teprve po provedení destrukce ontologické tradice získává otázka po bytí svou pravou konkréci.“⁶

¹ Srv. R. Králik, *Problém zvaný Kierkegaard*, Bratislava 2006, s. 53.

² M. Riedel, *Frömmigkeit im Denken*, in: „*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*“. *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, ed. P.-L. Coriando, vyd. V. Klostermann, Frankfurt am Main 1998, s. 18.

³ Srv. M. Heidegger, *Moje cesta k fenomenologii*, in: *týž, Konec filosofie a úkol myšlení*, přel. I. Chvatík, Oikúmené, Praha 2006, s. 43.

⁴ M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, J. Němec, Oikúmené, Praha 2002, s. 39.

⁵ Ontologie podle Heideggera „myslí vždy jsoucno (on) v jeho bytí“. (M. Heidegger, *O humanismu*, přel. P. Kurka, nakl. Ježek, Praha 2000, s. 45)

⁶ Tamtéž, s. 43.

Theologie byla Heideggrovi příliš dogmatická, brání hlubšímu tázání, proto je nezbytná destrukce theologie či theologické metafyziky, a to ve jménu otázky bytí. Je třeba jít důsledně po filosofické cestě, jež se „určuje jen ze sebe sama“,⁷ jež poskytuje jasnou možnost skutečně radikálního zamyšlení; k tomu je třeba „být ve filosofii“.⁸ Jak odtud konkrétně určuje Heidegger metafyziku? Předběžně například říká: „metafyzika je zásadní poznání jsoícího jako takového vcelku. Tato 'definice' může nicméně platit jen za vyznačení problému, tj. otázek. V čem tkví podstata poznání bytí jsoícího? Do jaké míry se toto poznání nutně rozvíjí v poznání jsoícího vcelku? Proč se pak toto poznání zase vyhrocuje v poznávání poznání bytí?“⁹ Metafyzika je logikou bytnosti bytí, snaží se myslet „jsoící jako takové“,¹⁰ v theologii se pak hovoří o božském základu jsoícího. Pro Heideggera je posléze rozhodující vymanit se z metafyziky, z metafyzické koncepce boha, osvobodit boha z metafyzické theologie.¹¹

Heidegger si také klade v souvislosti s metafyzikou otázku, jak přichází bůh do filosofie, do jejích dějin, když filosofie je „svobodné, ze sebe se uskutečňující sebevypouštění do jsoícího jako takového“.¹² Odpověď německého myslitele zní: ze samé ontotheologické podstaty filosofie plyne, že se zabývá i bohem. Filosofie je tedy metafyzikou, v jejím myšlení jde o jsoící jako takové, o bytí. „Bytí jsoícího si lze zásadně ve smyslu základu představit jen jako *causa sui*. Tím je určen metafyzický pojem boha.“¹³ Filosofie jakožto metafyzika myslí boha, neboť záležitostí myšlení je bytí, metafyzika je ontotheologií.

Pojetí boha

Otázka po bytí je u Heideggera bytostně propojena s otázkou po bohu. Bůh funguje jako důvod, proč jsoící jsou a proč je můžeme chápat v jejich bytí. Pro Heideggera každá filosofie, metafyzika, jež se pohybuje v představě boha („transcendence“¹⁴), zůstává ještě tradiční ontologií, z níž je podle něho vyloučena pravá povaha zkušenosti bytí. Jde proto o probuzení „myšlení na pravdu bytí“.¹⁵ S tímto probuzením přichází i rozpomenutí na bytí, na to, co se z něho nejen ukázalo, nýbrž i „skrylo“.¹⁶ Heidegger jde svým tázáním také k tomu, co se v bytí skrývá (což tradiční metafyzika nečinila).

Heideggerovo ontologické studium ho samozřejmě vedlo k promyšlení otázky duše, světa, boha; jeho ohledávání základů metafyziky ho přivedlo ke kladení otázky boha, metafyzika totiž není jen ontologií, je i theologií. Ontologie podstat je koneckonců založena v bohu, který pobývá ve věčnosti. Bůh metafyziky zapříčinil všechno jsoící, jeho věčná struktura řídí univerzum. Nietzsche však přišel s radikálním pojetím smrti boha, což Heideggera zjevně ovlivnilo a jistě ho to nasměrovalo k jeho překonávání metafyziky a s tím i boha theologie.

⁷ M. Heidegger, *Nietzsche I*, Günther Neske, Pfullingen 1989, s. 14.

⁸ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, in: *týž, Gesamtausgabe*, Bd. 61, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1985, s. 39.

⁹ M. Heidegger, *Kant a problém metafyziky*, přel. J. Pechar et al., Filosofia, Praha 2004, s. 27.

¹⁰ M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in: *týž, Identität und Differenz*, in: *týž, Gesamtausgabe*, Bd. 11, V. Klostermann, Frankfurt am Main 2006, s. 65. (dále jen GA a číslo svazku)

¹¹ *Srv. např. J. L. Perotti, Heidegger on the Divine. The Thinker, The Poet and God*, Ohio University Press 1974, s. 30.

¹² GA 11, s. 64.

¹³ Tamtéž, s. 67.

¹⁴ „Tímto slovem se míní to, co by se dalo srozumitelněji nazvat transcendentem. Transcendentno je nadmyslové jsoící. To je chápáno jako nejvyšší jsoící ve smyslu první příčiny všeho jsoící. Touto první příčinou je myšlen bůh.“ (M. Heidegger, *O humanismu*, c. d., s. 39)

¹⁵ M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Oikúmené, Praha 2006, s. 35.

¹⁶ Tamtéž, s. 33.

Kierkegaard naproti tomu zůstává křesťanským myslitelem, bůh je pro něho Stvořitel, jeho myšlení, ač paradoxní, zůstává uvnitř logiky metafyzické teologie. Ve vlastním sebeporozumění se snaží přimknout k bohu. Cítí, že mu bůh v jeho životních těžkostech pomáhá. Píše: „Děkuji mu opět a znova, že pro mě tolik dělá, nekonečně víc než jsem čekal.“¹⁷ Je to bůh, kterému ve svém nitru Kierkegaard odpovídá, vidí a slyší jeho pokyny a volání, je ochoten mu „obětovat každý pozemský a světský motiv“.¹⁸ Kierkegaard tedy cítí, že se na něho bůh dívá, a sám sebe sleduje, jak asi vypadá v jeho očích a co si před ním může dovolit. Pod božím pohledem se snaží spatřit svou vlastní „proměnu“, stále se pokouší „nalézt sebe“, a to „skutečně spolu s Bohem“.¹⁹

Vidíme, že u dánského myslitele zůstává důležitý přímý niterný vztah k bohu; ten je mu „všemocný“ a „neviditelný“,²⁰ je zároveň silou, jež se projevila v čase.²¹ K tomuto „příchozímu“ se vztahuje víra. A co je v očích Kierkegaardových na křesťanské víře právě absurdní?: „Absurdní je, že věčná pravda vstoupila do existence v čase, že Bůh vstoupil v existenci, narodil se, vyrůstal atd., vešel v existenci právě jako jednotlivý člověk, neodlišitelný od ostatních lidí...“²² S bohem se můžeme setkat ve svém nitru, tedy jedině tehdy, jestliže se jednotlivec je s to obrátit augustinsky do sebe. Kierkegaardův bůh není bohem německé spekulativní theologické metafyziky (bůh filosofů), o tomto bohu ironicky napíše: „... ve fantastickém smyslu je Bůh pohybující se duch ve vývoji. V světodějinném procesu je Bůh zdobně posazen do zpola metafyzického, zpola esteticko-dramatického korzetu, kterým je imanence.“²³

Heidegger naproti tomu, jak jsme již naznačili, směřuje proti veškeré theologické metafyzice, a hledá ne-metafyzický kontext eventuální otázky po bohu. V tomto kontextu se mu může znovu otevřít otázka božského a posvátného, a odtud, jedině odtud je možno posléze znovu klást i otázku nového pojetí boha. Jak se tedy Heidegger znovu přibližuje otázce boha? Odpověď může znít takto: přes otázku po „pravdě bytí“, když se budeme opět přibližovat bytí. „V této blízkosti se, pokud vůbec, děje rozhodnutí, zda a jak se bůh a bohové odeprou a přetrvá noc, zda a jak se setmí den svátosti, zda a jak se v příchodu svátosti [tj. posvátného] může nově započít zjevování boha a bohů.“²⁴ Jedině v blízkosti bytí se může dít příchod posvátného a s ním i příchod možného boha. Ve své zasaženosti Hérakleitovým myšlením Heidegger naznačuje možné přítomnění boha, které vzchází z jistého a bezpečného, mírného a smírného bytí člověka na zemi. Hérakleitovo diktum *éthos anthrópó daimón* překládá Heidegger takto: „Smírné (*geheuer*) pobývání je člověku otevřeným polem pro přítomnění boha (onoho ne-smírného – *Un-geheuer*).“²⁵ Heidegger vidí přítomnění boha, existování v otevřenosti bytí je mu návratem ke „zdroji radosti“, který je tajemstvím bytí. Tento bůh se skrývá (*deus absconditus*²⁶), zůstává neznámý.

¹⁷ *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, Vol. V (6043), ed. a přel. H. V. Hong, E. H. Hong, Indiana University Press, Bloomington and London 1978. (v závorce je číslo zápisku; dále jen JP, číslo svazku a zápisku)

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, ed. a přel. H. V. Hong, E. H. Hong, Vol. I, in: *Kierkegaard's Writings*, XII.1, Princeton, New Jersey, Princeton University Press 1992, s. 245.

²¹ Srv. tamtéž, s. 584.

²² Tamtéž, s. 210.

²³ Tamtéž, s. 156.

²⁴ M. Heidegger, *O humanismu*, c. d., s. 29.

²⁵ Tamtéž, s. 45.

²⁶ Viz B. Lazier, *God Interrupted. Heresy and the European Imagination between the World Wars*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2008, s. 22, 57.

Hölderlin

O neznámém bohu zpívá ve svých básních i německý básník Hölderlin, jenž se stal pro Heideggera vedle Nietzscheho a Kierkegaarda významným inspiračním zdrojem pro vlastní chápání božství, boha a posvátného. Božství neznámého boha je pro Hölderlina mírou pro pobývání člověka v otevřeném poli světa. Může být neznámý bůh mírou?, ptá se Heidegger a odpovídá: „A přece – a to je nyní třeba slyšet a nepouštět ze zřetele – bůh jako ten, kterým On jest, je Hölderlinovi neznám, a jako tento neznámý je právě básníkovi mírou.“²⁷ Skrytý bůh tkví ve svém sebeskrytí, dává se nám pouze skrze nebesa: „Zjevování boha prostřednictvím nebes záleží v odhalování, které dává vidět to, co se skrývá, ale nikoli tak, že by se pokoušelo vytrhovat skryté z jeho skrytosti...“²⁸ Básník Hölderlin přímo píše, když si básnický zodpovídá, co je bůh: „Co je Bůh? neznámý, a přec/ Co vlastností jeho/ Je na tváři nebes...“²⁹ Ve zjevch se určitým způsobem dává bůh, který sám zůstává skryt, neznám, „chrání si své bytování“.³⁰ Básnické udělení boha je Heideggerovi zjevně blízké, problém boha si řeší přes Hölderlina, Nietzscheho, kteří svým počátečním způsobem usilují také překonat metafyziku, opustit tedy přímo tradičního boha filosofů, a vůbec – pomlčet o bohu. Heidegger pak může charakterizovat své myšlení jako „bez-božné“, jež „boha filosofů, boha jako Causa sui, musí opustit, aby božskému bohu mohlo být snad blíže“.³¹ Causa sui je jméno pro boha filosofů. Tomuto bohu nelze obětovat, klanět se mu, tančit před ním, padat před ním na kolena.³²

Je nutné více prozkoumat další Heideggerovy výklady Hölderlina, který mu byl snad ještě blíže než Nietzsche (i Kierkegaard).³³ Bůh zůstává podle jednoho výkladu sice vzdálen, přesto se může zjevovat posvátné. Žijeme v době, kdy chybí bůh. Boha nelze zatím nalézt, ovšem „chybějící bůh nás pozdravuje v blízkosti nebeského“.³⁴ V této nouzi, kdy chybí bůh, je třeba s Hölderlinem „bez bázně vytrvat před zdáním situace bez boha, v blízkosti chybění boha, setrvat tak dlouho v připravující blízkosti chybění, až z blízkosti chybějícího boha bude poskytnuto počáteční slovo, jež jmenuje Nejvyššího“.³⁵ Prozatímní chybění boha je třeba vydržet. Ale básník vymlčuje dobu zmizelých bohů a v naději očekává chvíli boha přicházejícího. Zatím však: „Toto je *nuzná* doba, neboť stojí v dvojím nedostatku a dvojí negativitě: v již-ne-více bohů, kteří zmizeli, a v ještě-ne boha přicházejícího“.³⁶ Duše básníka ještě střeží posvátné, může se jí poštětit nalézt slovo pro zaznění posvátného. Jen odtud se může zjevit odpovídání boha a člověka. Básníková píseň v šťastném okamžiku svaté inspirace „dosvědčuje posvátné“.³⁷ Co je však posvátné? Pokusme se ho nyní blíže určit, neboť jde o dimenzi, bez níž žádného přicházejícího boha nebude.

Posvátné

Posvátné je u Heideggera dimenzí „úplně jiného“, jež je vlastním tajemstvím bytí; takto filosof promýšlí znovu zónu, z níž může vyprýštit božské a posléze i bůh sám. Jedině nová zkušenost s posvátným může připravit nové zakoušení božského, duchovní obnovu a eventuální příchod nových bohů či boha. Posvátné je „... bytostným prostorem božství,

²⁷ M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Oikúmené, Praha 2006, s. 198.

²⁸ Tamtéž.

²⁹ Tamtéž, s. 103.

³⁰ Tamtéž, s. 105.

³¹ GA 11, s. 77.

³² Tamtéž.

³³ O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, K. Alber, Freiburg/München 1992, s. 14.

³⁴ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in: týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 4, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1981, s. 28. (dále jen GA 4)

³⁵ Tamtéž.

³⁶ Tamtéž, s. 47.

³⁷ Tamtéž, s. 69.

jež samo opět poskytuje dimenzi bohům a bohu..." a "... počíná zářit, jestliže se předtím v dlouhé přípravě rozsvětlo samo bytí a bylo zakoušeno ve své pravdě".³⁸ My však žijeme v období bezdomoví, kdy bytí člověka opustilo (nezáří nám) a naši jedinou možností je připravovat jeho příchod a s tím i příchod posvátného. Bytí se nám skrývá, odvrací od nás svou tvář, ovšem Hölderlinovo básnické myšlení si je s to podle německého ontologa rozpomenout na pravdu bytí a posvátného.³⁹ To „nejvyšší“ je Hölderlinovi posvátné; to má vcházet do slov básníka, a to především jako příroda. „Posvátné je bytnost přírody.“⁴⁰ Jakožto počáteční je posvátné spásné, nelze se k němu jen tak přiblížit, je to „hrůzné samo“.⁴¹ Přesto se k němu básník díky své básnické podstatě může přiblížit a přinášet ho ve svém sdělení „lidu“.⁴² Když má sílu se přiblížit posvátnému, dotkne se ho „posvátný paprsek“, a tehdy se k němu básník plně přivrátí. V „tichém rozechvění“ duše se může udát „sebeotevření posvátného“.⁴³ Záleží tedy na otevřenosti našeho srdce (jestliže se máme přiblížit posvátnému), na vroucnosti našeho duchovního srdce, v němž opět může zazářit to počáteční a věčné, posvátné.⁴⁴ To přichází v „jiném počátku jiných dějin“, v určitém výlučném okamžiku, který staví dějiny do „bytostného rozhodnutí“, kdy může zaznít skutečné tvůrčí slovo. „Posvátné propůjčuje slovo a vchází samo do tohoto slova. Slovo je událost posvátného.“⁴⁵ Co však básník jmenuje konkrétně?

Bohové a božské

Spolu s bytností věcí „básník jmenuje bohy“.⁴⁶ Tak se spolu s bohy zjevuje i svět a zakládá se naším lidským způsobem bytí. Je to dar, mít schopnost spolu s bytností věcí vyjadřovat přítomnění bohů, básnický z jádra našeho tubytí (*Dasein*) vyjadřovat jejich velebnost.⁴⁷ Bohové se projevují prostřednictvím sil, které vše oživují, jsou těmito silami, a dokonce tyto síly udržují bohy při životě. Básníci pak mají schopnost tyto síly zakoušet, pobývat u posvátného a ve svém zpěvu vyjadřovat skladbu tohoto posvátného.⁴⁸ Sumárně Heidegger napíše: „Hölderlinovo slovo říká posvátné a jmenuje tak jedinečný časoprostor počátečního rozhodnutí pro bytostnou strukturu budoucích dějin bohů a lidství.“⁴⁹ Posvátné otevírá časoprostor projevu bohů a tvaruje prostřednictvím básnických myslitelů pobývání člověka na zemi; bohové se zas mohou zabydlet mezi lidmi. Je zjevné, že Heidegger ve své knize výkladu Hölderlina opět určitým způsobem vyzdvihuje i řecké bohy, nasvěcuje rozdílnou bytnost i souvislost bohů a lidí. Vidíme, že německý myslitel se zase dotazuje na božské, a připravuje si tak půdu pro obnovený výzkum posvátného. V *Příspěvcích k filosofii* pak rozvíjí tuto problematiku a říká, že ve chvíli, kdy se nám odpírá „otevřenost božství“, máme přesto být „ke službě bohům“ a z blízkosti pravdě bytí otevírat tuto otevřenost.⁵⁰ Připravovat tuto otevřenost znamená dostávat se ven z běžných výkladů jsoucna. Kdo ale vydrží tvrdou zkušenost nepřítomnosti bohů (a tato nepřítomnost bude dokonce pro ně

³⁸ M. Heidegger, *O humanismu*, c. d., s. 29.

³⁹ Tamtéž, s. 30. (Filosoficky se téže nouze moderního člověka v pojmu odcizení dotkli Hegel s Marxem. Viz tamtéž.)

⁴⁰ GA 4, s. 59.

⁴¹ Tamtéž, s. 63.

⁴² Tamtéž, s. 65.

⁴³ Tamtéž, s. 69.

⁴⁴ Tamtéž, s. 73.

⁴⁵ Tamtéž, s. 76-77.

⁴⁶ Tamtéž, s. 41.

⁴⁷ Tamtéž, s. 43.

⁴⁸ Tamtéž, s. 66.

⁴⁹ Tamtéž, s. 77.

⁵⁰ M. Heidegger, *Údiv a zdrženlivost*, přel. J. Michálek, Oikúmené, Praha 1999, s. 40.

„tím nejbližším“), ti v sebnalezení dospívají k tomu *jednoduchému*: „tušit a myslet hloubku a výši bytí“.⁵¹

Ještě více se pokusme přiblížit k Heideggerově představě božského. Ta se také otevírá při výkladu Hölderlinova básnění. Básník, který zjevuje posvátné, se pohybuje do blízkosti „ohně nebes“, a tak je též blízko božskému: jen tak může jmenovat bohy a přibližovat člověku zónu božského.⁵² Transcendentní se prolíná s imanentním, překonávají se limity naší vázanosti k pozemskému (profánnímu) a z temnoty naší nouze a nihilismu může zazářit dimenze božství. Heidegger tedy svým příklonem k básnické a mytické řeči Hölderlinově překonává omezení daná ontotheologií a znovu zjevně usiluje o to, dotýkat se svým myšlením božství. Ve svém „počátečním myšlení“ otevírá smysl nevýslovného božského. Tak se schraňuje vztah mezi božským a lidským, nebeským a pozemským, nevýslovné se alespoň naznačuje v řeči básníka či v prohloubeném zamyšlení myslitele. Také Kierkegaard propátrává možný vztah mezi bohem (božstvím boha) a člověkem a mluví o živoucím bohu oproti metafyzickému bohu německé hegelovské filosofie.⁵³

Mystika

V této souvislosti se nelze nezmínit o vztahu Heideggera a Kierkegaarda k mystice. Kierkegaard znal filosofickou (eckhartovskou) mystiku a odlišoval ji od plochého mysticismu.⁵⁴ Kierkegaard podle M. Mikulové-Thulstrupové také hledal cestu k původní křesťanské zbožnosti, k Eckhartovi se mohl dostat přes Martensenovy a Heibergovy výklady německého idealismu - ten také mnohé přečerpal z Eckhartova myšlení.⁵⁵ „... u Kierkegaarda je jedinec s mystiky spřízněn, nebo je jeden z nich“.⁵⁶ Pravda se zjevuje skrze výlučnou subjektivitu (k níž Kierkegaard spěl), která je s to přiblížit se božství. Mystikové mohou vést filosoficky kontemplativní život, svá zjevení získávají ze zkušenosti s božským. Kierkegaard byl nepochybně takovým „osamocným následovníkem Krista“, odstupoval od profánního světa jen proto, aby v sebezapření nalézal spojení s božstvím boha.⁵⁷ Posvátné či božské si vyžaduje zdrženlivou a mlčenlivou odevzdanost před nevýslovným tajemstvím. Tuto zdrženlivost zná i Heidegger.

Jedině v mlčenlivé meditaci se můžeme oddat srdci božství. Výslovně celou situaci popsal Eckhart, kdy duše ve svém nitru je schopna se přiblížit božství. Člověk se zbavuje svévole a sebesvojnosti, aby byl „celý v Bohu“.⁵⁸ Nezměrnost božství vstupuje do srdce jedince, do jeho vnitřní „prázdnoty“, proměňuje ho, aby došlo k úplnému „sjednocení tak, aby všechno jeho bylo naše a všechno naše jeho, naše srdce a jeho srdce jedním srdcem...“.⁵⁹ Všechny naše síly se tak „sjednotí a useberou“, že jsme zajedno s „naším Pánem“.⁶⁰ Heideggerovo zkoumání prochází také cestou postmetafyzického (mystického⁶¹) tážání k překonávání běžného logického myšlení, kde se jediné může obnoveným způsobem prozkoumávat posvátné. V ne-představujícím myšlení jde o to, zaměřit se opět

⁵¹ Tamtéž, s. 40 n.

⁵² GA 4, s. 148.

⁵³ Srv. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, c. d., s. 156 n.

⁵⁴ Srv. mou práci *Niternost a existence. Úvod do Kierkegaardova myšlení*, Akropolis, Praha 2005, s. 58.

⁵⁵ M. Mikulová-Thulstrupová, *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti*, CDK, Olomouc 2005, s. 6.

⁵⁶ Tamtéž, s. 21.

⁵⁷ Srv. tamtéž, s. 24.

⁵⁸ *Mistr Eckhart a středověká mystika*, přel. L. Karfíková, M. Dostál, J. Sokol, nakl. Zvon, Praha 1993, s. 147.

⁵⁹ Tamtéž, s. 159.

⁶⁰ Tamtéž.

⁶¹ Mystika podle Heideggera s sebou přináší spolu s prohloubeným myšlením i jeho „nejjasnější ostrost“ (Srv. můj *Slovník filosofických pojmů současnosti*, Academia, Praha 2005, s. 116)

na zdroje božského a posvátného, boha a bytí. Bytí si u Heideggera podržuje podobné črty jako eckhartovský bůh: nelze se ho doptat, je nevýslovné, neuchopitelné, má nad vším primát a lze se k němu (stejně jako k posvátnému) přiblížit jen po určité proměně, která se odehraje v poznávajícím subjektu (tubytí). Jestliže nakonec v ne-chtění dosáhneme na cestě prohloubeného myšlení stavu odevzdanosti (*Gelassenheit*), jsme schopni se dotýkat, jak ukazuje Caputo, „úplně jiného“ (boha nebo bytí).⁶² Skutečné myšlení potřebuje „dlouhé zrání“, tichá síla cesty myšlení vede nalouchajícího eckhartovského myslitele k nevýslovné „jednoduchosti“, kdy „bůh je teprve bohem“ a vědoucí jasnost odevzdaného myšlení je s to přibližovat se věčnosti.⁶³ Vědoucí jas myšlení je výrazem dosaženého ne-chtění v bytostném myšlení, kdy jsme „úplně mimo jakýkoli druh vůle“.⁶⁴ Tehdy vcházíme odevzdaným myšlením do blízkosti bytí. Tento pohyb byl již promyšlen Hérakleitem ve slově *anchibasié* (přibližování), a nově pak byl pojem uchopen právě M. Heideggerem.⁶⁵ V odevzdanosti mysl člověka rezignuje na svou vůli (odpoutává se od „světa“) a úplně se odevzdává bytí (bohu). V tomto pohybu myšlení spěje za metafyziku, k postmetafyzickému původnímu/ počátečnímu myšlení, jež se napájí u takových myslitelů (a má k nim blízko), jako byl Hérakleitos, Eckhart, Hölderlin, Kierkegaard, Nietzsche.

Heidegger však kráčí důsledně po své cestě myšlení, cestě, jež se snaží překročit tradiční metafyziku s jejím hledáním „nejvyššího bytí“ a „první příčiny“. Jak správně poznamenává Caputo, Heidegger se nestává ani mystikem, ani básníkem, hledá si svou postmetafyzickou řeč myšlení⁶⁶; k ní však lze dospět jen po hluboké vnitřní proměně, kdy dosahujeme eckhartovské a kierkegaardovské „mystické chudoby“, abychom mohli žít v pravdě, stali se pravdou. Toho lze dosáhnout jen v určitém „skoku myšlení“, nikoli nepodobném Kierkegaardovu „skoku víry“.

Skok víry a myšlení

Pro Kierkegaardu je skok něčím bytostně svobodným, výrazem našeho svobodného pohybu, jehož předpokladem je náš vášnivý patos.⁶⁷ Dánský myslitel zdůraznil svobodný existenciální pohyb k absolutnímu (nekonečnému) cíli. Opravdový patos existence vede niternost k nalézání sebe sama (sebenaplnění) a je vposledku hlubokou vnitřní zaujatostí vůči neuchopitelnému bytí (bohu). Skokově patetické tak patří k autentickému životu, vystupuje nad sféru logiky (tak se Kierkegaard staví proti hegelovské spekulaci a jeví se také jako významný kritik metafyziky). Na vrcholku své existence ve skokovém „pohybu víry“⁶⁸ dosahuje výjimečný jedinec na pravdu, ve své niternosti se stává pravdou. Ve svém kvalitativním duchovním skoku se Kierkegaardův myslitel přibližuje tajemství bytí (bohu), což je vždy riskantní podnik, ovšem jen v tomto skokovém pohybu jedinec (*Enkelt*) dospěje k pravdě. V určitém rezignujícím pohybu, kdy odstupujeme od světa (aniž bychom ho definitivně opustili), kdy přistupujeme k nekonečnu a věčnu, se v „nalezeném klidu“ přibližujeme ke skutečnému (pravému) životu, který je nesen pohybem víry.⁶⁹

Prozkoumejme nyní Heideggerovo pojetí skoku. Zjistíme, že vykazuje v jisté míře podobné strukturální rysy jako pojetí Kierkegaardovo. Heideggerovi jde především o skok

⁶² J. D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, New York, Fordham University Press 1986, s. 25.

⁶³ Srv. M. Heidegger, *Polní cesta*, in: *Orientace* č. 4, roč. III, 1968, s. 88.

⁶⁴ M. Heidegger, *Rozhovor o myšlení na polní cestě*, in: *týž, Discours on Thinking* (anglický překlad Heideggerova pojednání *Gelassenheit*), Harper and Row, New York 1966, s. 59.

⁶⁵ Tamtéž, s. 89.

⁶⁶ Srv. J. D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, c. d., s. 261.

⁶⁷ Srv. *Niternost a existence*, c. d., s. 200 n.

⁶⁸ Kierkegaard, *Bázeň a chvění*, in: *týž, Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, Svoboda-Libertas, Praha 1993, s. 103.

⁶⁹ Tamtéž, s. 43.

(*Sprung*) do upomínajícího/ rozjímajícího nového myšlení, jež vzhází z překonané metafyziky (tradiční filosofie a vědy), kdy se zjevuje bytí jako propast. Skok do myšlení vyžaduje dlouhou přípravu, v níž se dostáváme k samým hranicím filosofování, k hranicím rozumu (stejně jako tomu je u Kierkegaarda). Skok myšlení nás přivádí do přináležení k bytí (jde vlastně o skok do myšlení pravdy bytí samého, a to v okamžiku, kdy se zaposloucháváme do jeho „hlasu“), kdy se zároveň připravujeme na skok do odpovídající dimenze řeči. „Tento skok je,“ jak soudí Heidegger, „pohybem, do něhož se myšlení vpravuje.“⁷⁰ Je-li naše řeč „domovem bytí“, pak je nám udělen aktuální „údel bytí“. „Řeč mluví, nikoli člověk. Člověk mluví jen tehdy, jestliže dějinně odpovídá řeči. Toto odpovídání je však vlastní způsob, jímž člověk patří do světliny bytí.“⁷¹ Heidegger vedle toho, že promýšlí bytí jako zdůvodňující základ, pokouší se ho také komplementárně myslet jako beze-dno/ propast (*Ab-grund*). Píše: „A právě to se nyní ukazuje jako to, co tu je k myšlení, totiž: bytí ‚jest‘ beze-dno, pokud je bytí zdůvodňující základ: to samé. Pokud bytí zakládá – a jen tehdy –, nemá žádný zdůvodňující základ.“⁷² Takto myslet znamená vyskočit z dosavadního myšlení, pokusit se myslet bytí jako takové. Jestliže se nám takto dává bytí k myšlení, myslíme z jím poskytnuté míry a pravdy, takto naše myšlení může odpovídat bytí a jeho pravdě.⁷³

V *Příspěvcích k filosofii*, které Heidegger píše již v okamžiku (1936-1938), kdy prodělává sám obrat v myšlení (kdy lze uvažovat o začátku tzv. pozdního Heideggerova myšlení), které je neseno podstatně myšlením bytostných myslitelů a básníků (jak jsme je jmenovali výše), nalézáme z našeho pohledu Heideggerova přivratu k bytostnému myšlení text o zdrženlivosti, který vykazuje bytostným myšlením nesenou předjímající rozhodnost pro pravdu bytí. Mluví zde o „skoku vpřed do obratu uděleného přisvojení“.⁷⁴ Nejde o žádný únik či bodré spočinutí, nýbrž o „tvůrčí vytrvání v ne-založenosti“, čili v beze-dnu, v propasti bytí, k níž se může přiklonit pouze počáteční/ básnivé myšlení. Jen takové původní myšlení může jmenovat a do určité míry odhalovat bytí, jak to bylo dáno myslitelům typu Eckharta, Angela Silesia, Hölderlina nebo Kierkegaarda.⁷⁵

Mlčení a osamělost

Uchovat pravdu lze jen v náležitém usebrání, v klidu našeho soustředění, v takřka ztichle mystické „otevřenosti pro mlčenlivou blízkost bytování bytí“, kdy starostlivý pobyt (*Dasein*) naslouchá pokynům bytí samého.⁷⁶ O důležitosti mlčení pro nové myšlení píše i Kierkegaard. Mlčení mu vede k náležitému zvnitřnění, kdy můžeme „stoupat do nebes“.⁷⁷ I autenticky odhodlaný čin myšlení může vzejít u jedince právě „z mlčení“.⁷⁸ Mystické mlčení je tu pro nás „geniálním“ způsobem, který může „oživit vztah k Bohu“; takové mlčení je „jako páka anebo bod mimo svět, o kterém mluvil Archimédés“.⁷⁹ Bůh podle Kierkegaarda „miluje mlčení“.⁸⁰ Tvůrčí uvlastnění slova z události pravdy, o kterém hovoří v pojednání o zdrženlivosti Heidegger, je u Kierkegaarda tušivě vyjádřeno obrazem/ archetypem „božského dítěte“ jako té stránky člověka, jež nejlépe obrazně vyjadřuje geniální hru tvorby, kdy v mlčenlivé soustředěnosti nacházíme sami sebe – v naladění na

⁷⁰ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, in: týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 10, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, s. 141.

⁷¹ Tamtéž, s. 145.

⁷² Tamtéž, s. 166.

⁷³ Srv. tamtéž. Také umění „ustavuje skokem pravdu jsoícího v díle“. Viz M. Heidegger, *Zrození uměleckého díla*, přel. I. Michňáková, in: *Orientace* 1968, 1969, s. 92.

⁷⁴ M. Heidegger, *Údiv a zdrženlivost*, c. d., s. 45.

⁷⁵ Tamtéž, s. 46.

⁷⁶ Viz tamtéž, s. 45.

⁷⁷ JP IV (3984)

⁷⁸ JP IV (3986)

⁷⁹ JP IV (3988)

⁸⁰ JP IV (3987)

božské tajemství bytí.⁸¹ Heideggerovo myšlení odpovídá bezedné hlubině bytí, a v Kierkegaardově myšlení pak jde o to, „odpovídat jeho [tj. božím] pokynům a volání, obětovat každý pozemský a světský motiv...“.⁸² U Kierkegaarda je tak zjevně důležité usebrat svou duši v naladění na *jednu věc*, kdy stojíme tváří v tvář nekonečně jinému, bohu; to lze jen ve stavu čistoty srdce, dosahované v niterném rozjímání a hlubokém soustředění. Heidegger patří k této tradici hlubších myslitelů, kteří odhalují v mlčenlivé samotě pod povrchem věcí skrytý smysl bytí, realizují skok myšlení, a tak jsou schopni zaposlouchat se do bytnosti věcí a dějů, do samotné pravdy bytí. Tuto novou cestu myšlení nacházejí jen „nemnozí“, kteří procházejí mlčením.⁸³

Heideggerovy pojmy odevzdanosti (*Gelassenheit*) a zdrženlivosti (*Verhaltenheit*) mají k sobě blízko,⁸⁴ a rovněž tak odpovídají eckhartovským pojmům, jež v sobě podržují podobný náboj. Kdo chce „být v blízkosti boha“ (píše Heidegger takřka kierkegaardovsky), musí mít dále „odvahu k osamělosti“, což dokážou jen „nemnozí“.⁸⁵ Jen ti se však mohou dotýkat bytnosti pravdy bytí, z „vůle v osamělosti“ a „nejvyšší zdrženlivosti“ vůči skrytosti bytí se odvažují rozvrhovat toto bytí.⁸⁶ Vůle se zbavuje své vůle k vůli, zbavuje se takřka mysticky běžné světské připoutanosti ve zvědavosti a řečech. Skutečně *věřícími* jsou pak jen ti, kteří otevírají bytnost pravdy, ti osaměle se tázající, kteří se „drží základu“, tj. propastné bezednosti bytí.⁸⁷ Jejich tubytí se stalo místem pro pravdu bytí, připravují časoprostor „posledního rozhodnutí“ pro přináležitost a přiblížení se k bytí. Z myslitelského mlčení a osamělosti tak může vzejít vskutku vroucí zamyšlení nad bytím, může dokonce dojít k „zvěstování pravdy“.⁸⁸ Heidegger tak otevírá nový humanismus⁸⁹ člověka učícího se pobývat v pravdě, rozkrývá nový/ druhý počátek svým tázáním po pravdě bytí, a to „v protipostavení vůči základní naladěnosti prvního počátku“ (myšlení řeckých prvomyslitelů); tehdy jedině můžeme vyjít z našeho bezdomoví, z naší „opuštěnosti bytím“.⁹⁰

Jak je vidět, Heidegger má zajisté blízko mystické tradici, jež usiluje o přiblížení se posvátnému, nevýslovnému bytí. V této tradici je posvátné božské, jež si v odpovídání nárokuje postoj tiché odevzdanosti. Místy se Heideggerova řeč blíží náboženskému diskursu, využívá náboženský jazyk mystiků pro svůj účel poodhalit závoj pravdy bytí. Zjevuje se tu původní myslitelovo snažení v rámci křesťanské teologie. K. Löwithovi v roce 1921 dokonce píše (a tím potvrzuje svůj původ, hlásí se k němu): „Nejsem filosof ..., jsem křesťanský *theolog*.“⁹¹ Jak se to tedy má s domnělým Heideggerovým atheismem?

⁸¹ JP IV (3979)

⁸² JP V (6043)

⁸³ Srv. M. Heidegger, *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*, v: *Filosofický časopis* 1, roč. 43/1995, s. 26.

⁸⁴ To ukazuje i J. Michálek ve své úvodní studii k *Údivu a zdrženlivosti*.

⁸⁵ M. Heidegger, *Údiv a zdrženlivost*, c. d., s. 35.

⁸⁶ Tamtéž.

⁸⁷ Tamtéž, s. 36.

⁸⁸ Tamtéž.

⁸⁹ Heidegger se snaží nově promyslet lidství člověka, jeho bytnost, a to původnějším způsobem, než činila metafyzika, jež zapomíná na bytí. Srv. M. Heidegger, *O humanismu*, c. d., s. 35.

⁹⁰ Tamtéž, s. 38.

⁹¹ Cit. z F. Schalow, *Heidegger and the Quest for the Sacred. From Thought to the Sanctuary of Faith*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, s. 140.

Heideggerův údajný ateismus

Heideggerovi, zdá se, velmi leží na mysli Nietzscheho představa o smrti boha.⁹² Bůh jakoby zmizel, není přítomen, není skutečně mocnou silou, k níž by se člověk více bytostným způsobem vztahoval. Křesťanství (či jak by řekl Kierkegaard – křesťanstvo) se vzdánilo svému původnímu autentickému apoštolskému rozměru. Křesťanská dogmatika ani „neučinila bytí člověka ontologickým problémem“.⁹³ Bytí člověka se chápalo jako něco samozřejmého. Také „bytí boha“ je v křesťanské theologické antropologii chápáno tradičními „prostředky antické ontologie“.⁹⁴ Heidegger zde tedy kritizuje křesťanskou tradici, do níž vplulo plně uvažování antické theologie. Jaký význam může mít tato odživotnělá tradice pro lidskou existenci, lze nalézt opět nějaké původní myšlení, které by znovu vedlo k ryzímu poznání bytí a boha? Mrtvá je metafyzická tradice a veškerý dogmatismus, bůh je mrtev, a proto je třeba začít znovu, opět je zapotřebí promyslet, co je bytí samo a bytí člověka zvláště (a odtud lze myslet i možného boha) – jak se stalo Heideggerovou cestou myšlení. K čemu Heidegger spěje ve svém radikalismu je, dá se říci, představa původního živoucího boha, kterému říká „božský bůh“.⁹⁵ Tomuto božskému bohu se však může přiblížit snad lépe právě „bez-božné [tj. Heideggerovo] myšlení, které musí opustit boha filosofie, boha jako Causa sui“, což lze právě heideggerovským překročením/ překonáním metafyziky, resp. sestupem k jejím kořenům.⁹⁶ Odvrat od křesťanské theologie však ještě nemusí znamenat, jak říká také Weischedel, že Heideggerovo bytostné myšlení je možno označit jako ateistické.⁹⁷ Toto nové myšlení také jistě není myšlením theistickým (děje se jakoby *mimo* theismus a atheismus). Jako by však Heidegger chtěl být zároveň „božskému nablízku“.⁹⁸ Tato zkušenost je zkušenost božského a je možná v „ostychu“, kdy je člověk kladen do soupatřičnosti s bytím; božství (na konci metafyziky) je spojováno s novým počátkem.

Ostych (*Scheu*) není žádnou nesmělostí/ ostýchavostí. Základní naladěnost ostychu spíše nechává jsoucno být, kdy se otevřené tubytí oddává (v mlčenlivé odevzdanosti) otevřenu (světu) v jeho otevřenosti, otevírá se odevzdaně zjevenému jsoucím v jeho bytí, a tak ho nechává přijít ke slovu, k pravdě a neskrýlosti (ponechávající bytostné myšlení). Pobyt se tu osvobozuje k zjevování jsoucího v jeho pravdě. Poznávající tubytí se váže (ladí) na jsoucí tak, že ho nechává být; věci a příroda se „nechávají být“ a přistupuje se k nim neegoisticky a bez manipulace. Jde o vpravdě filosofický postoj, vedoucí k pochopení bytí věcí i k bytí samému.⁹⁹ Takto jsme zároveň nablízku i božskému a posvátnému, jak to z hloubi své vykořeněnosti „protrpěli“ Hölderlin, Kierkegaard a Nietzsche, kteří však „zároveň nejniterněji tušili své bohy, [a] předčasně museli odejít z jasu svých dnů“.¹⁰⁰ Spěli k poslednímu v čase úprku či smrti bohů/ boha. To poslední je podle Heideggera mimo jakoukoli vypočítavost, a navíc může podlehnout nedorozumění. Přesto z této „smrti“ lze zaslechnout „kynutí posledního boha“.¹⁰¹

⁹² F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, přel. O. Fischer, Votobia, Olomouc 1995, s. 9.

⁹³ *Bytí a čas*, c. d., s. 68.

⁹⁴ Tamtéž.

⁹⁵ GA 11, s. 77.

⁹⁶ Viz tamtéž.

⁹⁷ W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, s. 491.

⁹⁸ Heidegger prý řekl katolíkovi Müllerovi, když Heidegger poklekl u lesního kostelíku: „božské bylo neobyčejně blízko v postavě Krista. Dnes už tomu tak není“. Srv. A. Novák, *Ve věci 'Heidegger'*, in: *Reflexe: časopis pro filosofii a teologii*, 30. [online] [cit 2010-05-31] Dostupné na <http://www.reflexe.cz/ve-veci-heidegger/>

⁹⁹ Srv. M. Heidegger, *Údiv a zdrženlivost*, c. d., s. 38 n.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in: týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 65, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1989, s. 204.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 405.

Poslední bůh

U Heideggera v jeho pozdním myšlení nacházíme motiv posledního boha. Je bytostně spjat se sebenalezením tubytí, s odevzdaností sebe sama pravdě bytí. Stejně jako bytí je třeba se odevzdávat myšlence posledního boha, což u Heideggera souvisí s představou „zvratu v uvlastňující události“. Tehdy se může dít „nápor původního bytí jako uvlastnění onoho tu, [kdy se] přivádí tu-bytí k sobě samému...“.¹⁰² „Když *skrže* uvlastňující událost je tubytí jakožto otevřený střed pravdy teprve k *sobě* při-vrženo a stává se sebou samým, musí tubytí opět jakožto skrytá možnost zakládajícího bytování bytí odpovídat (původnímu) bytí.“¹⁰³ Jedině takto může být bytí údivem, „klidem míjejícího posledního boha“. Tubytí uvlastněné v původním bytí (prabytí) se může stát „zakládáním strážení tohoto klidu“.¹⁰⁴ Vidíme, že problém bytí se v pozdním myšlení Heideggerově sbíhá s otázkou boha, a to v podobě boha posledního. Změřit propastnou hloubku božského/ posvátného lze však jen v mlčení. Tehdy můžeme odpovídat slovu, v němž se posvátné skrývá, stát se sdělovatelem jeho nevýslovnosti. Myšlenka posledního boha se vyznačuje právě překonáním metafyziky a výhledem na druhý počátek,¹⁰⁵ uchovává v sobě napětí nepřítomného a vyhlíženého boha, ve své zkušenosti se snaží zakusit úplně jiné/ posvátné. „Poslední bůh není uvlastňující událostí, ale potřebuje ji jako to, čemu tento zakladatel [*Dagründer*] přináleží.“¹⁰⁶

Uviděli jsme, že Heidegger spěje svým myšlením nejen k ohledávání otázky bytí, nýbrž i otázky posvátného, božského a boha, na něhož čekáme. Toto nové myšlení, jak jsme ukázali, není zajisté myšlením theistickým, jako je naopak myšlení Kierkegaardovo, jež je však „měkčené“ mystickými názvuky. *Heideggerovo myšlení se děje jako mimo theismus a atheismus*. Jako by však chtěl být zároveň „božskému nablízku“. Před bytím (a bohem) máme setrvat v pokoře, v odevzdaném ostychu a v mlčenlivé ztichlosti se otevírat otázce bytí, a tím i problému boha. Vyjadřuje se tu vlastně to, co Masaryk, jak říká Patočka, vyjádřil ve větě, že „člověk není pánem pravdy“.¹⁰⁷ U Heideggera může být otázka boha rozhodnuta právě jen v blízkosti pravdy bytí. Teprve z pravdy bytí, z předpojmové jednoty bytí se dá myslet bytnost božského a boha. Božství boha nezemřelo; blízko k němu může mít náležitě rozvíjené bez-božné myšlení. Návrat bohů či příchod „posledního boha“ znamená znovunalézání posvátného, hledání nového počátku myšlení.

S novým počátkem myšlení přichází jeho celkově nové naladění, jež nevyzývá (neprovokuje) jsoucno a nezmocňuje se ho pouze manipulativním způsobem, nýbrž umožňuje, aby bytí vzešlo ze svého skrytí, aby se naše základní touha nesla nedisponujícím vztahem vůči zemi a přírodě. V tomto odpovídání bytí (bohu, posvátnému) se může dít naše základní naladění odpovědnosti vůči světu a člověku. Naše řeč a myšlení mohou opět povstat ze zaslíbení počátečnímu (rozjímajícímu) myšlení. Lidská odpovědnost se má tudíž nést v bytostném modu *zdrženlivosti*, v níž se lze pokoušet o zachování bytostné nedisponovatelnosti zemí a přírodou, ochraňovat a znovu vyvolávat zbytky posvátného.

¹⁰² Tamtéž, s. 407.

¹⁰³ Tamtéž.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 406.

¹⁰⁵ „Poslední bůh není koncem, nýbrž je druhým počátkem nezměrných možností našich dějin. (...) Příprava projevu posledního boha je nejkrajnější odvaha pravdy bytí, díky níž se jediné poštěstí obnovit člověku jsoucno.“ (Tamtéž, s. 411)

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 409.

¹⁰⁷ J. Patočka, *Závěrečné poznámky Jana Patočky*, komentář k Heideggerovu rozhovoru pro časopis *Spiegel* z roku 1966: *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*, c. d., s. 32.

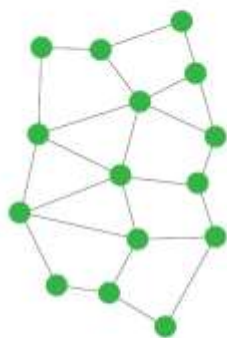
Literatura

- Caputo, J. D. (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press.
- Heidegger, M. (2006). *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikúmené.
- Heidegger, M. (1989). . : V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Bytí a čas*. Praha: Okúmené.
- Heidegger, M. (2006). *Co je metafyzika?*. Praha.
- Heidegger, M. (1997). *Der Satz vom Grund, in: Týž, Gesamtausgabe, Bd. 10*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, in: Týž, Identität und Differenz, in: týž, Gesamtausgabe, Bd. 11*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1981). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, in: Týž, Gesamtausgabe, Bd. 4*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Kant a problém metafyziky (2004). Praha: Filosofia.
- Heidegger, M. (2006). *Moje cesta k fenomenologii, in: Týž, Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: Oikúmené.
- Heidegger, M. (1989). . Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, M. (1968). *Polní cesta. Orientace*, 3(4),
- Heidegger, M. (1999). *Údiv a zdrženlivost*. Praha: Oikúmené.
- Heidegger, M. (1995). *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit. Filosofický časopis*, 43(1),
- Heidegger, M. (1968). . *Zrození uměleckého díla*,
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung, in: Týž, Gesamtausgabe, Bd. 61*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Kierkegaard, S. (1992) *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Vol. I. In H. V. Hong & E. H. Hong (Eds.), *Kierkegaard's Writings, XII.1*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Králík, R. (2006). *Problém zvaný Kierkegaard*. Bratislava.
- Lazier, B. (2008). *God Interrupted. Heresy and the European Imagination between the World Wars*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Mikulová-Thulstrupová, M. (2005). *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti*. Olomouc: CDK.
- Mistr Eckhart a středověká mystika (1993). Praha: Zvon.
- Nietzsche, F. (1995). *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia.
- Novák, A. . *Ve věci 'Heidegger'. Reflexe: časopis pro filosofii a teologii*, 30, Retrieved from <http://www.reflexe.cz/ve-veci-heidegger/>
- Olšovský, J. (2005). *Slovník filosofických pojmů současnosti*. Praha: Academia.
- Olšovský, J. (2005). *Niternost a existence. Úvod do Kierkegaardova myšlení*. Praha: Akropolis.

- Patočka, J. (1995). Závěrečné poznámky Jana Patočky, komentář k Heideggerovu rozhovoru pro časopis Spiegel z roku 1966: Už jenom nějaký bůh nás může zachránit. *Filosofický časopis*, 43(1),
- Perotti, J. L. (1974). *Heidegger on the Divine. The Thinker, The Poet and God.* : Ohio University Press.
- Pöggeler, O. (1992). *Neue Wege mit Heidegger.* Freiburg/München: K. Alber.
- Riedel, M. (1998) Frömmigkeit im Denken. In P. L. Coriando (Ed.), „*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*“. *Martin Heidegger und die Gottesfrage.* Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Schalow, F. (2001). *Heidegger and the Quest for the Sacred. From Thought to the Sanctuary of Faith.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Papers, K.J.a. (Søren), , & Vol. V (6043), (1978). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers, Vol. V (6043).* Bloomington and London: Indiana University Press.
- Weischedel, W. (1994). *Der Gott der Philosophen. Grundlegung geiner philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Časopis Envigogika vydává Centrum pro otázky životního prostředí UK. Vývoj časopisu je podpořen projektem OP VK Mezioborová síť udržitelného rozvoje.

Více najdete na internetových stránkách projektu mosur.czp.cuni.cz



MOSUR

MEZIOBOROVÁ SÍŤ UDRŽITELNÉHO ROZVOJE

OP VK CZ.1.07/2.4.00/17.0130



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ