

**Univerzita Karlova
Přírodovědecká fakulta**

Katedra filosofie a dějin přírodních věd
Studijní program: Filosofie a dějiny přírodních věd



Mgr. Robert Kanócz

**Hra – tvář poslední situace?
Play – Form of the Situation as Such?**

Disertační práce

Vedoucí práce: prom. chemik Jiří Michálek, CSc.

Praha, 2018

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně a že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu. Tato práce ani její podstatná část nebyla předložena k získání jiného nebo stejného akademického titulu.

V Praze, 25. 6. 2018

Podpis:

Poděkování

Děkuji všem, bez kterých by tato práce nevznikla, i těm, od kterých se mi pro ni dostalo zásadních podnětů. Jmenovat zde budu jen ty, kdo jsou s jejím vznikem spjati „bezprostředně“ akademicky či odborně: děkuji Milanu M. Horákovi za objasňování významových odstínů německých textů, děkuji mé milé Veronice Zikmundové za všestrannou pomoc a diskuse, děkuji za mimořádnou vstřícnost a trpělivost celé Katedře filosofie a dějin přírodních věd, zejména a především však děkuji mému školiteli, panu Jiřímu Michálkovi.

Abstrakt

Předkládaná práce patří do kontextu fenomenologické ontologie a zkoumá, co je hra a jaký má vztah k bytí.

Otázku, co je hra, chápe jako otázku, co vyznačuje záležitosti, které tak spontánně nazýváme v češtině (což v zásadě odpovídá usu v jiných moderních evropských jazycích), a zda lze najít jeden universální význam míněný ve všech těchto případech.

Odpovídám, že takový universální význam existuje, že hra je „co do smyslu autonomní rozhodování se“ o něčem“ (kde „rozhodování se“ je myšleno neosobně) a vysvětluji, v jakém smyslu tento charakter mají jednotlivé typy skutečností jako hra označovaných.

Dále ukazuji v jakém smyslu vykazuje charakter hry nejzazší situace, ve které jsme, ta situace, že se nám vůbec něco jeví – lze ji vždy nahlížet jako stále totéž nepřekročitelné rozhodování se o tom, co bude přítomné. Na tom základě lze koncipovat teorii bytí či světa jako v *posledku* hry, která může působit velmi přesvědčivě, pokud se prezentuje jako prohlédnutí iluse, že něco určitého stojí samo o sobě a je jednou provždy dáno jako poslední instance, a tvrdí, že uvědomění si dvojí neuzavřenosti určitého (ve smyslu nesamostatnosti a nedefinitivnosti) znamená uvědomění si, že svět je hra, v níž se o všem určitém, resp. o jeho přítomnosti *rozhoduje*.

Dále nicméně ukazuji, že hra je jen jednou ze situací v nichž je neuzavřenost určitého nějak manifestní. (Jinými jsou cesta či bytí na cestě, pohyb scelování, universální plynutí a další.)

Ptám se proto, jaká je nejzazší povaha této situace neuzavřenosti určitého, že může vystoupit s těmito různými tvářemi, a jak jednotlivých těchto tváří nabývá.

V odpověď předkládám pojetí situace jako dějící se soupatřičnosti jistých neredukovatelných momentů, jako tyto momenty identifikuji dění samo a póly následujících diferencí: určité – neurčité, přítomné – nepřítomné, částečné – celkové, dělané mnou – dějící se samo, vhodnější – méně vhodné.

Situace nabývá primárně toho nebo onoho celkového charakteru tím, že jednotlivé z těchto charakterů a jejich vztahy vystupují do popředí a ustupují do pozadí. V dění smyslu se ale nerozhoduje jen o míře důrazu na jednotlivých bytostných momentech, ale také o tom, zda bude mít dění smyslu nadále tento charakter a zda se vůbec něco bude dít. (Proto dění smyslu není uzavřené v žádných určitých mezích, a není tedy v *posledku* (jen) hrou.)

V druhé části práce zasazuji předkládanou koncepci do kontextu některých směrů „současné“ filosofie, nejpodrobněji ji konfrontuji s relevantními myšlenkami tří významných fenomenologů – Martina Heideggera, Eugena Finka a Jana Patočky. celkově se snažím ukázat, že nemalá část současné filosofie sdílí přesvědčení o "neuzavřenosti" čehokoli určitého, ale často nereflektuje opravdu důsledně také nesamostatnost, vzájemnou implikaci jednotlivých dimensí světa a mnohost (a neuzavřenost) různých tváří situace nesamostatnosti všeho určitého a nezkoumá soustavně konstituci těchto tváří dění vzájemné implikace bytostných momentů. Návrh takového zkoumání, který předkládám, navazuje na Heideggerovu klíčovou „pozdní“ koncepci dějící se soupatřičnosti dimensí situace, ale ve svém postupu od jasných otázek (mj. po tom, které přesně momenty k situaci jako takové neredukovatelně patří) k obecným thesím, potažmo vůbec v pojetí filosofie, je „tradičtější“ než Heideggerovo pozdní myšlení.

Specifikem presentovaného náčrtu fenomenologické ontologie je také důraz, který kladu na skutečnost, že k situaci jevení jako takové z fenomenologického hlediska nepatří *bytostně* naše tělesnost, naše spolubytí s druhými a další rysy běžné, každodenní zkušenosti (jelikož známe i neběžné situace, které tyto rysy nevykazují). Rozborem Patočkovy argumentace ukazuji neúspěšnost jeho snahy zjevování *jako takové* s řečenými rysy *převládajících* situací *bytostně* svázat (a ukázat, že je *bytostně* zjevováním předfenomenální „reality“) a vyjadřuji přesvědčení, že radikální fenomenologická ontologie, resp. obecná teorie smyslu nemůže nebrat ne-bytostnost těchto momentů pro jevení jako takové vážně, protože je nucena opouštět nejen hluboce zakořeněný myšlenkový návyk a vydávat se na málo prozkoumanou půdu.

Abstract

The present work belongs to the context of phenomenological ontology and tries to find out, what play/game is and what relationship it has to the nature of being.

I understand the question what „play”/“game” („hra“ in the Czech language) is as the question what characterizes the matters referred to spontaneously by this word, and whether it is possible to find one universal meaning present in all these cases.

I answer that such a universal meaning does exist, that a play/game is an „in its meaning autonomous process of being decided about something“ (where „being decided“ is meant impersonally, with no necessary reference to any conscious subject which decides) and I explain in what sense all the types of instances referred to with the abovementioned Czech word display these features.

I further show in what sense the most general or fundamental situation in which we are, i. e. the situation of appearing of anything, displays the features of a game/play – it can be viewed as the always the same, „unescapable” process of being decided about what will be present. On this ground a theory of being or the world as, *ultimately*, a play/game can be conceived, which may sound very convincing, if it is presented as a seeing through the illusion that anything determinate can be „self-sufficient” and granted once for ever as the last instance, and if it suggests that to realize the double openness of the determinate (in the sense of depending on something else and being not secured for all the future) equals to realizing that the world is a play/game, in which it is *being decided* about everything determinate, or about its presence.

Nevertheless, in what follows I show that a game/play is only one of the types of situation in which the openness of the particular is manifest in some way. (Other such situations are „way” or being on the way, the movement of integration, the universal flow, and others.)

So I ask, what is the ultimate nature of this situation of general openness of everything determinate, which enables it to appear in these different forms, and how these particular forms are constituted.

As an answer, I propose to understand situation as such as a processual belonging-together of certain irreducible moments and I identify the becoming itself, and the poles of the following differences as such moments: the determinate – the indeterminate, the present – the absent, the partial – the whole, done by me – happening by itself, the more suitable – the less suitable.

A situation acquires primarily one or another general character due to these particular features and their relations stepping into foreground or withdrawing into background. In the becoming of meaning, it is always being decided not only about the degree of emphasis laying on the individual essential moments, but also whether the becoming of meaning will further display this character and whether there will be any becoming at all. (Therefore the becoming of meaning is not enclosed within any definite limits and consequently, it never is (only) a play/game in the last instance.)

In the second part of the thesis, I place the theory presented here into the context of some currents in „contemporary“ philosophy. I confront it with the relevant thoughts of three important phenomenologists – Martin Heidegger, Eugen Fink and Jan Patočka – in the greatest detail. Generally, I strive to show that a considerable part of the contemporary philosophy shares the conviction about the „openness“ of anything determinate, but often does not reflect thoroughly upon the non-self-sufficiency and mutual implication of the particular dimensions of the world themselves, as well as the multitude (and non-self-sufficiency) of the different specific forms of the situation of the „openness” of „anything” determinate and does not systematically inquire into the constitution of these forms of the processual mutual implication of the essential moments. The proposal of such a research, which I present here, follows Heidegger’s crucial „late” conception of the processual belonging-together of the dimensions of the appearing situation, but, proceeding from clear questions (among others, the question which moments, precisely, belong irreducibly to the situation as such) to clear general answers, is more „traditional“ than Heidegger’s late thinking.

Another specific feature of the sketch of phenomenological ontology presented here is the emphasis which I lay on the fact that our „embodiedness”, our co-being with others, and other features of the ordinary, everyday experience do not, from a phenomenological point of view, belong to the situation of appearing *essentially* (since we also know uncommon situations which do not

display these features). In the analysis of Patočka's argumentation I show that his attempt to *essentially* bind the appearing as such to the abovementioned features of the prevailing situations fails (as well as his attempt to show that any appearing is *essentially* an appearing of a pre-phenomenal „reality“). I express my conviction that a radical phenomenological ontology, or a general theory of meaning, cannot avoid taking the non-essentiality of those moments *for the appearing as such* seriously, and is forced therefore to abandon quite a few deeply rooted thinking habits and set off on a little explored ground.

Obsah

Rozvrh	3
I Věc	5
<i>I.1. Co je hra?</i>	<i>5</i>
I.1.1. Usus	5
I.1.2. Pojem	6
I.1.3. Modifikace	9
I.1.4. Spolurozhodované hry	9
I.1.4.1. Aspekty spolurozhodování	10
I.1.5. Identita hry	13
I.1.6. Mnohoznačnost	15
I.1.7. Hráči lidští a mimolidští	17
I.1.8. Spolurozhodované hry a fikce	17
I.1.8.1. Obecné předstírání	19
I.1.8.2. Fiktivnost a hrovost	19
I.1.9. Nehrané hry	20
I.1.10. Předváděné hry	21
I.1.11. Idiomy	23
<i>I.2. Hra a bytí</i>	<i>24</i>
I.2.1. Hra a nehra (situace nehrové I)	24
I.2.1.1. Co není hra? (Položení otázky)	24
I.2.1.2. Dění ovládaná určitým	25
I.2.1.3. Hra z nehry, nehra z hry	25
I.2.2. O čem se „opravdu“ nerozhoduje?	27
I.2.3. „Bytí vůbec má v posledku charakter hry“	31
I.2.4. Skutečné alternativy hry	33
I.2.5. Co vše „je tu“ vždy (když „je tu“ vůbec něco)?	33
I.2.6. „Jak se to k sobě všechno má?“	36
I.2.6.1. Určité – neurčité, přítomné – nepřítomné	37
I.2.6.2. Veškero čeho?	38
I.2.6.3. Bez základu	39
I.2.7. Typy smysluplnosti situace (situace nehrové II)	39
I.2.7.1. Universální dění a prázdno, jež je hostí	40
I.2.7.2. Hledání kudy dál	40
I.2.7.3. Universální sjednocenost a sjednocování	41
I.2.7.4. Absolutní naděje	42
I.2.7.5. Absolutní nesamozřejmost	42
I.2.8. Různé smysly dění a dění smyslu samo	43
I.2.9. Dění smyslu samo	43
II Kontext	46
<i>II.1. Scheuerl a Gadamer – otázka po významu slova “hra“</i>	<i>46</i>
<i>II.2. Poslední situace a její tváře – tři fenomenologové</i>	<i>52</i>
II.2.1. Martin Heidegger – soupatřičnost	53

II.2.1.1. Místo přítomného	53
II.2.1.2. Soupatřičnosti	56
II.2.1.3. Hra, cesta a nechávání patřit	59
II.2.1.4. Patření a tázání	65
II.2.1.5. Myslet s mírou	65
II.2.2. Eugen Fink – hra světa?	67
II.2.2.1. Finkův svět	67
II.2.2.2. Základní fenomény	72
II.2.2.3. Hra	74
II.2.2.3.1. „Klasická metafysika“	77
II.2.2.3.2. „Mytický člověk“	79
II.2.2.3.3. „Světské“ myšlení hry	80
II.2.2.3.3.1. Povaha hry	80
II.2.2.3.3.2. Analogie	84
II.2.2.4. Symboly světa	89
II.2.2.5. Přednost hry?	105
II.2.2.6. Cesta člověka	118
II.2.2.7. Shrnutí – Finkův svět a poslední situace	124
II.2.3. Jan Patočka – zjevování jako takové, nebo tělesné spolubytí ve světě?	130
II.2.3.1. Zjevování jako takové	130
II.2.3.2. Tělesné (spolu)bytí ve světě	133
II.2.3.3. Patočka o snech	135
II.2.3.4. Radikalisovat epoché	143
II.2.3.5. Typy pohybu	144
II.2.3.6. <i>Hledající cesty</i>	147
II.3. <i>Nejzazší situace současné filosofie?</i>	150
II.3.1. Alan Watts – hry světa	151
II.3.1.1. „Na schovávanou“	151
II.3.1.2. „Černá a bílá“	153
II.3.1.3. Cesta – mimo princip hry	155
II.3.2. Nietzscheův věčný návrat	158
II.3.2.1. Jacques Derrida – nedosažitelný vnějšek hry	161
Přehled a výhledy	165
Použitá literatura	175

Rozvrh

V předkládané práci zkoumám, co to obecně je hra a jaký má vztah k „povaze bytí“.

První část je systematická, zabývá se „věcí samou“.

Nejprve kladu otázku po povaze hry. Chápu ji jako otázku po přesném významu či významech slova „hra“ v současné češtině. Ptám se tedy také, zda za všemi jeho běžnými užitími lze vidět týž pojem. Tvrdím, že ano, a podávám jeho výměr.

Poté ukazuji, že, jak a proč se může jako specifická „hra“ v předtím projasněném smyslu ukazovat nejzazší, všezahrnující situace, ta situace, že vůbec něco ‚je tu‘.¹

Následně se nicméně pokouším ukázat, proč argumentace pro hrový charakter nejzazší situace má omezenou platnost, resp. ukazuje jen, že vše jako hru vidět *lze*, že hra je *jednou* z více či méně nápadně všudypřítomných tváří „bytí“, resp. nejzazší situace. – Pokusím se identifikovat strukturní momenty, jež vykazuje situace ‚bytí tu‘ něčeho vždy, a ukázat, že charakter hry nebo jiný potenciálně universální charakter získává, když vystoupí do popředí, resp. „tím základním“ se stanou, určité z těchto rysů v určitém usouvztažení.

Nakonec učiním alespoň pár poznámek k otázce, lze-li situaci ‚bytí tu‘ něčeho nějak jednotně myslet a jak. Soustředíuji při tom pozornost zejména na motiv dějící se soupatřičnosti oněch neredukovatelných momentů či rozměrů této nejzazší situace.

V této první části práce postupuji takřka bez odkazů k dosud publikovaným výkladům o hře, bytí a dalších dotčených tématech. Tím pochopitelně nemá být ani v nejmenším naznačeno, že výklad není ničím a nikým významně poučený (viz ostatně druhou část práce). Jen jsem se rozhodl v první části využít snad v jistém smyslu extrémní možnosti, jež se před filosofií, která chce jít k „věcem samým“, otvírá, jsa toho mínění, že časté odkazy k textům by zde co možná jasněmu a kontrolovatelnému předvedení věcí neprospěly. – Pokusím se zkrátka myšlenky a náhledy formulovat celkem bez přebírání jakékoli speciální terminologie, drže se víceméně „přirozeného“ jazyka (pochopitelně včetně „všeobecně filosofických“ slov) a spoléhaje i při hledání slov a formulací pro neběžné obsahy co nejvíce na obyčejný jazykový cit a co nejméně na speciální významy, jež slovům dal ten nebo onen dosavadní myslitel. (Nějaká do jisté míry „terminologická“ užívání běžných slov pochopitelně sám postupně zavedu.)

V druhé části celé práce se pokusím zasadit předložené úvahy do kontextu některých (dosud „aktuálních“) snah ve filosofii 20. století.

Úvahy o „povaze bytí“ předložené v systematické části jsou v širokém smyslu slova fenomenologické, fenomenologii 20. století nejpodstatněji poučené, a v „diskusní“ části je tedy, resp. jednotlivé jejich aspekty, především konfrontuji s relevantními myšlenkami tří významných fenomenologů (opět v širším smyslu slova) – s „pozdějším“ Martinem Heideggerem, s „poválečným“ Eugenem Finkem a s pozdním Janem Patočkou. Konfrontace by měla nasvítit myšlení jednotlivých z nich ze snad alespoň zčásti ne zcela běžných stran,

¹ Budu ‚bytí tu‘, jakož i – nejčastěji – ‚rozhodování se‘ a některá další spojení psát v *jednoduchých uvozovkách*, chtěje dát najevo, že jde o nedělitelný výraz pro nedělitelný význam, a také – na elementárnější rovině – prostě naznačit, že příslušná slova patří k sobě, a tím zlepšit čitelnost. (*Dvojitě uvozovky* budu naproti tomu užívat zcela standardně, tj. jednak pro označení citovaného textu, jednak u výrazů užitých v nějak „posunutém“ významu.)

dát ostřeji vystoupit specifikům jejich podniků a zároveň dále ozřejmit a upřesnit projekt, který prezentuji v systematické části.

(Ještě před tím stručně připomenu dva myslitele, na které navazuji ve věci vymezení pojmu hry – Hanse Scheuerla a Hanse-Georga Gadamera –, a částečně odstíním své these vůči jejich. A po konfrontaci s fenomenology připomenu několik dalších myslitelů z jiných „táborů“, kteří s nimi nicméně sdílí některá východiska, motivy, otázky i dilemata a kolísání.)

V této „diskusní“ či „historické“ části by tak mělo také vyvstat cosi jako „základní situace“ nezanedbatelné části současné filosofie, včetně toho, jaké otázky zůstávají otevřené.

V následujícím závěru celé práce pak zrekapituluji, jaká východiska, otázky, postupy, dílčí cíle a první kroky v této situaci jako jeden z možných filosofických projektů navrhuji a shrnu jeho specifika.

I Věc

I.1. Co je hra?

I.1.1. Usus

Slovo „hra“² užíváme vícerymi způsoby.

Za prvé v češtině toto označení přísluší některým obsahově určeným dějům jaksi „zcela konvenčně“. Jmenujme jako reprezentativní příklady různých typů takových záležitostí třeba *košíkovou, pasiáns, hru dětí s bábovičkami, na schovávanou, na maminku a tatínka, simulování údajně faulovaného fotbalisty („jen to hraje“ či „zahrál“), Shakespearova Hamleta, hru na klavír, samotné znění hudby („hraje hudba“), hru barev či svalstva, pohrávání si (třeba téměř bezděčně) zamyšleného člověka s předměty na stole, hru kotěte či koťat s klubkem, interakci dvou dospělých psů, kteří se honí a chvílemi trochu perou*. (Zvláště u prvně jmenovaných dějů se snad ani nemusíme příliš zaměřovat na celkový charakter konkrétního případu jistými parciálními charakteristikami se vyznačujícího dění, abychom po slově „hra“ sáhli – činíme tak většinou přinejmenším zčásti již na základě toho, jaké jednotlivosti se při nich dělají či používají a jaké okolnosti je provázejí).

Za druhé lze jako hru občas zahlédnout a označit nějaké dění nenazývané tak zcela běžně a se samozřejmostí, dění, u kterého se jeho „hrové pojetí“ musí prosazovat proti též se nabízejícímu či vnucujícímu pojetí nehernímu. (Můžeme kupříkladu o *politice* (případně nějaké její oblasti či aspektu) či o *určitém dění ve vztahu mezi dvěma lidmi* prohlásit, že „je to taková hra“, či někomu doporučit, ať „bere jako hru“ něco, co ke své nevelké radosti musí vykonat či vykonávat. Právě takové „aplikace“ pojmu hry jsou obzvlášť důležité pro zkoumání obsahu, jenž pro nás tento má, ježto přinejmenším v některých případech zřetelně obnažují to, co je pro hrovost rozhodující, daným výrazem se v nich míní přímo hrovost, případně nějaká její modifikace, neupnutá na určité její tak či onak „standardní“ ztělesnění (jehož skutečně hrový charakter může dokonce být momentálně, či dokonce již delší dobu oslabený).

² Z mnoha slov se stejným kořenem, jimiž čeština disponuje, se budu níže – víceméně okrajově – věnovat jen slovesům „hrát“ a „hrát si“. K dalším nebude třeba se v našich souvislostech zvlášť vyjadřovat. Uvádím nicméně pro připomenutí neúplný výčet takových slov. (Kde změna slovního druhu, vidu, transitivity, případně samotné vytvoření zdvojnásobení či vytvoření zvrtného slovesa z nevratného vedou jen k zcela „pravidelné“ změně významu, jednotlivá další slova, jež lze takto získat, již neuvádím).

Prohra, výhra, souhra, protihra, přehra, dohra; přihrávka, nahrávka, vyhrávka; hříčka, hračka, hřiště, herna; hráč, herec, hračička.

Rozehrát, přihrát, nahrát, dohrát, zahrát, vyhrávat, uhrát, vehrát se, sehrát, sehrát se, odehrát, odehrávat se, obehřát.

Pohrát si, vyhrát si, zahrát si, pohrávat si, zahrávat si.

Herní, hravý, hraný, hráčský, výherní.

(Užívám-li v této práci adjektiva „hrový“, jsem si vědom, že přirozená čeština ho téměř nezná; nicméně běžné adjektivum „herní“ neevokuje vždy význam „mající charakter hry“, o který mi jde, dostatečně jednoznačně.)

Konečně za třetí užíváme výrazu „hra“ a výrazů odvozených v řadě *idiomatických obrátů*, hovoříce o tom, že něco „je ve hře“ (ať už v tom smyslu, že daná skutečnost „působí na“, resp. ovlivňuje situaci, nebo je „v sázce“, rozhoduje se o ní), něco něčemu (nějaké interpretaci, domněnce apod.) „*nahrává*“ (tj. nasvědčuje), někdo „*hraje*“ (ve smyslu „spoléhá“) na něco, či že někdo „*nehraje čistou hru*“.

(Vím, že tento výčet typů užití slova „hra“ není *zcela* vyčerpávající; další typy uvedu a stručně okomentuji posléze. Nicméně *právě uvedené příklady reprezentují typy užití, které budu v této práci považovat za relevantní.*)

I.1.2. Pojem

Co slovem „hra“ ve výše uvedených užitích v současné češtině míníme? A lze shrnout vše, co jím označujeme, pod jeden pojem?³ (Tj., „vypovídá se hra jednoznačně“?)

Má these, kterou se v dalším pokusím obhájit, je, že ano, že slovo „hra“ ve všech výše vyjmenovaných typech užití označuje týž velmi obecný typ smysluplnosti, jenž může být

³ Snad zde může někomu tanout otázka, proč se na něco takového vůbec ptát, nota bene v práci, jež má být filosofická. K tomu poznamenávám:

1) Máme slovo, které označuje široké spektrum jevů a za kterým tušíme cosi dosti obecného a ne zcela snadno uchopitelného. Už to je, myslím, pro teoretika výzva položit otázku „co je to?“, otázku s jejímž kladením, a to kladením, které se ptá na výměr pokrývající pokud možno celý usus příslušného slova, ostatně – s nadsázkou a zjednodušením řečeno – v „raných“ Platónových dialozích vznikla filosofie.

2) Např. Johan Huizinga v *Homo ludens* (Huizinga, J., *Homo ludens. O původu kultury ve hře*, přel. J. Vácha, Mladá fronta, Praha 1971, s. 33–48) podává přehled situace ohledně výrazů v nejrůznějších jazycích, jež se alespoň částečně překrývají s nizozemským „spel“, jakož i německým „Spiel“, a ukazuje, že:

a) V řadě moderních evropských jazyků existuje jedno slovo odpovídající prakticky celou škálou svých významů a užití nizozemskému „spel“ či německému „Spiel“. (Současná čeština mezi takové jazyky rozhodně patří.)

b) Mimo okruh moderních evropských jazyků není znám žádný, který by odpovídající slovo měl. –

Všechny pokrývají fenomény, jež v češtině označujeme slovem „hra“, více slovy, z nichž alespoň některá pro změnu označují i záležitosti, kterým „hra“ česky běžně neříkáme.

3) Známe z tradice různé verze pojetí světa či bytí jako hry, snad nás někdy něco podobného s větší či menší určitostí napadá i „z vlastních zdrojů“, zdá se, že „hra“ by mohla mít co dělat s jakýmsi „hlubinným“ charakterem světa. Ale „hrou“ zde lze myslet různé věci a různí myslitelé „světa jako hry“ skutečně chápali „hru“ jen některým ze specifických způsobů, které usus tohoto slova v jejich jazyce umožňuje. Nestálo by za pokus prozkoumat, zda a případně jak a proč může s charakterem světa korespondovat nejobecnější obsah slova „hra“ žijící ve všech speciálních užitích, pokud se nějaký takový obsah podaří najít? (Předběžně konstatuji, že podle mého názoru takový pokus skutečně napomoci objasnění některých důležitých souvislostí může.)

Tedy: moderní evropské jazyky nám nabízejí k užívání a k případnému promyšlení slovo označující něco dosti obecného a potenciálně zajímavého. Já budu vycházet téměř výhradně z češtiny, už proto, že, popravdě řečeno, některé opravdu subtilní nuance nejsem v žádném jiném jazyce s to s jistotou posuzovat (a v rysech hrubších jsou na tom další řečené jazyky stejně). I kdyby ostatně nějaký pojem užitečný pro ontologii šlo získat analýsou významu jen a jen českého slova, stálo by jistě za to takovou analýsu podniknout. Ale my navíc víme, že slovem s *velmi* podobnou škálou významů disponují i jazyky, jimiž psali mj. v zásadě všichni významní myslitelé, kteří v posledních dvou staletích mysleli svět či bytí jako hru.

(Jak by moje případné myšlenky k tématu, resp. k různým tématům zde probíraným, vypadaly, kdybych žádný moderní evropský jazyk důvěrněji neznal, pochopitelně nevím a rozhodně to není předmětem této práce.)

procesům, resp. situacím vlastní, a že jako hru či hraní označujeme *co do smyslu autonomní ,rozhodování se‘ o něčem*.⁴

K této formulaci je třeba hned připojit vysvětlení, že výraz „rozhodování se“ je tu míněn neosobně – „(ono) se (o něčem) rozhoduje“ –, neoznačuje proces, v němž „se rozhoduje“ – snaží se „se rozhodnout“ – někdo, nějaká osoba. (O „rozhodování se“ v tomto neosobním smyslu budu hovořit velmi často; bude to místy působit poněkud neobratně, leč v zájmu přesnosti to považuji za nutné – čeština elegantnější přesné pojmenování příslušného motivu, pokud vím, neumožňuje. Jak řečeno, budu výraz ,rozhodování se‘ užitý neosobně psát v jednoduchých uvozovkách.)

V uvedeném vymezení je – obšírněji řečeno – obsaženo dvojí:

1) Hrové dění – jakožto ,rozhodování se‘ o *něčem* – je spojeno s nejistou, otevřenou budoucností ohledně něčeho nějak určeného.

2) Jakožto ve svém smyslu autonomní není hrové dění svým smyslem vztaženo ke svému „vnějšku“, je uzavřeno samo v sobě⁵, události, jež do něho patří, jsou do něho zasazeny jako do určitého *daného rámce, o kterém se nerozhoduje*, který vystupuje jako zajištěný a který pro ně alespoň na nějaké rovině představuje poslední horizont smysluplnosti.

Tvrdím, že vzhledem k tomuto pojmu jsou užití slova „hra“ spadající do všech v shora uvedeném výčtu zastoupených typů „rovnocenná“ v tom smyslu, že ve všech je slovo plnohodnotně užito v tomto významu.⁶

Mnozí teoretikové hry (i mnozí o hře neteoretisující mluvčí češtiny, když jsou otázáni) tvrdí, že v některých z jmenovaných případů není slovo užito ve „vlastním slova smyslu“, ale ve významu „přeneseném“, nepojmenovává „skutečnou“ hru.

Definice, kterou jsem navrhl, však, jak se pokusím vysvětlit, vystihuje významy slova „hra“ ve všech uvedených užitích a vše, co navržené definici odpovídá, lze bez násilí na češtině jako hru označit. Přesto může některý mluvčí trvat na tom, že taková definice sice snad pojmenovává něco, co je všem záležitostí v uvedených případech označovaným společné, ale „ve skutečnosti“ „hra“ znamená něco užšího a jen přeneseně se tímto slovem pojmenovávají i jiné záležitosti z naznačeného okruhu. O tom, kdy slovo značí svůj „vlastní význam“, a kdy je užito přeneseně, případně zda dva významy lze zahrnout pod jeden pojem „jen formálně“, nebo zda onen obecnější význam v obou užitích nějak opravdu „žije“ či je míněn, může v posledku rozhodnout jen jednotlivý mluvčí analýsou svého vlastního

⁴ O procesu „variance denotátu“ slova „hra“ v mezích oboru skutečností příslušným slovem „přirozeně“ označovaných (resp. označitelných) a hledání, „vyhmatávání“ jejich případného společného „eidos“, tedy o procesu, který mne přivedl k odpovědi, kterou předkládám, zde z pochopitelných důvodů nereferuji, a tak by na tomto místě mohlo vzniknout podezření, není-li odpověď, která snad může na první pohled zarážet, zvolená ukvapeně a nekriticky. Zde mohu jen odkázat k následujícím výkladům, v nichž se přiměřenost výměru pokouším obhájit.

⁵ Uzavřeno v sobě *co do smyslu* – vůbec nemusí být uzavřeno v mezích prostorových či časových – v mnohých hrách lze pokračovat neomezeně dlouho, celkem libovolně je přerušovat, vracet se k nim na libovolných místech. (Ať už jde o hraní nějakých smyšlených rolí, k nimž se dva lidé mohou po desetiletí pro zábavu vracet při náhodných setkáních, či třeba o „korespondenční“ partii šachu (kde jednotliví hráči třeba ani nepotřebují fyzickou šachovnici a ke sdělování svých tahů druhému mohou využívat mj. nejrozumnější elektronické komunikační prostředky) nebo léta se vlekoucí, na dlouhá období přerušovanou a též nejrozumnější komunikační prostředky využívající partii „slovní kopané“.)

⁶ Zcela jiná věc je, že v některých případech je hrový charakter méně zřetelný – tím, co je zřetelnější či méně zřetelné, je stále hrový charakter v plném smyslu slova – krychle, již nám dá práci uvidět, jelikož je příliš malá nebo vzdálená, označujeme za krychli v plném slova smyslu, když ji nakonec rozeznáme, hrad v mlze špatně viditelný také. Slabý vánek je stále vánek. Pojmenování těchto věcí nemá charakter jejich „přirovnání“ k zřetelnějším věcem téhož typu.

rozumění (či chceme-li vlastního „nazírání“ či „cítění“ významů). Na druhou stranu, člověkovu chápání a pocíťování významů je, jak snad netřeba připomínat, mnohohrstenaté, má zřetelnější a nezřetelnější, vědomější a méně vědomé oblasti; člověk sám o svém rozumění nemá automaticky jasno, samozřejmě si ho neumí bleskově v celé šíři jasně uvědomit a zvyšlovnit je. Může se stát, že své první domněnky a svá první vyjádření o svém vlastním rozumění slovům, větám, slovům ve větách člověk dříve či později prohlédne jako povrchní či unáhlená.

Vposledku mohu říci jen, že, nakolik je mi mé rozumění průhledné, má pro mě slovo „hra“ i na rovině bezprostředního chápání či „pocíťování“ významu ve všech jmenovaných případech význam vyjádřený uvedenou definicí, byť samozřejmě v různých modifikacích. (Nemohu přitom zcela vyloučit, že je mé rozumění již nejen projasněno, ale i posunuto procesem hledání jednotné definice, jakkoli se domnívám, že tomu tak v zásadě není.)

K rozlišování „vlastních“ a „přenesených“ významů zde každopádně nevidím žádný důvod.^{7, 8} (Z následujících výkladů by pochopitelně mělo vysvitnout, proč.)

Ve všech výše uvedených typech užití však slovo „hra“ označuje nějaké dění, dění, jemuž je vlastní určitý typ smysluplnosti.⁹ Je třeba říci, že čeština zná i užití, která našemu vymezení přímo neodpovídají.

Za prvé může „hra“ označovat něčí hraní určité hry, tj. něčí specifické podílení se na hře. („Hra“ určitého herce, hudebníka či sportovce.) Přinejmenším v některých případech takto použité slovo „hra“ označuje něco, co našemu vymezení přímo neodpovídá.

Za druhé může „hra“ označovat soubor pomůcek užívaných k hraní nějaké hry.

V jednotlivých případech sice nemusí být jednoduché říci, zda slovem „hra“ opravdu míníme jen onu sadu pomůcek, nebo ve skutečnosti míníme samo dění hry a pouze říkáme, že příslušné věci k němu nějak patří, ale domnívám se, že přinejmenším v některých případech slovo „hra“ skutečně onen soubor označuje. (Někdo může kupříkladu o někom referovat: „Vzal ho tou novou hrou po hlavě!“; „Máme na skladě novou hru,“ může inserovat obchodník.) V jiných případech může být situace méně jednoznačná – na otázku „Co to je?“, kterou klade člověk ukazující na soubor pomůcek užívaných k určité hře zabalený v krabici lze odpovědět: „To je taková hra.“ Zde nemusí být snadné rozhodnout, zda jde o zkratkovité vyjádření, které chce říci: „Toto jsou předměty užívané k takové hře“, případně „Existuje taková hra, při které se tyto předměty užívají“, nebo zda skutečně označujeme slovem „hra“ onen soubor předmětů. (K první alternativě se snad situace ještě přiblíží, týká-li se otázka

⁷ V tom z teoretiků hry souhlasím s Hansem Scheuerlem a Hansem-Georgem Gadamerem. Ostatní významní teoretici vesměs nepovažovali např. „hru barev“ za hru v plném a v základě stejném slova smyslu jako hry hrané lidmi, z nichž zhusta navíc považovali za „v nejvlastnějším smyslu“ hrové jen hry některého typu. Nicméně vymezení onoho významu všem jmenovaným užitím společného již považuji u Scheuerla i Gadamera za neuspokojivé, viz příslušnou podkapitolu v historické části této práce.

⁸ Snad lze ojedinělé speciální případy, v nichž se přenos významu uplatňuje, zkonstruovat, ale to tu není podstatné.

⁹ Nemusí samozřejmě jít o konkrétní průběh, realizaci dění daného typu, můžeme pojmenovávat samotný *typ* dění.

(Umberto Eco se domnívá, že „hra“ (resp. německé *Spiel* či holandské „*spel*“) má dva zcela rozdílné významy (tedy jde vlastně o dvě homonyma), neboť může znamenat *bud'* dění (resp., jak Eco říká, „činnost“), nebo systém pravidel, kterými se ona „činnost“ řídí. Jeho hesla považuji za chybnou. Domnívám se, že „hra“ říkáme jistému dění, které je případně určeno jejími pravidly (tj. pravidly, která ke hře patří, nikoli která sama o sobě také jsou hra).

Můžeme v konkrétním případě na hru myslet jaksi „s důrazem“ na její pravidla a dění hry, příslušné „rozhodování se“, minit pouze všeobecně či „abstraktně“, to ale nic nemění na tom, že pro samotná pravidla v češtině slovo „hra“ (ani v němčině slovo „*Spiel*“) neužíváme nikdy nebo téměř nikdy. (Pokud snad lze taková netypická užití nalézt, spadala by mezi ona užití, která neoznačují přímo to, co postihuje naše definice, a o kterých se právě chystám stručně zmínit.) Srov. Eco, U., „Huizinga a hra“, přel. V. Valentová, in: *týž, O zrcadlech a jiné eseje*, Mladá fronta, Praha 2002, s. 367-391.

předmětů v rozmístění, v němž se řekněme na nějaké ploše ocitly v určité fázi hry. (Případně může v souvislosti s nimi někdo zvolat třeba: „Neuklízej to, to je taková hra!“))

V případě, že pochopíme určitá užití tohoto typu tak, že slovo „hra“ označuje opravdu soubor předmětů, nemusí dále být snadné rozhodnout, kdy slovu rozumíme tak, že nicméně jeho „vlastním“ významem je dění a zde je užito pro předměty, které v něm figurují, „pouze“ metonymicky, a kdy již jde o plnohodnotný samostatný význam slova „hra“, který je metonymický nanejvýš co do původu.

Právě uvedenými významy přímo neodpovídajícími navržené definici se dále nebudu zabývat. Jen konstatuji, že i výše navržená definice pokrývá mezi významy slova „hra“ jen jistý okruh, jakkoli je tento široký a jakkoli jej snad lze považovat za jakési „jádro“ celého významového pole příslušného slova. V jakém *přesně* vztahu jsou po různých stránkách uvedené významy od definice se odchylující k významu jí vymezenému, není třeba v kontextu této studie řešit.

I.1.3. Modifikace

Nyní se pokusím thesi, že uvedená definice vystihuje význam přímo míněný v zásadě ve všech užitích slova „hra“ spadajících do výše vyjmenovaných „relevantních“ typů, obhájit, tj. vyložit, v jakém smyslu podle mého názoru jsou modifikacemi „co do smyslu autonomního ‚rozhodování se‘ o něčem“.

V zájmu přehlednosti výkladu rozliším hned nyní na jeho začátku tři skupiny her na základě toho, jakými způsoby se jich účastní bytosti s vlastní intencionalitou. – Známe hry, jichž se takové bytosti účastní coby hráči podílející se na onom ‚rozhodování se‘, kterým příslušná hra jest, spolurozhodující v něm. Budu mluvit o (rozumí se jejími hráči) „spolurozhodovaných“ hrách. Dále známe hry, jež také – ve specifickém smyslu – „hrají“ „intencionální“ bytosti, ale do příslušného ‚rozhodování se‘ nezasahují, pouze je nějak prezentují, předvádějí. Budu mluvit o „předváděných“ hrách. A konečně známe hry, u nichž ke smyslu, s nímž vystupují, nepatří ani to, že by je nějakí aktéři předváděli, ani to, že by v jejich rámci nějakí hráči spolurozhodovali – žádní hráči k nim nepatří. Budu mluvit o „nehraných“ hrách. (Jak čtenář sezná, nebudeme uvedené tři typy her probírat v uvedeném pořadí.)

I.1.4. Spolurozhodované hry

Začnu hrami, v nichž spolurozhodují jejich hráči. Budu se – zvláště zprvu – zaměřovat zejména na případy, kdy jsou těmito hráči lidé, ale, jak níže ještě vyložím, nepovažuji vůbec za podstatné, jeví-li se ke hře patřit jako její spolurozhodující hráči právě lidé, nebo jakékoli jiné bytosti s vlastní intencionalitou. Ani v nejmenším se *nedomnívám*, že hry se spolurozhodujícími hráči či speciálně se spolurozhodujícími lidskými hráči jsou hrami v nějak plnějším smyslu slova než jiné skutečnosti tak označované. Důvod, proč se nejprve soustředím na lidi spolurozhodované hry, je jen ten, že nám snad vystupují diferencovaněji než jiné (jednak jsme běžně k různým rovinám jejich smysluplnosti a figurám a odstínům na těchto rovinách vnímavější (znajíce je i z pozice hráčů), jednak možná samy o sobě diferencovanější než přinejmenším některé jiné jsou).

Většinou nepotřebujeme dlouho reflektovat, abychom konstatovali, že hry, *nakolik hrový charakter mají* (můžeme zprvu myslet na takové, jejichž hrovost je co možná jednoznačná, „nenalomená“, „neznečištěná“ jinými spolupřítomnými charaktery příslušného dění), neodkazují svým smyslem na nic dalšího, jim vnějšího, a účast na nich, *nakolik je hrová*, není vedena zřetelem na nic dalšího krom hry samotné. Tj. že hry jsou svým smyslem autonomní, do sebe uzavřené.

To však – a to už je možná snazší přehlédnout – nestačí. Činnost, kterou máme vnímat jako „hraní hry“ či „hraní si“ (resp. ji tak spontánně označit) musí vystupovat právě jako účast na nějakém (samo o sobě stojícím) „rozhodování se“. Když někdo pro zábavu, pro radost, řekněme běhá po předem známé trase, v čemž žádné „rozhodování se“ mezi otvírajícími se možnostmi primárně nepocitujeme (jde o samotné dění, probíhání, specifické „plynutí“, resp. o podílení se na něm), primárně o hře nemluvíme. A nemluvíme primárně o hře ani v případě, že někdo „jen tak pro radost“ řekněme vyřezává něco ze dřeva – zde onu radost má z vytváření, z procesu, který spěje k určitému cíli, příp. z účasti na něm, ne primárně z „rozhodování se“ o něčem. Ani o sbírání známek či čehokoli jiného nehovoříme jako o hře, lhotejno zda je v našich očích podnikáno pro samotné shánění a shromažďování, nebo pro následné vlastnění sehnanych předmětů a těšení se z nich. Všechny tyto činnosti jsou uzavřeny do rámce, který jakoby už stojí sám o sobě, jakoby svým vlastním smyslem není zasazen do žádných dalších, širších souvislostí, ale tímto již autonomním rámcem „primárně“ není samotné „rozhodování se“.

I.1.4.1. Aspekty spolurozhodování

Abychom mohli nahlédnout, v jakém smyslu jsou všechna jako „hra“ označovaná dění (nejprve taková, v nichž spolurozhodují hráči) modifikacemi samostatného „rozhodování se“ o něčem, je třeba provést ještě další distinkce.

Nejprve rozlišme aspekty samotného hráčského „podílení se“ na určitém autonomním „rozhodování se“.

Účast v „rozhodování se“ sama o sobě implikuje, že účastník působí určitým směrem, ale nemá další „odvíjení se“ procesu plně v moci. Účastník je podstatně jen jednou ze sil, které se uplatňují.

Jde-li o hru, tj. „rozhodování se“, které stojí samo o sobě, a (hypothetického) účastníka, který se jí věnuje jen a jen jako hře, tedy ho k podílení se na ní nemá nic dalšího, věnuje se účastník hře – a tím ji spoluudrží – patrně proto, že mu její existence a jeho účastnění se jí jaksí vyhovuje.¹⁰ Účastník má zkrátka zájem na bytí celé situace hry, situace interakce sil, z nichž sám představuje jednu.

Krom toho se mohou různými způsoby dostávat do popředí dílčí aspekty této situace – snaha hráče působit určitým směrem či k určitému cíli, nebo okolnost, že nicméně nemá další vývoj sám v moci, je děním, tj. mj. reakcemi na své akce, překvapován.

Zde se rýsuje určitá typologie her založená na modifikacích samotného „rozhodování se“, *jak vystupuje (přinejmenším) z hlediska účastníka*, resp. na modifikacích způsobu jeho

¹⁰ Vyjadřuji se zde šroubovaně, protože chci nechat vystoupit, jaké přesně místo tu má něco jako „zábavnost“, která bývá vydávána za definiční znak hry. Ještě jednou tedy: ano, vzhledem ke struktuře hry platí, že *pokud* se jí účastní nějaký v ní spolurozhodující hráč a *pokud* jeho účast je jednoznačně a plně jen účastněním se hry (výklad k mnohoznačným situacím viz dále), *pak* tomuto hráči sama přítomnost hry a jeho účastnění se jí nějak „vyhovují“. (Tj. vyhovuje mu omezovat se ve svém vlastním „bytí v možnostech“ na možnosti otvírající se v již přítomném rámci příslušné hry.) O moc dále sepětí hry se zábavností nesahá.

účasti, přičemž tyto modifikace spočívají ve zdůraznění či nezdůraznění nějakého neredukovatelného momentu samotné účasti na „rozhodování se“ o něčem.

Je možno jako specifický typ vytknout hry „dosahovací“, tj. takové, v nichž výrazně vystupuje do popředí a stabilisuje se snaha hráčů něčeho určitého dosáhnout, to, že hráči *zkoušejí* něčeho dosáhnout. Tato snaha, resp. její cíl, může za některých okolností do značné míry zastírat, že hráč „na hlubší rovině“ chce hrát, tj. chce primárně zkoušet dotyčného cíle dosahovat, nikoli ho dosáhnout, že je interesován na celé situaci „rozhodování se“.

Jindy se může do popředí dostat druhá stránka, ona překvapovanost, vůle *nechat* či *nechávat se překvapit, zkoušení*, co se stane, jak něco dopadne či jaká bude reakce na nějakou mou akci. Zde může zaměřenost na předem neznámé, nevypočitatelné, zvědavost na ně, také více či méně nechávat ustoupit do pozadí okolnost, že se rozhoduje v nějakém již přítomném, uzavřeném, alespoň v nějakém smyslu známém rámci a že o tom, co nastane, spolurozhodují „já“. Mohli bychom mluvit třeba o hrách „objevovacích“ (eventuelně „explorativních“).

Za specifický typ her by snad bylo možno považovat i hry, v nichž žádná ze dvou stránek účasti na „samostojném“ „rozhodování se“ o něčem nevystupuje významněji do popředí, nepřevažuje, natož natolik, aby stránku druhou, resp. celek hry zastiňovala. Tento „specifický modus“ ovšem spočívá v „nemodifikovanosti“, nezastřenosti, a tyto hry by snad bylo možno označit za (spolurozhodované) „hry prostě“ či „hry hrací“; ani jedno však není příliš praktické, a protože u těchto her hráč (primárně a zjevně) prostě chce hrát, tj. udržovat dění hry, budu mluvit o „*hrách udržovacích*“.

Podívejme se blíže, u kterých vlastně skutečností lze již nyní, s pomocí právě vytyčené typologie, nahlédnout, že představují určitou modifikaci onoho „co do smyslu autonomního „rozhodování se“ o něčem“.

Přehledněme nejprve krátce rozmanitost v oboru her „dosahovacích“.

Je jasné, že se otevírá široká škála možností ohledně toho, čeho a v jaké oblasti se ve hře zkouší dosáhnout, jaké se k tomu používají prostředky a schopnosti¹¹ a jaké překážky je třeba překonávat. Cíl může být nejrůzněji a nejrůzněji komplexně definován, může jím být nalezení něčeho odpovídajícího nějakému zadání „pouze“ „v duchu“ (případně následované nějakým oznámením či zaznamenáním, co bylo nalezeno), nebo se jej může dosahovat ve světě, který obýváme tělesně (nebo se pochopitelně může hrově „rozhodování se“ „vlastně“ odehrávat ve fiktivním světě, jenž je nicméně průběžně nějak reprezentován třeba na papíře nebo na obrazovce), člověk může cíle dosahovat sám nebo ve spolupráci s někým, překonávat může muset odpor, který záměrně kladou protihráči snažící se dosáhnout pro změnu něčeho s jeho cílem neslučitelného, nebo které – za nějak definované situace – klade jsoucí „samo od sebe“. To, jak cíle má (resp. smí) být dosaženo, také může být omezeno buď jen vlastnostmi světa samotného, nebo i „uměle“ stanovenými omezeními.

Je nabíledni, že všechna tato rozmanitost není pro vykazování charakteru „co do smyslu autonomního „rozhodování se“ o něčem“ podstatná. Povšimněme si nicméně podrobněji jednoho ohledu, v němž se takové hry mohou lišit a kterým je míra a způsob ustálenosti či kodifikovanosti celé hry. I zde se otevírá celá škála možností – hry mohou vznikat zcela spontánně a být vymezené jen intuitivně, nejasně a improvizovaně, mohou být definovány velmi detailně a již po staletí neměnně, mohou být vymezeny dohodou bezprostředně před svým začátkem a v průběhu hry případně redefinovány, ukáže-li se, že původní vymezení v nějakém ohledu nevyhovuje.

¹¹ V různých hrách je přirozené pro dosažení cíle různě důležitá hráčova fyzická síla a kondice, obratnost, pohybová koordinace, představivost, inteligence, postřeh, bystrost, cvik a zkrátka nejrůznější více či méně specifické vlastnosti, schopnosti a dovednosti.

Tato variabilita (kterou nevykazují jen hry dosahovací) je pro nás důležitá i proto, že čeština rozlišuje „hraní hry“ a „hraní si“. O „hraní hry“ mluvíme, když je hra relativně jasně zformovaná a lze ji snadno zahlédnout coby typ, coby tak a tak definované hraní obecně, nevázané podstatně na „toto“ konkrétní hrové dění. Kde herní situace vyvstává a proměňuje se spontánně a improvizovaně, není definovaná jasně (eventuelně její proměny vyrůstají z procesu hraní) a není snadné nahlédnout na konkrétním dění nezávislou definici herní situace, mluvíme spíše o „hraní si“, nicméně za „hru“ můžeme označit buď toto „hraní si“ samo, nebo herní situaci od tohoto „hraní si“ samého neoddělitelnou (či oddělitelnou jen velmi těžko). („Děti¹² si hrály. Byly do hry tak zabrané, že...“ Vzhledem k nesnadné identifikovatelnosti, nejasné „definici“ herní situace se tu rozdíl mezi hrou a účastí na ní rozostřuje.) Že čeština v jednom z obou případů užívá pro spolurozhodování v příslušném „rozhodování se“ zvrtného slovesa, nám nesmí zastřít skutečnost, že oba jevy sdílejí týž obecný charakter, což se ostatně v češtině odráží velmi zřetelně.¹³

(Zaměřuji se v tomto zkoumání, jak řečeno, primárně na význam substantiva „hra“; všimli jsme si nyní v souvislosti se spolurozhodovanými hrami sloves „hrát“ a „hrát si“, protože jejich difference odráží rozdíl mezi dvěma typy takových her. Každopádně v souvislosti se spolurozhodovanými hrami obě tato slovesa označují hráčské účastnění se příslušného „rozhodování se“.)

Ustálených, pevně definovaných dosahovacích her by pochopitelně bylo možno jmenovat obrovské množství – deskových, karetních, počítačových, míčových, slovních, dětských, hazardních atd. atd., to tu není třeba podnikat.

Všimněme si ale konkrétněji dosahovacích her neustálených, improvizovaných. – Mohou se ustavovat náhle, vynořovat se celkem nečekaně „uprostřed“ a „z“ nějaké činnosti, která dosud neměla charakter hry (opravdu jsme třeba zprvu chtěli primárně něčeho dosáhnout, ne účastnit se „rozhodování se“ o tom, zda toho dosáhneme), nebo se mohou vynořovat ze hry či v rámci hry, která dosud neměla charakter hry *dosahovací*. Může se tak pochopitelně opět dít v zásadě na jakémkoli poli, jakýkoli může být cíl i okolnosti a způsoby jeho dosahování. Nespecifické pohrávání si s gumovací pryží na stole může nabýt charakteru opakovaných pokusů cvrknout do ní tak, aby přeletěla přes tužku a následně se převrátila právě čtyřikrát. Nebo s někým začnu nejdřív hrát hru na to, že se chystáme na odlet do vesmíru, a ta se posléze přetransformuje v poměrně dlouhé a spletné hledání způsobu, jak by

¹² Nechme teď stranou, že o dětech někdy říkáme, že „si hrají“, téměř idiomatically, i když se věnují zábavám, jež samy o sobě herní charakter nevykazují. O dětech točících se na kolotoči či kolem své osy lze říci, že „si hrají“, jen pokud míníme obecně „dětskou zábavu“, na niž nahlížíme zvenčí jako na dětské „bavení se“ či „blbnutí“ a výrazu „hrají si“ bychom pak užili, ať by děti konkrétně dělaly v zásadě cokoli – označujeme tak obecně toto jejich alespoň pro nás do sebe uzavřené „bavení se“, při kterém se snad *rozhoduje* spíše z našeho vnějšího hlediska, zda budou ku své zábavě dělat to či ono. (Případně je i pro ně alespoň v pozadí „rozhodování se“, co budou dělat dál – zda u točení na kolotoči zůstanou, jak dlouho, do čeho jiného se pustí pak atd.)

¹³ Angličtina obě modifikace odlišuje nikoli slovesem jako čeština, ale substantivem – jasněji vymezená (a případně ustálená) hra je „game“, rozlišuje se prostě „to play“ (co hráči provozují, či co se děje, je pak „a play“) a „to play a game“. (Ačkoli totožné sloveso poukazuje na jednotu obou jevů poměrně jasně i zde, někteří autoři se – z našeho hlediska zcela mylně – domnívají, že jevy označované v angličtině „a game“ a „a play“ nemají společného nic víc, než že jsou v některých evropských jazycích označovány týmž slovem. – Resolutně se v tomto smyslu vyjadřuje např. již zmiňovaný Umberto Eco (ve výše odkazovaném článku „Huizinga a hra“), v Čechách snad ještě resolutněji Bohumil Nuska (srov. Nuska, B., „Problém ‚pojmu‘ hra. (Symbolonové kvality herních principů.)“, in: J. Nosek (ed.), *Hra, věda a filosofie. Sborník příspěvků*, FILOSOFIA, Praha 2006, s. 41-69.

Němčina (stejně jako řada dalších moderních evropských jazyků) užívá pro oba jevy téhož slovesa (jednou transitivně, podruhé intransitivně) – „ein Spiel spielen“ a prostě „spielen“, přičemž „das Spielen“ lze tam, kde se nemíní hraní určité jasně vymezené hry, ale blíže nespecifikované „hraní“, kterému česky můžeme říci „hraní si“, označit též jako „das Spiel“ (na tomto místě mi nejde o hraní na hudební nástroj – které nicméně také jako „Spiel“ označit lze – a další jiná užití).

v daných „polních“ podmínkách opravdu bylo možno včas provést výpočet nutný k bezpečnému přistání na vymyšlené planetě.

Rozmanitost her „objevovacích“ je zcela obdobná, pokud jde o „předmět“ či oblast, od nichž se překvapování očekává, a způsoby, jimiž se vstříc překvapivým objevům vyrazí. Můžeme se v nějakém rámci, v nějaké relativně samostatně stojící interakci nechávat překvapit reakcemi kotěte, dítěte, dospělého člověka i neživého předmětu či soustavy předmětů (případně i „reakcemi“ třeba soustavy rovnic na určité změny v ní (budeme-li, třeba za pomoci počítače, sledovat, jak se v jejich důsledku mění její řešení). I v objevovací hře se může alespoň na čas transformovat činnost, jež dosud hrová nebyla (třeba jsme chtěli nalézt esteticky vyhovující uspořádání něčeho, ale po zvážení několika variant nás zaujalo samotné objevování nových a nových (i zcela absurdních) možností a jejich různých vyznění) a pochopitelně může do objevovací hry přejít hra, jež dosud měla jiný charakter.

Tendence dlouhodoběji a rigidně se držet nějak se zformovavší hrové situace se ale u objevovacích her objevuje mnohem vzácněji a s menší intenzitou než u her dosahovacích. Po stránce míry ustálenosti je tu tak variabilita výrazně menší než u dosahovacích her. Určité tradiční či alespoň poněkud „standardisované“ formy objevovacích her pochopitelně existují, ale k rigidní kodifikaci otevřené experimentování a objevování obecně příliš netíhne... Nicméně nějak alespoň trochu „standardní“ podobu vtiskují či mohou vtiskovat objevovacím hrám kupříkladu různé více či méně sofistikované stavebnice (počínaje sadou dřevěných kostek, všech stejných), pochopitelně existují počítačové hry, v nichž není herní aktivité stanoven žádný cíl (jakož i lze takto pojmát počítačové hry, jež hráči nějaký cíl stanovují a jejich tvůrci počítali s jeho sledováním). V poloze objevovací hry se může často ocitat i různé hudební improvisování (které ale může mít i charakter udržovací a – třeba je-li provozováno veřejně, případně zaznamenáváno – může u něj vůbec charakter hry ustupovat do pozadí ve prospěch charakteru tvorby). (Na hudbu se ale podrobněji zaměříme později.)

Zcela analogickou rozmanitost co do oblastí, v nichž se odbývají, nacházíme i u her udržovacích, u nichž ani snaha potkat překvapivé ani snaha je zvládnout výrazně nepřevažují. S variabilitou v ustálenosti je to opět „slabší“ než u her dosahovacích. I tyto hry mohou spontánně vznikat v nejrozličnějších situacích, neznámo může být „objevováno a zvládáno“ v jakékoli oblasti. Určité alespoň poněkud ustálené typy udržovacích her se však přece rýsují, často dány nějak „tradičními“ či zkrátka předem hotovými herními „pomůckami“ či prostředími. (Různé hračky často napodobující, imitující věci používané nehebně, různá dětská hřiště s prolézačkami a maketami třeba mašinek a vláček. – Ano, fikce a imitace se při ustavování herních situací tohoto typu uplatňují často; jejich role v různých hrách si všimneme později.) Dalším alespoň poněkud standardisovaným typem udržovací spolurozhodované hry jsou různé podoby hudebního improvisování právě zmiňovaného i v souvislosti s hrami objevovacími. I leckteré dosahovací hry se mohou „rozvolnit“ v hru udržovací – přestaneme počítat góly či body, porušování pravidel začneme tolerovat v mezích, v nichž napomáhá udržování zajímavé hry, a chceme nadále jen hrát, ne už vyhrát. Psi se zdají být v udržovacím hraní (si) „velmistry“ a lidem rádi umožňují, aby se do jejich udržovacích her zapojili.

I.1.5. Identita hry

Naznačené tři relativně svérázné skupiny spolurozhodovaných her jsem se pokusil předvést jako tři varianty téže základní situace, varianty založené ve zdůraznění různých ohledů přítomných v každém podílení se na „rozhodování se“ o něčem. Je pak jen logické, že, jak již naznačeno, řada spolurozhodovaných her není ve smyslu naznačené typologie nijak jednoznačně klasifikovatelná.

Dokonce v některých případech – zvláště v případech her zcela živelných, neplánovaných – může hra mezi jednotlivými těmito typy plynule přecházet. Při takových transformacích se pochopitelně mohou proměňovat všemožné další charakteristiky příslušné hry, nikoli jen její příslušnost k některému z řečených typů. Dokonce nemusí být nijak jasně rozlišeno, kdy jedna hra končí a začíná jiná, a kdy se pouze transformuje táž hra.

Hrové „rozhodování se“ nicméně musí vystupovat jako (nějaké) „*toto* dění“, být nějak *identifikováno*, má-li vystupovat jako samostatné, v sobě uzavřené. *Ale čím je jeho identita dána, čím je určité „rozhodování se“ identifikováno jako právě ono samo?* (Stejně jako v případě následující podkapitoly *Mnohoznačnost* se nyní zastavíme u „charakteru“ vlastního nejen hrám *spolurozhodovaných*.)

Je-li tu určité „rozhodování se“, vystupuje přirozeně *něco* jako otevřené, nerozhodnuté, „rozhodování se“ je vždy „rozhodováním se“ o *něčem* a snad lze říci, že především určením, o čem se rozhoduje, je samo „rozhodování se“ určeno. Leč toto „něco“, o kterém se rozhoduje, zpravidla není žádnou snadno ukazatelnou věcí; bývá vyjadřováno otázkou, resp. tázacím slovem spíše než substantivem, představuje určitou otevřenost, nerozhodnutost, určité pole možností, na němž má být rozhodnuto. Otázka může přitom být jak doplňovací (typicky „co?“, „jak?“, „kdy?“, „kde?“, „kolik?“, „kudy?“, „jaký?“, „který?“, „čí?“¹⁴ (hrovému pojetí dosti vzdorují sféry otevírané otázkami „proč?“ a „nač?“), tak zjišťovací („jestli ...“ („zda ...“)) ptající se pouze na naplnění či nenaplnění jedné určité možnosti, připouštějící pouze odpovědi „ano“ a „ne“).

Chceme-li smysl „rozhodování se“ co možná komplexně postihnout, je třeba k samotnému určení „o čem se rozhoduje“, doplnit, za jakých podmínek či okolností se rozhoduje. (Byť určení toho, o čem se rozhoduje, lze případně zpřesňovat, resp. činit komplexnějším a komplexnějším, až do sebe ony podmínky zahrne.¹⁵)

Různých „o čem“ figuruje v konkrétní situaci „rozhodování se“ vždy vícero vzájemně provázaných, každé z takto se rýsujících dílčích „rozhodování se“ se děje za sobě vlastních dílčích podmínek, okolností. Některá z nich jsou v hierarchických vztazích, některá leží víceméně souřadně vedle sebe.

Po některých stránkách může být dané „rozhodování se“ charakterisováno jasně a ostře, po jiných mohou jeho určení být nenápadná a jen implicitně obsažená v jiných nápadnějších vymezeních, nebo vůbec jen velmi široká, vágní.¹⁶ Identifikovat mezi těmito

¹⁴ Doplňovací otázky se uplatňují v objevovacích hrách, resp. v těch jsou „poslední instancí“ (zkoušíme, *co* z něčeho „vyleze“, *jak* se něco bude odvíjet, *který* z předmětů se dostane do nějaké specifické pozice apod.); v dosahovacích hrách jde v posledku o „rozhodování se“, „zda“ (hráč dosáhne cíle), doplňovací otázky se uplatňují jako dílčí momenty – jednak jde o to, *kolik* kdo vstřelí gólů, *kdo* jich vstřelí víc apod., jednak může být cílem uhodnout, *co* něco představuje apod.

¹⁵ Řekněme, že se ve spontánně vzniklé hře rozhoduje o tom, zda se dětem podaří udržet ve vzduchu nějaký papírek. K identitě hry ale patří ty okolnosti, že zrovna fouká vítr a ve vzduchu se tvoří zvláštní víry, že děti je právě tolik, jako hlavních vzdušných vírů a že se jim občas do hřiště pletou cyklisté. Můžeme říci, že ve hře se rozhoduje o tom, zda děti udrží nad zemí papírek, zatímco fouká vítr atd. To je krajně rozšířené pojetí *předmětu* „rozhodování se“, který pak v sobě již zahrnuje podmínky, za nichž se tak děje.

¹⁶ Příklad: K určité hře jednoznačně a ostře patří, že spočívá v objevovacím pohrávání si s velkým míčem. To, že k určení hry patří to, že již je tma a není dobře vidět na nerovnosti povrchu, není jasně uvědoměno. To, že ke hře patří i to, že daný povrch má značně proměnlivý charakter od louží, přes měkkou hlinu po velké kameny, třeba také ne. Hra se musí odehrávat na daném malém území, široko daleko žádné podobné není.

rysy nějaké, které by v posledku konstituovaly identitu daného herního „rozhodování se“, může být přinejmenším v některých případech obtížné až nemožné – jak řečeno, improvizovaná „hraní si“ mohou zůstat sama sebou i po změně kteréhokoli z nich, a to v předem neznámých mezích.¹⁷ Často si neuvědomujeme, co vše k identitě konkrétní hry patří podstatně, a naopak některé rysy považujeme za podstatné mylně.

I.1.6. Mnohoznačnost

Zatím jsme se pro jednoduchost zaměřovali povětšinou na (lidmi spolurozhodované) hry co možná čisté, jednoznačné, resp. jsme alespoň od víceznačnosti příslušných dějů a aktivit odhlíželi. Děje a aktivity hrové méně jednoznačně se ale ve výkladu tu a tam již také mihly. Ano – o některých dějích a činnostech máme dojem, že jsou hrové jen „do jisté míry“, „z určitého hlediska“, „po nějaké stránce“ apod. Vyjasněme nyní, jak se to s hrovostí „plnou“ a „částečnou“ má.

Že jde o hry čisté či jednoznačné, znamená, že s jejich hrovým pojetím není v našem rozumnění spolupřítomno jiné, nehrové pojetí [těchto], případně více takových.

U her „nečistých“ bude tedy v našem rozumnění zároveň přítomno vícero pochopení příslušného dění, a hrové bude (či budou) jen některé (či některá) z nich. Mnohost zároveň přítomných smyslů určitého dění v „očích“ nás pozorovatelů může a nemusí souviset s tím, že odchylně pojmají dané dění jiné bytosti (důležitou roli zde mohou mít aktéři dotyčného dění) a my to víme,¹⁸ stejně jako může, ale rozhodně nemusí souviset s tím, že snad „tataž“ činnost měla „původně“ či prostě někdy jindy jiný celkový smysl než hrový, který alespoň zčásti má nyní.

U dosahovacích her jsou často některá pravidla chápána jen intuitivně, přibližně, hráči je vycitíují jako hranice, v nichž musí hra zůstat, aby byla zábavná, napínavá. (Kupříkladu si dva lidé něčím házejí tak, aby vrhaný předmět druhého pokud možno zasáhl „do těla“, ten se snaží naopak uhnout nebo předmět odrazit rukou (či nohou). Implicitně přitom chápou, že se nesmí házet, když si druhý zavazuje tkaničku, o něčem se s druhým domlouvá apod., není třeba přesně definovat, kde začíná a končí „tělo“ ve smyslu „trupu“, Dokonce třeba házejí různé předměty, co se v okolí nacházejí, ale chápou, že nelze vybírat ty potenciálně (příliš) nebezpečné. Vzdálenost mezi sebou udržují v rozumných, nijak přesně nestanovených mezích. Je lhostejné, kam se se svou hrou přesunou, nevadí, že ji přeruší na hodinu, den, či týden, je lhostejné, čím házejí. Uvědomují si, že cíl je hodit příslušný předmět tak, aby druhý byl zasažen „do těla“. V tom je však samozřejmě mnohé implicitně obsaženo.)

Nebo si skupina dětí hraje na to, že velká papírová krabice je mamut a oni ho mají ulovit. Samozřejmě chápou, že hru kazí ten, kdo říká, že „to není mamut, ale krabice“; chápou však i, že když někdo vezme těžký kámen a hodí ho na krabici, zcela ji zdemoluje a prohlásí, že mamut je uloven, hru kazí také. A hru by většinou kazil i ten, kdo by v rámci hrové fikce prohlásil, že mamut špatně došlápl a zlomil si nohu či že zemřel na infarkt.

¹⁷ (Příklad podobný jednomu již výše použitému:) Někdo si kupříkladu hraje s propisovací tužkou, pouští ji na stůl zavíracím tlačítkem, hází ji vstříc velkým předmětům na stole. Hra si může zachovat pocítovanou kontinuitu, nepřijít o identitu, i když hráč tužku v nějaké fási vymění za gumu, protože tužka se někde zakutálí, přesune se ze stolu na zem, dokonce hra získá jasný cíl, totiž gumu po odrazu zase chytit.

¹⁸ Je zcela běžné, že někdo (si) hraje, ale zároveň je veden jinými pohnutkami (třeba několika různými zároveň) a všechny typy smyslnosti příslušného dění si naráz více či méně jasně uvědomuje; nebo si je jasně naráz uvědomujeme alespoň my pozorující, jsme-li od dotyčného odlišni.

Jindy někdo něco bere nehrově, ale pozorovatelé vidí, že „objektivně“ (tj. nakonec z jejich perspektivy) ho jen pohltila jakási hra; nicméně pochopení aktéra nemusí být v rozumnění pozorovatele striktně zamítnuto, může být spolupřítomno jako alternativní interpretace.

Tato možná mnohoznačnost se pochopitelně netýká jen po nějaké stránce hrových dějů, ale de facto všech „věcí světa“. – Prakticky veškeré záležitosti (děje, věci, události, činy) mají vícero rovin smyslnosti, jelikož mohou vystupovat jako patřící svým smyslem do různých rámců, mající své místo v různých celkových děních různých charakterů.

Mezi těmito osmyslujícími kontexty může být jasná a stabilní hierarchie založená v jednoznačně vystupujícím kontextu základním, zdaleka to ale není nutné – osmyslující kontexty se mohou různě prolínat, konkurovat si, v roli „základního“ se rychle střídát apod.

Samostatná, do sebe uzavřená „rozhodování se“ představují jeden možný *typ* takových osmyslujících kontextů, do nichž mohou být činy, činnosti a vůbec děje (jakož i jiné skutečnosti, ale to tu nyní není důležité) alespoň po nějaké stránce zasazeny.

Procesy a činnosti patřící po nějaké stránce do samostatně stojících „rozhodování se“ i tato samostatná „rozhodování se“ – tj. hry – jako celky mohou zároveň mít své místo, resp. dávat smysl v jiných rámcích, mohou tvořit prvky či aspekty i jiných situací, ať už také hrových, nebo nehrových; tyto zasazenosti her a jejich aspektů do dosud třeba méně nápadných kontextů se mohou různými způsoby stávat nápadnějšími. – Hry a jejich „prvky“ mohou něco mimo hru, do níž patří či kterou jsou, způsobit, „k něčemu posloužit“, může se připomenout, čím jsou vyvolávané, že jsou v daném kontextu někým vnímány jako nežádoucí, případně že je někdo z nějakých důvodů podporuje či se snaží eliminovat.¹⁹

Tak u řady skutečností označovaných jako hry víme, že jde o „rozhodování se“ „uzavřená“, samostatná jen po nějaké stránce, po jiné stránce že tvoří součást situace nehrové, tj. – řekněme zatím jen elementárně – nějaké situace, jejíž poslední smysl nespočívá v samotném „rozhodování se“. Ve všech naznačených případech každopádně chápeme, že dané dění lze nazvat „hrou“ vzhledem k tomu, že charakter samostatného, poslední horizont smyslu představujícího „rozhodování se“ vykazují na jisté rovině, po jisté stránce.

Ostatně, jakkoli snad určitá „nitrosvětská“ hra někdy pohlcuje na vědomé rovině celé či téměř celé naše bytí a žádné její zasazenosti do jiných kontextů si (téměř) nejsme vědomi, alespoň latentně bývá vždy do jiných širších souvislostí zasazená – dané nitrosvětské „rozhodování se“ bývá „posledním“ horizontem smyslnosti jen relativně, charakter posledního horizontu získává tím, že od její zasazenosti do horizontů širších odhlížíme.

¹⁹ Při hře něco zničíme, zraníme se či naopak něco nalezneme, spřátelíme se s někým či obligátně posílíme tělo, procvičíme mysl či vyděláme peníze.

Někdo už předem pošilhává po výhodách, které pro něj ze hry poplynou. („Uleje“ se, vydělá, udělá dojem, pocvičí se.)

Někdo je někým ze zjištěných pohnutek do hry nenápadně vmanipulován, přiveden k ní, aby byla odlákána jeho pozornost apod.

Někomu je dokonce poručeno něco hrát, třeba pod hrozbou trestu (dítě je rodiči nuceno hrát na housle a tělocvikářem hrát fotbal, nějaký krutý věznitel nutí vězně, aby ho nějakou hrou bavili, případně hrozí tomu, kdo bude poražen, zabitím apod.).

Oddávat se určité hře se z nějaké perspektivy přinejmenším v některých situacích nesluší, rozkládá to určitou morálku či disciplínu, odvádí od jiných činností pokládaných za důležitější, snižuje „produktivitu“ člověka, člověk ztrácí vážnost, seriosnost, „úroveň“.

Děti se hrou zabaví, rodiče jsou rádi, že od nich na chvíli „mají pokoj“.

Utíkáme se ke hře z nervosity či abychom nemuseli myslet na nepříjemnou skutečnost či nepříjemnou nadcházející událost.

Atd.

A koneckonců – fotbalista může zavolat na spoluhráče: „Nehraj si tam s tím (tj. s míčem – rk) a přihrávej, hrajeme zápas!“

I.1.7. Hráči lidští a mimolidští

Již jsem předznamenal, že jako hráči vůbec nemusí v spolurozhodovaných hrách figurovat zrovna lidé. Ujasněme explicitně, jak to v spolurozhodovaných hrách s povahou hráčů je a jaké místo mezi nimi lidé zaujímají.

Spolurozhodované hry nám zkrátka vystupují tak, že v nich spolurozhodují nějakí hráči; nějaké bytosti, které nějak chápou, oč běží a něco záměrně podnikají. Stručně řečeno „bytosti s vlastní intencionalitou“, jak jsem již napsal výše. Jaké bytosti to mohou být a co s sebou účast jednotlivých jejich typů nese?

Pochopitelně známe hry zvířat. Tato oblast pro nás sice nevystupuje tak diferencovaně jako hry lidské (jak již řečeno – jednak proto, že jsou nám hry zvířat vzdálenější a naše rozumění jim nejistější, jednak možná i proto, že je skutečně méně diferencovaná). Ale to je vše – vnímáme je běžně zkrátka tak, že se v nich o něčem rozhoduje (resp. jsou tímto „rozhodováním se“) a zvířata se na tom podílejí. Běžné jsou různé spontánní, improvizované hry, jichž se účastní jak lidé, tak zvířata, jak již výše zmíněno v souvislosti s hrami psů, jež je často snad možno označit za udržovací. Nakolik lze běžně v hrách těch či oněch zvířat identifikovat takový či onaký *typ* her, ať již z dosud jmenovaných nebo z těch, jež teprve jmenovány budou, a nakolik vyhraněný, tu nicméně nebude předmětem našeho zkoumání.

Ale v rolích hráčů podílejících se svými záměrnými akcemi na „rozhodování se“ o něčem se v našem vnímání určitých hrových dějů mohou ocitnout i jiné entity než zvířata a lidé. Je tu naprosto lhostejné, jaké důvody kdo máme či nemáme k tomu, brát příslušné entity jako nějak jednající bytosti a zda je za ně považujeme i v jiných kontextech či na všech rovinách našeho vnímání a myšlení – nakolik je tak vnímáme či „bereme“, mohou pro nás vystupovat jako hráči v nějaké hře. Můžeme určitý děj vnímat tak, že si květina hraje s včelou, že se společné hry aktivně účastní ptáci a strom, strom a vítr, nebo že si vítr sám pohrává s listím či řeka s větví, již unáší, jako s pasivními předměty, „hračkami“. Jako autonomní „rozhodování se“ o něčem, v nichž někdo záměrně spolurozhoduje, pro nás vystupují v míře nemenší než hry lidí, jakkoli je diferenciace vystupující v těchto oblastech často ještě podstatně nejasnější, nejistější a labilnější než v oblasti her zvířat.

I.1.8. Spolurozhodované hry a fikce

Již jsme se několikrát dotkli skutečnosti, že v řadě her má více či méně podstatnou roli nějaké předstírání či zdání. Někteří autoři dokonce považují spojení s fikcí, nějaké předstírání „neskutečného“ za bytostný rys hry vůbec nebo alespoň her „nejhrovitějších“.²⁰ S tím, jak již je asi jasné, nesouhlasím a domnívám se, že k obecné povaze hry fikce ani předstírání nepatří nijak podstatně. Abych své mínění zdůvodnil a abych mohl snad přesvědčivě shrnout, jaký vztah (či vztahy) mezi hrou a fikcí je (či jsou), nejprve přehlednu různé podoby, kterých sepětí hry a fikce může nabývat.

Lze rozlišit dvojí vztah, který může hra k fikci mít. Za prvé může být pomocí fikce herní situace definována, za druhé se může o samotném fingování či předstírání v jinak definované hře rozhodovat. Tyto dva typy vztahu k fikci se vzájemně nevylučují, nicméně první z nich je mnohem častější a mnohem více snad dává hře svébytný ráz, v jistém smyslu konstituuje určitý typ her.

²⁰ (Asi nejznáměji Eugen Fink.)

Všimněme si nicméně nejdřív krátce typu druhého. – Jde o to, že v nějaké hře může střídavě předstírání různých identit představovat jeden z možných „tahů“ či jednu z možných strategií,²¹ jiná hra může celá spočívat v tom, že někdo hádá, co či koho něco jiného či někdo jiný představuje. Hra je pak definována, herní situace je ustavena jinak než prostřednictvím fikci či předstíraných stavů věcí, ale v rámci ní se o předstírání či prostřednictvím předstírání rozhoduje.

A nyní k onomu důležitějšímu modu vztahu hry k fikci, k ustavenosti, identifikovanosti pomocí fikce. – Takové určení hrového „rozhodování se“ pomocí nějaké fikce se může kombinovat s jinými, může se uplatňovat s různou intenzitou, mít různou váhu.

Někdy je fikce v zásadě jediným vymezením hrové situace – sem patří nejruznější improvizovaná, nekodifikovaná „hraní si na...“, jakým se typicky oddávají děti, ale nejen ony. Děti si hrají na kosmonauty či indiány ve všelijakých dobrodružných situacích; mohou si hrát na to, že právě v jejich reálné zemi začala válka, na to, že je doba ledová, ale i na maminku a tatínka, starající se o novorozeně, na tatínka čtoucího noviny, ba i hrajícího se soupeřem či sám se sebou šachy. Zkrátka na to, že nejruzněji definované komplexní situace jsou reálné, jsou jejich situacemi. To, o čem a jak se rozhoduje, vyplývá intuitivně ze základní fiktivní situace.

Existují ale i hry ustavující fiktivní situaci a plně v ní stále zůstávající, ve kterých se nicméně dění po mnoha stránkách řídí rigidními ustálenými pravidly, hrová situace je do určité míry definována jimi.²²

Pro ustavení a udržování jiných hrových dění má fikce jen omezený význam. Když si děti hrají na „indiány a kovboje“, může řekněme během nastalého pronásledování jedné skupiny druhou či takové či onaké „bitvy“ fikce či předstírání ustoupit do pozadí a hra se stát dosahovací hrou, která z původní fikce příliš neodvozuje ani svá pravidla ani v zásadě nijak jinak svůj smysl (může se dít víceméně bez pravidel, resp. v rámci mezi jakés takés soudnosti a slušnosti). A známe i hry, jež mají svá ustálená pravidla a cíle od začátku a fikce smysl hrového dění nanejvýš trochu zabarvuje, nebo ji dokonce evokuje jen „terminologie“ ve hře užíváná, upomínajíc v některých případech možná na původ či raná vývojová stadia dotyčné hry. Je možno jmenovat dětské hry na četníky a lupiče, na slepou bábu, ale i šachy se střelci a jezdci, králi a královnami, koneckonců snad i mariáš s „kluky“ a králi.²³

²¹ Například přinejmenším v počítačových hrách či „hrách na hrdiny“ může být něčí fiktivní postava vybavena čarodějnou schopností proměňovat se ve zvířata či jiné bytosti nebo se může za někoho převlékat – stejně tak pochopitelně třeba v nějaké mocenské hře, chápeme-li ji jako hru, má své místo měnění převleků a identit u různých špiónů, jakož i předstírání kde čeho. To ostatně napodobuje desková hra zvaná Diplomacie, v níž hráči hrají roli vládců určitých států, resp. území, snaží se území ovládnout co nejvíce a to mj. prostřednictvím, vesměs tajných, vyjednávání o vojenské podpoře, neútočení apod., při nichž je ve hře povoleno lhát, předstírat „přátelství“, stavět se na oko do role nepřítele někoho dalšího apod. (Okrajově, částečně by sem patřilo i volení mezi způsoby boje připomínajícími určitá zvířata v rámci nějakého jako dosahovací hra podstupovaného zápasu.)

²² Sem patří různé „hry na hrdiny“ (či „RPG“, tj. „Role Playing Games“), v nichž hráči představují různé více či méně fantastické postavy vytvořené podle rigidních explicitních regulí, ale nesledující vedle samotného procházení různými dobrodružstvími žádný určitější cíl než „rozvoj“ dané postavy, růst jejich schopností a „profesní“ kvalifikace. (Mohou se hrát u stolu s podporu záznamů na papírech, prostřednictvím počítačového multimediálního prostředí, či se dokonce hráči mohou skutečně pohybovat ve vhodně zvoleném reálném prostředí, své na základě souboru pravidel vytvořené postavy sami ztělesňující.)

²³ (Prožívání těchto her jako odehrávajících se naveskrz v nějakém *fiktivním* světě, do něhož ony jednotlivé náznaky fikce, jež jsou s nimi obecně spojeny, zapadají, není vyloučeno, rozhodně ale neplatí, že by hra ve své identitě s takovým prožíváním stála a padala. Dokonce mohou hru jako odehrávající se v příslušném fiktivním světě vnímat jen někteří z hráčů (příčemž ve hře samotné to pro ně může znamenat jak výhodu, tak handicap). (Je řeč třeba o vnímání šachové partie jako války mezi dvěma fiktivními královstvími; autor znal relativně úspěšného šachistu, který „za“ partiemi košaté příběhy tohoto typu viděl.)

Než se pokusím postihnout obecnou povahu vztahu hry a fikce, je třeba zastavit se ještě u skutečnosti, že „hrou“ či „hraním“ nazýváme v češtině zcela obecně každé napodobování, imitování a zejména předstírání (tj. situace, kdy chce někdo pomocí napodobování vyvolávat klamný dojem) – i tam, kde třeba žádnou „hru“ ve smyslu něčeho, co by mělo něco společného s (jinými) typickými hrami, alespoň na první pohled nevnímáme.

I.1.8.1. Obecné předstírání

Taková imitování i předstírání se jistě mohou díť z čiré hravosti, ale často tomu tak nebývá – předstírat lze s jasným pragmatickým cílem, třeba ve snaze z naveskrz ziskných pohnutek někoho oklamat. (Fotbalista může, jak jsem zmiňoval v úvodu, „hrát“, že byl faulován, někdo jiný může řekněme v rámci pečlivě připravené bankovní loupeže „hrát“ policistu a někdo „hrát“, že ho bolí zuby, v naději, že se tak vyhne nepříjemné povinnosti.)

V některých takových případech v nás může snadno vzniknout pochybnost, je-li na dotyčném dění něco „v pravém slova smyslu“ hrového, což nyní pro nás znamená především – vykazuje-li rysy, jež jsme stanovili jako pro hru definiční.

Stejně jako v jiných podobných případech je zde na jednu stranu třeba konstatovat, že „rozmary“ jazyka, který v dané vývojové fázi v jedněch souvislostech slovo „hra“ konvenčně užívá, a v jiných podle všeho zdání přinejmenším stejně si takového označení zasluhujících konvenčně nikoli, nejsou nikdy doposledku zdůvodnitelné. Na druhou stranu je možno se pokusit vystopovat v daném případě hledisko, z něhož je daná jazyková konvence „logická“, resp. rovinu významnosti, na níž daná skutečnost odpovídající charakter skutečně vykazuje, tj. v případě hrovosti – určit vrstvu smysluplnosti, na níž dané dění má – či snad alespoň původně mělo – charakter do sebe uzavřeného „rozhodování se“. (Viz poznámky o *mnohoznačnosti* věcí a dějů a mnohosti osmyslujících rámců výše; aktivity „obecně předstírací“ představují snad přímo extrémní příklad situace, kdy je hrový charakter nějakého dění alespoň částečně zastřen jinými jeho smysluplnostmi.)

Sice by snad bylo v případě „předstírání obecně“ možno uvažovat o tom, že předstírání se často provozuje v hrovém duchu a označení se přenáší i na podobné aktivity konané z jiných pohnutek, a snad se skutečně i tento vliv při udržování dané jazykové konvence uplatňuje, ale domnívám se, že lze jmenovat i zásadnější důvod pro ni, důvod právě spočívající ve skutečné struktuře veškerých předstíracích aktivit bez ohledu na pohnutky, z nichž jsou zrovna provozovány. – Jde o to, že v rámci předstírané situace se o významu věcí alespoň na jisté rovině rozhoduje s ohledem na uzavřený kontext, na rovině, na které je běžně přítomen, tu schází vztah k vnějšku, vynucenost skutečnostmi mimo řečenou uzavřenou souvislost či jiná provázanost s nimi.²⁴

I.1.8.2. Fiktivnost a hrovost

Co můžeme na základě zatím řečeného říci souhrnně o vztahu her a fikce?

²⁴ (Někdo předstírá, že ho bolí zuby, snad je jeho chování i něčím vynuceno či motivováno, ale ne tou daností, kterou je stejné chování vyprovokováno, když „je to doopravdy“, tj. samotnou bolestí zubů.)

Zastavme se nejprve ještě krátce u otázky, co vlastně fikce je, čím se vyznačuje „fiktivní stav věcí“. Diference skutečného a „vymyšleného“ se totiž může jednoduchou nanejš zdt na první pohled. –

Nejen, že nějak „daná“ není člověkova vlastní identita, že ji člověk vytváří průběžně „vymyšlenými“ projekty, postoji – od toho nelze oddělit, že smysl člověk dává celým situacím, ba jednotlivým věcem, spolurozhoduje o tom, jakého významu nabývají.

Jak pokud jde o jeho vlastní identitu, tak pokud jde o identity a charaktery jiných záležitostí, nevystupuje často člověku situace vůbec jednoznačně, zaujímá více či méně nápadně více těžko slučitelných posic a perspektiv naráz, zkouší je střídavě, zkouší nové. Některé postoje, pocity a sklony, které člověk zprvu předstíral, se mu navíc, jak známo, mohou posléze „stát přirozeností“, mohou se stát skutečností. Mezi naprostou předstíraností a „naprostou opravdovostí“ je však pochopitelně mnoho „stupňů předstíraností“.

Čím se ale vyznačuje to, co někdo pociťuje jako fiktivní či předstírané, a čím to, co pociťuje jako skutečné, nepředstírané? Myslím, že pro fiktivnost určitého stavu věcí („situace“, „světa“) je rozhodující (přinejmenším mimo jiné) to, že ten, kdo jej jako fiktivní bere, nemá ambici integrovat jej (obsahově jej smířit či smířovat) s ostatními stavy věcí, resp. přinejmenším nemá vůli integrovat je do celku dílčích situací obklopeného otevřeným horizontem.

Takto postulovaná situace právě stojí sama o sobě, v nějakém smyslu je v sobě uzavřená, nemá vazby na situace ostatní, aspoň v těch způsobech souvisení, kde je stavy věcí mívají. Jde o situaci, ve které se rozhoduje a která je takto vytržená z obvyklého pletiva vztahů k ostatnímu.

V tom má do nějaké míry ráz hry vždy. Navíc ale pochopitelně lze výborně využít takto fingovaného, postulovaného stavu věcí k ustavení situace, jež má být hrová i po jiných stránkách (tj. zejména ani jako takto ustavený celek nemá výrazné vazby na nic jiného) – určitá fikce samotná dokáže jednoduše vytvořit hrovou situaci, určit, o čem a jak se má rozhodovat – je to okamžitě dáno naším rozuměním takovému typu situace, „jaký“ je tu v modu fiktivního postulován.

A tato schopnost fingovat, „postulovat“ určité stavy věcí bez ambice na jejich (běžnou „obsahovou“) provázanost s jinými aspekty stavu světa se pochopitelně – stejně jako všechny jiné lidské schopnosti a možnosti – může uplatňovat i v *rámci* her, ať už jsou definovány též pomocí fikce, nebo jinak.

Fikce pochopitelně nehraje roli jen v spolurozhodovaných hrách, ale i v některých hrách předváděných. Všimneme si jich později. K povaze spojení hry a fikce se ale už nebude třeba vracet – v této obecné rovině nepřinášejí předváděné hry oproti spolurozhodovaným nic nového.

I.1.9. Nehrané hry

„Hry“ říkáme běžně i děním, resp. situacím, v nichž nevnímáme žádné hráče, žádné bytosti podílející se aktivně, „vědomě“ na příslušném rozhodování se. Hra barev, zvuků, vůní (jen jedněch, jen některých, nebo třeba všech z jmenovaných) představují rozhodování se v nějak vymezeném, daném „prostoru možností“, které pro nás v určité situaci vystupuje a my se neptáme – resp. alespoň vůbec nemusíme ptát –, kdo mezi otvírajícími se možnostmi rozhoduje či spolurozhoduje – „ono se rozhoduje“, to pro vystoupení děje jako hrového úplně stačí.

Hraní, které se obejde bez hráčů, je vlastní i *hudbě*. Říkáme „hraje hudba“ (ve smyslu „zní“), můžeme ji náhle zaslechnout hrát ve svištění větru, v souhrnu zvuků na louce či v kavárně, v cinkání přiborů, v „rachocení vzdáleného vlaku“.²⁵ Zvuky pro nás začnou dávat dohromady krásnou hudbu, ke smyslu takové situace naprosto nemusí patřit identifikace „původce“ takové hudby, ba ani sama kategorie takového původce. (Přímo jako o „hře“ o hudbě běžně nemluvíme. Ale v mnoha kontextech lze (jde-li o tuto hudbu bez hráčů) místo „hudba“ v zásadě synonymně říci třeba „hra tónů“. V souvislosti s jinými nehranými hrami, než je (některá) hudba, říkáme třeba, že někdo či něco „hraje všemi barvami“; sloveso „hrát“ tu většinou neoznačuje žádnou účast ve hře.)

Myslím, že primárně jde při hraní hudby o „rozhodování se“ mezi možnostmi, jež se (zhruba řečeno) otevírají v oblasti kombinací a sledů, resp. proměn zvuků se zřetelem k souzvukům a nesouzvukům, pravidelnostem a nepravidelnostem a hlasitosti. Když uslyšíme v něčem hrát hudbu, uslyšíme takové komplexní „rozhodování se“. V této oblasti se snadno ustavují „rozhodování se“ vystupující jako svým smyslem zcela autonomní (recitace básní ani zpěv *možná* neutvářejí tak snadno souvislost „uzavřenou“ do sebe *mj.* proto, že slova odkazují příliš nápadně vně této, „ke světu“). Ale i tam, kde hudba je svým smyslem výrazně zapjata to dalších souvislostí, má samotné „rozhodování se“ v dotyčné oblasti značnou relativní autonomii.

I když posloucháme reprodukovanou hudbu, někdy vůbec nemusíme myslet na to, že ji někdo nahrál a případně někdo jiný složil. Ovšem u skladeb, které již známe a případně jsme již mnohokrát slyšeli, může vyvstávat otázka, o čem se vlastně ještě rozhoduje. Myslím, že i když na nějaké rovině „víme“, jak bude skladba pokračovat, přesto v jejím „odvíjení se“ vnímáme na jiné rovině neustálé realizování jen některé či některých z možností, jež se v příslušném poli v přítomné situaci otevírají; potíž, „o čem se vlastně ještě rozhoduje“, je, domnívám se, spíše zdánlivá.

I.1.10. Předváděné hry

Hudbu ale pochopitelně *mohou* hrát lidé, „hudebníci“, a může jakožto hraná lidmi vystupovat. Způsob jejich účasti na samotném „hraní hudby“ může být různý. Někdy se, improvizující, „hravě“ účastní onoho „rozhodování se“, hráčovo „hraní“ se pak svým charakterem neliší od řady jiných her odehrávajících se v úplně jiných oblastech.

Struktura situace je ale trochu jiná, když hudebníci předvádějí – třeba s úzkostlivou věrností – předem hotovou hudební skladbu. Jak se tu příslušného „rozhodování se“ účastní? Jistě mohou rozhodovat o nuancích svého jedinečného předvedení, ale to už je další aspekt celého děje (jakkoli je snad přítomný neredukovatelně). (Z hlediska hudebníků *toto* „rozhodování se“ vůbec nemusí být primárně hrové – typicky jim jde o to, předvést skladbu zdařile, případně nějak specificky zdařile, ne o to, aby se rozhodovalo o tom, zda ji předvedou zdařile (nebo o čemkoli jiném).)

Jak se podílejí na samotném „rozhodování se“, kterým je příslušná skladba? Příslušné „rozhodování se“ mezi možnostmi, kterým skladba je, jistě – alespoň typicky – vnímají, „prožívají“, ale nezasahují do něj. Nechávací však skladbu dít se „skrže sebe samé“, podřizují své chování onomu „rozhodování se“, které je smyslem příslušné skladby. Nepodílejí se na příslušném „rozhodování se“, ale podílejí se na jeho „bytí“, resp. přesněji – na určitém

²⁵ Srov. verše Michala Ajvaze: „Rachocení vzdáleného vlaku v noci / je nekrásnější hudba, kterou znám.“ (Nacházejí se na samém začátku básně „Noční vlak“ ze sbírky *Vražda v hotelu Intercontinental*, Mladá fronta, Praha 1989, s. 39.)

způsobu jeho bytí, na jeho „realisaci“. Nejde o „hráče“ ve smyslu těch, kdo se podílejí na „rozhodování se“ samotném, jak toto slovo („hráč“) užíváme v případě výše probíraných spolutřídovaných her. (Snad lze ale říci, že tato extrémní poloha vztahu ke hře obnažuje určitou stránku přítomnou i ve vztahu, který mají ke hře „hráči“ v spolutřídovaných hrách – řekli jsme výše, že mají (alespoň ve víceméně jednoznačných hrách) zájem na bytí hry, resp. na svém hraní této, resp. na svém podílení se na příslušném „rozhodování se“.) Hráči, u kterých nějací „hráči“ jsou potřeba k tomu, aby hra byla, ale nespolutřídují v něm, budeme, jak již výše naznačeno, říkat „předváděné hry“.

(Lze se jistě ptát, proč hudební skladbě neřekáme „hra“; není ale vyloučeno, že jde převážně o rozmar nikdy ne úplně „logického“ jazyka.)

Výše jsem v přehledu her, v nichž hraje roli nějaké předstírání či fikce, nechal stranou hry divadelní, resp. hraní divadla, zejména pak (asi nejběžnější) typ divadla, při němž herci prezentují („hrají“) předem hotový – a často všem divákům známý – kus („hru“).

Pochopitelně jde o situaci analogickou hraní předem známé hudební skladby. Jde o druhý ze dvou nejběžnějších typů předváděné hry. V tomto případě běžně mluvíme nejen o „hraní“, ale i o „hrách“.

I zde by snad mohla vzniknout pochybnost, zda to, čemu tu říkáme „hra“, odpovídá obecnému vymezení hry, jež jsem podal. – Že je dění v divadelní hře nějak uzavřené, oddělené ve fikci, je jasné. Ale nemusí být jasné, o čem se ještě rozhoduje, když víme, že herci sledují scénář, který navíc třeba sami známe. Může zde asi mást i skutečnost, že se věci mají jinak, než jsme zvyklí z jiných her odehrávajících se nějak ve fiktivním světě (což snad může vyvolávat dojem, že o „žádnou skutečnou“ hru nejde).

Ale obtíž je, jak řečeno už v souvislosti s hraním hudebních skladeb, spíše zdánlivá – není nic mysteriózního na tom, že vnímáme „rozhodování se“, o kterém zároveň na jiné rovině víme, jak dopadne. Konkrétně zde, v případě divadelní hry, vnímáme „rozhodování se“ ve fiktivním světě, děj je coby děj ve fiktivním světě „rozhodováním se“, a „vůbec nevádí“, je-li týž děj coby děj divadelní hry v „reálném“ světě rozhodnutý předem.²⁶ (Možno říci – příslušný děj není předem rozhodnutý v rámci dané fikce, ale v rámci daného hraní, předváděním divadelní hry ano.²⁷ I samotné „rozhodování se“ je zde výlučně fiktivní.) Ano, v ostatních hrách situovaných nějak ve fikci je děj nerozhodnutý i coby děj reálné hry, nejen jako fiktivní děj. A spolutřídují v něm nejen fiktivní postavy, ale i hráči, kterým „rozhodování se“ zároveň vystupuje jako co do smyslu autonomní.²⁸ Že tomu tak na divadle není, ale pochopitelně nic nemění na tom, že pro ty, kdo vnímají divadelní hru jako divadelní hru²⁹, vystupuje jako „rozhodování se“, které je do sebe uzavřené tím, že je fiktivní, tj. stavy věcí, jež v něm figurují, nenavazují na stavy věcí mimo něj (resp. nenavazují jistými důležitými způsoby, kterými jiné události ano).

Jistě, známe i improvizovaná divadelní představení. Herci v nich spolutřídují, ale jsou zároveň tvůrci a jejich tvorba může být hravá více nebo méně. Nakolik předstírají aktualitu nějakých fiktivních stavů věcí, „hrají“ ve smyslu obecného předstírání. O tom, co

²⁶ Herci pochopitelně i zde, stejně jako u hraní hudební skladby, spolutřídují o odstínech vyznění konkrétního předvedení, eventuálně mohou improvizovaně do hry něco přidat, ale to je jiné „rozhodování se“, které tu můžeme nechat stranou a které ostatně nemusí mít hrový charakter.

²⁷ Ovšem např. v rámci „světa vůbec“ se v ději opět rozhoduje, jako ve všech dějích – budoucnost neznáme s jistotou a herec může na pódiu náhle zemřít nebo může na budovu divadla spadnout rozměrný meteorit.

²⁸ „Fiktivní postava“ i „hráč“ jsou v jistém smyslu dvě dílčí oblasti celkové identity dotyčného člověka. Ale role „hráče“, potažmo „herece“ je mnohem více integrována, s jinými rolami – oblastmi identity – dotyčného a ten má typicky vůli takový stav nadále udržovat.

²⁹ Nemusí jít jen o diváky v běžném smyslu slova – např. „svým“ hercům tak také vystupuje.

předvedou, jako o hře obvykle nemluvíme – příslušné ‚rozhodování se‘ obvykle nepociťujeme primárně jako uzavřené v předem daném rámci. (Byť jde-li o improvisaci v nějak daných mezích, třeba v mezích nějaké dané fikce, můžeme dění jako hru pociťovat a jako o hře o něm mluvit.)

V souvislosti s divadlem (případně i hudbou) může vyvstat otázka, proč nemluvíme jako o „hře“ o díle sujetové prosy, v jehož ději se také rozhoduje a toto ‚rozhodování se‘ je také odděleno od ostatního světa právě svou fiktivností, tj. kladeností bez nároku na integraci „se zbytkem“. *Snad* lze říci, že u románu, který v jistém smyslu (coby kniha) leží před námi na stole a jehož četbu můžeme kdykoli přerušit, nevystupuje tak výrazně do popředí dějovost, průběhovost celé záležitosti – tím, že četbu začínáme a přerušujeme, kdy chceme, a kniha (a tím nějak i děj) tu zůstává, i když dílo dočteme do konce, nezískává sám průběh takovou autonomii a není tolik v popředí. Obdobně výtvarné dílo zpravidla nevystupuje jako proces, byť jeho recepce procesem alespoň po nějaké stránce vždy je a dílo někdy nějaký proces i zachycuje.

„Hra“ se neříká ani dílu filmovému, ale můžeme někdy slyšet, že v biografu nějaký film „hrají“. Charakter děje, průběhu, je pochopitelně u promítaného filmu výrazný. Ti, kdo film prezentují, nějak nechávají příslušnému (ve fikci) uzavřenému ‚rozhodování se‘ být. Podobně „hraje“ určitou píseň flašinetář nebo ten, kdo ji jen pouští z gramofonu. To vše je nějaké záměrné presentování určitého uzavřeného ‚rozhodování se‘, předváděcí hraní, byť zde je i aktivní účast na bytí, „odehrávání se“ příslušného ‚rozhodování se‘ jen opravdu rudimentární. Ale i gramofon či rozhlasový přijímač „hraje“. I ony příslušné ‚rozhodování se‘ „nechávají být“, byť to většinou nevnímáme jako jejich záměr. To v jistém smyslu platí i o podmětech výše zmiňovaných obrátů toho typu, že něco či někdo „hraje všemi barvami“.

(Kdybychom, hypoteticky, o románu mluvili jako o hře, šlo by o hru předváděnou? Autor již přece není přítomen, „stáhl se“... Zároveň ale nejde o hru nehranou, kterou nikdo nehraje ani neprezentuje...)

(Každá umělecká tvorba, nejen improvisující koncertování či divadelní hraní, může být ve větší či menší míře hravá, tvůrce ji může v jistých fásích a na jistých rovinách brát jako hru, ale zacílenost procesu mimo sebe, k výtvoru a vůbec k novému, je, nakolik jde o tvorbu, také spolupřítomná a hrový charakter rozrušuje.)

I.1.11. Idiomy

Domnívám se, že po všem, co již bylo řečeno, není třeba jednotlivé české idiomy, v nichž hra a hraní figurují, po jednom komentovat a vysvětlovat, v jakém smyslu se v nich hrou míní co do smyslu autonomní ‚rozhodování se‘ o něčem.

Něco „je ve hře“, „něco hraje (někde, v něčem) roli“, něco „je (jen) taková hra“, někdo „je ze hry“, někdo „hraje (tj. spoléhá) na něco“. Myslím, že všem těmto obrátům (a dalším, snad méně idiomaticky ustáleným) lze v typických případech rozumět tak, že vlastně tematisují nějaké ‚rozhodování se‘ jako samostatnou skutečnost, jako něco, co stojí samo o sobě.

Tím výklad, v jakém smyslu se domnívám, že slovo „hra“ označuje v nejružnějších svých užitích různé modifikace co do smyslu uzavřeného ‚rozhodování se‘ o něčem, uzavírám. Čtenář se případně může vrátit na začátek, k podkapitole *Usus*, a prověřit, zda

dotyčný přehled něco podstatného vynechává a zda se mi podařilo vysvětlit, v jakém smyslu je v typech užití v něm zastoupených míněno nějaké „co do smyslu autonomní ,rozhodování se‘ o něčem“.

I.2. Hra a bytí

I.2.1. Hra a nehra (situace nehrové I)

Uzavřeli jsme první část této práce, která měla za cíl zjistit, co hra je a jaké má základní podoby.

Toho, co hra není, co vůči ní stojí jako její jiné, jsme si dosud všímali jen příležitostně a útržkovitě. Soustředme se nyní na tyto skutečnosti trochu soustavněji.

I.2.1.1. Co není hra? (Položení otázky)

Hra je typ dění, typ smysluplnosti dění, resp. typ smysluplnosti situace.

Říkám-li „dění“, myslím vše, co probíhá, tedy nejen změnu, ale i trvání jako totéž, zůstávání beze změny.

„Situaci“ myslím dění vystupující jako nějaký celek, nějaké ucelené dění. Ale každé nějak identifikované dění tvoří nějaký celek, je, vzato se vším, co spolutvoří jeho smysl, situací. (Budu výrazů „určité dění“, „ucelené dění“, „situace“ užívat v zásadě záměnně, každý snad akcentuje něco trochu jiného a něco nechává ustoupit do pozadí (a tak snad může v některých případech, kdy „na první pohled“ „je tu“ „jen samé proudění“ slovo „situace“ působit nepřiměřeně staticky a v případech, kdy jakoby tu žádná změna nebyla, zas „dění“ příliš dynamicky); budu se snažit vždy volit výraz v kontextu nejprůběhavější.)

Je možno rozlišit různá dílčí dění, jimž jsou vlastní různé typy smysluplnosti a jež jsou různě vzájemně provázána, a celkové, všeobslhlé dění, jež také vystupuje s nějakým (více či méně vyhraněným) typem smysluplnosti.

K všeobslhlému dění, jak mu tu rozumím, k dění „obsahujícímu“ veškeré dění, které je tu, patří vždy dění ukazování se „mně“; dílčí dění mohou být vymezena tak, že toto „zjevování se“ k jejich vlastnímu smyslu nepatří, ale jde vždy o „ne zcela samostatné“ momenty či aspekty dění všeobslhlého. O dění takto všeobslhlém budu mluvit také jako o „dění smyslu“, „nejzazší situaci“, „bytí tu“ vůbec, „jevení (vůbec)“ či „situaci, bytí tu“ něčeho“.

Ptáme se, s jakým charakterem, celkovým smyslem může vystupovat určité dění, nevystupuje-li jako hra.

Vystupuje-li dění jako hra, vystupuje určité „rozhodování se“ s ním spojené jako samostatná „skutečnost“ (resp. významnost), která „s sebou nese“ ostatní záležitosti, významnosti s tímto děním spojené.

Viděli jsme, že určité dění, které bereme jako hru, lze posléze začít brát jinak, a naopak. Pokusím se ukázat, jak takové posuny spočívají právě v tom, že se různé aspekty dotyčného dění dostávají do role „toho základního“, co s sebou nese jeho ostatní aspekty.

Jaký jiný ohled dění než „rozhodování se“ o něčem se může dostat do role „toho samostatného“? Tím se posléze budeme zabývat soustavně, nejprve si ale všimneme jen jedné takové (význačné) možnosti. Ta spočívá v tom, že jako „to poslední“ v souvislosti s děním vystupuje a jeho smysl určuje něco určitého, „rozhodnutého“.

(Předesílám, že na rozdíl od jiných možných smyslů dění, na které se zaměřím později, budu chtít ovládanost určitým vykázat jako smysl v posledku ilusorní, „povrchový“.)

I.2.1.2. Dění ovládaná určitým

Dění ovládané něčím určitým, rozhodnutým představuje velmi obecný a přinejmenším ve zkušenosti mnoha z nás běžný typ situace.

Určité, jež tu vystupuje jako „to poslední“, buď (zdánlivě nezměnitelně) prostě jest (nebo naopak není) a tím zásadně omezuje možnosti, nebo být „musí“ či „nesmí“. Jeho vládnutí smyslu situace podle toho má za (více či méně nápadný) korelát jeho snášení, trpění, podřizování se mu, nebo jeho dosahování, udržování, bránění, resp. naopak odvracení, zažehnávání.

Zmíněné modality vlády určitého, mohou být v situaci přítomny naráz a různě propleteny. Ale jedna z nich v určité chvíli typicky vystupuje jako základní, určující. – Vláda těchto rozhodnutí o tom, co je či má nebo nemá být, vůbec může mít svůj více či méně tematický, uvědomovaný původ a důvod v nějakém širším kontextu, resp. širším dění, vzhledem ke kterému, kvůli kterému (či kvůli nějakému ohledu kterého) vládne v tomto dílčím dění (jsouc v celkové situaci jen něčím „relativně posledním“) to a to (přičemž v onom širším rámci může, a nemusí vládnout také něco určitého), nebo může tato vláda vystupovat jako nezdůvodněná a ono určité ve svém významu rozhodujícího opravdu nebýt nijak manifestně problematisováno v roli poslední instance.³⁰

Neproblematisovaná vláda něčeho určitého může pochopitelně ovládat nejrůznější dění vystupující v rozumnění nejrůznějších typů. – Může jít o konkrétní dění prchavá, dlouhodobá, nebo dokonce (v něčím rozumnění) „dění vůbec“, dění všeobsáhlé, které v sobě všechny speciální situace obsahuje. A mohou příslušný ráz mít v jejich nereflektovaném, bezprostředním prožívání, nebo v něčí teoretické analýze těchto – to zde nehraje roli.

I.2.1.3. Hra z nehry, nehra z hry

Jak všeliká dění dílčí, tak dění celkové se rozmanitě proměňují.

³⁰ Může vystupovat jako nezměnitelné, že člověka někdo někde nepustí, že je člověk v cele, z níž nemá šanci se do deseti let dostat ven, že trpí nemocí, na kterou do měsíce zemře, že zeď přede mnou je neprůchozí, že nemohu být na více místech najednou (tj. že existují určité zákony či zákonitosti, které to vylučují), že $2 + 3 = 5$.

Nebo se může určitému člověku jevit, že člověk musí „navždy“ zůstat věren určitým zvykům, názorům, politické nebo náboženské příslušnosti apod. Nebo, že *nikdy* nesmí zalhat, zabít apod., nebo, že někdo jiný „nesmí umřít“ atd.

To vše může vystupovat více či méně jako opravu nejzazší rozhodnutí, a více či méně jako ještě založené v něčem dalším.

Dílčí dění pochopitelně může („obsahově bráno“) skončit a být nahrazeno jiným (např. když skončí fotbalové utkání či divadelní představení a na řadě je přesun domů).

Nás tu ale více zajímají případy, kdy dění obsahově vzato neskončí, ale buď zůstane sebou, leč změní se jeho celkový smysl, nebo vůbec jako toto dění „zanikne interpretací“, „obsahově“, „předmětně“ vzato neskončí, ale co do smyslu se rozplyne buď v nějakém jednom dění širším, nebo třeba v jinak vymezených děních několika.

(Zda dílčí dění zaniklo a „přešlo“ do jiného, nebo zůstalo týmž a změnil se jeho celkový charakter, nemusí být snadné rozhodnout. (Podobně jako u výše podrobněji sledované identity či identifikace her, ani v případě identity určitého dění obecně nemusíme mít jasno o tom, co pro nás jeho identitu vymezuje, nevíme předem, kdy budeme věc pociťovat tak, že dění (ať už co do obsahu nebo co do smyslu) zaniklo a je tu nové, a kdy tak, že dění zůstalo týmž, jen se proměnilo.))

Každopádně, „dění vůbec“ neustává, jen se všelijak proměňuje – jak jeho obsah a to, do jakých dění dílčích je diferencováno, tak jeho celkový ráz.

Jak již naznačeno, ráz či smysl dění je dán tím, jaký jeho aspekt či aspekty (a v jakém usouvztažnění) v něm vystupují jako poslední, neproblematisované, neodvozené a „nesoucí s sebou“ aspekty ostatní. Má-li se změnit to, že „je tu“ dění určitého charakteru, musí toto buď změnit charakter, což znamená, že v něm zaujme roli základního, neodvozeného významu jiný jeho aspekt než dosud, nebo – nejde-li o dění všeobsáhlé – může toto dění jako ono samo zaniknout, rozpustivši se v jiném či jiných dění(ch), jimž je vlastní jiný celkový smysl.

Ohledně vztahů a přechodů mezi děními *hrovými* a děními ovládanými *určitým* – což jsou dvě možnosti, na které se zatím omezujeme – to znamená: dění hrová i dění ovládaná určitým mohou obsahově přetrvat jako táž, a přitom změnit typ smysluplnosti na „ten druhý“, nebo se mohou, aniž by obsahově ustala, významově vytratit a rozplynout se v nějakém širším dění „opačného“ typu, nebo ve víceru dění, z nichž jsou opačného typu alespoň některá. (Například: buď začnu řekně vyplňování formuláře, jež jsem dosud bral jako cestu k vyplněnímu formuláři, který prostě „musí být“, brát jako hru (či naopak), nebo třeba zvuky v kavárně náhle vystoupí jako jednotný „koncert“, aby se záhy zas rozpadly do jednotlivých hovorů, jejichž smyslu třeba vesměs vládne určité.)

Jaké základní podoby má ustoupení vlády určitého ve prospěch hry? Buď se ukáže, že o dotyčném určitém se rozhoduje v nějaké širší souvislosti, situaci, v níž vystupuje toto (nebo nějaké širší, jehož je toto aspektem) „rozhodování se“ jako autonomní, nebo se ono určité jen stane okolností definující nějakou hru, nějaké „rozhodování se“, které se stane místo něho tím „samostatným“, tím oč jde. (Buď nahlédnu, že o tom, zda formulář vyplním a odevzdám, a zda tedy nastanou různé důsledky té, nebo oné alternativy, se rozhoduje v širší souvislosti (třeba) „rozhodování se“ o podobě mého života, které mohu pojmut jako autonomní, jako hru, nebo vezmu to, že cílem je vyplnit formulář podle určitých směrnic, jako pravidla samostatné hry, ono „rozhodování se“ o tom, zda a jak to udělám, pojmu jako co do smyslu autonomní. Tyto alternativy se samozřejmě nevylučují.)³¹

Již z dosud řečeného je zřejmé, že takto může vláda určitého ustoupit hře věru v mnoha případech, přičemž z reflektujícího, teoretisujícího stanoviska zjevně nejednou vystupuje rozpuštění vlády určitého prvním způsobem jako rozptýlení iluze, odhalení pravdy (že o dotyčném určitém a jeho vládě „ve skutečnosti“ rozhodnuto není). V jakých všech

³¹ Řekněme, že vyplňuji žádost o nějaký grant a „nutnost“ ji včas odevzdat, či dokonce grant získat pro mě představuje poslední horizont smysluplnosti situace. Když ale „získám odstup“ a nahlédnu, že odevzdat žádost včas ani získat grant „nutné“ není, může stát, že „bud“ začnu jako samostatný horizont vnímat samotné „rozhodování se“, zda přijdu na to, jak únosně vyplnit všechny kolonky, „nebo“ mi jako takový horizont vystoupí „rozhodování se“, kdo grant obdrží, co budu já v nejbližších letech vlastně dělat, zda se budu věnovat zrovna vědecké činnosti atd. (A může se pochopitelně stát také to, že v jisté fási opět nabudu dojem, že získat grant je „nutné“ a situaci jako hrovou vnímat přestanu.)

případech tomu tak je? A kde máme naopak co činit s něčím určitým, o čem se *opravdu* nerozhoduje?

I.2.2. O čem se „opravdu“ nerozhoduje?

Je třeba sestoupit k „základům“. V této podkapitole stručně „přiznám“ některá svá základní ontologická východiska.

Začnu tautologickým připomenutím – budoucí tu ještě není.

Budoucí teprve přijde, resp. přichází a na potvrzení *jakéhokoli* mínění o něm jednoduše musíme počkat.

Jak bych o tom, co teprve přijde, mohl něco vědět s absolutní jistotou, nevím, všech soudů o budoucím aspirujících na absolutní jistotu se proto zdržuji, resp. chci zdržovat a chci v tom být důsledný.

Takováto „epoché“ otevírá pole, v němž se mé zkoumání pohybuje, resp. – *takováto* „epoché“ podstatnou měrou rozhoduje o tom, jak se mi všechno ukazuje.³²

Jaké důsledky je třeba z „budoucnostního charakteru budoucnosti“, tj. z její otevřenosti vyvodit, chceme-li jej vzít opravdu vážně? Sotvakdo bude popírat, že budoucnost je předem neznámá *po některých stránkách*. Často ale máme sklon považovat za jisté, že pokud něco vůbec bude přicházet, nějaké meze překročeny nebudou – ohledně dalšího vývoje přítomné situace, ohledně obecných zákonitostí přechodů jedné situací a stavů v jiné, ohledně stavů a situací, jež vůbec mohou nastat. Taková mínění ale v posledku nerespektují „ještě ne přítomnost“ budoucího a svévolně absolutisují naše zvyky, minulé zkušenosti a přání. (Podobně svévolné by pochopitelně bylo případné domnění, že mám jistotu, že vůbec něco přicházet, resp. se dít, nadále (alespoň třeba tak a tak dlouho) bude, případně že bylo předem jisté, že se něco bude dít nyní.)

Máme-li odmítnutí domnělých jistot o budoucím opřít krom fundamentálního zjištění, že budoucnost tu ještě není (a případná mínění o platnosti zákonitostí dění a nezměnitelnosti určitých způsobů myšlení jsou v posledku vždy získána „induktivně“, resp. „zvyknutím“), o minulé reálné zkušenosti různých překvapení dostavivších se tam, kde bychom je nečekali, mohli bychom sahat k různým příkladům smyslových klamů, přehlédnutí, záměn, chybných úsudků, popletených či falešných vzpomínek apod., jakož snad i událostí, jež se nám ani zpětně nepodařilo uspokojivě vysvětlit, ale všechny tyto eventuality významem a dosahem přesahuje – máme-li zůstat v oboru zcela běžných a v zásadě každému známých zkušeností – zkušenost probuzení se z celého „světa“ a zpětného nahlédnutí tohoto jako snového. Máme zkušenost, že ve snu je možné věru leccos a přinejmenším někteří máme zkušenost, že ve vzpomínkách na svět, který se ukázal být snovým, často nenacházíme nic, co by jej od prožívaného světa vystupujícího nyní jako „bdělý“ podstatně odlišovalo.

(Zdá se, že někteří lidé, potažmo někteří filosofové mají výhradně sny, které lze od bdění zpětně odlišit na základě absence či přítomnosti takových či onakých rysů. Osobně jsem ale u svých snů přes všechnu snahu žádný takový rys nenalezl.³³

³² Netvrdím ale, že právě zdržení se domněle jistých soudů o budoucím je jedinou možnou „vstupní branou“ k ontologii, kterou tu později načrtnu, že vidění budoucnosti jako v posledku zcela otevřené musí nutně být tím prvním či primárním náhledem, od kterého se musí až druhotně odvinout nahlédnutí ostatních aspektů situace „byti tu“ něčeho a její celkové povahy.

³³ Snad tu mohu stručně vyprávět svůj sen, který považuji za filosoficky relevantní:

Mj. na základě vlastní zkušenosti se sny mohu navíc konstatovat, že „jinakost“ snových světů, dějů, situací se někdy zdaleka nevyčerpává tím, že se v nich objevují věci a bytosti, které v bdělém světě „neexistují“, že můžeme zažít nálady a pocity, které z bdění neznáme a těžko pro ně hledáme slova, či že v nich nejsme vždy omezováni „zdejšími“ zákonitostmi „pohybu těles“ a jinými zákonitostmi proměn situací a stavů a dalšími omezeními našich možností a schopností, přičemž však zůstáváme v rámci v bdění pouze nerealisovatelného, ale dobře myslitelného či představitelného. – Při rozpomínání na snové děje po probuzení, případně jejich vyprávění narážím někdy na mnohem zásadnější obtíže, totiž na to, že události a skutečnosti nelze vměstnat do „zdejších“ kategorií (na jednu stranu je „něco“ myšlenkou či pocitem, na druhou stranu zároveň smyslově vnímatelnou záležitostí ve společném světě apod.), případně ze zpětného pohledu „nerespektují“ základní (?) identity a difference, dvě entity „tam“ nepopsatelně jsou i nejsou totéž (jednou z podob tohoto obecnějšího jevu jsou případy, kdy musím např. o určité postavě ze snu zpětně konstatovat, že v jedné situaci to byl Petr a v jiné Pavel, přičemž ve snu šlo stále o tutéž postavu a její změna či proměna v něm nijak nevyvstávala, nefigurovala). Již takový přechod ze snu do bdění sám o sobě, myslím, umožňuje nahlédnout, že možné proměny smyslu mají přinejmenším těžko zbadatelné meze.)

Domnění o znalosti mezi možného se přirozeně s fenoménem snů (jakož i halucinací, stejně jako méně zásadních později se jako nějak „chybné“ ukazujících jevení a chápání) typicky vyrovnávají tak, že připouštějí, že snad nelze vyloučit zásadní omyly týkající se jednotlivých skutečností, ba ani jednotlivých celkových (přítomných) situací a jejich „skutečného statusu“, ale tím ještě není ohroženo vědění týkající se pravé skutečnosti, jež je nám přístupná, když zrovna zásadnímu omylu nepropadáme.

Jistě lze pochybovat, zda lze takovou koncepci, resp. její status koncepce nepochybně (jediné) správné, není-li žádný jednotlivý náhled zajištěn před možností pozdější zásadní revise, obhájit. Mohli bychom probírat jednotlivé možnosti, jak se může taková či onaká koncepce pouze někdy se ukazující pravé reality ukázat jako chybná či neodůvodněná. Ale obrátím se rovnou k obecné okolnosti (konsekvenci to naprosté otevřenosti budoucnosti), jež je tu pro nás nejdůležitější, resp. je tu pro nás „tím důležitým“, a naznačené možné diskuse jednotlivých případů a možností činí málo relevantními: difference klamu a skutečnosti tu může být nyní pro mě, ale je to zcela určitý rys přítomné situace, bez kterého je jevení (jak víme např. právě z některých snů) dobře možné; budoucnost je otevřená i po stránce přítomnosti, či absence této difference v budoucích celkových podobách dění smyslu, situace se v tomto ohledu může změnit. (Ať už bych byl své přítomné „pojetí“ nucen změnit pod tíhou jevů, argumentů, blíže neurčeného nutkání či by situace v tomto ohledu jiná prostě nějak „sama od sebe“ přišla nebo bych se ji snad v tomto směru změnit prostě „jen tak“ rozhodl a podařilo by se mi to (jistě není taková změna něco snadného, „kategoriemi“ našeho rozumění nevládneme nijak snadno, ale na druhou stranu pochopitelně s jistotou neznáme ani meze svých schopností, „svých možností“).)

Sny jsou tu pro nás v posledku mnohem důležitější jako ukázky různých celkových situací (ukazující mj., bez čeho se dění smyslu může obejít) než jako připomínka, že se mohu z konkrétní situace probudit a nahlédnout tak, že byla jen snová, což je figura nechávající

Přesvědčoval jsem kamaráda, že mezi bděním a snem nelze s jistotou rozlišit a že je možné, že právě sním. Pak jsem se ale probudil v posteli, vstal jsem, šel ven, posléze potkal téhož kamaráda v tramvaji a, zreflektovav situaci, vykládal jsem mu, že jsem mu sice „před chvílí“ ve snu tvrdil, že sen od skutečnosti nelze rozpoznat, ale že když na onen sen vzpomínám, vidím nyní, že celý tamní svět a dění byly matné, zamlžené a jaksi „simplifikované“, že přítomné skutečné bdění je zkrátka přece jenom nějak kvalitativně jiné, že to uznávám. Posléze jsem se ale znovu probudil v posteli.

nedotčenou právě diferencí snu a skutečnosti jako aspekt nejzazší situace. (I probuzení ze snu je důležité především jako *příklad* možné zásadní proměny situace v rámci dění smyslu.)

Důsledné zdržení se soudů o mezích možností, resp. o nutných charakteristikách budoucího nicméně nevylučuje snahu rozlišit takové záležitosti či okolnosti, bez kterých si žádné „bytí tu“ čehokoli prozatím nedovedu představit či je jakkoli jinak koncipovat, a takové, o kterých nahlížím, že jsou pro dění smyslu zbytné. U prvních je pro mě prozatím nejistota ohledně jejich spolupřítomnosti v každé budoucí přítomnosti přece jen jiného druhu než u druhých a tento rozdíl bude dále důležitý.

Zatím k tomu jen stručně: Ano, snad existují rysy, o nichž se nám po kratším či delším přezkoumávání jeví, že je zatím vykazovalo vše, co jsme poznali v bdělém stavu, ale i vše, co jsme poznali ve snech a jakkoli „změněných“ stavech, co jsme schopni si představit, resp. si jakkoli zpřítomnit, ať již navedení zprávami, návody a pokyny jiných nebo „z vlastních zdrojů“. Ano, já osobně jsem dosud nedokázal nahlédnout, že, „jak“ by dění smyslu někdy mohlo jisté rysy postrádat. Jako příklad takového rysu prozatím uvedu probíhání nějaké změny. Každé „bytí tu“ čehokoli, vědění o čemkoli, které jsem s to postřehnout, uvědomit si, vybavit si, představit si, koncipovat, je průběhové a k průběhu patří, nakolik jsem s to dohlédnout, vždy též měnění se přítomného alespoň v nějakém ohledu, i kdyby šlo jen o neustále obnovované, tj. též alespoň co do intensity alespoň poněkud kolísavé vyvstávání, resp. uvědomování si (pocitování) té okolnosti, že se „nic“ nemění. (Později se pokusím zaměřit na co možná všechny takové pro mě zatím neodmyslitelné ohledy situace a pokusím se načrtnout určité pojetí dění smyslu vůbec.)

Zdržuji se však každopádně i domněle jistého konstatování naprosté nepostradatelnosti toho, čeho naprostou absencí se mi zatím nepodařilo koncipovat či si představit – na „potvrzování se“ těchto svých hypotéz musím čekat také, jak řečeno, považuji principiální otevřenost budoucnosti za absolutní a nevím, jak by mohlo být možno ji redukovat.

(Důsledné zdržení se soudů o budoucím (resp. o mezích možností) aspirujících na jistotu, potažmo zdržení se všeho považování něčeho za definitivní nevede jen k „nejistotě“ v některých tvrzeních a míněních ve smyslu jejich jen „hypothetického“ přijímání, tj. přijímání jako platných, dokud nebudou „vyvrácena“ – vede k nahlížení, zakoušení *nehotovosti* všeho určitého, všech jevů, věcí, „kategorií“, perspektiv, mínění... Dění neustále přináší stavy a významy – částečné i celkové – a to, jaké přinese, je stále po všech stránkách otevřené, přicházející je – důsledně viděno – po všech stránkách, ve všech svých určeních „překvapivé“, resp. „nesamozřejmé“.)

Neznáme pochopitelně s jistotou ani své vlastní budoucí vnímání a posuzování dobrého, krásného, vůbec „vhodného“, ani pokud jde o identifikaci universalitu si nárokujících pravidel, ani pokud jde o posuzování „vhodnosti“ konkrétních jevů a určitých jednání v konkrétních situacích. I pokud máme nyní vyhraněné postoje a třeba si nedovedeme představit, že bychom později hodnotili jinak, nikdy nemůžeme vyloučit možnost, že se nám věc později jinak ukáže, vždy mohou vyjít najevo nové okolnosti, můžeme vzít v potaz jiné kontexty, jakož se nám i „dění vůbec“ může ukázat s jinými akcenty, a i náš obecný způsob hodnocení či naše „hodnoty“ se mohou změnit.

Lze se jistě ptát, co vlastně (pakliže vůbec něco) zbude jako jisté, zdržíme-li se na jistotu aspirujících mínění o budoucím. Máme nějaká mínění, jejichž správnost nijak nezávisí na tom, co přijde? (Případně – lze v přítomnosti označit jako jisté něco, co nemá charakter mínění?)

Tvrzení, resp. domnívání se něčeho o budoucnosti je aspektem přinejmenším téměř všech našich tvrzení, resp. mínění, nejen těch, která se týkají explicitně toho, co bude, nebo obecných zákonitostí, jež mají platit vždy, tj. i ve veškeré budoucnosti. Také prakticky vždy, když považujeme něco v přítomnosti za něco či za nějaké, domníváme se přinejmenším implicitně něco o budoucnosti. – Samozřejmě předpokládáme, že se později neukáže, že jsme se mylili. To může u různých typů skutečností a tvrzení nabývat různých podob. Lze rozlišit dva typy či ohledy omylu – za prvé může vyjít najevo, že jsme špatně vnímali, pochopili či interpretovali již v době souzení přítomný stav či skutečnost, za druhé nás může z omylu vyvést až další vývoj dotyčné věci (velmi často jsou přítomny oba ohledy). (Když řeknu „tohle je dobrý člověk“, je v tom obsaženo jak to, že předpokládám, že se později neukáže, že jsem si jej s někým spletl, případně že je to robot či jen namalovaný člověk, ale předpokládám také, že mě záhy svými činy nevyvede z omylu a nedonutí uznat, že „jsem se v něm mylil“. Ke smyslu samotných určení, která záležitostí dáváme, resp. se je domníváme rozeznávat jako jim vlastní, přinejmenším téměř vždy patří tvrzení něčeho o možnostech (a „nemožnostech“) jejich dalšího ukazování se, případně našich interakcí s nimi, případně jejich vlastního „chování“. (V mnoha případech, resp. v principu vždy, když se zklamou naše očekávání, máme „na vybranou“, zda změnit pojetí obecniny, pod kterou jsme věc zařazovali, nebo revidovat toto zařazení, nebo ony očekávání nenaplnující události vzít jako zanedbatelnou anomálii. (Záležitosti, které určujeme jako něco a jako nějaké a tím tvrdíme či předpokládáme něco o budoucnosti, mohou být pochopitelně nejrozumnějších typů, může jít i o velmi široké situace; i povahu přítomné nejzazší situace někteří chápou způsobem o budoucnosti něco s domnělou jistotou tvrdícím.))

Není nám nicméně přesto dostupné nějaké poznání, které se týká pouze přítomného, tj. neimplikuje žádnou hesi o budoucím kvalifikující je tu pro nás jako nejisté? Poznání, jež není do budoucna otevřené možné „falsifikaci“?

Domnívám se, že výhodou pojetí „epoché“, které jsem tu naznačil, je, že *odpověď na tuto otázku nijak podstatně nepotřebuje znát (a přitom poměrně jasně vymezuje, čeho se zdržuje a proč)*. Přesto několik poznámek: Snad se lze pokoušet zachytit bez jakýchkoli přídavků, co se teď jeví, resp. „je tu“ (třeba i s neurčitostmi a mými přítomnými očekáváními ohledně budoucího) a snad se při tom lze něčeho jako jistoty alespoň „dotknout“. Ale pokusíme-li se zachycený ryze přítomný obsah uchopit v pojmech, případně pojmenovat řečí, pak, i pokud se nám podaří vyhnout se běžným způsobům uchopování, které se na ryzi přítomnost snad nikdy neomezují, nebude v zachycení pomocí obecnin jedinečný jeví se obsah nikdy jednoznačně uchopen, slova budou tvrdit více, než je snad nepochybně přítomno (a samozřejmě nezachytí přítomné v jeho plnosti, ale to by snad samo o sobě nemuselo jistotu tvrzení mířícího na ryzi přítomnost ničit), a navíc během výkonu pojmového a slovního uchopování původní snad nepochybná danost odplyne a je nahrazena jiným obsahem zahrnujícím mj. uchopování samotné, resp. uchopenost (a my si už ve chvíli, kdy jsme uchopení nějak dokonali, nemusíme být jisti, zda jsme si už během uchopování nezačali „vymýšlet“, a spolehlivou kontrolu už provést nelze.) Další věc je, že o jistotě, že do budoucna podržíme náhled či jeho pojmovou či slovní fixaci v paměti (či formulaci nějak zaznamenanou nebudeme později chápat jinak, pokud ji vůbec nějak pochopíme), pochopitelně nemůže být řeči. Dokonce ani pojmy či slovy figurujícími v uchopení náhledu později už vůbec nemusíme disponovat, natož pojmy „nezměněnými“ a slovy s neposunutým významem. O druhých lidech pochopitelně nelze předpokládat, natož s jistotou vědět, že naše formulace pochopí přesně „tak, jak jsme je minili“ (ať už by to mělo blíže znamenat cokoli), ani když jim je „začerstva“ předkládáme ústně. Může-li snad být jistota v nějakém smyslu „vlastní“ míněním či tvrzením o „ryze přítomném“ či náhledům, vnímáním ryze přítomného, pak jen na nepostižitelný okamžik, vytrácí se z nich stejně rychle, jako do nich snad vstupuje.

A ještě poznámka naznačující vlastně konsekvenci naprosté otevřenosti budoucnosti, náhled, od něhož by se nicméně také mohlo vyjít a dojít k naprosté otevřenosti budoucnosti coby konsekvenci jeho: „Je-li tu“ určité, „je tu“ možnost budoucí změny. Tato možnost už „tu je“ nyní. Určité v přítomnosti nestojí samo o sobě, je vždy přinejmenším obklopeno čímsi neurčitým, podstatně vztaženo k němu. Nejen, že není uzavřené ve smyslu „definitivní“, není ani uzavřené (v sobě) ve smyslu soběstačnosti, samostatnosti. Je třeba se zdržet všeho považování něčeho určitého za opravdu samostatné.

I.2.3. „Bytí vůbec má v posledku charakter hry“

Co znamená universální otevřenost budoucnosti pro hrovost a nehrovost situací a přechody mezi těmito jejich charakterem?

Konstatovali jsme výše, že věru leckterou situaci ovládanou něčím určitým lze zvrátit v situaci hrovou takovou změnou přístupu či perspektivy, která odhalí, že v nějaké širší souvislosti se o dosud vládnoucím domněle rozhodnutém rozhoduje, a toto „rozhodování se“ nechá vystoupit jako co do smyslu samostatné. Přijmeme-li universální otevřenost budoucnosti, platí, že *každé* vystupování smyslu určité situace jako daného něčím definitivně rozhodnutým, určeným je ilusorní.

Jak vystoupí dění smyslu, přestaneme-li považovat cokoli za definitivně rozhodnuté? Jistě v něm můžeme identifikovat řadu různých „rozhodování se“ stojících sama o sobě, a tedy hrových. Ale objeví se nám s nějakým jednotným charakterem veškeré dění smyslu? Kdyby mělo celé vystoupit jako hrové, museli bychom být s to identifikovat je v posledku jako určité jednotné „rozhodování se o něčem“, k čemuž patří – nalézt také jednotné „o čem“. Ale to není těžké:

Veškeré dění lze snadno uvidět jako „rozhodování se“ o tom, co vůbec je, resp. bude v nejširším slova smyslu přítomné, co se bude jevit.

Tím získáme universální rámec, do něhož se zdá spadat jednoduše veškeré dění a všechny věci – cokoli jakkoli vystupuje, jakákoli přítomná určitost, je jen momentálním aspektem něčeho širšího, obsáhlejšího, totiž onoho „rozhodování se“ o tom, co tu bude, co bude přítomné³⁴ ³⁵.

³⁴ To může vystupovat zabarveno spíš jako přítomnost *pro mě*, nebo jako přítomnost *ve světě*, nebo snad ještě jinými specifickými způsoby, ale nejdůležitější pojetí je chápe jako prosté „byť tu“, resp. přítomnost v absolutním smyslu, ano, v jistém smyslu „pro mě“, ale „ještě než“ jsem konstituován jako kdokoli a cokoli ve světě a než je konstituován jakýkoli „o sobě jsoucí“ „svět“ a s tím, že onen charakter „pro mě“ může vůbec vystupovat do pozadí.

³⁵ Lze namítat, že lidský život vzatý jako celek není hrou, jelikož je rozhodnuto o tom, že život neodvratně a „doopravdy“ směřuje ke smrti; v „rozhodování se“, kdy ta nastane, se nerozhoduje jen o něčem v daném a zajištěném rámci hry, ale o bytí a nebytí hry samotné.

Ale domnívám se, že to v panludistické perspektivě, kterou nyní sledujeme (připomínám, že posléze bude mým cílem ukázat, že to rozhodně není jediná legitimní či „bezesporu nejhlubší“ ontologická perspektiva) zásadní námitku nepředstavuje – bereme-li budoucí smrt jako jistou, patří tato jistota k vymezení hry, kterou jest nám hrát, je podobným „pravidlem“, jako že prodloužení hokejového zápasu končí, jakmile padne první gól (tzv. „náhlá smrt“).

Navíc, můj život může vystupovat s akcentem na ten svůj charakter, že je pouhou epizodou v širším – všeobjímajícím – světovém dění, které hrové bylo už před mým narozením a bude takové i po mé smrti.

„Svět“ jako nejširší pole, které vše zahrnuje a v němž se vše děje, které „nemá žádný vnějšek“, se ukáže být hrou v *nikterak metaforickém smyslu*, dokonce v jistém smyslu jedinou skutečnou hrou – jen tato hra je *opravdu* do sebe uzavřená, nevztahovaná k žádnému vnějšku. Dílčí určité, jen relativně do sebe uzavřené hry jen „v malém“ a nedokonale „opakují“, „napodobují“ hru světa.

Tak lze celkem snadno dospět k „panludistické“³⁶ perspektivě; o dění, které tato odhaluje, se pak snadno může zdát, že je nejhlubší a nejuniversálnější půdou, jíž lze dosáhnout, na níž lze sestoupit.³⁷

Hra se pak ukazuje být základní a nejobecnější „kategorií“. Každá jiná záležitost a každá jiná „kategorie“ coby určitá hra předpokládá jako „místo“, kde se o všech určitostech a mezi určitostmi rozhoduje; chápe-li v evropské filosofii dříve značně rozšířená „substanční ontologie“ substanci jako to, co jest samo o sobě a na čem ontologicky závisí všechny ostatní kategorie, ocitá se v „panludistické“ perspektivě hra v podobném postavení i vůči substanci(-ím).

(Extrémně vzato není to, že smrt v budoucnu skutečně nastane, absolutně jisté. Pokud ale smrt za jistou nepovažujeme, stále je možné vidět veškeré dění jak jako hru, tak, jak záhy vyložím, přinejmenším stejně dobře jinými způsoby.)

³⁶ Termínu „panludismus“ užívá k charakteristice Huizingovy posice v díle *Homo ludens* Jiří Černý ve svém spise *Fotbal je hra. Pokus o fenomenologii hry* (Československý spisovatel, Praha 1968, s. 139) a posléze v doslovu k českému překladu *Homo ludens* z r. 1971. (Černý, J., „Člověk a hra u Johana Huizingy“, in: Huizinga, s. *Homo ludens. O původu kultury ve hře*, c. d., s. 217–226.)

V Čechách později termínu užíval též např. Bohumil Nuska, viz zmiňovanou studii „Problém ‚pojmu‘ hra. (Symbolonové kvality herních principů).“

Termín se sporadicky objevuje i v německy, anglicky, italsky a španělsky psané literatuře (pochopitelně jako „der Panludismus“, „panludism“, „panludismo“).

(Slovo kombinující latinu a řečtinu není příliš půvabné a může být zavádějící – „ludus“ není přesným ekvivalentem hry. Ale lepší jednoslovné označení se hledá těžko.)

³⁷ Zatím zde jen připomenu hlavní moderní „západní“ filosofy, kteří takové pojetí bytí alespoň v některých svých dílech (či v některých částech svých jednotlivých děl) předložili: Friedrich Nietzsche, Ladislav Klíma, Alan Watts, Eugen Fink, Kostas Axelos, „raný“ Jacques Derrida, Heinrich Rombach (např. ve spisech *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie*, Karl Alber, Freiburg – München 1994 či *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik*, Herder, Basel 1983). (Raději zvlášť jmenuji Stanislava Grofa, nechť zbytečně evokovat otázku, nakolik jsou ta či ona jeho díla filosofická.) Blízko k takové koncepci se dostal i Friedrich Schiller (viz „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“, in: týž, *Theoretische Schriften*, Könnemann, Köln 1999, s. 250–348. (Český překlad: „Listy o estetické výchově“, přel. F. Demel a I. Ozarčuk, in: F. Schiller, *Výbor z filozofických spisů*, Svoboda, Praha 1992, s. 128–226.)) a z jiné strany Ludwig Wittgenstein a Jean-Francois Lyotard s teorií „řečových her“ (Lyotard pouze v *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979 (český překlad: „Postmoderní situace“, přel. J. Pechar, in: J.-F. Lyotard, *O postmodernismu*, FILOSOFIA, Praha 1993) a v knižním rozhovoru s J.-L. Thébaudem *Au juste* vydaném též r. 1979 (ten jsem měl k dispozici jen v anglickém překladu *Just Gaming*, přel. W. Godzich, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985; originál vyšel jako: *Au juste. Conversations*, Christian Bourgois, Paris 1979.)).

Motiv se v jedné fási mihne i u českého autora (svěbytné) „nesubstanční ontologie“, Egona Bondyho – viz jeho esej z r. 1991 „Ontologie beze všech určení“, in: týž, *Dopis přáteli. Odpověď doktoru teologie. Výhledy. Další bod. Ontologie beze všech určení, Filozofické eseje*, sv. 4, DharmaGaia, Praha 2007, s. 122–143; viz zejm. s. 130–131, 139–140 („ludibrio“, „hravost“, hra“), srov. i s. 126 (Višnu a Šakti) a pochopitelně celkový kontext eseje.

A konečně se „míhá“ i u Martina Heideggera. Jemu, stejně jako Eugenu Finkovi a stručně i dalším se mj. v této souvislosti budeme věnovat v druhé části práce.

I.2.4. Skutečné alternativy hry

Hry jsou situace, jejichž posledním, co do smyslu autonomním ohledem je „rozhodování se“ o něčem. Výše jsme si všimli „nehrových“ situací, v nichž je tím posledním a vládnoucím něco určitého a konstatovali jsme, že jejich „nehrovost“ je ve skutečnosti dána neschopností toho, komu tak vystupují, vidět ono určité a význam, se kterým vystupuje, jako ne-nutné a do budoucna nejisté (jakým vpravdě jsou).

Již jsem nicméně naznačil, že jsou podle mého názoru možné i typy smysluplnosti celkového dění, jejichž nehrový charakter nelze na řečenou ilusi převést, jelikož v nich tím posledním není ani určité ani samo „rozhodování se“ o něčem určitém.

Co jiného tedy může v situaci vystupovat jako co do významu „poslední“, dávat jí celkový smysl, když ne něco určitého, nebo „rozhodování se“ o určitém?

Než se pokusím odpovědět, zaměřím se nejprve na to, jaké všechny ohledy snad lze u celkové situace, u dění smyslu vždy rozlišit. Tj. na to, co vše „je tu“ vždy, když „je tu“ vůbec něco.

I.2.5. Co vše „je tu“³⁸ vždy (když „je tu“ vůbec něco)?

Otázka tedy nyní zní, jaké rysy či momenty vykazuje každé dění smyslu, jaké jsou konstitutivní momenty nejzazší situace.

Při hledání níže navrhované odpovědi jsem uplatňoval metodu, již snad lze označit za „absolutní variaci“, případně „ontologickou variaci“ – snažil jsem se obměňovat, resp. odmyslet si všechno, co je obměnit, resp. odmyslet možno, má-li zbýt vůbec něco, tj. nějaké dění smyslu, nějaké jevení. U každého rysu, který se zdá být kandidátem na rys nepostradatelný, je třeba hledat příklad celkového presentování se dění, příklad dění smyslu, které jej nevykazuje. Jak již výše naznačeno, je možno hledat mezi zkušenostmi, jež jsme sami učinili (ať na ně nyní vzpomínáme jako na zkušenosti z bdělého stavu, snu, nebo jakkoli „změněného“, „stavu vědomí“), nebo i mezi takovými, o kterých se nám jeví jasné, že bychom je (ať už bychom je třeba zpětně klasifikovali jakkoli) učinit mohli.

Taková „variace“ ovšem sama o sobě nestačí – rysů, jejichž případnou universálnost můžeme variací prověřovat, je třeba si všimnout, identifikovat je. Na to jasné formulovanou a universální metodu nemám, ale mohu říci, že při hledání invariantů dění smyslu se mi

³⁸ Primárně terminologická poznámka zčásti jen rozvádějící již řečené: Obrat „je tu“ chce být co nejneutrálnější a postihovat cosi, co je vlastní naprosto čemukoli, co je jakkoli přítomné, o čem jakkoli vím, co jakkoli registruji (což je třeba chápat v „slabém“ smyslu, v němž to rozhodně neimplikuje, že bych musel mít povědomí o tom, že jsem – coby ten, který to, co „je tu“, registruje – taková či onaká „bytosť“ či „osoba“, viz dále). Myslím, že „je tu“ zní neutrálněji než např. „je“ nebo „je přítomné“ (nedodá-li se důrazně „jakkoli“), což obojí svádí k chápání ve smyslu specifického typu „bytí tu“, „bytí tu“ vlastního specifickému typu záležitostí (třeba těch, které v nějakém smyslu „opravdu jsou“, „nejen se jeví“, nebo těch, které jsou „opravdu přítomné“, nejen třeba předjímané nebo pamatované). (Stejně tak „vědět o něčem“ (nikoli „něco“) a „registrovat“ je, myslím, v češtině neutrálnější, universálnější než přinejmenším velká většina nabízejících se alternativ, a tedy snad jde o poměrně vhodné výrazy, když jde o to, pokrýt všechny typy „pozornosti“ (jakkoli zaměřené, resp. nezaměřené).) Že „jsou tu“, má platit o jakýchkoli věcech, kvalitách, náladách, atmosférách, dojmech, činnostech, úsilích, myšlenkách, procesech, děních, pojmech, kategoriích atd. zkrátka o všech „figurách smyslu“ (opět pokus o co nejneutrálnější výraz), s kterými jakkoli „mám tu čest“.)

Přesto obrat „je tu“ může sugerovat statičnost, v přirozeném jazyce „jsou tu“ spíš věci než procesy a spíš ve třetí osobě dané procesy než naše činnosti. Intendovaný význam by snad – přinejmenším víme-li již, co má být označeno – lépe vystihovala téměř agramatická formule „co vše vždy, když cokoli“.

důležitými vodítky ukazovaly být situace výrazného jednotného smyslu, situace, v nichž veškeré dění vystupuje s jednotným smyslem – často se ukazuje, že tento jednotný charakter spočívá ve zvýraznění určitého rysu, který se skutečně jeví být universální, vlastní všemu dění, ovšem vedle jiných a nemusí být vždy tak nápadný (ten se případně později ještě může ukázat být vlastně kombinací, souvztahem více „elementárnějších“ rysů, jež mohou vystoupit relativně samostatně a relativně samostatně či v jiných souvztazích určovat smysl situace). Budeme se přinejmenším některým takovým výrazným jednotným smyslem, jichž může (případně nejzazší) situace nabývat, „tvářím“ nejzazší situace, jež mi sloužily jako vodítka při hledání snad všudypřítomných rysů, věnovat později.

Tedy k výsledkům mého výše nastíněného hledání invariantních, „hypotheticky transcendentálních“ rysů každé situace ,bytí tu‘ vůbec něčeho:

K jakémukoli ,bytí tu‘ čehokoli přinejmenším „patří“ *děni*, nebylo-li by lepší rovnou říci, že každé ,bytí tu‘ čehokoli *je* děním, tj. má průběhový charakter. Ke každému dění patří *změna*, nastávání něčeho jiného, než je – či dosud bylo – přítomné.

K dění podstatně patří *přítomné určité* a *nerozhodnuté* nadcházející, ne-určité³⁹ budoucí, zcela otevřená, neurčená možnost.

Přítomné určité vystupuje vždy nejen vůči neurčenému nepřítomnému (a vůči samotnému dění). Ne-určité stránky má i přítomné. Určité mizí či přechází ve všech identifikovatelných „směrech“ do neurčita, je neurčitým obklopeno, vždy v něm jakoby „plave“. *Neurčitost* obklopující a „na“ sobě nesoucí vše určité je též nějak *přítomná*. Přicházení nového určitého může vystupovat i jako přicházení, ,vynořování se‘ „z“ ní.

A od přítomného určitého lze odlišit také neurčenou, *prázdnou* dimenzi, do které určité přichází, v níž se zdržuje, která je „v“ sobě nese. Lze ji vidět jako *přítomnost samu*.

Cokoli určitého je také vždy *částečné*, *dílčí* vůči *veškeru*, *celku*. „Veškero“, „poslední celková souvislost“ je stále tu, ať se jakýkoli jeho obsah, cokoli vůči němu dílčího jakkoli proměňuje, a všechny určitosti do něj vždy nějak patří jako do jediného a v něm jako jediném patří k sobě navzájem, celá sféra rozrůzněného je scelená vjedno.⁴⁰

K dění smyslu patří vždy i ta okolnost, že něco určuji či *spoluurčuji*, rozhoduji či *spolurozhoduji já* (i kdyby šlo jen o slaboučké spolurozhodování o zaměření mé pozornosti či její intenzitě nebo o něco podobně nepatrného ve veškeru dění) a něco „se děje“ či „přihází“ (i kdyby tento charakter nemělo nic jasně odděleného od toho, co dělám já). Domnívám se, že ani bez této difference, již snad lze označit za diferenci první a třetí osoby, (mi) nemůže nic vystupovat.

Domnívám se dále, ale zde přiznávám, že chvílemi se téměř začínám klonit k opačnému mínění, že když něco *spoluurčuji*, rýsuje se vždy i nějaká difference *vhodného a nevhodného* (či vhodnějšího a méně vhodného, případně nevhodnějšího a přetně nevhodného).

Tedy: (předkládám hypotézu, že) *je-li tu‘ (či děje-li se) vůbec něco, jsou tu (krom samotného dění) vždy též následující difference: difference určitého a ne-určitého, difference přítomného a nepřítomného, difference dílčího a celkového, difference toho, co dělám, a toho, co se děje samo, (a patrně i) difference vhodného a nevhodného.*

³⁹ Budu užívat výrazů „neurčité“, „neurčené“ i „ne-určité“, podle toho, který se mi bude zdát v daném kontextu „nejpřirozenější“, žádné výslovné definice jejich významů podávat nebudu. Každopádně lze „neurčitost“ a „neurčenost“ považovat za specifické modifikace nejobecnější „ne-určitosti“ jako jakékoli absence určení.

⁴⁰ Budu užívat slova „veškero“ a „celek“ souznačně. U druhého je třeba odolat případné tendenci spojovat si s ním cokoli uzavřeného v nějak určených pevných mezích, obklopeného ve skutečnosti něčím ještě širším; jeho výhodou ale je, že zdůrazňuje aspekt scelenosti všeho určitého vjedno. Když budu mluvit o „částečném“, nebo i „části“, samozřejmě nebudu myslet jen do veškera patřící „substance“, ale cokoli patřícího do širších souvislostí.

Výše uvedený výčet toho, co se mi zatím zdá neredukovatelně patřit k dění smyslu, se snaží o úplnost.

Připomenu nyní explicitně některé významnosti, které tedy podle mé hypotézy k dění smyslu naopak *nepatří* nepostradatelně (zaměřím se pochopitelně jen na ty, u nichž snad není tento jejich charakter na první pohled zřejmý):

- Motiv jsoucen existujících (případně zůstávajících týmiž), ať se mi zrovna jeví, nebo ne, potažmo záležitostí vynořujících se mi jako mající ten charakter, že jejich „vynořování se“ pro mě je samotné nemění.

- Motiv minulého (nad rámec motivu právě odcházejícího, pomíjejícího stavu, který umožňuje vystavání stejnosti nebo nestejnosti toho, co nastává a toho stávajícího).

- Motiv mého těla, resp. mé tělesné přítomnosti ve světě, motiv mého bytí ve světě *mimo jiné* jako jeho část (jež má tvar či jiné vnímatelné, resp. jakkoli přístupné charakteristiky).

- Motiv mne samého jako vůbec jakékoli identifikovatelné „bytosti“, vůbec mě jako „někoho“. (Ano, domnívám se, že to, že nějak spoluurčuji dění, což, jak řečeno, se mi jeví být jedním z neredukovatelných aspektů dění smyslu, neimplikuje, že vystupuji jako nějak identifikovatelný „někdo“, neimplikuje vystupování „mne“ jako jakéhokoli „tohoto“.)

- Motiv druhých bytostí, pro které také něco „je tu“ (které také vědí o nějakém dění, něco se jim jeví), potažmo se kterými sdílím svět.

- Pochopitelně motiv prostoru, *jaký figuruje v našem mj. tělesném spolubytí s druhými ve společném světě*. (Ohledně motivu „prostoru vůbec“ je situace velice složitá – *snad* cosi, čemu lze říkat „prostor“ či „prostorovost“ k dění smyslu bytostně náleží (řekli jsme ostatně, že k němu náleží „prázdná“ přítomnost, jakož i difference celku a části, což obé dost možná implikuje cosi, co by se „prostorovostí“ či „prostorem“ v krajně širokém smyslu slova nazývat dalo). Ale nejen, že samozřejmě nejde o prostor eukleidovský – nejde ani o prostor, v němž vystupují difference nahoře – dole, vlevo – vpravo, vpředu – vzadu.)

U všech jmenovaných postradatelných motivů platí, že lze v různých situacích v rámci prožívání „tohoto společného bdělého světa“ pozorovat, že ustupují značně do pozadí a můžeme nabýt dojmu, že jsou pro samotné dění smyslu zbytné (typicky v situacích hlubokého ponoru do nějaké činnosti resp. dění, „splnutí“ s nimi). Pro ověření tohoto dojmu je ale nutno si nějak zpřítomnit situace, v nichž příslušná významnost opravdu nefiguruje vůbec. Obsahem přítomnosti mohou být kupříkladu jen jakési měnící se barvy, jejichž změny jen málo spoluurčují, to může (ale nemusí) vystoupit jako mé přemísťování v jakémisi prostoru diferencovaném do barevných oblastí, ani k tomu nemusí být ve hře nic jako „moje tělo“ – to, že „věci“ vidím odněkud v prostoru, neimplikuje, že sám mám viditelný či jakkoli přístupný tvar či jiné charakteristiky coby „věc“ v tomto prostoru. Veškerý smysl situace může spočívat v myšlení o jakýchsi velmi „abstraktních“ otázkách. (Osobně jsem se i skutečně nejednou probudil z takových nebo hodně podobných snů, i bez toho ale, myslím, lze takové situace dobře myslet.) Veškerý „obsah světa“ by mohly tvořit vůně. O řadě neběžných situací se lze dočíst např. v líčeních různých psychedelických zkušeností, jak je systematisuje třeba Stanislav Grof.⁴¹ Ve „filosofii myslí“ zdůrazňuje relevanci neběžných

⁴¹ Viz např.: Grof, S., *The Adventure of Self-Discovery. Dimensions of Consciousness and New Perspectives in Psychotherapy and Inner Exploration*, State University of New York Press, Albany 1988. (Český překlad: *Dobrodružství sebeobjevování*, přel. L. Volavková, Gemma 89, Praha 1992.)

jevících se situací (prožívaných mj. ve snech) a speciálně situací, v nichž se nikterak nejeví, že bychom měli tělo, Thomas Metzinger.⁴²

(Co vše náhled, že nějaká významnost, u níž to třeba není hned zjevné, je pro dění smyslu postradatelná, přináší? Je něčím víc, než kuriosním poznatkem o možném výskytu netypických, v mnoha ohledech „okrajových“ a „nevýznamných“ situací či oblastí smyslu? Coby ontologický náhled je spojen s jasnějším vystoupením toho, co snad pro dění smyslu jako takové konstitutivní je, projasňuje smysl jevení vůbec, který proniká jako stále týž vším. Tím se projasňuje, potažmo proměňuje, i smysl situací, v nichž dotyčná postradatelná významnost přítomna je – stávají se speciálními podobami universálnějšího dění smyslu. (I příslušnou ontologií (spolu)formované „bezprostřední“ prožívání těchto situací se v souvislosti se zostřeným povědomím o nesamozřejmosti určitých jejich aspektů proměňuje, byť třeba na první pohled sotva znatelně.)

Naznačená ontologie pochopitelně nepřipouští diferenciaci mezi různými tvářemi veškera dění *na základě toho*, které z nich snad korespondují s tím, jak to s bytím je „doopravdy“ mimo aktuální veškero jevení, což ale samozřejmě nijak neoslabuje diferencii mezi vhodným a „méně vhodným“ či nevhodným usměrňováním toho, jak „bytí vůbec“ vystoupí, resp. bude vystupovat (možnosti jsou, jak naznačeno, v principu věru široké). Ohledně toho, jak takovou vhodnost zkoušet blíže určit či reflektovat, se pochopitelně otevírají opět různé možnosti, u nichž se arci také klade otázka větší či menší vhodnosti.)

I.2.6. „Jak se to k sobě všechno má?“

Jak se vytčené neredukovatelné difference mají k sobě, jak se tyto difference, potažmo „opačné“ významnosti, které odlišují, vzájemně kombinují či mohou kombinovat, jak se usouvztažňují při vyvstávání různých dalších významností, oblastí, možností a skutečností? A jaké další významnosti nespočívající „jen“ ve specifickém usouvztažnění významností neredukovatelných mohou případně v dění smyslu vystupovat?

Tyto otázky otevírají velmi rozsáhlou a nesnadnou problematiku, jež se rýsuje před takovým výzkumem „smyslu smyslu“, jehož východiska a některá nejobecnější zjištění tu prezentuji. V tomto textu k ní nyní učiním jen několik elementárních poznámek a položím několik dalších otázek. Pro linii přítomné úvahy naštěstí není více zapotřebí.

(Jiná otázka je, jak různým zdůrazněním vytčených bytostných momentů každé situace a jejich souvztahů může nabývat specifického smyslu veškera dění smyslu a jaké význačné možnosti se tu otvírají – k té směřuji a záhy se jí budu věnovat s větší jistotou.)

Grof, S., *The Cosmic Game: Explorations of the Frontiers of Human Consciousness*, State University of New York Press, Albany 1998. (Český překlad: *Kosmická hra. Zkoumání hranic lidského vědomí*, přel. V. Hanušová, Perla, Praha 1998.)

⁴² Srov.: Metzinger, T., *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, mentis, Paderborn 1993. Týž, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, The MIT Press, Cambridge/Massachusetts/London 2003. Týž, *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*, Basic Books, New York 2009.

Windt, J. M., Metzinger, T., „The philosophy of dreaming and self-consciousness: What happens to the experiential subject during the dream state?“, in: D. Barrett, P. McNamara (eds.), *Praeger perspectives. The new science of dreaming: Vol. 3. Cultural and theoretical perspectives*, Praeger Publishers, Westport 2007, s. 193–247. Metzinger, T., „Why are dreams interesting for philosophers? The example of minimal phenomenal selfhood, plus an agenda for future research“, in: *Frontiers in Psychology* [online], 2013; 4: 746. [cit. 18. 6. 2018], dostupné z <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3813926/>>.

I.2.6.1. Určité – neurčité, přítomné – nepřítomné

Uvedl jsem, že *ne-určitá* je (přínejmenším) budoucnost, „prázdná“ přítomnost i přítomná neurčitost obklopující vše určité. I tyto tři „ne-určité“ od sebe navzájem odlišné instance jsou nepochybně jako takové přece jen nějak určené. Může ne-určité vystupovat, aniž by bylo určeno jedním z uvedených způsobů? Je třeba říci, že i pak je (resp. bylo by) něčím určeným (a tedy nějak určitým), jelikož odlišným od (ostatního) „určitého“? V jistém smyslu jistě ano. Platí, že mluvíme-li o neurčitém či neurčeném, míníme vždy jen absenci *určitého typu* určení? Určitý typ absence určitého typu určení? (Jaké jsou nejobecnější takové typy a jak se na jejich konstituci podílejí ostatní všudypřítomné difference?)

Co lze říci o tom, jak se má difference „určité – neurčité“ k diferenci „přítomné – nepřítomné“ (která se zásadním způsobem účastní i naznačené diferenciaci v oblasti „ne-určitého“)?

Pojímáme-li „přítomnost“ v tom nejširším, možno říci „absolutním“ smyslu, platí, že vše určité je zároveň přítomné, nepřítomné je tedy nutně neurčité, ale přítomné má určité i neurčité stránky.

Na druhou stranu běžně hovoříme o v nějakém smyslu „*nepřítomných*“ *určitých* záležitostech (stejně jako, jak již zmíněno, o *určitých (nerozhodnutých) možnostech*, o určitých nerozhodnutostech).

V takových případech máme na mysli „přítomnost“ v nějakém užším smyslu slova, jako o „přítomnosti“ hovoříme o nějakém z kontextu zřejmém typu přítomnosti či o přítomnosti v nějaké určité oblasti. – Oblast „přítomného vůbec“ bývá samozřejmě složitě strukturovaná, diferencovaná do různých speciálních navzájem komplikovaně a „dynamicky“ provázaných oblastí.

Specifický typ v nejširším smyslu „přítomných“, ale ve specifickém smyslu či smyslech nepřítomných skutečností představují i záležitosti *minulé* (řekl jsem ovšem již výše, že nad rámec právě odcházejícího nemusí v dění smyslu tato významnost vůbec vystupovat). (Samozřejmě, stejně jako všechny či skoro všechny jiné skutečnosti, nejsou nikdy zpřítomnělé zcela či přítomné po všech stránkách, ale nakolik jsou nějak identifikované, musí v nějaké formě přítomné být, resp. musí být přítomné nějaké jejich určení.) Minulost jako taková je sféra specificky určených otevřených možností – nikdy není plně, s jistotou adekvátně, natož celá přítomná, vždy *může* přicházet (s nárokem na to, že se „pouze“ „vrací“) ještě jinak a úplněji.

Onou „z kontextu zřejmou oblastí přítomnosti, o níž nám jde“, může být nějak vymezený prostor ve „vnějším světě“, zhusta vymezený dosahem pozornosti či vnímání nějaké osoby, nebo prostě může být míněna přítomnost ve „fysickém světě“ vůbec v kontrastu k přítomnosti pouze v něčích představách či myšlenkách. V takových případech samozřejmě lze o (nějakým způsobem přítom jistě přítomných) skutečnostech říkat, že jsou „nepřítomné“ v tom smyslu, že nejsou přítomné oním právě sledovaným způsobem.

(Tedy: cokoli určitého je přítomné v absolutním smyslu, ale nemusí být přítomné tím či oním způsobem, na který se zaměřujeme. (To prvé není „reálný predikát“, druhé ano.))

Stejně jako tedy může být to, co je v *určitém smyslu* nepřítomné, zároveň *určité*, může být všelijak určená i sama možnost (nejistého) zpřítomnění dosud nepřítomného – ať už tím, že se jedná o možnost v nějak určených mezích, nebo přímo možnost nějak určeného stavu, který není aktuální, nebo tím, že jde naopak o možnost nějakého (třeba blíže nespecifikovaného) „zjinačení“ určitého stavu, který aktuální je (nebo bude, než se ona

možnost začne uskutečňovat). (Poslední dvě uvedené možnosti jistě lze považovat za typy první jmenované.)

(Jakkoli budoucnost je v posledku otevřená zcela, může samozřejmě přednostně naléhat její otevřenost v nejrůznější specifikovaných oblastech a ohledech; jak jsme upozorňovali výše v souvislosti s přehledem typů hry coby uzavřeného „rozhodování se“ o něčem, to, o čem se rozhoduje, může stručně řečeno odpovídat otázce vyjádřené kterýmkoli z běžných tázacích slov. (Může jít o pouhou nerozhodnutost, *zda* nastane to a to, nebo může jít o otevřenost toho, *kde* se něco ocitne, *kam* či *kudy* se bude pohybovat, až po nejobecnější otázce jako „co přijde“, „jaký bude další vývoj“..))

I.2.6.2. Veškero čeho?

Jak se má k dosud probíraným dvěma diferencím difference *dílčího a celkového*?

Zaměříme se nejprve na scelenost všech ne-nutných, proměnlivých či měnit se jistě mohoucích určitostí, redukovatelných rysů situace „bytí tu“ něčeho. Můžeme jim nyní ostatně pro stručnost říkat „akcidentálie“. Zde situace ohledně vztahů mezi diferencí dílčí – celkové a diferencemi určité – neurčité a přítomné – nepřítomné vposledku není složitá. Všechny relativně samostatně vystupující akcidentálie jsou coby části integrovány do jediného celku, jediného rozrůzněného pole, v němž jsou provázány nejrůznějšími souvislostmi (můžeme zde nechat stranou, že v rámci tohoto pole vystupují dílčí celky scelující vjedno opět své dílčí prvky a aspekty). Tento jediný celek přítomného akcidentálního je vždy rozrůzněný jen omezeně, konečně, tj. přítomných akcidentálií je omezeně mnoho, rozrůzněné v něm scelené je obepnuto přítomným nerozrůzněným a budoucí podoba rozrůzněnosti je bytostně otevřená, neurčitá, ale zdá se rozhodnuto, že vše budoucí akcidentální bude též integrováno do tohoto celku, který ovšem není podstatně svázaný s žádnou konkrétní akcidentálií.

Jak se má celek, scelenost k ostatním neredukovatelným rysům nejzazší situace, kterým tu můžeme, když už jsme začali s „akcidentáliemi“, říkat „transcendentálie“? Jistě – pokud by šlo o určitá uchopení jednotlivých transcendentálií nechávající jim vystoupit jako něčemu relativně samostatnému a alespoň hypoteticky definitivnímu, situace by se podstatně neměnila – taková uchopení či představy jsou akcidentáliemi a platí o nich totéž, co o všech jiných akcidentáliích. I každé „relativně definitivní“ uchopení motivu *celistvosti*, scelenosti, celkovosti jako něčeho relativně samostatného je akcidentálií představující prvek *integrováný* do *celku* rozrůzněného přítomného, různě provázaný s jinými akcidentáliemi v něm. (Stejně jako uchopení prázdna je v prázdnu, uchopení spoluurčovanosti všeho mnou je spoluurčované mnou, uchopení nehotovosti je nehotové, uchopení dění se děje, uchopení difference vhodnosti a nevhodnosti je více či méně (ne)vhodné atd.)

Ale jak se k celkovosti, scelenosti mají transcendentálie ve svém vlastním transcendentálním charakteru, jako dimense, do nichž je zasazeno vše včetně jejich dílčích a do jakési samostatnosti je vytrhávajících uchopení a uchopování? Všechny jsou neosamostatnitelnými aspekty či rozměry nejzazší situace. V situaci jsou ostatně niterně semknuty nejen všechny transcendentálie, ale také vždy (nějaké) konkrétní akcidentálie, bez kterých pochopitelně žádná situace není.⁴³ Ty i ony představují (snad „v posledku“, „ustoupíme-li k nejzazšímu“) jen *dílčí* aspekty „téhož“, u kterých nemůže být o samostatnosti

⁴³ Jistě – shrnout všechny „akcidentálie“ pod tento jediný pojem a s ním pracovat v zásadě jako s transcendentálií, to je důležité gesto spolukonstituující perspektivu, již tu rozvíjím. Jaké konsekvence a omezení to přináší, je důležitá otázka, ale zde se jí zabývat nebudu. Stejně tak tu nebudu podrobněji zkoumat, jak vlastně jsou transcendentálie tu, jak jejich „bytí tu“ přesně souvisí s jejich specifickými, dílčími „ohlášeními se“.

řeči; nesou ve svém vlastním smyslu, s nímž ‚jsou tu‘, i všechny ostatní dimenze, jiné to *dílčí* aspekty ‚téhož‘, potažmo toto ‚totéž‘ vůbec.

Máme v případě této semknutosti, soupatřičnosti aspektů mluvit o formě *scelenosti*, sjednocenosti? O formě *scelenosti* vlastní poslednímu *významovému veškeru*? Každopádně – scelenost (či scelování) všeho akcidentálního obklopeného neurčitostí a otevřenými možnostmi ohledně budoucích akcidentálií je jen jedním aspektem, momentem této „celkové“ struktury.

I.2.6.3. Bez základu

Ještě explicitně vyslovím jedno obecné odmítnutí, resp. ‚zdržení se‘: Snadno se může stát, že se některá či některé z ‚transcendentálií‘ začnou jevit jako ‚základnější‘ než některé jiné. Např. vystoupí do popředí, že veškeré vystupování, ‚bytí tu‘, včetně vystupování ostatních transcendentálií, je děním, že navíc je přinejmenším velmi sporné, zda vůbec dění – zahrnující jak (vždy) změnu, tak (přinejmenším někdy⁴⁴) ‚neměnění se‘ přítomného – má nějaký protiklad (mohl by snad nanejvýš ‚prosvítat‘ coby jakýsi způsob bytí transcendentálií samotných), a následně se může dění začít zdát být čímsi nejzákladnějším, díky čemu a v rámci čeho přece teprve vystupují ostatní transcendentálie. Nebo – třeba když vystoupí jasně, že nicméně už uvažujeme-li o ‚veškerém dění‘, je ve hře významnost ‚veškero‘ – může navíc nabýt na naléhavosti, že vše v nejširším smyslu ‚přítomné‘ vždy tvoří nějakou jednu celkovou souvislost, ta trvá, zatímco v ní se něco mění a tyto dvě transcendentálie – scelenost a dění (diferencované ve změnu a trvání) jsou dvěma ‚základními transcendentáliemi‘, v nichž jsou již všechny ostatní (výše jmenované) všudypřítomné rysy nejzazší situace obsaženy či z nichž se odvíjejí (přičemž se třeba může jevit jako ‚nejzákladnější‘ tu dění, tu scelenost, ale ve skutečnosti jsou tyto dvě fundamentální významnosti na sebe vázány jako ‚figura a pozadí‘ a ve své souhře fundují přítomnost transcendentálií ostatních).

Obě tato určení některé či některých transcendentálií jako ‚nejzákladnějších‘, stejně jako jakákoli jiná, je ale dle mého názoru třeba odmítnout. Žádná z ‚transcendentálií‘ není základnější než kterákoli jiná, jelikož žádná jednoduše není myslitelná, resp. nemůže vystoupit bez kterékoli z ostatních, jakkoli mohou zdání fundace primárně tím či oním směrem příležitostně být velmi sugestivní.

I.2.7. Typy smysluplnosti situace (situace nehrové II)

V *hrovém* dění je v popředí, resp. v posici ‚toho základního‘, tím co do smyslu autonomním, ‚rozhodování se‘ o něčem. To je specifický souvztah přítomného a nepřítomného, určitého a neurčitého. Jde o nějak *určené*, v tomto svém neměnném základním určení již vždy plně *přítomné*, hotové ‚rozhodování se‘ o něčem, mezi nějakými možnostmi, mezi otevřenými možnostmi ohledně něčeho nějak určeného. Nějak specifikované ‚rozhodování se‘ o tom, co se stane, zpřítomní, v již přítomném rámci tohoto ‚rozhodování

⁴⁴ Otázku, zda a v jakém smyslu ‚je tu‘ vždy něco, co se nemění, tu nebudu detailněji řešit. Transcendentálie na status něčeho, co je vždy tu a samo o sobě se nemění, přinejmenším velmi vážně aspirují. Ale způsob jejich ‚bytí tu‘ či přítomnosti je velmi obtížné uchopit. (‚Je-li tu‘ změna, musí ‚tu být‘ i (dočasně) ‚neměnění se‘ nějakých akcidentálií? Nebo v oblasti akcidentálií ‚stačí‘ rozdíly v rychlosti změny?)

se'. Budoucí, dosud nerozhodnuté, je tu předem vepsáno do již přítomného, rozhodnutého rámce.

Předesílal jsem opakovaně, že vystoupí-li do popředí jiné transcendentálie, resp. jiné vztahy mezi nimi než v hrovém dění, může „dění vůbec“ nabýt jiného než hrového charakteru, který nicméně lze ve stejné míře jako hrovost vykázt jako – více či méně skrytý – všudypřítomný, universální. Teorie příkládající veškerému dění nějaký takový celkový smysl spočívající v určitém zdůraznění některého či některých bytostných momentů, resp. některých vztahů mezi těmito neredukovatelnými rysy či „rozměry“ dění smyslu, je sice *jednostranná*, resp. jen jedna z možných, ale *nepresentuje-li se jako jediná správná*, snad není, na rozdíl od teorií prezentujících dění smyslu jako v posledku ovládané něčím akcidentálním, filosoficky vykazatelná jako vyloženě *chybná*.

V následujícím rozliším *některé* důležité z takových tváří, jichž mohou situace určitým zdůrazněním bytostných rysů „situace vůbec“ nabývat.

I.2.7.1. Universální dění a prázdno, jež je hostí

Veškeré dění může vystupovat v tom svém aspektu, že postihuje – typicky dříve či později i v podobě změny a zániku – bez výjimky a „s nutností“ všechno určité, veškerý obsah přítomnosti. V popředí je pak dění samo ve své vztaženosti ke všemu určitému bez rozlišení, k určitému jako takovému. Konkrétní určitost (*a ,rozhodování se‘ o ní*) *ustupuje* před tím, co je všemu určitému společné a o čem se nerozhoduje, a to je právě stávání, probíhání.

„Presentování se“ jediného universálního stávání může být doprovázeno ohledem k prázdne přítomnosti, která zůstává stáváním, jež „hostí“ nedotýkána; jako nejvyšší cíl našeho snažení může pak vystupovat vedle prohlédnutí tohoto charakteru celé situace nějaké *odpoutání* se od dění k Prázdnu, v němž probíhá.⁴⁵

Prázdna přítomnost však spolu s universálním stáváním akcentována být také nemusí a jako výsostný úkol může vystupovat *afirmace* samotného *Stávání*.⁴⁶

I.2.7.2. Hledání kudy dál

Do popředí může dění vystoupit jako universální neustálé pokračování dál, u kterého není předem rozhodnuto, jaké bude, resp. kudy povede. Pokračování a *hledání* další *cesty*⁴⁷ stále dál do neznáma (omezeného jen tím, že bude zase pokračováním dál a hledáním „jak“ či „kudy“) je pak universální formou dění smyslu. (Vhodnou, schůdnou) *cestu* dál je tu třeba *hledat*, způsob pokračování není lhostejný, nevyjdou všechny nastejno; hrozí typicky v posledku to, že pokračování v nějakém smyslu ustane, či alespoň téměř, „v podstatě“

⁴⁵ Tak presentuje v dějinách evropské filosofie smysl nejzazší situace v některých pasážích svých spisů např. Giordano Bruno.

⁴⁶ Z filosofů se místy taková poloha objevuje u Friedricha Nietzscheho či Gillesse Deleuze. (Nechávám nyní stranou otázku, zda u některého z nich příslušná tvář nejzazší situace alespoň někdy vážně aspiruje na to, být opravdu „tím posledním“, vůči čemu jsou jiné smysly situace nutně „povrchové“.

⁴⁷ Slovo „cesta“ v dnešní češtině ostatně označuje jak samotný způsob (či speciálně dráhu) určitého postupu, tak samo postupování. (Podrobnější diskusi cesty jako tváře bytí provádím v první části textu „Cesta jako jedna z tváří bytí“, který podle všeho vyjde r. 2018 v „kolektivní monografii“, jejímž editorem bude Jan Sýkora a která bude navazovat na kolokvium „Cesta, cesty, putování“, jež v červnu 2016 uspořádala na FF UK Miriam Löwensteinová.)

ustane. (To může znamenat, že buď žádné pokračování, resp. má účast na něm nebude, poněvadž nebudu já nebo nebude vůbec nic, nebo třeba že veškeré pokračování bude tak monotónní a jakoby předem rozhodnuté (že nové v něm přicházející bude tak nenápadné), že skoro jako by to ani „nebylo žádné pokračování *dál*“.)

„Rozhodování se“ tu nevystupuje jako to poslední a autonomní – tím je samo (v jistém smyslu stále totéž) (hledané a více či méně úspěšně nacházené) dobré pokračování dál do neznáma, k přicházejícímu novému. O tom, že stále jiné, nové má přicházet, se nerozhoduje, „rozhodování se“ je tu „kvůli“ tomu, aby přicházelo neznámé nevěpsané předem do žádného újeji vymezeného rámce (než do toho daného samotným rozhodnutím, že v posledku jde o udržování tohoto neustálého pokračování do neznáma).⁴⁸

I.2.7.3. Universální sjednocenost a sjednocování

Do popředí může vystoupit scelenost všeho rozmanitého v jednom veškeru. (Jež vyznačuje a konstituuje každou situaci, jakož i situace, resp. perspektivy případných dalších bytostí, jež v ní vystupují.)

Patření do (posledního) celku klade na každou část určitý nárok, nárok na dbaní své zasazenosti do něj, nepřekračování míry, jež jí jako části připadá, ba nárok sloužit scelenosti úsilím směřujícím k tomu, aby, nakolik možno, nepřekračovaly míru a respektovaly svou zasazenost do celku všechny části. Tento nárok může vystoupit jako prostý nárok *udržování* řádu.

Může však také vystoupit jako nárok pohybu, směřování k čím dál dokonalejší vládě principu scelenosti nad vším částečným. Pohyb k dokonalejší scelenosti vyvádí z jakéhokoli již daného, přítomného stavu určeného nad rámec toho, že je v něm vše rozmanité nějak sceleno do jediného veškeru a má být sceleno ještě dokonaleji (což opět typicky vůbec nevystupuje jako specifické rozhodnutí o tom, oč jde, ale prostě jako daný rámec). Smysl situace je v budoucím, v dosud nenaplněné možnosti, která není specifikována nijak blíže než právě tím, že je pohybem *tohoto celku* směrem, kterým volá jeho *celistvost sama*; pohybem specifického *růstu*, *vzestupu*. (Netřeba dodávat, že smyslem lidského snažení je napomáhat pohybu uvedeným směrem.)⁴⁹

⁴⁸ Cesta pochopitelně stojí v centru alespoň jednoho proudu čínského myšlení. Ve dvacátém století hovořili o bytí jako o cestě někteří evropští filosofové (předkládající nějakou versi „nesubstanční“ ontologie); na Laoziho případně další taoisty při té příležitosti – nepřekvapivě – vesměs přímo odkazovali. (Heinrich Rombach v některých textech (významněji např. *Strukturontologie*, „Tao fenomenologie“, *Der Ursprung, Leben des Geistes*), pozdní Egon Bondy (v *Příběh o příběhu* a navazujících textech, tedy později, než psal o bytí jako o „ludibrio“), alespoň na první pohled spíše okrajově pak i Martin Heidegger, u něhož si tohoto motivu všimneme v druhé části práce. Na okraj je možno připomenout i Benjaminův text „Destruktivní charakter“, byť pojetí života jako cesty, které prezentuje, je velmi specificky zabarvené.

(Rombach, H., *Das Tao der Phänomenologie*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98, 1991, s. 1–15. (Český překlad: Rombach, H., „Tao fenomenologie“, přel. D. Mik, in: *Filosofický časopis* 46, 1998, č. 3, 369–385.); též, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Karl Alber, Freiburg/München 1988. (1. vyd. 1971); též, *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Verlag Herder, Freiburg 1977; též, *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Rombach Verlag, Freiburg 1994.

Bondy, E., *Příběh o příběhu. Filosofické dílo*, sv. 3, DharmaGaia, Praha 2009; též, *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace. Filosofické dílo*, sv. 4, DharmaGaia, Praha 2013.

Benjamin, W., „Der destruktive Charakter“, in: též, *Gesammelte Schriften*, sv. IV.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991. (Benjamin, W., „Destruktivní charakter“, přel. J. Brynda, in: též, *Agésilas Santander. Výbor z textů*, Herrmann & synové, Praha 1998, s. 200–203.)

⁴⁹ V tomto duchu traktoval ve 20. století nejzazší situaci Teilhard de Chardin.

I.2.7.4. Absolutní naděje

Do popředí se ale také může dostat v principu naprostá otevřenost budoucnosti spolu s významností vhodného či „toho nejvhodnějšího“ a veškeré dění nabude opět jiného smyslu – podstatné je na něm to, že může přinést něco v přítomnosti zcela nepředstavitelného a nemyslitelného, co bude blíže neurčeným způsobem absolutně dobré; tato zásadně dobrá možnost tu není předem určena ani tím, že by měla spočívat v hlubším sjednocení veškera, ani tím, že by vůbec mělo jít o proměnu tohoto, již přítomného veškera. Dění nevystupuje jako co do smyslu autonomní (ať již coby „rozhodování se“ o něčem, stále totéž míjení, nebo nastávání stále nového), ani jako mířící k proměně či prohloubení něčeho, co již jest, ale jako „zatím nepřicházení“ čehosi zcela jiného, čeho příchod nicméně přinejmenším nelze vyloučit.

Výsostným úkolem je potom samozřejmě pro tuto možnost pěstovat vnímavost a případně také nějak připravovat (podmínky pro) její Příchod.⁵⁰

I.2.7.5. Absolutní nesamozřejmost

A může se také do popředí dostat ten aspekt otevřenosti budoucnosti, že (vůbec nějaké) přicházení, nějaké „stále ještě dění“ je vždy nesamozřejmé, nebylo nikdy předem zaručeno. Tj. dění může vystupovat především jako „kupodivu stále ještě dění“, kupodivu stále ještě něco (tj. „bytí tu“ něčeho). Vulgárně řečeno – stále ještě ne konec (s tím ale, že přísněji vzato to, že „tu není“ konec, není nic překvapivého, jelikož „konec“ pochopitelně právě nemůže „být tu“).

⁵⁰ Ve 20. století presentovali smysl dění v tomto duchu víceři autoři inspirující se vesměs v židovské mesianismu – Walter Benjamin („Teologicko-politický fragment“, „O pojmu dějin“, „Ke kritice násilí“), Maurice Blanchot (*L'Écriture du désastre*), Emanuel Lévinas (*Difficile liberté, Čas a jiné*), „pozdní“ Jacques Derrida (toho si trochu blíže všimneme v „historické“ části práce).

Této perspektivě se přiblížil i Jean-François Lyotard ve spisu *Le Différend* (Les Éditions de Minuit, Paris 1983, český překlad: *Rozepře*, přel. Pechar a kol., FILOSOFIA, Praha 1998.). „Obecnou agonistiku (agonistique générale)“, již presentoval s odkazem na Hérakleita a Nietzscheho ve spisu *La condition postmoderne* (c. d., s. 35) a která se děje na poli „řečových her“ a opravdu je, myslím, svým charakterem hrová, střídá v *Le Différend* důraz na absolutní nesamozřejmost přicházení a nerepresentovatelnou Ideu universálního. Lyotard odmítne koncept či terminologii řečových her („On ne joue pas avec la langage. Et, en ce sens, il n'y a pas de jeux de langage.“, s. 199 (§ 188)), což sice zdůvodňuje primárně tím, že řeč o „řečových hrách“ sugeruje člověka předcházejícího vyvstávání vět, ale dalo by se uvažovat o tom, není-li za tímto odmítnutím i řečený posun od zápasu coby přítomného nepřekročitelného rámce k soustředění na přicházení a nepředstavitelný, ba nemožný budoucí „cíl“.

(Benjamin, W., „Zur Kritik der Gewalt“, in: týž, *Gesammelte Schriften*, sv. II.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, s. 179–203. (Český překlad: Benjamin, W., „Ke kritice násilí“, přel. J. Brynda, in: týž, *Agésilaus Santander. Výbor z textů*, Herrmann & synové, Praha 1998, 48–79.)

Benjamin, W., „Über den Begriff der Geschichte“, in: týž, *Gesammelte Schriften*, sv. I.2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, s. 691–704. (Český překlad: Benjamin, W., „O pojmu dějin“, přel. M. Ritter, in: týž, *Výbor z díla II. Teoretické pasáže*, OIKOYMENH, Praha 2011, s. 307–316.)

Benjamin, W., „Theologisch-politisches Fragment“, in: týž, *Gesammelte Schriften*, sv. II.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, s. 203–204. (Český překlad: Benjamin, W., „Teologicko-politický fragment“, přel. J. Brynda, in: týž, *Agésilaus Santander. Výbor z textů*, Herrmann & synové, Praha 1998, s. 80–81.)

Lévinas, E.: *Čas a jiné / Le Temps et l'autre*, přel. Z. Hrbata, Dauphin, Liberec 1997; týž, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1976.

Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, Édition Gallimard, Paris 1980.)

(Tento rys přítomného dění, případně přítomného pokračování, totiž že předem nebylo zaručeno, je pochopitelně universálnější než ten rys běžného lidského bytí, že jsme mj. tělesně a naše tělo je „zničitelné“ a pomíjivé. Lze jistě dobře myslet (a fenomenologická filosofie podle mého názoru nemá jak vyloučit), že po smrti našeho těla, resp. po naší tělesné smrti pro nás nadále něco ‚bude tu‘, resp. ‚budeme tu‘ my, ale situaci, kdy bude ‚bytí tu‘ (tj. to, že vůbec něco i nadále (pro mě) ‚bude tu‘) předem zaručeno, koncipovat, jelikož se to neslučuje s neznámostí budoucího, neumím.)

I.2.8. Různé smysly dění a dění smyslu samo

Představil jsem *některé* důležité vyhraněné celkové smysly situace, které lze po mém soudu postavit po bok vystoupení situace jako hrové. Všechny „stojí na“ zvýraznění některého či některých – specificky usouvztažněných – rysů dění smyslu, které jsem výše identifikoval jako „hypotheticky transcendentální“. Při troše cviku lze tu či onu konfiguraci ohledů odhalit jako více či méně skrytě přítomnou v každé situaci a lze zaujmout hledisko, ze kterého jeden z výše jmenovaných smyslů situace je charakterem bytí vůbec.

Dění se někdy manifestuje výrazně s některým z těchto charakterů, člověk může do určité míry o tom, jaký charakter bude dění mít, spolurozhodovat, samozřejmě o tom nerozhoduje zcela. Někomu se snad celoživotně či alespoň dlouhodobě dění skutečně ukazuje s určitým z oněch charakterů coby fundamentálním.

Jak již výše řečeno, na rozdíl od takových chápání smyslu dění, která „absolutisují“ (činí tím v posledku vládnoucím) něco určitého, co je zjevně ne-nutné, nelze tato chápání, která jen určitým způsobem zdůrazňují neodmyslitelné rysy dění, filosoficky přímo vykázat jako chybná, všechna mají svým způsobem pravdu.

Ale jednotlivá (určitá) zdůraznění bytostných rozměrů, na kterých taková pojetí stojí, jsou přece také ne-nutná! Jaký je přesně rozdíl mezi pojetími dění smyslu, jež je nechávají ovládat zjevně ne-nutnými, pro dění smyslu postradatelnými útvary, a jeho pojetími, která nechávají vládnout zjevně ne-nutně zdůrazněné, upřednostněné neodmyslitelné („hypotheticky nutné“) rysy? Není volba jednoho z takových „také alespoň latentně všudypřítomných“ smyslů všeho dění za „ten pravý“ stejně neuspokojivá jako povýšení nahodilého, pomíjivého, „nitrosvětského“ útvaru na něco zdánlivě „posledního“, základního, vládnoucího (a tedy samozřejmě také nutného)? Snad lze ve prospěch „pouhých“ absolutisací určitého z možných usouvztažnění a zdůraznění bytostných ohledů dění smyslu uvést, že snad může být v moci člověka takto opravdu za všech okolností dění smyslu interpretovat. (Nechme stranou, že v případě absolutisace zcela ne-nutného útvaru se to někomu také může po celý život dařit.) Ale je to opravdu „polehčující okolnost“, *jde-li o to, dobrat se toho, co je opravdu nejzazším rámcem*, nejobecnějším, neopustitelným charakterem všeho dění smyslu? Ať tak, či onak, žádné z naznačených pojetí založených na jednom z možných zdůraznění *v takovém případě* v posledku neobstojí a nemusí nás nyní příliš zajímat, zda neobstojí „úplně stejně“, nebo „trochu méně“ než přímočaré absolutisace ne-nutného útvaru.

I.2.9. Dění smyslu samo

Jak ale dění smyslu jednotně myslet, nechceme-li propadnout ne-nutnému upřednostňování některých jeho bytostných rysů a upozadňování jiných? Lze to vůbec? Máme k dispozici odpovídající „kategorie“ a odpovídající slova? Nebo bychom je snad museli vytvořit? Skoro by se nabízelo uzavřít, že dění smyslu vždy vystupuje s nějakou konkrétní ze svých možných tváří a přechody mezi nimi (a náš podíl na těchto přechodech) nelze zahlédnout jinak než vždy opět jako dění, kterému je vlastní některý z možných „rovnoprávných“ celkových smyslů, že nám dění skrývající se jako stále totéž „pod“ těmito tvářemi není přístupné.

Ale nebyl by takový závěr ukvapený? Nevysvitlo nám přece jen něco o universální povaze dění smyslu, něco, co by cestu k jejímu jednotnému myšlení alespoň naznačovalo?

Připomeňme: zahlédli jsme dění smyslu jako situaci *hypotheticky* vykazující vždy jisté bytostné momenty, z nichž žádný není základní, všechny se vzájemně „implikují“, všechny se vzájemně „potřebují“. *Hypotheticky* každé dění smyslu je *děním soupatříčnosti* oněch „základních“ významností, neredukovatelných rozměrů. Tato *zatím pro mě nepřekročitelná dějící se soupatříčnost zatím pro mě neredukovatelných* základních významností mi tu vystoupila jako nejzazší souvislost „bytí tu“ čehokoli. Tato dějící se semknutost *hypotheticky* „nepostradatelných“ významů se zdá vždy „nést“ větší či menší momentální nápadnost jednotlivých z nich (nebo něčeho dalšího) a proměny této nápadnosti; zdá se vždy „stát v pozadí“, ať je zrovna nejnápadnější cokoli.

Ale má-li dění smyslu charakter „rozhodování se“, jaké usouvztažení nalezených *hypotheticky* transcendentálních rysů bude jak nápadné, nemá nakonec charakter specifické hry? O dění soupatříčnosti bytostných momentů by se ostatně dalo dobře hovořit jako o jejich „souhře“.

K dění smyslu ale patří také v principu *naprostá* otevřenost budoucnosti, vzhledem ke které nelze považovat dění soupatříčnosti tak a tak identifikovaných neredukovatelných momentů a rozhodování se o jejich nápadnosti za definitivně daný, zajištěný rámec všeho budoucího dění – k smyslu dění smyslu pro mě podstatně patří, že jako dění soupatříčnosti určitých svých bytostných momentů mi vystupuje nanejvýš *zatím* a tento charakter je jeho charakterem universálním nanejvýš *hypotheticky*. V posledku se v dění smyslu nikdy nerozhoduje *jen* o nápadnosti jednotlivých z předem známých bytostných momentů a různých jejich konfigurací. S neustálým přicházením nového se rozhoduje vždy *i* o tom, zda nenastane něco, čím dění smyslu tento charakter překročí, zda tu nebude něco jiného než dění smyslu, jak ho *zatím* znám.

Ale vím, co říkám, když říkám „nastane“ či „bude“, když nyní pro mě něco jako „bytí“ a „nastávání“ bez oněch dalších momentů žádný smysl nedává? A když ani nic jako „budoucnost“ nemůže, zdá se, bez nich vystoupit? Ono dění soupatříčnosti řečených bytostných momentů se zdá být, řeknu-li to trochu paradoxně, *nutnou* formou dění smyslu, ke které bytostně („nutně“) patří otevřená možnost její ne-nutnosti.

Snad bychom ale měli ohledně této „nutné“ formy všeho dění lze ještě rozlišit dvě vrstvy. Tou „povrchovější“ je konkrétní „sada“ *hypotheticky* nutných rozměrů situace, jež se vzájemně implikují, tou hlubší samotná dějící se *soupatříčnost* více aspektů celkové situace (*nějakých* aspektů – tuto formu by si dění smyslu mohlo uchovat, i kdyby se ukázalo, že je třeba identifikovat jiné bytostné momenty).

Tato dějící se soupatříčnost se odehrává tak, že cokoli určitého „ještě není všechno“, každé „toto“, ve svém smyslu implikuje (vůči tomuto určitému) jiné. Toto „jiné“ vystupuje vždy více či méně nápadně jednak jako dosud nepřítomné, budoucí, jednak jako již přítomné. Ostatně sama *možnost* budoucí jinakosti je *přítomná*. Nakolik jde o (vůči tomuto určitému)

„jiné *vůbec*“, vystupuje jako přítomný nejzazší *celek*, a *zcela* otevřená budoucnost. Každé určité je *neuzavřené*, ne-poslední nejen ve smyslu „diachronním“ („nehotové“) ale také ve smyslu „synchronním“ („nesamostatné“), „nese v sobě“ (přítomný) celek a otevřenou budoucnost.

K této podvojně nevyčerpanosti smyslu ničím určitým patří podstatně motiv míry. Cokoli určitého v nějaké míře zatlačuje do pozadí širší souvislost, do níž patří (kterou v sobě její smysl nese), resp. její aspekty a do nějaké míry vzdoruje svému zjinačení a ústupu. Jak se má vláda míry a hledání míry, rozhodování se o míře nápadnosti a odolnosti k cestě, hře, plynutí a dalším dosud jmenovaným tvářím dění smyslu? Jde o tvář nějak univerzálnější, základnější? Nebo jde o jednu z tváří vedle jiných, navíc blízkou té již zmiňované, v níž je v popředí zasazenost všech určitých záležitostí do širší souvislosti, do všezahrnujícího celku? Snad je třeba rozlišovat, je-li v popředí zasazenost určitého mezi jiné určitosti, s nimiž společně patří do jediného celku a mezi nimiž má, resp. si, stejně jako určitosti ostatní, hledá – více či méně zdárně – přiměřené místo (tuto tvář dění smyslu jsem výše mezi jinými zmiňoval), nebo „přímo“ soupatřičnost čehokoli určitého s nejzazším, vše určité přesahujícím celkem a se zcela otevřenou budoucností, zkrátka s jiným (něž ono samo) *vůbec*; rozumí se – *dějící se* soupatřičnost – dění samo k věci vždy již patří též. V tomto druhém případě jde jistě o specifickou tvář dění smyslu, tvář, v níž se odhaluje vše „nesoucí“ míra, míra smyslu. To snad opravdu je základnější, hlubší vystoupení povahy dění smyslu než jakákoli z jeho výše jmenovaných tváří.

Ale opět: v dění smyslu se nikdy nerozhoduje jen o míře – rozhoduje se vždy i o tom, zda se bude dále rozhodovat o míře – jednak nelze vyloučit, že „tu bude“ dění, v němž se o míře (nápadnosti a odolnosti) určitého rozhodovat nebude, jednak je tu stále „možnost“, že žádné dění, žádný smysl už „nebude tu“.

Rozhoduje se nejen o míře, ale i o „rozhodování se“ o míře a toto druhé rozhodování se nemusí mít jen charakter rozhodování se o míře (nápadnosti „rozhodování se“ o míře).

I když necháme na chvíli míru stranou – myslím, že ať bychom smysl dění smyslu určili jako *jakékoli* určité „rozhodování se“, jako „rozhodování se“ o *čemkoli* určitém, vždy se bude rozhodovat i o tom, zda se bude nadále rozhodovat (v posledku) právě o tomto, zda se vůbec bude o něčem rozhodovat a zda vůbec něco „bude tu“. Dění smyslu tedy v posledku charakter hry nemá, resp. hrovost není jeho charakterem nejzazším.

Jeho přinejmenším „dvoustranný“ charakter „rozhodování se“ o míře významnosti určitého a zároveň „rozhodování se“ o tomto „rozhodování se“ nebude není zkoušet redukovat na něco jednoduššího a nemám pro něj jednoslovné ani jiné pregnantní označení.

Blížit se tomuto dění by nicméně podle předkládané hypotézy znamenalo blížit se k „místu“, na němž se teprve rodí hra jako universální (ale nikoli nejzazší, nýbrž dílčí) charakter dění smyslu, stejně jako se na něm rodí cesta a jiné taktéž všudypřítomné dílčí charaktery dění smyslu. Být na cestě k tomuto místu.

II Kontext

V této druhé části práce se chci pokusit zasadit výše předložené analýsy alespoň poněkud do kontextu (některých proudů) současné filosofie. Učiním tak především s výše předloženým pojetím *nejzazší situace a jejího vztahu k hře*.

Nejprve však alespoň poznámku k historickým souvislostem *výměru hry*, který jsem podal.

II.1. Scheuerl a Gadamer – otázka po významu slova „hra“

Jak již naznačováno, pokusů podat universální definici „hry“ vycházejících opravdu z usu tohoto slova v moderních evropských jazycích bylo podniknuto velmi málo. Myslím, že skoro všichni teoretikové a filosofové hry přistupovali k úvahám o povaze hry se speciálními úmysly, resp. vycházeli z dále nezdůvodňovaného mínění či „intuice“ o tom, co jsou „nejpravější“ nebo nejdůležitější hry (chtějící zpravidla právě takové hry a nějaké uchopení jejich povahy využít k dalším cílům v rámci svých výkladů týkajících se té či oné oblasti). Na reflexi toho, čemu všemu „hra“ reálně říkáme, a hledání společných rysů či povahy všech těchto záležitostí téměř nikdy nedošlo.

Dvě významné výjimky z tohoto pravidla představují Hans Scheuerl a Hans-Georg Gadamer.⁵¹

Scheuerl svou teorii představil poprvé a nejpodrobněji v disertaci, kterou obhájil roku 1952 a která poprvé vyšla r. 1954 pod názvem *Das Spiel. Untersuchungen über sein Wesen*,

⁵¹ Na velmi těsnou afinitu Scheuerlovy a Gadamerovy koncepce se zatím příliš neupozorňovalo, výjimky však existují – viz disertaci Juliane Reichel z r. 2010: *Sprache – Sprachspiel – Spiel. Phänomen als Methode bei Heidegger, Wittgenstein und Gadamer*, BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Oldenburg 2010. V elektronické podobě k dispozici na <<http://oops.uni-oldenburg.de/1103/>> [cit. 10. 6. 2018]. (Dále citováno jako: *Sprache – Sprachspiel – Spiel*.) Reichelová dokonce píše: „Ein bemerkenswerte Spielphänomen-Analyse, die sich in beinahe hundertprozentiger Übereinstimmung dessen liest, was Gadamer zum Spiel sagt, stammt von Hans Scheuerl (1954)“ (s. 171), což již považuji za mírně nadnesené a Reichelová sama později na jisté difference upozorňuje, viz např. s. 187.

Na podobnost obou koncepcí stručně upozorňuje též např. Katja Kwastek – *Aesthetics of Interaction in Digital Art*, The MIT Press, Cambridge/Massachusetts/London 2013, s. 73.

seine Pädagogische Möglichkeiten und Grenzen.⁵² (R. 1994 se dočkala 12. vydání,⁵³ v Čechách však autor zatím pohříchu zůstává prakticky neznám.⁵⁴)

Gadamer své pojetí předložil poprvé a nejobsáhleji (ale mnohem stručněji než Scheuerl) ve *Wahrheit und Methode* r. 1960,⁵⁵ Scheuerla nezmiňuje ani zde, ani – pokud vím – v pozdějších textech. (Pozoruhodné je, že ani Scheuerl, pokud vím, nezmiňuje Gadamera ve svých pracích vzniklých po vydání *Pravdy a metody*, ani tam, kde podává přehled bádání posledních let a dekad,⁵⁶ ačkoli v dílčích (ne příliš podstatných) bodech či formulacích se v těchto pozdějších pracích oproti své disertaci přiblížil podání Gadamerově.⁵⁷)

⁵² Scheuerl, H., *Das Spiel. Untersuchungen über sein Wesen, seine Pädagogische Möglichkeiten und Grenze*, Beltz, Weinheim/Basel 1973. 9. vydání. Dále citováno jako: *Das Spiel*.

⁵³ Scheuerl, H., *Das Spiel. Band 1. Untersuchungen über sein Wesen, seine Pädagogische Möglichkeiten und Grenzen*, Beltz, Weinheim/Basel 1994 (12. vydání). Název disertace zněl *Untersuchungen über das Wesen des Spiels, seine pädagogischen Möglichkeiten und Grenzen* (Hochschulschrift, Univ. Dissertation vom 23. Juli 1952, Hamburg 1952). V předmluvě k 11. vydání Scheuerl říká, že text jeho disertace „nach Vorarbeiten seit 1948 im wesentlichen im Sommer 1951 geschrieben wurde.“ (Viz „Vorwort zur Neuausgabe (11. Auflage)“, v právě odkazovaném 12. vydání s. 7–8; s. 7. (Všude jinde ale odkazují na výše uvedené 9. vydání z r. 1973.)

Později Scheuerl své pojetí hry opakovaně presentoval v slovníkových heslech, příspěvcích a člancích, významná je např. stat’ „Spiel – ein menschliches Grundverhalten?“, in: H. Scheuerl (ed.), *Theorien des Spiels*, Beltz, Weinheim/Basel 1975, s. 189–208. (Jde o 10., rozšířené vydání antologie, kterou Scheuerl poprvé vydal r. 1955 pod názvem *Beiträge zur Theorie des Spiels* a pod tímto názvem vycházela až do 9., nezměněného vydání. Od 11., opět rozšířeného vydání z r. 1991 vychází kniha pod názvem *Das Spiel. Band 2. Theorien des Spiels*. Uvedený Scheuerlův text vznikl r. 1974 a poprvé vyšel právě v odkazovaném 10. této vydání antologie.)

⁵⁴ Nevím o tom, že by o Scheuerlově pojetí hry v Čechách psal někdo jiný než stručně Milan Nakonečný ve své knize *Encyklopedie obecné psychologie*, Academia, Praha 1997, s. 48–49.

⁵⁵ Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik – Hermeneutik I, Gesammelte Werke*, sv. 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, viz především s. 107 – 116, ale i další pasáže, zejm. s. 116–139. (Český překlad: *Pravda a metoda. Nárys filosofické hermeneutiky*, přel. D. Mik, Triáda, Praha 2010, s. 103–110, 110–129. Jiný český překlad většiny paragrafů „Der Begriff des Spiels“ (s. 107–116) a „Das Beispiel des Tragischen“: „Pravda a metoda“, přel. M. Petříček, in: M. Petříček (ed.), *Myšlení o divadle*, sv. 2, Herrmann a synové, Praha 1993, s. 9–25.)

Později se Gadamer hře věnoval znovu především v práci *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, in: Gadamer, H.-G., *Kunst als Aussage – Ästhetik und Poetik I, Gesammelte Werke*, sv. 8, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, s. 94–142. (Svazek dále citován jen jako *Gesammelte Werke*, sv. 8. Český překlad: Gadamer, H.-G., *Aktualita krásného. Umění jako hra, symbol a slavnost*, přel. D. Filip, Triáda, Praha 2003.

Dále např. v práci „Das Spiel der Kunst“, in: Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke*, sv. 8, s. 86–93.

V otázce samotného pojmu hry však tyto pozdější práce oproti *Pravdě a metodě* již nic nového nepřinášejí.

⁵⁶ V předmluvě k 9. vydání *Das Spiel* z r. 1973 Scheuerl píše:

„Das neue Literaturverzeichnis konnte gegenüber der ersten Auflage des Buches (1954) allein um etwa zwei Drittel seiner Titel erweitert werden. Unter der hinzugekommenen Literatur befinden sich Spezialuntersuchungen zu Einzelfragen ebenso wie immer wieder erneute Versuche, von bestimmten theoretischen Ansätzen aus das Gesamtphänomen zu deuten. Doch ist, wie mir scheint, durch alle diese jüngeren Beiträge **jene Aufgabe nicht überholt worden**, die diese Arbeit sich vor zwanzig Jahren gestellt hat: Die Klärung der Frage, **ob all den vielen Erscheinungen, die wir Spiel nennen, ein gemeinsamer Merkmalsbestand zukomme**, ob also eine generelle ‚Theorie des Spiels‘ überhaupt einen identischen Gegenstand haben könne. **Dies ist eine metawissenschaftliche, wenn man so will eine philosophische Frage.**“ (*Das Spiel*, c. d., s. iv.)

R. 1975 není o Gadamerovi zmínka v 10. vydání antologie *Theorien des Spiels*, c. d.

Gadamer nefiguruje v bibliografii k 12. vydání *Das Spiel* z r. 1994. (Pro pořádek dlužno říct, že ta je, pokud vím, shodná s bibliografií v 11. vydání z r. 1990.)

⁵⁷ Viz pozn. 77.

Oba ve své analýze shodně docházejí k tomu, že neexistuje plausibilní argument⁵⁸ pro thesi, že slovo „hra“ označuje ve vlastním („nepřeneseném“, „nemetaforickém“) smyslu jen děje, jichž se účastní (nebo dokonce jež „vykonávají“) živé bytosti či snad dokonce jediné lidi (tj. ne hru barev či vln, ne samo znění hudby označované obratem „hraje hudba“ apod.).⁵⁹ Slovo „hra“ („Spiel“) označuje určitý *typ pohybu*, tentýž u hry vln jako u fotbalu či předstíracích her. Lidé a zvířata se nanejvýš mohou některých takových pohybů *účastnit*, hra sama není nikdy *jejich aktivitou*.⁶⁰

⁵⁸ Scheuerl přesvědčení, že řeč o „hře barev“ či vln je metaforická, označuje (*Das Spiel*, c. d., s. 127.) jednoznačně za „předsudek“ a konstatuje, že pro něj nelze argumentovat nejen současným usem, ale dokonce ani etymologií, resp. nejstaršími doloženými výskyty západogermánského „spil“ (k tomu odkazuje na: Falk, H., Torp, A., *Norwäisch-dänisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1911, s. 1120–1121.).

K povaze „vlastního“ a „přeneseného“ významu obecně se Scheuerl stručně, ale po mém soudu výborně vyjadřuje na s. 124 tamtéž.

⁵⁹ „Betrachten wir den Wortgebrauch von Spiel, indem wir die sogenannten übertragenen Bedeutungen bevorzugen, so ergibt sich: Wir reden vom Spiel des Lichtes, vom Spiel der Wellen, vom Spiel des Maschinenteils in einem Kugellager, vom Zusammenspiel der Glieder, vom Spiel der Kräfte, vom Spiel der Mücken, ja sogar vom Wortspiel. **Immer ist da das Hin und Her einer Bewegung** gemeint, die an keinem Ziele festgemacht ist, an dem sie endet. (...) Die Bewegung, die Spiel ist, hat kein Ziel, in dem sie endet, sondern erneuert sich in beständiger Wiederholung. **Die Bewegung des Hin und Her** ist für die Wesensbestimmung des Spieles offenbar so zentral, daß **es gleichgültig ist, wer oder was diese Bewegung ausführt**. Die Spielbewegung als solche ist gleichsam ohne Substrat. **Es ist das Spiel, das gespielt wird oder sich abspielt** – es ist kein Subjekt dabei festgehalten, das da spielt. Das Spiel ist Vollzug der Bewegung als solcher.“ (*Wahrheit und Methode*, c. d., s. 109.)

⁶⁰ „Die **Vorherrschaft des psychologischen Interesses bei den Spieltheoretikern** von der Mitte des vorigen Jahrhunderts an verleitete zu dem (...) **Kurzschluß**: Man sah es in fast allen Untersuchungen allein auf die Spieltätigkeit ab und glaubte, diese am reinsten darstellen zu können, wenn man **alle subjektlosen Bewegungsphänomene als reine Metaphern beiseite schob**. So entstand nach und nach eine Konvention, die sich immer mehr verhärtete und schließlich auch auf das alltägliche Sprechen zurückgriff.“ (*Das Spiel*, c. d., s. 128.)

„Macht man sich von allen Konventionen bisheriger Definitionsversuche wie von allem vorschnellen Theoretisieren frei, um unbefangen in den Klang des eigenen Sprechens hineinzulauschen, so kommt man zu dem Ergebnis: **Die Bedeutung des Wortes Spiel weist primär nicht auf eine Tätigkeit, sondern auf eine Bewegung hin**. Es mag fraglich sein, ob innerhalb der Bewegungsphänomene, die man Spiel nennt, die mimisch belebten den rein physikalischen den Namen geliehen haben oder umgekehrt. Deutlich aber ist festzuhalten, daß das **Wort Spiel auch im Sinne einer seelisch bestimmten und mimisch belebten Bewegung noch keine transitive Wendung ist, sondern intransitiv bleibt: Das Lächeln auf einem Gesichte umspielt Augen und Mundwinkel, wie die Wellen auf einem Teiche spielen**.“ (Tamtéž, c. d., s. 129–130.)

„Es ist also nicht müßig, *alle* Aufttrittsweisen des Spiels, auf die uns der Sprachgebrauch hinweist, ins Blickfeld der Untersuchung einzubeziehen. Denn erst von so breiter Basis aus kann man ohne die Gefahr der Einseitigkeit dem Wesen des menschlichen Spiels gerecht werden (...). Bisher haben die Spieltheorien, da sie die subjektlosen Spielerscheinungen vorzeitig als ‚bloß metaphorisch‘ ausklammerten, das Wesen des Spiels zu einseitig als reine Aktivität zu bestimmen gesucht. Der unbefangene Sprachgebrauch weist uns auf einen anderen Weg: *Spiel ist ein reines Bewegungsphänomen, dessen in scheinhafter Ebene schwebende Freiheit und innere Unendlichkeit, Ambivalenz und Geschlossenheit in zeitenthobener Gegenwärtigkeit nur der Kontemplation zugänglich ist. Auch wo es zu seinem Zustandekommen Aktivität voraussetzt, ruft es den Spieler zu dieser Aktivität nur um der Kontemplation willen auf*.

Der Umkreis menschlicher Spieltätigkeiten wird im nächsten Kapitel darauf zu überprüfen sein, ob sich dieser **Definitionsversuch** ohne Vergewaltigung von Phänomenen bewährt.“ (Tamtéž, s. 135–136.)

(Scheuerl zdůrazňuje, že i když se nějaké „subjekty“ hry účastní, nemusí svou aktivitu vůbec jako účast ve hře chápat, nemusí si vůbec uvědomovat, že hrají, a ani pokud si to uvědomují, vůbec nezáleží na tom, jak se při tom cítí – hru (resp. nějaké dění) dělá hrou to, že pro někoho jako hra vystoupí – a tento někdo může, ale nikterak nemusí patřit k těm, kteří se daného dění účastní, pokud někdo takový vůbec existuje. (Tamtéž, s. 191–193.)

V tomto bodě a v těchto mezích s oběma autory souhlasím.

Scheuerl a Gadamer se rozcházejí *za prvé* v tom, jaký připisují tomu typu pohybu, jímž hra je, „ontologický status“.

Scheuerl – střídavě – mluví o hře (hrovém pohybu) jednoduše jako o *jevu* určitého celkového charakteru, o její vazbě k žádnému nefenomenálnímu či předfenomenálnímu bytí nesppekuluje, jeho odpoutání hry od vazby na subjekt každopádně znamená jen, že do ní tento nemusí *zasahovat*, postřehovat ji rozhodně musí, hra musí být fenoménem *pro někoho*⁶¹ – *sféru toho, co se někomu jeví a ten to nějak identifikuje a za něco případně označuje*, Scheuerl neopouští. (Hra jako jev vykazující určitý celkový charakter je „Urphänomen“,⁶² Gesamterscheinung,⁶³ „Bewegungsganzheit“,⁶⁴ „reines Bewegungsphänomen“,⁶⁵ v pozdějších pracích Scheuerl často mluví o „Bewegungsgestalt“⁶⁶ či „Bewegungsform“⁶⁷.)

Gadamer naproti tomu (stručně a nepříliš jasně) tvrdí, že hra je rysem vlastního bytí samotné „přírody“ – hra má totiž prý bytostně charakter „sebepresentace“ („Selbstdarstellung“), jakýsi takový bezúčelný a bezdůvodný pohyb „sebepresentace“, jakéhosi aktivního „předvádění se“ prý bytostně patří také k bytí „přírody“ (Gadamer pravděpodobně myslí i na přírodu takzvaně „neživou“⁶⁸) a hra je v posledku přinejmenším jednou z důležitých podob či aspektů tohoto pohybu předvádění se „přírody“.

V tomto směru je má perspektiva v tomto zkoumání v principu shodná se Scheuerlovou. Vlastní bytí něčeho jako „přírody“ se někomu jistě může jevit jako hra, může se někomu jevit, že příroda se sama aktivně chce v nějakém smyslu „presentovat“, ale také se

⁶¹ *Das Spiel*, s. 134, 192.

⁶² V *Das Spiel*, c. d., Scheuerl pojem „Urphänomen“ zavádí s odkazem na Goetheho na s. 115, dále viz významné formulace na s. 125, 140, 222. Prafenomén je jev určitého celkového charakteru, který je nepřevoditelný na jiné jevy a může být zhlédnut v jakékoli oblasti.

⁶³ Tamtéž, s. 194.

⁶⁴ Tamtéž, s. 125.

⁶⁵ Tamtéž, s. 136.

⁶⁶ V předmluvě k 9. vydání *Das Spiel*, c. d., z r. 1974, s. iv, opakovaně v „Spiel – ein menschliches Grundverhalten?“, c. d., z téhož roku (např. s. 202, 206).

⁶⁷ Viz „Spiel – ein menschliches Grundverhalten?“, c. d., např. s. 202.

⁶⁸ „Daß die Seinsweise des Spieles derart der Bewegungsform der Natur nahesteht, erlaubt aber eine wichtige methodische Folgerung. **Es ist offenbar nicht so, daß auch Tiere spielen und daß man im übertragenen Sinne sogar vom Wasser und vom Licht sagen kann, daß es spielt. Vielmehr könnten wir umgekehrt vom Menschen sagen, daß auch er spielt. Auch sein Spielen ist ein Naturvorgang. Auch der Sinn seines Spielens ist, gerade weil er und soweit er Natur ist, ein reines Sichselbstdarstellen. So wird es am Ende überhaupt sinnlos, in diesem Bereich eigentlichen und metaphorischen Gebrauch zu unterscheiden.**“ (*Wahrheit und Methode*, c. d., s. 110–111.)

„Das Spiel ist wirklich darauf beschränkt, sich darzustellen. Seine Seinsweise ist also Selbstdarstellung. Nun ist Selbstdarstellung ein universaler Seinsaspekt der **Natur**. Wir wissen heute, **wie wenig biologische Zweckvorstellungen ausreichen, die Gestalt lebendiger Wesen verständlich zu machen.**“ So gilt auch für das Spiel, daß die Frage nach seiner Lebensfunktion und seinem biologischen Zweck zu kurz zielt. Es ist in einem ausgezeichneten Sinne Selbstdarstellung.“ (Tamtéž, s. 113. Poznámka připojená k „... verständlich zu machen.“ má číslo 203 a zní: (*))“In zahlreichen Arbeiten hat insbesondere Adolf Portmann diese Kritik geübt und das Recht der morphologischen Betrachtungsweise neu begründet.“)

Z druhé citace by se mohlo zdát, že Gadamerovi jde pouze o živou přírodu. Ale Gadamer pouze konstatuje, že v případě živé přírody již o zásadním významu sebepresentace díky Portmannovi víme. První citace po mém soudu ukazuje, že Gadamerovi s velkou pravděpodobností jde i o přírodu neživou (její bytostná tendence k sebepresentaci jen zatím není známa, neboť na ni Portmann ani nikdo jiný dostatečně vlivně nepoukázal).

může jevit jinak, ba důsledně vzato se „příroda“ v žádném z běžných významů v situace ‚jevení se‘ něčeho vůbec jevit nemusí, mě zde zajímá pouze (zhruba řečeno), co se může jevit, jakou povahu a podoby má toto ‚jevení se‘ a jaké rysy na něčem zrovna zahlížíme, když tomu říkáme „hra“ – nemám žádnou ambici rozhodovat, který pohled na „přírodu“, resp. které její vystoupení je v tom či onom smyslu je obecně „správné“.

A za druhé se oba autoři rozcházejí v tom, jak specifikují (či „definují“) ten typ pohybu, kterému říkáme „hra“.

Gadamer nejprve konstatuje (a může to vypadat jako pokus o definici), že všude, kde mluvíme o hře, zahlížíme „das Hin und Her einer Bewegung (...), die an keinem Ziele festgemacht ist, an dem sie endet.“⁶⁹ (Posléze Gadamer mluví také „obráceně“ o „Bewegung des Hin und Her“,⁷⁰ David Mik překládá „pohyb sem a tam“,⁷¹ Miroslav Petříček ve starším překladu úryvku má „pohyb přelévání sem a tam“,⁷² což považuji za šťastnější.) Myslím, že není třeba rozvádět, že tato úvodní charakteristika jako výměr hry sama sobě neobstojí, řada procesů je bezcílým „pohybem sem a tam“, a hry to nejsou (typicky když se v nich – pro nás – o ničem nerozhoduje), u řady *her* je naopak věru těžké odhalit charakter „pohybu sem a tam“, aniž bychom význam tohoto výrazu napínali za rozumné meze (např. u většiny *her* holčiček s panenkami, abych uvedl alespoň jeden z mnoha možných příkladů). Pro Gadamera je však v tomto „minimalistickém“ vymezení, jak se posléze ukáže, obsaženo, že jde o dění v sobě (vlastně „co do smyslu“) uzavřené,⁷³ s čímž plně souhlasím, a že jde o dění, pro něž je bytostná tendence donekonečna se „obnovovat“ v neustálém „opakování“,⁷⁴ s čímž souhlasit nemohu, přes všechnu snahu mi přijde taková interpretace přitažená za vlasy jak u hry dětí na Indiány či kosmonauty, tak u fotbalového zápasu. Jakkoli Gadamer na jednom místě mluví specifictěji o „**napětíplném** pohybu onoho ‚tam‘ a ‚zpět‘“ („**spannungsvolle** Bewegung des Hin und Her“),⁷⁵ což by nějaké ‚rozhodování se‘ mohlo vzdáleně připomínat, celkově význam ‚rozhodování se‘ o něčem u hry jasně nerozpoznává a nepostuluje. (V jistém smyslu navíc Gadamer považuje charakter „sebepresentace“ též za součást výměru hrovosti, nejen za jakýsi její ontologický předpoklad, v tom bodě s ním také nemohu souhlasit, hra se jistě musí jevit, aby mohla být jako taková identifikována, ale to platí o čemkoli a žádný těsnější bytostný vztah k jevení hra po mém soudu nemá.)

⁶⁹ Tamtéž, s. 109.

⁷⁰ Tamtéž, s. 109, 111.

⁷¹ *Pravda a metoda*, c. d., poprvé na s. 104.

⁷² *Myšlení o divadle*, sv. 2, c. d., poprvé na s. 11.

⁷³ „Die Abgrenzung des Spielfeldes – ganz wie die des heiligen Bezirkes, wie Huizinga mit Recht betont – setzt die Spielwelt als eine geschlossene Welt der Welt der Zwecke ohne Übergang und Vermittlungen entgegen.“ *Wahrheit und Methode*, c. d., s. 113.

„Wenn sich nun im besonderen Falle ein Sinnzusammenhang im Wirklichen so schließt und erfüllt, daß all dies Im-Leeren-Enden von Sinnlinien entfällt, dann ist solche Wirklichkeit selbst wie ein Schauspiel. Ebenso wird, wer das Ganze der Wirklichkeit als einen geschlossenen Sinnkreis zu sehen vermag, in dem sich alles erfüllt, von der Komödie und Tragödie des Lebens selbst reden.“ Tamtéž, s. 118.

⁷⁴ „Die Bewegung, die Spiel ist, hat kein Ziel, in dem sie endet, sondern erneuert sich in beständiger Wiederholung.“ (*Wahrheit und Methode*, c. d., s. 109.)

⁷⁵ *Wahrheit und Methode*, c. d., s. 111. (Protože budu v řadě citací chtít určité části zdůraznit, v některých jiné části zdůraznil sám autor a neustálé upřesňování, které zvýraznění je původní, a které moje, by bylo pro čtenáře značně nepohodlné, budu všechna „svá“ zdůraznění“ provádět tučným písmem, veškerá kursiva v citacích je naopak původní. Budu někdy zvýrazňovat záležitosti významné v kontextu celé práce, ne nutně přímo v kontextu bezprostředního okolí citace.)

Scheuerl charakterizuje hrový pohyb pomocí šesti údajných bytostných a částečně se vzájemně implikujících⁷⁶ rysů, jimiž jsou svoboda, vnitřní nekonečnost, zdánlivost, ambivalence, uzavřenost, přítomnost.⁷⁷ Důkladná diskuse jeho vymezení těchto jednotlivých rysů, vztahů mezi nimi a jeho vymezení hry pomocí nich a konfrontace s mým výše představeným pojetím by musela být poměrně rozsáhlá, a já ji v této práci neprovedu. K Scheuerlově vymezení hry jen v maximální stručnosti poznamenám, že zatímco rysy svobody, ambivalence, zdánlivosti, přítomnosti, a uzavřenosti se z mého hlediska přinejmenším z velké části dotýkají podstatného (tj. co do smyslu autonomního „rozhodování se“ o něčem), jakkoli zvlášť v některých případech trochu „oklikou“, zbytečně komplikovaně a nepřesně (to zejména v případě rysu přítomnosti, jak mu Scheuerl rozumí), rys nekonečnosti je *jako definiční rys „hry vůbec“* po mém soudu z větší části zavádějící. (Jejím „zdravým jádrem“ snad je spoluminěná otevřenost *neurčitých* možností, ale Scheuerl „nekonečnost“ jednoznačně spojuje s tendencí k nekonečnému pokračování,⁷⁸ jež navíc – i

⁷⁶ Srov. např. s. 79.

⁷⁷ Srov. *Das Spiel*, c. d., s., 115, 136.

V pozdějších pracích Scheuerl šest základních bytostných charakteristik hry nezměněně podržuje. (Ovšem v „Spiel – ein menschliches Grundverhalten?“, c. d., s. 206 po vyjmenování a vysvětlení šesti charakteristik celkového fenoménu, jímž je hrový pohyb, píše: „Ich lege dabei weder auf die Zahl noch auf die Reihenfolge der benannten Merkmale Gewicht. Man kann diese Figur auch mit anderen Begriffen und Ausdrücken beschreiben (...).“)

Ve způsobu, jakým je vysvětluje a jak se vůbec snaží celkový charakter „hra“ zachytit, se pochopitelně posouvají důrazy, objevují se nové výrazy a obraty. Pozoruhodné je, že se – po publikaci Gadamerovy Pravdy a metody – dostává do popředí Gadamerův oblíbený obrat „das Hin und Her“. V *Das Spiel* se přímo toto spojení snad vůbec nevyskytuje, ale již r. 1961 ve svém heslu „Spiel II – Pädagogisch“, in: H.-H. Groothoff, M. Stallmann (eds.), *Pädagogisches Lexikon*, Kreuz, Stuttgart 1961, s. 918–919; s. 918), v němž postižení charakteru „hry obecně“ věnuje jen několik málo vět (nedojde ani na výčet šesti bytostných momentů), píše:

„Die deutsche Sprache kennt für das Tun (spielen) wie die tradierbaren Regelgebilde (die Spiele) nur ein einziges Wort, das in seinem Bedeutungsreichtum sehr weit ist: Wir sprechen von Kinder- und Glück-Spielen, von Klavier- und Schau-Spielen, aber auch vom Spiel der Wellen. **Zugrunde liegt jedesmal das Phänomen freier Beweglichkeit innerhalb eines begrenzten Raums, meist im Hin und Her eines labilen, daher gefährdeten und überraschungsvollen Bewegungsgleichgewichts.**“

(Mimochodem řečeno, považuji toto Scheuerlovo maximálně stručné vymezení hry za přiměřenější než ta, která podává, když má k dispozici více prostoru, a „zatahuje do hry“ též rysy „nekonečnosti“ a „přítomnosti“, jak on ji chápe. Přesto myslím, že i toto vymezení „má rezervy“ v přesnosti, jasnosti, „exaktnosti“ – kdyby nic jiného, „meist“ by se, myslím, v definici vyskytovat nemělo...)

Dle citace in: Lehnerer, T., *Methode der Kunst*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994, s. 66, se obrat objevuje i v Scheuerlově stejnojmenném hesle „Spiel II (Pädagogisch)“ z r. 1962, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, sv. 6, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1962 (3., zcela nově zpracované vydání), s. 244–246; s. 244. Lehnerer cituje mj. tuto variaci na výše citovanou větu z o rok staršího hesla:

„Jedem Spiel liegt das Phänomen freier Beweglichkeit innerhalb eines begrenzten Spielraums zugrunde. Sein Ablauf ist bestimmt durch die Ambivalenz **eines Hin und Her oder eines schwebenden Kreisens.**“

Scheuerl už nepíše „meist im Hin und Her (...)“, ale „eines Hin und Her oder eines schwebenden Kreisens“, ani to ale nepovažuji za nepřekonatelně „exaktní“ a výstižné.

V „Spiel – ein menschliches Grundverhalten?“, c. d., Scheuerl ve výkladu rysu „ambivalence“ na s. 204 píše: „Es herrscht ein dauerndes Hin und Her oder Auf und Ab oder ein Zirkulieren.“ (Ani takovýto „výčet“ možných bližších charakterů „rozhodování se“ bych neměl za vyčerpávající, ale je třeba říci, že zde Scheuerl vysvětluje přítomnost a význam jednotlivých ze šesti bytostných rysů hry primárně *na konkrétním případě* hry měsíčního světla na hladině rybníka (viz s. 202 – 203; na s. 203 též další dva výskyty spojení „(das) Hin und Her“.)

⁷⁸ *Das Spiel*, c. d., s. 75–79, „Spiel – ein menschliches Grundverhalten?“, c. d., s. 205.

(Srov. ale mírně relativisující poznámky v *Das Spiel*, c. d., s. 105.)

v tom na Scheuerla upomíná Gadamerova teorie – má mít charakter tendence k *opakování*⁷⁹. Ale k některým hrám, např. k většině sportovních utkání, po mém soudu patří to, že se hrají po předem vymezený čas, zcela podstatně, jako jejich „vnitřní rys“, součást jejich vymezení, jejich „identity“.⁸⁰) Leč jak řečeno, seriosně zdůvodnit takové celkové hodnocení Scheuerlovy specifikace, *jakým* typem (jevíciho se) pohybu hra je, by bylo možno jedinečně podrobnou analysou a diskusí toho, jak vlastně těmto rysům Scheuerl rozumí a jak s nimi pracuje.

II.2. Poslední situace a její tváře – tři fenomenologové

A nyní se tedy pokusím do kontextu „aktuální“ filosofie částečně zasadit svoje úvahy o povaze situace jevení jako takové, o hře jako jedné z jejích tváří, o dalších jejích tvářích a vztazích mezi nimi.

Předběžně řečeno, myslím, že myšlení řady myslitelů 20. století lze z velké části pochopit jako promýšlení, domýšlení, rozvíjení onoho základního náhledu, že nic určitého není tím posledním, cokoli určitého je neuzavřené (v obojím výše uvedeném smyslu, přičemž pochopitelně může být více akcentován jeden, nebo druhý z nich). Tito myslitelé většinou vyjadřovali rozpaky z celé či téměř celé dosavadní evropské filosofické tradice, která se jim zdála podléhat ilusi, že přinejmenším něco určitého samostatné a definitivní je a že lze nalézt nějaký určitý poslední základ či rámec všeho.⁸¹ Samozřejmě se lze ptát, nakolik byli jednotliví tito filosofové v domýšlení uvedeného náhledu důslední (zejména v případě, že se výslovně ptali, jaká tedy je poslední povaha vystupování, „bytí tu“ něčeho, resp. celé situace, kdy se něco jeví). Resp. – zda se sami také zastavili či porůznu zastavovali u něčeho určitého jako toho posledního (typicky u některé z určitých podob, tváří této neuzavřenosti všeho určitého, resp. situace, v níž je „vše“ určité neuzavřené). Nejednou se zdá, že nepřiliš reflektovaně kolísají mezi více takovými určitými tvářemi neuzavřenosti určitého jako tím posledním.

Těchto momentů, tedy rozpoznávání neuzavřenosti určitého, kladení otázky po povaze smyslu či poslední situace za takových okolností, pokusů o její zodpovězení a roli hry, cesty a dalších výše vytčených obecných charakterů situace v nich si budu níže všímat u vybraných myslitelů.

Především provedu diskusi některých v dané souvislosti obzvlášť relevantních textů a myšlenek tří významných fenomenologů, konkrétně Martina Heideggera, Eugena Finka a Jana Patočky. (Z fenomenologie moje úvahy do veliké míry vycházejí a, jak záhy vysvitne, v tom ontologicky nejpodstatnějším mají po mém soudu nejbližší k „pozdnímu“ Martinu

⁷⁹ *Das Spiel*, c. d., s. 75, „Spiel – ein menschliches Grundverhalten?“, c. d., s. 205.

⁸⁰ Scheuerl tvrdí, že z principu platí, že hra může být ukončena jedinečně zvenčí – *Das Spiel*, c. d., s. 78, „Spiel – ein menschliches Grundverhalten?“, c. d., s. 205.

⁸¹ Otázkou, nakolik ten či onen z nich thesi o takovém charakteru dosavadní evropské filosofie příliš generalisoval, se tu nebudu zabývat.

Heideggerovi.) Konfrontace s jejich koncepcemi by měla pomoci vyjasnit jak je, tak these, jež jsem představil v systematické části.

Širší situaci „současné“ filosofie, resp. souvislost s ještě dalšími mysliteli a směry připomenou pak jen velmi stručně. Měly by ale vyvstat některé dosti široce sdílené motivy a problémy, snad i nedořešené otázky velké části filosofie posledních dekád.

II.2.1. Martin Heidegger – soupatřičnost

II.2.1.1. Místo přítomného

Nejprve si stručně všimnu Heideggerova případu. Myslím, že Heidegger při snaze uchopit charakter nejzazší situace postupuje ze všech myslitelů, na které přijde řeč v této práci, nejobezřetněji a jeho myšlení je nekomplexnější, byť mnohdy „za cenu“ náznakovitosti, nesnadné „uchopitelnosti“, „nedotaženosti“ k jasné jednotné teorii. Heidegger ostatně stále znovu zdůrazňoval, že jeho myšlení vždy zůstává „na cestě“, resp. jen zkouší různé „cesty“, nedospívá k žádným definitivním závěrům a naukám.⁸² (Neodvážuji se u něho tvrdit, že mezi různými charaktery poslední situace málo reflektovaně „kolísá“, budu tvrdit jen, že vztahy mezi nimi jsou v jeho díle nejasné.)

Heidegger vyšel vlastně z aristotelského tázání po tom, „co je jsoucnost“, jež později obohatil o podněty získané z Husserlovy fenomenologie, a při postupném rozvíjení „otázky po bytí“ dospěl k tomu, že veškerá dosavadní evropská filosofie nerozlišovala dostatečně mezi bytím a určitým jsoucím, určitým „jsoucнем“.⁸³ Téměř od začátku svých dějin za prvé bytí chápala vždy pouze jako bytí (resp. „jsoucnost“) určitého jsoucího, a navíc, za druhé, i toto bytí určitého jsoucího převáděla na něco jiného jsoucího, vysvětlovala z jiného „jsoucna“, typicky (neměnného) „nejvyššího jsoucna“, každopádně z něčeho, co již stojí samo o sobě a (ostatní) jednotlivá jsoucna, resp. jejich jsoucnost vytváří, „produkuje“.

Ona jsoucnost určitého jsoucího, kterou dosavadní filosofie, pro niž Heidegger v pozdějším období rezervuje termín „metafysika“, de facto interpretovala, když interpretovala „bytí“, byla dle Heideggera vlastně *přítomností* tohoto jsoucího. Metafysika dle Heideggera přehlížela, že přítomnost není odlučitelná od nepřítomnosti (odkrytost od skrytosti), resp. že vždy patří do širšího pole souvztahu přítomnosti a nepřítomnosti.

„Metafysika“ dle Heideggera nikdy nemyslela nerozbornou souvislost přítomného, nepřítomnosti a člověka – pro kterého obé vystupuje, který obé postřehuje – jako místo,

⁸² Pro souborné vydání svých publikovaných textů, přednášek a rukopisů Heidegger formuloval motto „Wege – nicht Werke“ (Viz Herrmann, F.-W. von, „Nachwort des Herausgebers“, in: Heidegger, M., *Frühe Schriften, Gesamtausgabe*, sv. 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, s. 437–440; s. 437). Cesta a cesty se objevují již v názvech řady jeho textů a jejich souborů: „Holzwege“, „Feldweg“, „Feldweggespräche“, „Weg zur Sprache“, „Unterwegs zur Sprache“, „Wegmarken“.

⁸³ Stručný Heideggerův přehled vlastního filosofického vývoje viz např. v „Mein Weg in die Phänomenologie“, in: M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe*, sv. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, s. 91–102 (svazek dále citován jako: *Zur Sache des Denkens*; český překlad: „Moje cesta k fenomenologii“, přel. I. Chvatík, in: M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 37–51.) a „Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage“, tamtéž, s. 31–64. (Český překlad: „O porozumění času ve fenomenologii a v myšlení otázky po bytí“, M. Heidegger, přel. I. Chvatík, in: *týž, Konec filosofie a úkol myšlení*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 53.)

rámec, v němž teprve může cokoli ‚být tu‘. A právě kolem tohoto souvztahu, tohoto místa všeho smyslu zhruba od roku 1936 krouží Heideggerovo myšlení. Přibližuje se k němu z různých stran, v různých textech akcentuje různé jeho aspekty, označuje jej různými slovy a spojeními, přičemž smysl jednotlivých z nich se často od textu k textu posouvá.

Jedním z titulů pro tuto souvislost je „Seyn“ psané – pro odlišení od „Sein“ jakožto jsoucnosti jsoucího neboli přítomnosti přítomného – s ypsilon. (Jiří Němec jako český překlad navrhl „bytj“ psané s „j“⁸⁴).

Jiné důležité slovo, jež Heidegger k označení této nejzazší souvislosti užívá, je „das Ereignis“. Zdůrazňuje, že jím nemíní „událost“ jako běžná němčina a příležitostně říká, že toto jeho slovo nelze do jiného jazyka přeložit.⁸⁵ Na různých místech zdůrazňuje různé aspekty komplexního významu, který mu dává. – Za prvé rozvíjí – vlastně lidově-etymologickou – souvislost s „eigen“, „eigenen“ (vlastní, vlastnit) – *Ereignis* uvádí vše do toho, co je tomu vlastní, tj. činí vše jím samým ve vlastním smyslu slova, zároveň si vše „přivlastňuje“ ve smyslu nechává patřit do souvislosti sebe sama (tj. do souvislosti *Ereignis*), resp. ustavuje soupatřičnost, vzájemné ‚vlastnění se‘ různých záležitostí, jež jsou vpravdě aspekty téže nejzazší situace – obzvláštní význam tu má soupatřičnost člověka a bytí (ke kterému vždy patří přítomné a nepřítomnost), ale k věci patří i ustavování soupatřičnosti dalších rozměrů situace (viz dále).⁸⁶ Za druhé ale dává všemu (nepřekvapivě, ustavuje-li, jak řečeno, soupatřičnost bytí a myšlení či člověka) vystoupit, být spatřeno, a tak Heidegger nejpozději od 40. let odvozuje význam, který slovu „Ereignis“ ve svých textech dává, i od skutečné etymologické souvislosti s „Augen“, tedy s očima – původní tvar byl „eräugen“, což Heidegger vykládá na různých místech jako „vyvstat před oči“, „vystavit před oči“, „zhlédnout“.⁸⁷ Navíc pochopitelně je nějak ve hře i běžný význam „událost“.⁸⁸

⁸⁴ Viz Heidegger, M., *O pravdě a bytí*, přel. J. Němec, Mladá Fronta, Praha 1993.

⁸⁵ Heidegger, M., „Der Satz der Identität“, in: týž, *Identität und Differenz, Gesamtausgabe*, sv. 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006, s. 31–50; s. 45. (Svazek dále citován jako: *Identität und Differenz*.)

⁸⁶ Relevantních pasáží jsou dnes již v publikovaných svazcích *Gesamtausgabe* přinejmenším stovky, odkáží zde za všechny na *Über den Anfang, Gesamtausgabe*, sv. 70, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005, s. 46, kde Heidegger v číslovaném výčtu vypočítává sedm různých způsobů, jimiž *Ereignis* nějak souvisí s „eigen“ a „eigenen“, a na relativně přehledný výklad v „Der Satz der Identität“, c. d., s. 45–50.

⁸⁷ „Der Satz der Identität“, c. d., s. 45. „Die Kehre“, in: *Identität und Differenz*, c. d., s. 113–124; s. 121. „Der Weg zur Sprache“, in: M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, sv. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, s. 239–257; s. 249. (Svazek dále citován jako: *Unterwegs zur Sprache*.) A několik dalších míst. Heideggerův přehled vývoje významu slova vycházející zčásti ze slovníku bratří Grimmů viz v *Das Ereignis, Gesamtausgabe*, sv. 71, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2009, s. 184.

⁸⁸ V dosavadních českých překladech se *Ereignis* často překládá neologismem „úvlast“ či spojením „událost úvlasti“, jak to zavedl Ivan Chvatík. (Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 1993., povětšinou stejně nejnověji i v: týž, *Anaximandrov výrok*, přel. I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 2012.) Jiří Michálek překládá podle kontextu „osvojené udělení“, „přisvojující udělení“, „udělené přivlastnění“, „přisvojené udělení“, „přivlastňované udělování“, „udělující prisvojení“, „udělené prisvojení“ apod. (Viz Michálek, J. (ed.), *Údiv a zdrženlivost*, OIKOYMENH, Praha 1999, s. 31, 35, 36, 45.) Překlad stati *Die Frage nach der Technik*, na kterém se podíleli Jiří Michálek i Ivan Chvatík, tlumočí „Ereignis“ povětšinou slovem „událost“ následovaným originálním výrazem v závorce, někdy však též jako „událost osvojení“, taktéž s originálem v závorce (Heidegger, M., „Otázka techniky“, přel. J. Michálek a I. Chvatík. In: týž, *Věda, technika a zamyšlení*, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 7–35; s. 20, 31, 34). Někdy pouhým „událost“ (Biemel, W., *Martin Heidegger*, přel. J. Loužil, Mladá fronta, Praha 1995, s. 185–187) a někdy spojením „přivlastňující událost“ (Janke, W., *Filosofie existence*, přel. J. Loužil, Mladá fronta, Praha 1995, s. 210–214) překládal v sekundární literatuře Heideggerovo „Ereignis“ Jaromír Loužil. V sekundární literatuře běžně a spíše ve výjimečných kontextech i v překladech se někdy „Ereignis“ nechává v českém textu v originále (v překladu viz např. Chvatíkův překlad *Anaximandrov výrok*, c. d., s. 85).

Domnívám se nicméně, že přinejmenším v mnoha z kontextů by Heideggerovo „vůdčí slovo“ („Leitwort“, viz např. Heidegger, M., „Brief über den ‚Humanismus‘“, in: týž, *Wegmarken, Gesamtausgabe*, sv. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, s. 313–364, s. 316; „Der Satz der Identität“, c. d., s. 45) šlo překládat

A přinejmenším v některých textech označuje Heidegger něco velmi podobného též slovem „die Lichtung“. – *Lichtung*, „světlna“ je pro Heideggera především otevřené pole, v němž se teprve může cokoli ukázat, ale někdy v ní miní též samo *otevírání* (*se*) tohoto pole. Heidegger zprvu odvozuje význam slova „Lichtung“, jak je užívá, od světla, „Licht“⁸⁹, v pozdním období ale opakovaně říká, že *Lichtung* nesouvisí s „Licht“, nýbrž odkazuje jen k adjektivu „leicht“ (lehký) a s ním souvisícímu slovesu „lichten“, jež znamená „uvolňovat“, „řídnout“, „proklestit“, „zvednout kotvu“.^{90, 91}

Každopádně jde o volné, otevřené pole pro zjevující se („odkryté“), resp. o „otevírání se“ tohoto pole, a pro Heideggera je klíčové, že tato „odkrytost“ je bytostně vázána na skrytost nejrůznějších záležitostí a nejrůznějších typů (včetně toho, že tato odkrytost sama, její povaha a původ se rády skrývají⁹²) a stejně bytostně také na člověka, který je do ní „postaven“, který je ten, komu se v ní něco může ukazovat. Tam, kde „Lichtung“ pojmenovává „jen“ „otevřené

„spatření“ či „událost spatření“ – význam slova „spatření“ odpovídá skutečné německé etymologii a jeho skutečná etymologie zhruba odpovídá lidové etymologii německého slova. („Spatření“ (s-patření) snad jen více akcentuje „ustavení soupatřičnosti“, jež je jedním z rozměrů významu, o nějž Heideggerovi jde.) Tato možnost však dosud, pokud vím, nebyla využita.

(V kontextech, v nichž pro překlad „Ereignis“, „ereignen“ nelze dobře užít ani „spatření“, „spatřování“ ani „s-patření“, resp. „s-patřování“ psané se spojovníkem (Heidegger píše často „Er-eignis“, „er-eignen“), a při překládání slov „enteignen“, „vereignen“, „übereignen“, „zueignen“ a příslušných substantiv by snad bylo možno najít víceslovný opis užívající mj. dalších slov se stejným základem – „patřiti“, „patřičný“, „opatření“, „nedopatření“, „upatřiti“, archaické „připatřiti“, „vypatřiti“, „dopatřiti“, archaický pravopis „zpatřiti“...)

Heidegger sám poukazuje na souvislost „patření“ (ve smyslu nálezení) někam a (nikoli uvidění, ale) „slyšení“, jež zase zaznívá v němčině: „Diese Hörenden können wir nur sein, insofern wir in die Sage gehören.“ („Der Weg zur Sprache“, c. d., s. 245.) (Jde o skutečnou etymologickou souvislost, viz Kluge, F., Seebold, E. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Walter De Gruyter, Berlin/New York 2002.)

⁸⁹ K tomu viz souhrnně Capobianco, R., *Engaging Heidegger*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 2010, s. 87–101, 167–168.

⁹⁰ Viz: Heidegger, M., „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in: týž, *Zur Sache des Denkens*, c. d., s. 67–90; s. 80–81. Týž, „Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens“, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe*, sv. 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, s. 620–637; s. 630. Týž, *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, s. 16. Heidegger, M., Fink, E., *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, in: Heidegger, M., *Seminare, Gesamtausgabe*, sv. 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986, s. 10–263; s. 262.

⁹¹ Hledali-li bychom české slovo označující jak něco jako světlinu, mýtinu, tak proces mýcení, nabízelo by se slovo „průklest“ (resp. archaicky „proklest“), které oba významy skutečně má či mělo. (V naší souvislosti je pozoruhodné, že *Příruční slovník jazyka českého* ([online], Hujer et al., elektronicky 2007 [cit. 10. 6. 2018], dostupné z <<http://psjc.ujc.cas.cz/>>) uvádí také archaický význam „volné místo k projití vzniklé odstraněním překážek“, což je dle Machkova *Etymologického slovníku jazyka českého* původní význam slova „cesta“ (Machek, V., *Etymologický slovník jazyka českého*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1997, s. 84 – „Význam je chápati tak, že původně to nebylo totéž co ‚dráha‘, ale spíše jen volný průchod, např. mezi davem nepřátel, v houští apod.“); Machkův i novější Rejzkův slovník (Rejzek, J., *Český etymologický slovník*, Leda, Praha 2001, s. 105) každopádně odvozuji substantivum „cesta“ od někdejšího slovesa „cěstiti“, které znamenalo „klestit, čistit“. K souvislosti *Lichtung* a *Weg* u Heideggera viz dále.)

⁹² „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, c. d., s. 88.

pole“, lze snad říci, že pojmenovává „produkt“ *Ereignis*;⁹³ kde jmenuje *ustavování (se)* tohoto „otevřena“ („das Offene“), jmenuje totéž, co „Ereignis“, jen snad s jiným důrazem.⁹⁴

Dalším klíčovým slovem zachycujícím v řadě důležitých textů – asi opět se specifickými akcenty – tentýž nejzazší „princip“ je „Nähe“, blízkost, které si stručně všimneme později (spolu s dalšími slovy označujícími příležitostně dle Heideggerových výslovných upozornění opět totéž – „Weg“, „Sage“, „Gegend“ ...).

II.2.1.2. Soupatřičnosti

Domnívám se, že Heideggerovu základní myšlenku lze (přinejmenším z hodně velké části) parafrázovat jednoduše výše naznačovaným způsobem, totiž že nic určitého není uzavřené, tj. nestojí (nedává smysl) samo o sobě a forma jeho přítomnosti není definitivní, *a toto že platí nejen o jednotlivých pomíjivých věcech, ale i o jednotlivých aspektech či rozměrech „rámce“, v němž se běžná proměna věcí odehrává.*

To, že ani nějak všudypřítomné, „základní“ dimense situace nestojí samy o sobě, tj. že bytostně patří do souvislosti s dimensemi ostatními (jakkoli se snad z těchto dimensí v různých situacích ocitají v popředí a jsou nápadné jen některé), Heidegger opakovaně v různých souvislostech zdůrazňuje. V roli těchto vzájemně se implikujících⁹⁵ nějak „základních“ dimensí vystupují ale v různých souvislostech různé záležitosti. (Jak naznačeno, vždy však mezi nimi figuruje přítomné (plus povětšinou přítomnost sama), nepřítomnost a „já“, pro kterého vystupují.)

Tak Heidegger předkládá koncepci souhry časových „ekstasí“⁹⁶ – budoucího, minulého a přítomného. (Budoucí a minulé jsou dvě modalities nepřítomnosti.) Tyto tři dimense se vzájemně sobě „přihrávají“ („Zuspiel“), tvoří jedinou nerozbornou souhru, a celá tato souhra je pochopitelně v bytostné soupatřičnosti svázána s člověkem, kterého se týká. Navíc v některých textech⁹⁷ celá souhra časových dimensí vystupuje jen jako nesamostatný moment toho, čemu Heidegger říká „Zeit-Spiel-Raum“ (snad: „hra časoprostoru“), v níž se dějí – vzájemně neodlučně – jak „časení“ („zeitigen“⁹⁸) či „časování“ („zeiten“⁹⁹) času, tak

⁹³ Thomas Sheehan píše:

„If there is a shade of difference between *Ereignis* and *Lichtung*, it is that *Ereignis* is the process, and *Lichtung* is the result. *Ereignis* is the opening up of the open, and *Lichtung* is the open that gets opened up. Taken together, this opening-of-the-open is what must already be the case if we are to perceive that anything is at all, is this or that, and is in this or that way—the thatness, whatness, and howness (= the being) of things.“ (Sheehan, T., „Nihilism and Its Discontents“, in: F. Raffoul, D. Pettigrew (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2002, s. 275–300; s. 280)

Myslím nicméně, že Sheehan zde opomíjí, že Heidegger přinejmenším v některých pozdních textech akcentuje průběhovost, *otevírání (se)*, i u *Lichtung*.

⁹⁴ Viz níže poznámku č. 119.

⁹⁵ Toto románské slovo ovšem Heidegger, pokud vím, nepoužívá.

⁹⁶ Souhrnně a asi nejslavněji v přednášce „Zeit und Sein“ z r. 1962 a v protokolu ze semináře k této přednášce z téhož roku („Zeit und Sein“, in: *Zur Sache des Denkens*, c. d., s. 3–30. „Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‚Zeit und Sein‘“, tamtéž, s. 31–64.)

⁹⁷ Heidegger, M., „Das Wesen der Sprache“, in: týž, *Unterwegs zur Sprache*, c. d., s. 147–204. Týž, „Der Weg zur Sprache“, c. d.

⁹⁸ Heidegger, M., „Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 201.

⁹⁹ Heidegger, M., „Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens“, c. d., s. 630–631.

„prostírání“ (či „otevírání“ nebo zde snad „prostorování“) („räumen“¹⁰⁰) prostoru a umístování v něm („einräumen“¹⁰¹).

Krom toho však Heidegger v některých textech charakterisuje svět či bytí jako „součtveří“ („das Geviert“), čímž rozumí souhru bohů, smrtelníků, nebe a země.¹⁰² Tyto momenty či rozměry světa se sobě navzájem „přihrávají“ („Zuspiel“), každá z nich bytostně patří do „jednoduché semknutosti“ („Einfalt“) všech čtyř. „Řekneme-li“ jedno, „pak myslíme zároveň již i ostatní tři z jednoduché semknutosti oněch čtyř“.¹⁰³

Tato „zrcadlová hra“ čtyř je ovšem bytostně svázaná ještě s motivem „věci“ – ony čtyři dimenze a jejich souhra „jsou tu“ jediné jako pozadí, rámec určité věci (rámec, v němž jediné dává smysl) a (patříčně myšlená, totiž neabsolutisovaná ani od jiné absolutisované určitosti neodvozovaná) věc „tu je“, resp. může být jen v tomto „rámci“. (V jistém smyslu tak toto pojetí světa či nejzazší situace identifikuje ne čtyři, ale pět základních, všudypřítomných a vzájemně se implikujících motivů, které ovšem lze shrnout ve dva – věc a svět.)

Jak v případě součtveří, tak v případě souhry časových ekstází, případně hry časoprostoru Heidegger identifikuje ještě další dimenzi, a tu označuje jako „blízkost“ (Nähe, resp. „nähernde Nähe“, případně „Nahnis“ („blíživost“?)¹⁰⁴ či „Nahheit“). Jde o samotnou (dějící se) bytostnou soupatřičnost jednotlivých navzájem rozdílných dimenzí, resp. o dění, kterým se jak bytostná sounáležitost, tak bytostná rozdílnost dvou záležitostí, jejich niterné soupatření v rozdílnosti, *ustavuje*. Tímto děním teprve obě (či vícere) záležitosti dospívají k tomu, co je jim vlastní, ustavují se, získávají své vlastní bytí. Nepřekvapí, že tuto dimenzi, která všechny ostatní drží pohromadě, označuje Heidegger jako první a základní.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Tamtéž; „Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 201.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 202.

¹⁰² Asi nejsoustavněji v přednáškách „Das Ding“ z r. 1950 a „Bauen Wohnen Denken“ z r. 1951. („Das Ding“, in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, sv. 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, s. 165–187. „Bauen Wohnen Denken“, tamtéž, s. 138–164. Svazek dále citován jako: *Vorträge und Aufsätze*.) Dále viz např. „Das Wesen der Sprache“, c. d., „Die Sprache“, in: *Unterwegs zur Sprache*, c. d., s. 7–30.

¹⁰³ Heidegger, M., „Věc“, přel. I. Chvatík, in: týž, *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 7–35; s. 27–29. V originále: „Sagen wir: die Sterblichen, dann denken wir die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.“ (Das Ding, c. d., s. 180.) (Tatáž věta se opakuje pro všechny čtyři momenty součtveří.) Srov. též „Bauen Wohnen Denken“, c. d., s. 151–152.

¹⁰⁴ Aleš Novák v *Dělník, nadčlověk, smrtelník*, UK FHS, Praha 2006 (passim) překládá „blížina“, Jaromír Loužil „blížnost“ (Biemel, W., *Martin Heidegger*, c. d., s. 185).

¹⁰⁵ „Nähern ist das Wesen der Nähe. Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne. Ferne während, west die Nähe in ihrem Nähern. Solchermaßen nähernd, verbirgt die Nähe sich selber und bleibt nach ihrer Weise am nächsten.“ („Das Ding“, c. d., s. 179.)

„Das Nähern der Nähe ist die eigentliche und die einzige Dimension des Spiegel-Spiels der Welt.“ (tamtéž, 182.)

„Deshalb nennen wir das erste, anfängliche, im wörtlichen Sinne anfangende Reichen, worin die Einheit der eigentlichen Zeit beruht, die nähernde Nähe, ‚Nahheit‘ – ein frühes, noch von Kant gebrauchtes Wort. Aber sie nähert Ankunft, Gewesenheit, Gegenwart einander, indem sie entfernt. Denn sie hält das Gewesen offen, indem sie seine Ankunft als Gegenwart verweigert. Dies Nähern der Nähe hält das Ankommen aus der Zukunft offen, indem es im Kommen die Gegenwart vorenthält. Die nähernde Nähe hat den Charakter der Verweigerung und des Vorenthalts. Sie hält im voraus die Weisen des Reichens von Gewesenheit, Ankunft und Gegenwart zu einander in ihre Einheit.“ („Zeit und Sein“, c. d., s. 20.)

Domnívám se, že slova „Nähe“ a „Ereignis“ označují v Heideggerových pozdních textech tentýž motiv, snad jen (kontextuálně) každé z trochu jiného hlediska. Viz ostatně třeba následující větu z přednášek *Das Wesen der Sprache*, c. d., která padne v souvislosti se vzájemnou blízkostí básnění a myšlení:

Poměr mezi jednotlivými zmíněnými soupatřičnostmi a souhrami (udržovanými ve všech případech „blížící blízkostí“) není příliš jasný.¹⁰⁶

Nějaký na kompletnost aspirující výčet všech neredukovatelných aspektů naprosto každé situace „bytí“ u Heideggera nenalzáme, přinejmenším ne takový, který by na nějakou „kompletnost“ aspiroval explicitně. Heidegger se přísně vzato po něčem takovém ani neptá. (To je přinejmenším zčásti dáno jeho pojetím myšlení, které rozhodně není jednoduché a zde se jej nebudu pokoušet v jeho komplexnosti rekonstruovat, jen připomenout, že Heideggerovo myšlení nejen, jak již řečeno, dle jeho vlastních opakovaných vyjádření vždy zůstává „na cestě“¹⁰⁷, ale též chce mít jen „přípravný“ a „předběžný“ charakter¹⁰⁸ (připravuje možnost příchodu jiného porozumění bytí, který ale nelze vynutit či naplánovat) a v některých textech Heidegger zdůrazňuje, že myšlení, o jaké se pokouší, nezačíná otázkou, ale určitým odpovídáním či poslušností vůči čemuś, co nazývá mj. „hlas bytí“ („Stimme des Seins“) či prostě „slovo“ („das Wort“).¹⁰⁹ Každopádně – i nakolik Heidegger i v pozdním díle klade „otázku po bytí“, neklade ji přímo v podobě „co vše je tu vždy, když je tu vůbec něco?“ A jeho pozdní texty se neskládají v žádnou terminologicky a asi ani věcně zcela jednotnou „nauku“. Heidegger opakovaně prohlašuje, že o tom, co myslí, je nepřiměřené promlouvat v „tvrzeních“, „thesích“, „výpovědích“ („Aussagen“, „Aussagesätze“).¹¹⁰

Ačkoli zkoumání, které jsem velmi stručně představil v první části příspěvku, chápe sebe sama jinak a má do určité míry jiné cíle než Heideggerovo, lze nicméně jistě konstatovat značnou blízkost některých thesů, jež jsem předložil, k některým právě referovaným myšlenkám Heideggerovým. (Což je pochopitelně dáno též vlivem, který Heidegger na mé úvahy měl.) Avšak v plném rozsahu uspokojivé odpovědi na otázky, které jsem položil, u Heideggera nenalzáám. Pokud jde o (o úplnost usilující) „výčet“ toho, co je přítomno vždy, když je přítomno vůbec něco, Heidegger nejen nic takového – jak právě řečeno – nepředkládá, ale leckteré dimenze světa či bytí, které jmenuje, nelze při mém položení otázky jako dimenze všudypřítomné, „transcendentální“ přijmout. – Není třeba rozvádět, že např. nic jako země např. v některých snech nemusí nijak figurovat, a k jevení tedy nepatří

„Die Nähe, die nähert, ist selbst das Ereignis, woraus Dichten und Denken in das Eigene ihres Wesens verwiesen sind.“ (S. 185.)

¹⁰⁶ Že Heidegger ohledně vztahu mezi motivem součtveří a motivem (hry) časoprostoru k žádné jasné a „definitivní“ teorii nedospěl, konstatuje např. Martina Roesner v *Metaphysica ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003, s. 226–227.

K otázce, jak se „čtveřina“ k času, prostoru a časoprostoru má, viz např. Malpas, J., *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. The MIT Press, Cambridge/London 2007, s. 256.

¹⁰⁷ Např. Heidegger, M., *Was heisst Denken? Gesamtausgabe*, sv. 8, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002, s. 50, 173.

¹⁰⁸ Např. „Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‚Zeit und Sein‘“, c. d., s. 44, 51, 63–64. „Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 170. „Der Weg zur Sprache“, c. d., s. 256.

¹⁰⁹ K „hlasu bytí“ viz např. Heidegger, M., „Was ist das – die Philosophie? Qu'est-ce que la philosophie?“, in: *Identität und Differenz*, c. d., s. 3–26; s. 125, 131. Odpovídání „slovu“ a odmítnutí tázání jako charakteru „myšlení v nejvlastnějším smyslu“ („das eigentliche Denken“) viz v Heidegger, M., *Feldweg-Gespräche. Gesamtausgabe*, sv. 77, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, s. 22–25, srov. též „Zeit und Sein“, c. d., s. 25. (K „autentickému“ lidskému mluvení vůbec jako odpovídání lidskému mluvení předcházející „řeči“ („Sprache“), „souzvonu ticha“ („Geläut der Stille“), „výzvě roz-dílu“ (totiž rozdílu věci a světa) („Geheiß des Unter-Schiedes“, „zvěsti“ („Sage“), resp. „zvěsti součtveří světa“ viz *Unterwegs zur Sprache*, c. d., passim, např. s. 69–74, 203–204.)

¹¹⁰ Viz např. „Zeit und Sein“, c. d., s. 6, 25, 30; „Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‚Zeit und Sein‘“, c. d., s. 33; „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, c. d., s. 69.

neredukovatelně.¹¹¹ (A i neredukovatelnost minulosti je dle mého názoru přinejmenším dosti sporná.)

II.2.1.3. Hra, cesta a nechávání patřit

Jak řečeno, Heidegger v souvislosti s děním soupatřičnosti mluví o tom, že se jednotlivé momenty sobě navzájem *přihrávají* („Zuspiel“) a jednotné dění, jehož aspekty jsou časení času a prostírání a pořádání prostoru, nazývá „*hrou* časoprostoru“. Celé dění soupatřičnosti momentů součtveří nazývá také „*hrou* světa“, případně „zrcadlovou *hrou*“ a tu opakovaně charakterisuje jako „*ereignend*“ – uvádí každý prvek do toho, co je mu vlastní, co je pro něj patřičné a „přivlastňuje“, nechává je „patřit (k)“ sobě navzájem. „Zrcadlová hra“ i „hra časoprostoru“ jsou tu jména pro *Ereignis* či pro tváře *Ereignis*, *Ereignis* má charakter hry.

Hra se u Heideggera jako klíčový ontologický motiv objevuje i bez výslovné souvislosti se vzájemným zrcadlením momentů součtveří či bytostnou soupatřičností (ustavování se) času a (ustavování se) prostoru. Klíčové postavení má v přednášce *Der Satz vom Grund* ze zimního semestru 1955/56¹¹². Heidegger zde dovozuje, že bytí je zdůvodňujícím základem jsoucího, každé jsoucí má svůj zdůvodňující základ (*Grund*) v bytí chápaném zde jako shromažďující přinášení do přítomnosti, které si podržuje bytostný vztah ke skrytosti, k němu každé jsoucí odkazuje jako k rámci, do něhož svým smyslem patří (takové je snad nejméně reduktivní zdůvodnění jsoucnosti každého jsoucího, přítomnosti přítomného). Poté však Heidegger konstatuje, že toto vynášení ze skrytosti do neskrytosti, nechávání něčeho se zjevnat a nechávání ostatního ve skrytosti samo žádný zdůvodňující základ nemá, do žádného širšího kontextu svým smyslem nepatří, a tak je přiměřené chápat tuto dějící se souvislost odkrývání a skrývání, odkrytosti a skrytosti (v níž se rozhoduje, co bude přítomné) jako *hru*.¹¹³ Je to hra, do které jsme jako smrtelníci bytostně postaveni, v postavenosti do ní bytí nás smrtelníků spočívá. Když Heidegger v samém závěru poslední přednášky cyklu píše: „*Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als der Ab-Grund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zuspielt*“,“¹¹⁴ opět tu zjevně je „hra“ charakteristikou *Ereignis*.

¹¹¹ Není sice úplně jasné, nakolik Heidegger „zemí“ v souvislosti se součtveřím myslí „princip“ obecnější, než je to, co nás nese jako tělesné lidi v běžném bdělém stavu, ale případnou snahu interpretovat ji ve smyslu čehokoli, co je opravdu spolupřítomno v každém jevení, považuji za velmi násilnou. Souhrnná určení země ve dvou výše jmenovaných přednáškách zní:

„Die Erde ist die bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier.“ („Das Ding“, c. d., s. 179.)

„Die Erde ist die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet in Gestein und Gewässer, aufgehend zu Gewächs und Getier. Sagen wir Erde, dann denken wir schon die anderen Drei mit, doch wir bedenken nicht die Einfalt der Vier.“ („Bauen Wohnen Denken“, c. d., s. 151.)

¹¹² Heidegger, M., *Der Satz vom Grund, Gesamtausgabe*, sv. 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997. (Dále citováno jako: *Der Satz vom Grund*.)

¹¹³ Heidegger zde nevymezuje, jak přesně „hře“ rozumí. Je ale jasné, že se v ní rozhoduje mezi skrytostí a odkrytostí, o tom, co bude zjevné, a co ne. (V zrcadlové hře světa *se rozhoduje* o tom, který moment, případně které vazby mezi momenty budou jak v popředí.)

¹¹⁴ *Der Satz vom Grund, Gesamtausgabe*, c. d., s. 169.

(Obdobně např. v *Das Ding* ostatně Heidegger zdůrazňuje nezdůvodnitelnost, nezaložitelnost zrcadlové hry součtveří. Takto pojatý svět nemá důvod, otázka po důvodu je mu nepřiměřená, „svět světuje“ („Welt weltet“¹¹⁵) a dále nejde „jít“.)

V naší souvislosti je ovšem důležité, že se u Heideggera objevuje v pozici (alespoň v nějakém smyslu) nejzazšího ontologického charakteru také motiv *cesty*¹¹⁶. Přímo jako „der Weg“ nejvýrazněji v trojici přednášek *Das Wesen der Sprache* z let 1957–58.¹¹⁷

Heidegger se v druhé ze tří přednášek věnuje samotné cestě, na které se pokouší v dotyčných přednáškách učinit zkušenost s řečí. A ve třetí přednášce podává mj. výklady, které na výklad cesty myšlení v druhé přednášce navazují (zčásti jej opakuje), ale zobecňují a rozvíjejí jej v pojetí cesty jako „universálního ontologického principu“.

Heidegger určuje cestu jako to, co nás nechává dospět do toho, co nás nárokuje a co nechává naši bytnost dospět do toho, do čeho patří¹¹⁸, a říká, že cesta bytnostně „patří do krajiny (die Gegend)“, kterou tu vymezuje jako to, co před nás „uvolňuje“, „propouští“ to, co se zjevuje, i skrytost toho, co se nezjevuje, a výslovně ji identifikuje se „světlinou“, *Lichtung*.¹¹⁹ Ono propouštění do zjevnosti a zároveň uchovávání (ve) skrytosti, které je

¹¹⁵ „Welt west, indem sie weltet. Dies sagt: das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar.“ („Das Ding“, c. d., s. 181.)

¹¹⁶ Budiž zde vyzdvihnuto, že v českém prostředí věnoval jak motivu hry, tak motivu cesty u Heideggera (jakož ostatně i u jiných myslitelů, mj. u Eugena Finka a Jana Patočky) pozornost a jejich zásadní ontologický význam rozpoznává Ivan Dubský. Srov. zejména jeho stati „Čas hry“, in: Dubský, I., *Diskurs na téma jedné Klímovy věty a jiné eseje*, Pražská imaginace, Praha 1991, s. 105–120 a „Na cestě“, in: Dubský, I., *Per viam*, Torst, Praha 2003, s. 45–66, ale též další texty v obou právě uvedených souborech a v souboru Dubský, I., *Filosof Jan Patočka*, OIKOYMENH, Praha 2001.

¹¹⁷ Úplnější uchopení příslušných motivických komplexů u Heideggera by muselo věnovat pozornost přinejmenším také motivům *Wanderschaft* a *Wanderung* (tj. pouti a putování), jak s nimi Heidegger pracuje zejména v přednáškách a textech o Hölderlinovi (především *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. *Gesamtausgabe*, sv. 53, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1984 – k tomu viz Benyovszky, L., „Dvojí myšlení proudu a básnický čas“, in: *týž, Cesty k neskrytosti*, Togga, Praha 2012, s. 41–60 – a „Andenken“, in: M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe*, sv. 4, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981, s. 79–151.), ale i jinde, např. v přednášce *Die Sprache*, c. d., kde je v souvislosti se smrtelníky řeč přímo o „Wanderschaft zum Tode“ (s. 20).

¹¹⁸ „Der Weg ist, hinreichend gedacht, solches, was uns gelangen läßt, und zwar in das, was nach uns langt, indem es uns be-langt. (...) Wir können (...) das Be-langen in einem hohen Sinne denken: be-langen, be-rufen, be-hüten, be-halten. Der Be-lang: das, was, nach unserem Wesen auslangend, es verlangt und so gelangen läßt in das, wohin es gehört. Der Weg ist solches, was uns in das gelangen läßt, was uns be-langt.“ („Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 186.)

¹¹⁹ „Für das sinnende Denken (...) gehört der Weg in das, was wir die Gegend nennen. Andeutend gesagt, ist die Gegend als das Gegnende die freiegebende Lichtung, in der das Gelichtete zugleich mit dem Sichverbergenden in das Freie gelangt. Das Freiegebend-Bergende der Gegend ist jene Bewegung, in der sich die Wege ergeben, die der Gegend gehören.“ (Tamtéž.)

Zde světlna (neboli krajina) není jen něco, v čem se cokoli ukazuje – světlna uvolňuje do zjevnosti a uchovává skrytost, k samotné světlině patří pohyb kleštění cest či cesty, a – vzhledem k tomu, že krajina a cesta jsou totéž (viz dále), i nechávání člověka dospět do toho, co je mu vlastní, tj. do vztahu k (souvztahu) odkrytosti a skrytosti, odkrývání a skrývání. „Lichtung“, resp. „Gegend“ zde pojmenovává totéž, co „Ereignis“, byť snad se specifickým akcentem. (Identifikace *Ereignis* a *Lichtung* je naznačena též např. v Heideggerově rukopisné poznámce k tištěné poznámce pod čarou k vydání přednášky „Der Weg zur Sprache“, c. d., s. 249). Za

„(...) das Ereignis ist wesentlich anderes, weil reicher als jede mögliche metaphysische Bestimmung des Seins. Dagegen läßt sich das Sein hinsichtlich seiner Wesensherkunft aus dem Ereignis denken“

v tištěné poznámce pod čarou připojil Heidegger rukopisnou poznámku:

„dies zeigen: von dem lichtenden ... Er-eignen her – insofern Lichtung [Ἀλήθεια] Anwesenheit als solche gewährt. Die Nahnis“.

krajíně neboli světlině vlastní, tu Heidegger dále charakterisuje jako „Be-wägung“, ve smyslu ustavování cest, resp. opatrování krajiny (opět „die Gegend“) cestami¹²⁰ (krajina tak v nějakém smyslu opatřuje cestami sebe samotnou).¹²¹

Nato Heidegger v exkurzu zvíci dvou odstavců konstatuje, že nechápeme-li cestu („Weg“) jako předem hotovou (nějak upravenou) dráhu spojující dva body, ale neodděleně od samotného klestění či ustavování cesty, není snad důvod zdráhat se překládat tímto slovem slovo „tao“ v textu *Laozi* a následně naznačuje, že *Weg* chápaná, jak on se o to snaží, a *tao* u *Laozi* k sobě snad mají přinejmenším velmi blízko.¹²²

Heidegger mj. píše:

„Indes könnte der Tao der alles be-wegende Weg sein, dasjenige, woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos eigentlich, d. h. aus ihrem eigenen Wesen her sagen möchten. Vielleicht verbirgt sich im Wort ‚Weg‘, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Ungesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen.“¹²³

Přímo spojení „Alles be-wegender Weg“, ba ani „be-wegender Weg“ se u Heideggera nikde jinde nevyskytuje. Přesto vzhledem k dalšímu obsahu přednášky myslím, že nemá jít jen o náznak interpretace *Laozi* – koncept „alles be-wegenden Wegs“¹²⁴ tu Heidegger předkládá jako svůj, byť tohoto obratu jinde neužívá. Může zarážet, že o něco výše se v textu

Lichtung má zjevně rysy *Ereignis* v přednášce „Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens“, c. d., zejm. s. 630–631, což je o dva roky pozdější varianta mnohem slavnější přednášky „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denken“, c. d. (Slovo „Ereignis“ v ní nicméně nepadne.)

¹²⁰ Heidegger připomíná, že ve švábštině „wägen“ dosud znamená „razit, prošlapávat cestu“, třeba zasněženou krajinou. („Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 186; „Der Weg zur Sprache“, c. d., s. 249.)

¹²¹ „Die Gegend ergibt als Gegend erst Wege. Sie be-wägt. Wir hören das Wort Be-wägung im Sinne von: Wege allererst ergeben und stiften. Sonst verstehen wir bewegen im Sinne von: bewirken, daß etwas seinen Ort wechselt, zu- oder abnimmt, überhaupt sich ändert. Be-wägen aber heißt: die Gegend mit Wegen versehen. Nach altem Sprachgebrauch der schwäbischalemannischen Mundart kann ‚wägen‘ besagen: einen Weg bahnen, z. B. durch tief verschneites Land.“ („Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 186.)

¹²² „Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 187. Celou pasáž podrobně komentuje Lin Ma v „Heidegger’s Encounter with the *Daodejing*“, in: táž, *Heidegger on East-West dialogue. Anticipating the Event*, Routledge, New York 2008, s. 119–143 (diskutuje také všechny další zmínky o *tao* u Heideggera). Na okraj poznamenávám, že její výklad Heideggerovy věty „Alles ist Weg.“, podle kterého se v ní, jestli rozumím, „vším“ myslí pouze všemožné *metody*, jež dnes zprostředkovaně vládno světu, a chce se říct, že jsou odvozené od Cesty, považují za zbytečně a nepodložené úzký (jakkoli na metody a jejich vládu Heidegger jistě myslí *také*).

(„The final remark, ‚All is way‘ follows up what is asserted in the preceding. Methods are the drainage of Weg that moves all things. Weg is that from which all the variety of methods arise in various forms. It is in this sense that Heidegger says, ‚All is way.‘“ („Heidegger’s Encounter with the *Daodejing*“, c. d., s. 125.)

Další komentáře k této pasáži viz např. v Davis, B. W., „Heidegger and Asian Philosophy“, in: F. Raffoul, E. S. Nelson (eds.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Bloomsbury Academic, New York 2013, s. 459–471 a v starší a místy notně odvážné knize Reinharda Maye, *Heidegger’s Hidden Sources. East Asian influences on his work*. Z němčiny přel. Parkes, G., Routledge, London 1996 (Originál: May, R., Tezuka, T. *Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, F. Steiner, Wiesbaden/Stuttgart 1989.)

¹²³ „Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 186.

¹²⁴ „Etwas be-wägen“ zde – stejně jako později na dalších místech – dle mého názoru neznamená primárně „opatrovat něco cestou“ ve smyslu klestit cestu *v tom* (např. v krajíně), ale klestit ji *pro něco*, něčemu.

říká, že to, co všemu klestí cestu (alles be-wägt), je krajina, ne cesta sama.¹²⁵ Ale myslím, že krajina coby světlna pro Heideggera *je* (nebo přinejmenším: je mimo jiné) cestou.¹²⁶ V přednášce *Der Weg zur Sprache* z roku 1959 Heidegger – byť v trochu jiné souvislosti – říká přímo: „Be-wegen (Be-wägung) heißt (...) den Weg zu ... allererst erbringen und so der Weg ‚sein‘.“ Ustavování, skýtání cesty a snad – alespoň v některých případech – i to, co takto cestu ustavuje a poskytuje, v nějakém smyslu cestou *jest*. Cesta a krajina jsou v nějakém smyslu totéž, jsou to aspekty jediné nerozborné souvislosti, která má charakter toho, co cestu skýtá, charakter skýtání cesty, i charakter skýtající se cesty. Odkrývání a ukrývání je zároveň otvíráním cesty či cest, možnosti, aby vše dospělo do toho, do čeho patří. – „V neposlední řadě“ my, kterým se něco ukazuje a skrývá. I „cesta“ tu uvádí do souvztahu ukazující se, skrytost a toho, komu se něco ukazuje a něco skrývá. „Cesta“ je tu charakteristikou *Ereignis*.¹²⁷

Posléze Heidegger – stále ještě v poslední z trojice přednášek *Das Wesen der Sprache – Be-wägung* těsně spojí s děním soupatřičnosti (resp. vzájemné „oddanosti“, „Gegen-einander-über“) rozměrů (říká zde „krajín“, „der Gegende“) světa, tj. nebe, země, smrtelníků a bohů, kterému i zde výslovně přisuzuje charakter hry. Zpřítomním věc jen dvěma krátkými citáty, jež od sebe v textu dělí více než dvě strany (a ani u citovaných vět se tu nebudu pokoušet explikovat jejich plný smysl):

„Was das Nachbarliche der vier Weltgegenden be-wägt, zu einander gelangen läßt und in der Nähe ihrer Weite hält, ist die Nähe selber. Sie ist das Be-wegen des Gegen-einander-über. Wir nennen die Nähe im Hinblick auf dies ihr Be-wegendes: die *Nahnis*.“¹²⁸

„Das entrückend-Zubringende der Zeit und das einräumend-zulassend-Entlassende des Raumes gehören in das Selbe, das Spiel der Stille, zusammen, dem wir jetzt nicht weiter nachdenken können. Das Selbe, was Raum und Zeit in ihrem Wesen versammelt hält, kann der Zeit-Spiel-Raum heißen. Zeitigend-einräumend be-wägt das Selbige des Zeit-Spiel-Raumes das Gegen-einander-über der vier Welt-Gegenden: Erde und Himmel, Gott und Mensch – das Weltspiel.

Die Be-wägung des Gegen-einander-über im Welt-Geviert ereignet Nähe, *ist* die Nähe als die *Nahnis*. Sollte die Be-wägung selber das Ereignis der Stille heißen?“¹²⁹

„Nachbarschaft“, „das Nachbarliche“ v prvním citátu je jiné jméno pro bytostnou soupatřičnost. To, co ji (dle prvního citátu) ustavuje, je *Nähe*, o níž jsme se obecně zmiňovali již výše.

¹²⁵ „Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 185.

¹²⁶ Identitu *Lichtung* a *Weg* zdůrazňuje Benyovszky v „Květina úst. (Die Blume des Mundes): Poznámka k jednomu z problémů pozdního Heideggerova výzkumu řeči“, in: Benyovszky, L. (ed.), *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*, sv. 5., Togga, Praha 2014, s. 135–146; s. 142–3.

¹²⁷ Srov. „Der Weg ist ereignend.“ v přednášce „Der Weg zur Sprache“, c. d., s. 249. (Věta tu ovšem zazní o přinejmenším „na první pohled“ úžeji pojaté cestě.)

¹²⁸ „Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 199.

¹²⁹ Tamtéž, s. 202.

(Heidegger v této přednášce *Nähe* identifikuje také se *Sage*, „zvěstí“. ¹³⁰ Trojice přednášek je věnována bytnosti řeči a tu chce Heidegger předvést jako odpovídání „zvěstí“. Toto – pro dotyčné přednášky ústřední – téma tu ale pro nás není důležité. Tedy jen v maximální stručnosti: „Sage“ tu Heidegger nazývá nezvučné ukazování světa, nechávání světu se zjevit, které zároveň skrývá, resp. ustavuje skrytost. Charakterisuje ji velmi podobně jako *Lichtung* a slovo „Sage“ volí s poukazem na etymologii od starohornoněmeckého „sagan“ – ukazovat, nechávat spatřit či zjevit se. ¹³¹ Tomuto ukazování světa člověk ve své řeči vždy – více, nebo méně přiměřeně – odpovídá.)

V přednáškách *Das Wesen der Sprache* Heidegger v souvislosti s časem času a prostíráním prostoru, resp. v souvislosti se soupatřičností časových dimensí a se soupatřičností míst v prostoru přímo a jednoznačně o „Nähe“ nemluví. ¹³² V těchto přednáškách je o ní řeč nejprve v souvislosti se vzájemným „sousedstvím“ básnění a myšlení a posléze v souvislosti se vzájemným „sousedstvím“ čtyř krajů světa, klestěním cesty pro vzájemnou oddanost a souhru těchto krajů. Místy se zdá, že v sousedství krajín světa chce Heidegger vlastně založit sousedství básnění a myšlení. Zda je v těchto přednáškách blízcí blízkost obecnějším „principem“, který lze pozorovat *mimo jiné* ve vzájemném poměru momentů součtveří, nebo zda je v těchto přednáškách spojena se vztahem těchto čtyř momentů primárně a nejvlastněji a až odvozeně se vzájemnými vztahy jiných záležitostí (včetně časových ekstází), není zcela jasné. (A do podrobného rozboru se na tomto místě pouštět nebudu.)

Každopádně tu Heidegger „blízcí blízkost“ charakterisuje jako „Die Be-wägung (resp. Be-wegen) des Gegen-einander-über“ čtyř momentů součtveří, tedy jako klestění cesty vzájemné oddanosti (dativ!), otvírání cesty pro hru světa, otevírání možnosti této hry. Identifikuje blízcí blízkost s klestěním cesty světu, hře světa, a tedy s cestou (světa). Z toho by se mohlo zdát, že „cesta“ je tu „základnější“, primárnější motiv než hra. „Cesta“ jako klestění cesty nechává hru (světa) se odehrávat, umožňuje ji, ustavuje ji.

Cesta by tak (ontologicky, ne časově) „předcházela“ hru. Jak by potom u Heideggera situace ohledně poměru mezi hrou a cestou vypadala?

Cestu Heidegger chápe jako dospívání do toho, kam ta která věc bytostně patří, a cesta ve svém nejzazším ontologickém smyslu nechává k tomu jí vlastnímu dospívání (stávat se jí samou) *hru* světa. Heidegger zde cestu nechápe (alespoň výslovně ne) podstatně jako cestu *do neznáma* – myslím, že lze říci, že krom hry, toho, co je hře vlastní, může cesta u Heideggera přinášet nanejvýš skrytí, zastření tohoto charakteru, „hrovosti“ světa. A ovšem – to, že bude cesta vůbec nějak pokračovat, že bude přinášet vůbec něco, tj. že bude vůbec něco přicházet, není předem (jak si Heidegger velmi ostře uvědomuje) zaručeno. Mohla by mít

¹³⁰ „Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 190–191. (Překlad „zvěst“ zavedl pro „Sage“ Jiří Michálek, volbu zdůvodňuje v „Slova na prašných cestách“, in: M. Balabán (ed.), *Logos a svět. Sborník k sedmdesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojana, OIKOYMENH*, Praha 1997, s. 158–160, překládá tak v *Údiv a zdrženlivost*, c. d. (Jaromír Loužil překládal „pověst“ (Biemel, W., *Martin Heidegger*, c. d.).)

¹³¹ „Sagen, *sagan* heißt zeigen: erscheinen lassen, lichtend-verbergend frei-geben als dar-reichen dessen, was wir Welt nennen. Das lichtend-verhüllende, schleiernde Reichen von Welt ist das Wesende im Sagen.“ („Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 188.)

„Sagen heißt: Zeigen, Erscheinen lassen, lichtend-verbergend-freigebend Darreichen von Welt. Jetzt bekundet sich die Nähe als die Be-wägung des Gegen-einander-über der Weltgegenden.“ (Tamtéž, s. 202.)

K souvislosti Sagen se „sagan“, potažmo ukazováním viz též „Das Wort“, in: M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, sv. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, s. 205–225; s. 210 a „Der Weg zur Sprache“, c. d., s. 241.

¹³² Nicméně výše jsem citoval a níže budu citovat znovu místo („Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 202), které lze vykládat ve smyslu identifikace *Nähe* a *Zeit-Spiel-Raum* (hry časoprostoru).

cesta přednost před hrou právě z tohoto důvodu? Tj. proto, že je *předem nezaručeným* pokračováním, přicházením něčeho (konkrétně hry), kdežto hra se děje, až pokud vůbec něco přichází (a „předem nezaručenost“ ustoupila do pozadí)?

Lze ale opravdu jednoznačně říci, že cesta tu pro Heideggera má přednost před hrou? Podívejme se znovu na druhý z naposled uvedených citátů:

„Das entrückend-Zubringende der Zeit und das einräumend-zulassend-Entlassende des Raumes gehören in das Selbe, das Spiel der Stille, zusammen, dem wir jetzt nicht weiter nachdenken können. Das Selbe, was Raum und Zeit in ihrem Wesen versammelt hält, kann der Zeit-Spiel-Raum heißen. Zeitigend-einräumend be-wägt das Selbige des Zeit-Spiel-Raumes das Gegen-einander-über der vier Welt-Gegenden: Erde und Himmel, Gott und Mensch – das Weltspiel.

Die Be-wägung des Gegen-einander-über im Welt-Geviert ereignet Nähe, ist die Nähe als die Nahnis. Sollte die Be-wägung selber das Ereignis der Stille heißen?“¹³³

To, co „klestí cestu“ (be-wägt) vzájemné oddanosti čtyř krajin světa, Heidegger určuje jako „das Selbige des Zeit-Spiel-Raumes“¹³⁴. Míni tím prostě *Zeit-Spiel-Raum*? Klestí nakonec cestu hře světa „hra časoprostoru“, tedy svého druhu hra?¹³⁵ Jak přesně se má „das Selbige des Zeit-Spiel-Raumes“ k samotnému „Zeit-Spiel-Raum“ (a jak přesně se obé má k „Spiel der Stille“), není zcela jasné.

Samo toto klestění cesty, a tím možná i „das Selbige des Zeit-Spiel-Raumes“, se každopádně dále znovu identifikuje s „blížící blízkostí“, ale tentokrát ve formulaci sugerující, že blízkost je ve svém nejvlastnějším smyslu ustavována klestěním cesty vzájemné oddanosti krajin součtveří, nikoli naopak. Klestění cesty, otvírání možnosti pokračování pro souvztah čtyř krajin světa každopádně je blízkost. (Znamená to, že blízkost je ustavována primárně právě vzájemnou oddaností *momentů součtveří* a ničeho jiného?)

Jak se má klestění cesty vzájemné oddanosti čtyř krajin světa, tj. blížící blízkost, ke hře, potažmo speciálně ke hře světa? Co je v „Be-wägung des Weltspiels“, ¹³⁶ cestě hry světa, původnější – cesta, resp. klestění cesty, nebo hra? Lze nakonec „Be-wägung des Gegen-einander-über der vier Welt-Gegenden“ chápat – jak u Heideggera není neobvyklé – jako genitiv subjektivní i objektivní, hře se nejen cesta otvírá (resp. hra je cestou pro ni se otevírající „opatřována“), ale cesta je hrou také otvírána, nejen pro jiné, speciálnější děje, ale také – primárně – pro ni samotnou (tj. hra je tím, co cestu „opatřuje“)? Otvírá tedy hra světa alespoň z jistého hlediska samu sebe, otvírá si cestu, skýtá si svou vlastní možnost? Formulace o „ereignende Spiegel-Spiel“ z jiných textů¹³⁷ a zdůrazňování, že za hru nejde (při hledání nejzazšího) jít, by tomu nasvědčovaly. Jsou hledisko, ze kterého je základní cesta, a hledisko, ze kterého je základní hra, stejně oprávněná, přičemž každé z nich v sobě vždy nese

¹³³ „Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 202.

¹³⁴ „Selbig“ znamená v běžné němčině „zmíněný“. „Selbigkeit“ však znamená „totožnost, identita“ a Heidegger sporadicky užívá „das Selbige“ ve smyslu „totožné“, viz např. *Der Satz vom Grund*, c. d., s. 91.

¹³⁵ Srov.: „Die Sage versammelt als das Be-wägende des Weltgeviertes alles in die Nähe des Gegen-einander-über und zwar lautlos, so still wie die Zeit zeitigt, der Raum räumt, so still, wie der Zeit-Spiel-Raum spielt.“ („Das Wesen der Sprache“, c. d., s. 203).

¹³⁶ Přímoto toto slovní spojení se ovšem u Heideggera ani v probíraném textu, ani, pokud vím, nikde jinde nevyskytuje.

¹³⁷ „Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. (...) Die Vierung west als das ereignende Spiegel-Spiel der einfältig einander Zugetrauten.“ („Das Ding“, c. d., s. 181.)

možnost zvratu v druhé? Lze říci, že hra a cesta jsou dva různé pohledy na totéž, jednou vidíme aspekt otvírání možností, resp. otevírající se možnosti čehokoli, jednou aspekt vždy již předchůdného rámce, v němž se možnosti otevírají?

Jsou-li hra a cesta všudypřítomné aspekty dění bytí, aniž by jeden z nich v *posledku* zakládal druhý, vidíme nicméně nutně vždy jako základnější buď ten, nebo onen? Jak potom myslet pohyb mezi těmito dvěma perspektivami, tvářemi? Lze najít universální charakter dění, jehož pouhými „momenty“ (vystupujícími příležitostně do popředí) hra a cesta jsou?

Zde zmiňované Heideggerovy texty dle mého názoru nedávají na tyto otázky jasnou odpověď a nevím o tom, že by ji dávaly jakékoli jiné Heideggerovy texty.

Heideggerovi se zkrátka hra a cesta (resp. kletění cesty) po různých stránkách a v různých souvislostech ukazují jako charaktery nejzazšího dění, dění smyslu vůbec. Shledává, že příslušná slova přirozeného (německého) jazyka postihují něco značně universálního. A v jeho výkladech se ukazuje, že v celkové povaze dění smyslu jsou vždy nějak spolupřítomny, vzájemně propleteny. Jak se přesně mají k sobě navzájem a k nejzazší povaze dění smyslu, se Heidegger, jak již řečeno, přísně vzato ani neptá (přínejmenším ne výslovně a soustavně).

II.2.1.4. Patření a tázání

Co lze na základě dosud řečeného souhrnně říci o vztahu Heideggerova pozdního myšlení k thesím, které jsem představil v systematické části?

Myslím, že Heidegger velmi důsledně domýšlí neuzavřenost čehokoli určitého (byť to přímo takto neformuluje). Jako základní princip dění smyslu identifikuje ustavování (se) soupatřičnosti něčeho jako (navzájem rozdílných) „základních dimensí“ situace ,bytí tu‘ vůbec něčeho. (Pro toto ,ustavování se‘ a jeho aspekty postupně, jak řečeno, zavádí řadu různých termínů, jejichž významy se snad liší akcenty na ten či onen aspekt tohoto ustavování (se), ale přesný smysl jednotlivých termínů se navíc v takto vymezeném rámci průběžně posouvá.)

„Až“ díky tomuto ,ustavování se‘ se cokoli (určitého) stává tím, čím je. To nemá k principu neuzavřenosti určitého, který jsem vytkl jako vůdčí a základní já, daleko.

Heidegger se však domnívá, že v situaci, kdy si neuzavřenost čehokoli určitého uvědomujeme, je nepřiměřené vyjadřovat se o bytí v thesích a chápat myšlení *vposledku* jako hledání odpovědi na co možná jasně položené, určité otázky, byť by šlo o (v jistém smyslu nejjobecnější) otázku po universálním charakteru ,bytí tu‘ něčeho. Právě takovému zkoumání jsem se oddával já, když jsem se pokusil vytknout všudypřítomné aspekty dění smyslu jako takového a naznačit, jakých tváří může toto dění nabývat zdůrazněním některých z nich.

II.2.1.5. Myslet s mírou

U Heideggera vystupuje na některých místech v klíčové roli i motiv *míry*, u něhož v zásadě končila systematická část práce. Platí to např. o přednášce „... *dichterisch wohnet der Mensch...*“ z roku 1954¹³⁸, kde Heidegger komentuje mj. tyto verše z Hölderlinovy básně *In lieblicher Bläue...* :

¹³⁸ Heidegger, M., „... dichterisch wohnet der Mensch...“, in: týž, *Vorträge und Aufsätze*, c. d., s. 189–208. (Český překlad: „... básnicky bydlí člověk...“, přel. I. Chvatík, in: týž, *Básnicky bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 77–103.)

„(...) Dokud laskavost ještě
 Na srdci, Čistá, dlí, měří
 Ne nešťastně člověk
 Se božstvím. Zůstává neznám bůh?
 Je zřejmý jako nebe? Tomu
 Věřil bych spíše. Toť člověka měrou.
 Pln zásluh, leč přece básnický bydlí
 Člověk na této zemi. Však čistší
 Stín noci se všemi hvězdami není,
 Odvážím-li se to říci, než
 Člověk, jenž obrazem božství je zván.
 Je na zemi nějaká míra? Není
 Žádná.“¹³⁹

Heidegger chápe „ist er offenbar wie der Himmel“ vlastně ve smyslu „zjevuje se *coby* nebe“¹⁴⁰ a rozvíjí myšlenku, že tento způsob zjevnosti boha – zjevovat se, ač sám je něco jiného a jako on sám je nezjevný, v (proměnlivé) podobě, resp. podobách nebe, tedy v něčem bohu samotnému cizím –, je měrou člověka. Když člověk z tohoto způsobu zjevnosti boha – jevení se v jiném, zůstává zároveň skryt jako on sám –, „čerpá míru“ pro své vlastní bytí, pak „bydlí básnický“, „na této zemi“, což je aspektem toho, že existuje způsobem pro smrtelníka přiměřeným.

Mohlo by se snad zdát, že takto pochopená „míra“ nemá s mírou v běžnějším smyslu, v jakém jsem o ní výše řekl pár vět já, mnoho společného. Ale přesto (když věc shrnu velmi stručně a zdůrazním jen některé aspekty) – i pro Heideggera tu platí, že předpokladem pro skutečnou znalost míry v konkrétních záležitostech je povědomí o tom, že to nejzazší, celkové je nepřístupné, poslední rámec, do kterého věci patří a vůči kterému hledáme míru v našem vztahu k nim, nám odpírá jakékoli pevné kontury, resp. – právě odpírání se jakýchkoli pevných určení „posledního“ je posledním rámcem, a ten se jako takový zjevuje v proměnlivých podobách dohlédnutelného.

Tuto míru, míru významnosti toho kterého určitého v rámci, který nám odpírá jakákoli pevná určení, hledáme stále, pochopitelně i v myšlení. Myslím, že (přinejmenším mimo jiné) odtud lze rozumět tomu, proč Heidegger považuje za nepřiměřené směřovat v myšlení o bytí k (co možná jednoznačným a universálně platným) thesím, hledat universální teorii smyslu, hledat teď a tady významnosti přítomné vždy a všude, kde se vůbec něco jeví.

Když jsem já výše projekt a základy takové universální teorie rýsoval, upozorňoval jsem, že všechna tvrzení universalitě čehokoli jsou jen hypotetická, ale na snahu o co možná jednoznačné uchopení universálních rysů a universální povahy situace jako takové jsem nerezignoval. Myslím, že ani tváří v tvář Heideggerovým textům to není nutné, nicméně domnívám se, že *problematisace* smyslu takového typu zkoumání v situaci bytostné neuzavřenosti určitého a bytostně neuzavřeného hledání míry patří k tomu nejdůležitějšímu, čím Heideggerovy texty k dalšímu myšlení o bytí promlouvají. Kdo se o formulaci hypoteticky universálně platných teorií pokouší, měl by přinejmenším mít na paměti, že jde

¹³⁹ Heidegger, M., „... básnický bydlí člověk...“, c. d., s. 87. (Německy: „... dichterisch wohnet der Mensch...“, c. d.

¹⁴⁰ „... dichterisch wohnet der Mensch...“ 201.

o jeden zcela určitý typ aktivity vedle jiných, který rozhodně nemůže sám rozhodovat o tom, jaký význam, jaká míra důležitosti jemu samému v různých souvislostech patří.

II.2.2. Eugen Fink – hra světa?

Eugen Fink je z (přinejmenším fenomenologicky orientovaných) filosofů, již uvažovali o hře světa, zdaleka nejznámější, a už proto je záhodno se s jeho myšlenkami v této práci vyrovnat. Finkovo dílo pro nás navíc bude cenné tím, že jakkoli to bývá málo zdůrazňováno či vůbec přehlíženo, ani o Finkovi zdaleka nelze říci, že konstantně zastával thesi, že svět je hrou „v posledku“, že jeho hrová tvář je jeho tváří „nejhlubší“. V tomto směru jsou u něho ve skutečnosti přítomna zajímavá napětí a dochází u něho během let k důležitým posunům. Na tyto skutečnosti, jež dnes vystupují jasněji i díky Finkovým textům vydaným teprve v posledních letech, se při výkladu relevantních Finkových myšlenek pokusím upozornit. Při výkladu budu muset konstatovat, že Finkovy odpovědi na některé dílčí otázky považují za neuspokojivé (a mnohdy mlhavé), a že i Finkova základní perspektiva se od té, již tu zaujímám já, (a od heideggerovského myšlení dějící se soupatřičnosti dimensí situace) přes dílčí konvergence s kolísající intenzitou významně odchyluje. Přesto nám nakonec uprostřed nejasností a rozporů Finkova díla vystoupí vln do povahy situace zjevnosti, který se i ze zde zastávané perspektivy patrně značně přibližuje nejzazšímu.

II.2.2.1. Finkův svět¹⁴¹

Fink vyšel zejména z Husserlovy a Heideggerovy fenomenologie a v pozdějším, zhruba řečeno poválečném, období, o něž nám tu půjde, čerpá, myslím, především (alespoň v pro nás relevantních ohledech) z Nietzscheho a z pozdějších fází Heideggerova myšlení. („Nasměrován“ uvedenými autory hledá pochopitelně inspiraci a oporu pro své myšlenky i jinde, snad vůbec nejčastěji cituje Hérakleita a Rilkeho.)

I Fink se – specificky – snaží opustit metafysické myšlení, které absolutisuje určitosti, zapomínajíc na poslední rámec, do něhož tyto svým smyslem bytostně patří, od něhož ve skutečnosti nejsou oddělitelné. Tento zapomenutý rámec Fink nazývá *světem*, což jistě není nijak ojedinelé, ale způsob, jak jej chápe, specifický je.

V prvním přiblížení: „svět“, „veškero“ či prostě „celek“ („das All“, „das Weltall“, „Weltganze“, „Ganze“) je *to*, v čem vše „jsoucí“ neboli „jevící se“ *je* neboli se jeví (k identitě bytí a jevení u Finka viz dále).¹⁴² Svět sám má úplně jinou povahu než jakékoli určité jsoucno

¹⁴¹ V této podkapitole nebudu konkrétními místy Finkových spisů dokládat připomenutí některých z leitmotivů jeho poválečného díla – objevují se mnohokrát prakticky ve všech poválečných spisech a místa, která mohou jako doklad sloužit, budou níže hojně citována při jiných příležitostech.

¹⁴² „Nun hat aber unsere menschliche Vernunft das merkwürdige Schicksal, durch den Gedanken von der **Allheit dessen, was ist**, beunruhigt und ständig (überwältigt) zu werden. Der Gedanke des ‚Alls‘ läßt uns nicht los; der Gedanke des Ungeheuren und Erhabenen bewohnt unseren Geist und reißt ihn aus jeder genügsamen Festlegung heraus.“ (Fink, E., „Spiel als Weltsymbol“, in: týž, *Spiel als Weltsymbol, Gesamtausgabe*, sv. 7, Karl Alber, Freiburg 2010, s. 30–224; s. 44 (svazek budu dále citovat jako *Gesamtausgabe*, sv. 7; samotný spis *Spiel als Weltsymbol* budu dále již uvádět kursivou,

v něm, tento rozdíl, na který podle něho zapomínala metafysika, Fink někdy nazývá „kosmologickou diferencí“.¹⁴³ *Ve* světě neustále vzcházejí, proměňují se a mizí určitá jevíci se jsoucna.¹⁴⁴ Ke světu ale patří i neurčitý „temný“ základ, z něhož ony jednotlivosti vzcházejí a do něhož zapadají. (O vztahu světlé a temné stránky světa mluví Fink často jako o vztahu nebe (resp. prostoru „pod nebem“) a země nebo dne a noci.¹⁴⁵) A Finkovi velmi záleží na tom, že svět není jen něco věcem cizího a je jen objímajícího – svět věci pojímá do sebe, i nitrosvětské je momentem světa.¹⁴⁶

nikoli v uvozovkách, a budu mínit vydání v rámci uvedeného stejnojmenného svazku. (Český překlad: Fink, E., *Hra jako symbol světa*, přel. M. Petříček, Český spisovatel, Praha 1993.)

„Gleichwohl ist es eine Notwendigkeit der menschlichen Vernunft, die **Weltganzheit** zu denken – oder doch den Versuch dazu zu machen.“ (Fink, E., *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1958, s. 123. (Dále citováno pouze jako *Sein, Wahrheit, Welt*.) (Český překlad: Fink, E., *Bytí, pravda, svět*, přel. J. Čapek, OIKOYMENH, Praha 1996.)

¹⁴³ Již v přednášce z letního semestru 1946 říká Fink: „Den Unterschied von Welt und dem, was in ihr ist, nennen wir die *kosmologische Differenz*.“ (Fink, E., *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1985, s. 106.)

Dále viz např. Fink, E., *Welt und Endlichkeit*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1990, s. 19, 25, 117. *Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 205.

¹⁴⁴ „Alles, was überhaupt ist, ist weltlich; jedes Ding, jede Sache, jedes Geschehnis und jedes Verhältnis kommt ‚in der Welt‘ vor. Welt gilt so als der unausgedachte Inbegriff für alles, was vorkommt, für alles, was es überhaupt gibt. Sie gilt als die inbegriffliche Wirklichkeit alles Wirklichen, als die zusammenschließende Versammlung aller Dinge und Begebenheiten, als die umgreifende Gesamtfügung für alle Substanzen und Prozesse. Aber sie umspannt doch offenbar nicht nur das jeweils ‚Wirkliche‘, also die Dinge und Ereignisse, welche aktuell sind, sie hat auch die Horizonte der Möglichkeiten aller Dinge in sich. Wenn Dinge entstehen und vergehen, zunehmen und abnehmen, ihren Platz tauschen und sich verändern, so geschieht dies alles offensichtlich innerhalb der Welt. *In* ihr ist das beständige Kommen und Gehen, das Auftauchen und Verschwinden, der Platzwechsel und das begrenzte Verweilen *in* ihr ist der beständige Tumult der sich gegeneinander behauptenden Dinge, wo des einen Zunahme des anderen Schwund, des einen Aufgang des anderen Untergang, des einen Erscheinen des anderen Erlöschen ist. *In* der Welt strömen die zahllosen Prozesse, *in* ihr gibt es die Ruhe und die Bewegtheit des Seienden; *in* ihr ist jedes Ding wesentlich eines und in seiner Einsheit doch immer zusammen mit anderen einhaften Dingen; *in* der Welt gibt es die Einsheit und die Vielheit. Und ferner sind die Dinge auf solche Weise *in* ihr, daß sie dabei jeweils geprägt sind durch allgemeine ‚Anblicke‘, auf Grund derer sie sich zu besonderen Bereichen zusammenschließen, zu Regionen gleichartiger Aussehens, und doch über solche Unterschiede hinweg den gleichen Bau als Dinge haben.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 195.)

¹⁴⁵ O nebi a zemi viz např. poměrně rozsáhlou pasáž na s. 313–323 v: Fink, E., *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Karl Alber, Freiburg/München 1977. (Dále citováno pouze jako *Sein und Mensch*.) (Alespoň stručně se motiv objevuje opakovaně snad ve všech Finkových poválečných spisech.)

¹⁴⁶ „**Wo** Welt, wo der Weltraum und die Weltzeit sozusagen nur angedacht werden, **in der Negation des Binnen weltlichen gemeint werden als das Umfangende, das vom Umfangenen wesensverschieden ist, dort** kann, wenn es hoch kommt, nur die Unerreichbarkeit der Welt erfahren werden als unerreichbar für das metaphysische Denken, das vom Seienden ausgeht – und sich vielleicht noch davon abstößt. Das nicht-metaphysische Weltdenken geht nicht aus der Metaphysik hervor, stellt sich nicht ein am Rande der Metaphysik.“ (*Welt und Endlichkeit*, c. d., s. 202.)

„Die Welt ist kein äußerer **Rahmen** um die Dinge herum, kein Behälter, in welchem sie vorkommen – wie Kartoffeln in einem Sack oder Juwelen im Safe, sie ist auch kein Mischkrug, in welchem alle Dinge durcheinandergemischt und **gewirbelt** werden, obzwar dies eines der ältesten Gleichnisse ist. Sie umfängt und umspannt alle Dinge – und ist selber nicht von den Dingen getrennt und abgeschieden, vielmehr sind die Dinge ihr gehörig, und **das Binnenweltliche als solches ist ein wesentliches Weltmoment**.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 203.)

„Die Welt ist nicht wie die Dinge, und die Dinge sind nicht wie Welt. Kann denn dann das Endliche jemals zum Gleichnis des Unendlichen werden?

Sféra jasu, a to znamená prostoru a času, temná sféra nerozlišenosti, věci a jejich věčný pohyb z temného základu do „osvětlené“ oblasti, v této „světlé“ oblasti a zpět do základu – to vše nějak podstatně patří ke světu, to vše jsou „dimense“ či „momenty“ světa.

Fink si uvědomuje, že svět, jak o něm mluví, je otevřený (dává se) *člověku* – tomu, kdo je zas otevřený světu a tento základní vztah *podstatně* patří ke světu, o který Finkovi jde. Tedy – i člověk jako ten, komu se svět jeví, je bytostným momentem Finkova světa.

Fink chce ale brát vážně i to, že víme, že my sami jsme pomíjivá jsoucna ve světě, jejichž výskyt mezi věcmi světa je nahodilý, víme, že se něco dělo, ještě než se to začalo jevit nám, a víme (Fink říká, že „apriorně“¹⁴⁷), že ke světu patří obrovské množství jsoucen, která in concreto zatím neznáme a mnohá z nich ani nikdy nepoznáme.

Coby konečná pomíjivá jsoucna jsme zasazeni do universálního dění diferenciace a rozplývání diferencí, dění individuace a „odjednotlivování“.

K člověkově otevřenosti pro svět dle Finka vždy náleží jak to, že člověk v obecnosti a „apriorně“ ví o vyvstávání věcí ve světě, tak to, že se mu „aposteriorně“ ukazují z konkrétní perspektivy konkrétní věci, které (prý apriorně) chápeme tak, že se na jejich vlastním bytí perspektivním „ukázáním se“ nic nemění.

Prvému dění, o němž víme apriorně, říká Fink někdy (např. ve spise *Bytí, pravda, svět*) „Vorschein“ a „zum Vorschein kommen“, což se do češtiny obvykle překládá „vyjevování“ či „vycházení najevo“ (Fink mluví i o tom, že se takto věci ještě před ukázáním někomu, kdo o takovém ukázání ví, „jeví sobě navzájem“¹⁴⁸). Přímému ukazování se konkrétních jsoucen nám pak říká „Anschein“, česky je zaužíváno „vzhled“.¹⁴⁹

(V souvislosti s tímto rozlišením, resp. s výklady, v nichž se Fink dočasně věnuje pouze *stránce* jevení spočívající ve vyjevování, vyvstávání věcí do své jedinečnosti, aniž by se někomu ukazovaly in concreto,¹⁵⁰ se místy může zdát, jakoby Fink chtěl myslet svět *s jeho temným základem, osvětlenou sférou individuovanosti a pohybem věcí mezi oběma* jako něco, co zcela jednoznačně a plnohodnotně jest už „před člověkem“ a bez člověka, co ke svému bytí člověka *vůbec* nepotřebuje. To by jistě oprávněně vyvolávalo pochybnosti, zda Fink na „bytí věcí samých“ nepřenáší motivy, jež jsou ve hře „až“ při ukazování se nám, v konečné perspektivě. (Necháme-li nyní stranou problémy spojené s *jakýmkoli* kladením něčeho jako plně jsoucího bez jevení se někomu, v perspektivě.)

Das könnte niemals der Fall sein, **wenn nicht das Endliche als das Binnenweltliche selber ein Moment der Welt selber wäre.**“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 219.)

¹⁴⁷ Fink, E., *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 99, 109–112, 123, 141.

„Wir machen ‚apriori‘ den Unterschied von Ding in sich selbst und Ding im Verhältnis zu unserem Vorstellen.“ (Tamtéž, s. 110.)

„Das absolute Medium, das vorgängig alles Seiende umgreift und einbegreift, ist die *Welt*. Sie ist der Spielraum und die Spielzeit aller Dinge. In ihr ist alles versammelt, geeinigt und geschieden, was überhaupt ist, – sie ist das Feld des Anwesens, wo die Dinge zum Vorschein kommen und wo der Mensch das Seiende teilweise erfährt und gänzlich **apriori** weiß.“ (Tamtéž, s. 141.)

¹⁴⁸ „Das Seiende ist im Erscheinen vermittelt, – **vermittelt sind die Dinge einander und auch uns, den vorstellenden Wesen.**“ (Tamtéž, s. 141.)

Viz též s. 102, 122–123 tamtéž.

¹⁴⁹ S obojím řešením patrně přišel Jiří Černý (Černý, J., „Fink a Heidegger“, *Filosofický časopis* 17, 1969, č. 5–6, s. 751–759; s. 753–754) a přidružuje se jej Jakub Čapek ve svém překladu *Bytí, pravda, svět*, c. d. (Srov. „Poznámku překladatele“ na s. 141.)

¹⁵⁰ Např. *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 106–108.

Ale, jak plyne z řečeného, domnívám se, že by bylo ukvapené, resp. jednoduše chybné Finkovi takovou jednoznačnou thesi (o nepotřebnosti člověka pro svět) připisovat. – Fink na klíčových místech píše naprosto jasně, že chce myslet vyjevování a vzhled jako dvě *neoddělitelné* stránky jediného pohybu zjevování¹⁵¹ a že člověk (vědoucí o jednom z těchto aspektů „předzkušenosť“ a druhý zakoušející v konkrétních případech) patří ke světu, o nějž Finkovi jde, *bytostně*. Fink chce podržet a promýšlet dvojznačnost vztahu mezi člověkem a světem, kdy člověk je podmínkou vystupování světa, a zároveň jsoucnum uvnitř předchůdného světa, resp. z druhé strany – svět je nutným rámcem a podmínkou bytí člověka jako nitrosvětského jsoucna, a zároveň se *bytostně* jeví člověku.)

Řečené dva aspekty zjevování¹⁵² – *Anschein* a *Vorschein* – chce Fink spojit a zároveň překročit v pojmu *zjevování nezaloženého v ničem jsoucím neboli zjevujícím se*. Chce naopak vše určité, vše jsoucí, vše jevící se založit v samotném ději zjevování. Takovéto „universální zjevování“, ¹⁵³ je zároveň „absolutním médiem“, v němž je jsoucí „absolutně

¹⁵¹ Ve spise *Bytí, pravda, svět* Fink například poté, co rozdíl mezi vyjevováním a vzhledem vyložil, píše:

„Man mag sich vergegenwärtigen, daß ein ‚Erkennen‘ der Dinge durch ein menschliches Subjekt nur möglich ist, wenn zuvor der erkennende Mensch und das erkennbare Ding bereits ‚aufgegangen‘, zum Vorschein gekommen sind. Viel schwerer ist es aber, einzusehen und zu begreifen, ob das Zum-Vorschein-kommen alles Endlichen einen inneren, notwendigen Bezug hat zum menschlichen Wissen. Wieweit gehört das *Gewußtsein* aller Dinge mit in das Wesen des Seins – wie gehört der Mensch ihm zu? Die Weltstellung des Menschen wird nicht zuletzt dadurch mitbestimmt, daß die *Selbstentbergung* der Dinge sich *ihm* wissensmäßig erschließt. (...) [E]s handelt sich hier um den Unterschied philosophischer Grunderfahrungen vom Wesen des Seins, der Wahrheit, der Welt. Die *antike* Metaphysik war vor allem bestimmt von dem Ansatz, daß ‚Erscheinen‘ das Von-ihm-selbst-her-Aufgehen des Seienden ist, das Einrücken in die Lichtung eines weltweiten Anwesens, inmitten dessen der Mensch seinen Stand hat und allem begegnet, was ist: dem Land, vom Meer umflutet, den Göttern und Heroen, den Freunden und Feinden, den Gewächsen und Tieren. Die *neuzeitliche* Metaphysik dagegen gewann ihren eigentümlichen Boden im Erscheinen des Seienden, das als menschliches Vorstellen geschieht. (...) Das Problem stellt sich jetzt für uns, das mühsam einigermaßen Auseinandergehaltene in ein echtes Spannungsgefüge zueinander zu bringen. Die ungeheuerliche Macht des menschlichen Wissens, das die Neuzeit durchherrscht, muß vielleicht mit dem antiken Verständnis zusammengespannt werden, das um die Flüchtigkeit alles oberweltlichen Weilens gewußt hat – und die Städte der Lebenden errichtete auf den Nekropolen.“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 116–117.)

„Doch sofern der Mensch zur Zeit als solcher, zum Raume und zum Sein als solchem sich verhält, steht er gerade in einem aufblitzenden Verständnisbezug zur unvergänglichen, aber als Prozeß der Vereinzelung waltenden Welt. Das heißt, er versteht in einem ersten Lichtblick und Lichtblitz die Macht der Vereinzelung in allen vereinzeln Dingen. Im In-der-Welt-sein des Menschen liegt eine Verstehensbeziehung zum In-der-Welt-sein aller endlichen Dinge. (...) Wir können demnach nicht die beiden Begriffe des allgemeinen In-der-Welt-seins der Dinge schlechthin und des besonderen In-der-Welt-seins des seinsverstehenden Menschen als zwei getrennte Probleme behandeln, sondern müssen die notwendige Verklammerung beider Fragen erkennen und anerkennen.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 72–73.)

Promyslet takovou dvojznačnost postavení člověka vůči světu označuje Fink za klíčový úkol současné filosofie již r. 1946 v přednášce *Einleitung in die Philosophie*. (Viz: Fink, E., *Einleitung in die Philosophie*, c. d., s. 89–91.)

¹⁵² Na jednom místě ve spise *Grundphänomene des menschlichen Daseins* rozlišuje Fink tři aspekty jevení, dva odpovídají řečeným aspektům vyjevování a vzhledu, přičemž vyjevování chápe důrazně jako vzházení do prostoru *mezi nebem a zemí*, a třetím je jevení se *v čase*, resp. vzházení *do času*. Bohužel s takovou komplexnější identifikací bytostných dílčích aspektů jevení dále nepracuje, natož aby ji dále upřesňoval. (Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Karl Alber, Freiburg/München 1995, s. 168–169. (Dále citováno jako: *Grundphänomene*.)

¹⁵³ *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 118.

zprostředkováno“¹⁵⁴ či „absolutní dimensí“¹⁵⁵. Dále je Fink nazývá „čistou událostí (das reine Ereignis)“¹⁵⁶. Tento děj zjevnosti, říká dále Fink, je svět.¹⁵⁷ A Fink mu též říká „situace“¹⁵⁸ nebo „krajina“¹⁵⁹ (případně „krajina všech krajin“) a zdůrazňuje, že „krajina“, kterou míní, *byťstně* (vždy, nutně, ze své „podstaty“) zahrnuje i člověka, kterému se v ní věci ukazují, resp. že v dění, které k ní byťstně patří či kterým je, se teprve ustavuje diference subjektu a objektu.¹⁶⁰

¹⁵⁴ „Das PROS TI ist etwas an der OUSIA. Wenn wir nun das Erscheinen des Seienden als das ‚absolute Medium‘ bezeichnen, so deutet dies an, daß hier das ‚Verhältnis‘ nicht als etwas Nachträgliches gedacht werden soll, das zu irgendwelchen Dingen hinzukommt, sondern daß hier der **Spielraum der Vermittlung** das eigentlich Substanzielle ist. **Das Seiende ist absolut vermittelt: das Seiende erscheint.** Und der Ort des Menschen ist inmitten solchen Erscheinens.“ *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 122. (Viz celou pasáž na s. 120–122.)

„Das Seiende macht nicht sein Erscheinen, – es ist **durch das Erscheinen vermittelt**, es ist, was es ist, im Erscheinen.“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 129.)

„**Das Seiende ist im Erscheinen vermittelt**, – vermittelt sind die Dinge einander und auch uns, den vorstellenden Wesen. Ist die ‚Vermittlung‘ nun etwas, was den Dingen zukommt, wie das Weißsein dem Schnee, das Schwersein dem Stein? **Gehen die Dinge der Vermittlung – oder geht die Vermittlung den Dingen voraus?** Wir nannten die Vermittlung das absolute Medium. In ihm **leben und bewegen wir uns**, in ihm **spielt** auch das Sein alles Seienden. Das absolute Medium, das **vorgänglich** alles Seiende umgreift und einbegreift, **ist die Welt**. Sie ist der **Spielraum und die Spielzeit** aller Dinge. In ihr ist alles versammelt, geeinigt und geschieden, was überhaupt ist, – sie ist das Feld des Anwesens, wo die Dinge zum Vorschein kommen und wo der Mensch das Seiende teilweise erfährt und gänzlich **apriori** weiß.“ *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 141.)

„Absolutní zprostředkování“ vzbudilo i v Čechách, resp. v Československu pozornost nejednoho marxistického myslitele. Viz např.: Černý, J., „Fink a Heidegger“, *Filosofický časopis* 17, 1969, č. 5–6, s. 751–759; s. 754. Cibulka, J., „Význam i jednostrannost fenomenologické kritiky scientismu“, *Filosofický časopis* 17, 1969, č. 4, s. 428–453; zejm. s. 450. Cibulka, J., *Dialektika a ontologie*, Vydavatelstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1968, s. 40. Ransdorf, M., *Nové čtení Marxe*, sv. 1, Euroverlag, Plzeň 2010, s. 105.

¹⁵⁵ *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 122.

¹⁵⁶ „Aber wo und wann ist denn dieses Erscheinen, wenn es nicht festgemacht werden soll, nicht lokalisiert werden soll, **weder im Subjekt, noch in den Sachen?** Man greift vielleicht zu der Ausflucht, es sei keine dinghafte Bewegung, also nicht eine Bewegung, die einen Bewegungsträger habe, sei kein Vorgang an etwas und keine Begebenheit mit etwas, – es sei ‚**reines Ereignis**‘. Etwa wenn wir sagen, ‚es blitzt‘, so hatten wir nicht ein Ding, das die Tätigkeit des Blitzens vollzöge, vielmehr sei der Blitz nichts anderes als das Blitzen. Das Erscheinen sei **reines Ereignis** – und erst aufgrund dieses Ereignisses gebe es so etwas wie erscheinende Dinge.“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 129.)

¹⁵⁷ Srov. např. *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 141 (místo citované v pozn. 154).

¹⁵⁸ Např. *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 140 („Situation“), 150 („Gesamtsituation“).

Spiel als Weltsymbol, c. d., s. 74 („Die Gesamtsituation, die Welt (...)“).

¹⁵⁹ Srov. např. *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 138–141, 143, 150–151.

„Die umfassendste und einbegreifende Gegend alles Erscheinens ist die Welt. Sie ist das Un-Endliche, in welchem alle endlichen Dinge aufscheinen und untergehen.“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 143.)

„Die Gegend aller Gegenden überhaupt ist die Welt. (...) Der Zeitraum der Welt ist die umgreifendste Gegend alles Seins von Seiendem.“ (Tamtéž, s. 151.)

„Nur in der umfangenden Gegend der Welt begegnen uns Gegenstände, stehen wir als Subjekt den Objekten gegenüber.“ (Fink, E., *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969, s. 201.)

¹⁶⁰ „Und wenn wir vorhin auch gesagt haben, die Gegenstände des Vorstellens begegnen uns aus einer Gegend her, so gehört die Gegend dabei doch nicht nur zu den Gegenständen als deren umfassender Gesamthorizont; auch ich, der jeweils Vorstellende, bin je schon in die Gegend versetzt, worin ich nun Gegenstände antreffe. M. a. W. ‚Gegend‘ besagt hier nicht bloß eine umgreifende Einheit der Objekte,

K charakteru a problémům Finkova uchopení světa se ještě budeme vracet.

II.2.2.2. Základní fenomény

Člověk o světě v řečeném smyslu, tj. o universálním pohybu zjevování, nějak – byť třeba zastřeně – ví a nějak se vůči němu má v celém svém životě, ve všech jeho podobách a polohách.¹⁶¹ Nejpozději od r. 1955 rozlišuje Fink pět takových „základních fenoménů lidské existence“: práci, boj či panování, lásku, smrt a hru.¹⁶² Ve své „filosofické antropologii“ Fink trvá na neredukovatelnosti kteréhokoli z nich na ostatní či jejich kombinace, snaží se postihnout jejich celkový ráz, vzájemné propletení a dějinné proměny a zdůrazňuje, že všechny představují specifický vztah ke světu a jeho dimensím.¹⁶³

vielmehr allem zuvor eine Situation, die das Subjekt und das Objekt umfängt, zusammenschließt und auseinanderhält. Die Gegend des Vorstellens begreift das vorstellende Ich ebenso wie die vorgestellten Dinge ein. Die Gegend ist hier also weder ‚objektiv‘, noch ‚subjektiv‘ – sie ist die Dimension, worin sich allererst ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ scheiden und auf einander beziehen.“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 140.)

¹⁶¹ „Spielend verstehen wir anders das waltende All, als im Arbeit, Kampf, Liebe und Totenkult – uns gehen andere Seiten, andere Dimensionen auf.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 210.)

„Die Welt scheint in den Menschen als in das durch verstehende Weltoffenheit ausgezeichnete Wesen zurück. Und der Rückschein der Welt ins Menschenland dokumentiert sich je anders in den verschiedenen Grundphänomenen unseres endlichen Daseins: anders in der Arbeit und im Kampf als in der Liebe und im Totenkult, und anders im Spiel.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., 219.)

¹⁶² R. 1955 Fink koncepci *těchto pěti* základních fenoménů představil, pokud vím, poprvé v semestrální přednášce *Grundphänomene des menschlichen Daseins* z r. 1955 publikované poprvé až r. 1979 a v jednorázové přednášce *Ontologie des Spiels* přednesené 2. 10. 1955 na Evangelischen Akademie Herrenalb, jež vyšla jako *Oase des Glücks* (c. d.) r. 1957 a představuje tak, pokud vím, první publikovaný výraz Finkovy známé teorie pěti základních fenoménů – Fink, E., „Oase des Glücks“, in: týž, *Gesamtausgabe*, sv. 7, c. d., s. 11–29. (*Oase des Glücks* budu dále již uvádět kursivou, nikoli v uvozovkách, a budu minit vydání v rámci uvedeného svazku.) (Český překlad: Fink, E., „Oáza štěstí“, přel. J. Černý, in: týž, *Oáza štěstí*, Mladá fronta, Praha 1992, s. 5–34.)

¹⁶³ „Das Spiel gehört wesentlich zur Seinsverfassung des menschlichen Daseins, es ist ein existentielles Grundphänomen. Gewiß nicht das einzige, aber doch ein eigenes und eigenständiges, das von anderen Lebenserscheinungen nicht abgeleitet werden kann. Die bloße Kontrastierung zu anderen Phänomenen ergibt noch keine zureichende begriffliche Durchsicht. Doch kann andererseits nicht geleugnet werden, daß die entscheidenden Grundphänomene der menschlichen Existenz miteinander verflochten und verklammert sind. Sie kommen nicht isoliert nebeneinander vor, sie durchdringen und durchmachen sich. Jedes solche Grundphänomen durchstimmt den Menschen ganz. Die Verflechtung der elementaren Existenzmomente, ihre Spannung, ihren Widerstreit und ihre gegenwärtige Harmonie zu erhellen, bleibt die noch offene Aufgabe einer Anthropologie, welche nicht biologische, seelische und geistige Tatsachen bloß abschildert, die vielmehr verstehend in die Paradoxien unseres gelebten Lebens eindringt.“ (*Oase des Glücks*, c. d., s. 15.)

„Der Verklammerung und Verfügung der elementaren Daseinsdimensionen ist ein Problem von größter methodischer Schwierigkeit. Wir verfügen noch nicht über die zureichenden Kategorien, um das Miteinandersein und die wechselseitige Durchdringung der menschlichen Lebensfelder in genügender begrifflicher Schärfe zu formulieren. Es ist nicht damit getan, daß man überhaupt Existenz-Begriffe von Sach-Begriffen unterscheidet. Denn erstens ist die menschliche Existenz gar nicht ohne die Einlassung auf Sachen zu verstehen, sie schwebt nicht wie ein reiner Geist, nicht wie der körperlose, leiblose Engel über den raumzeitlichen Dingen – der Mensch ist inmitten der Dinge, ist im Raum und in der Zeit der Welt und hat sich darin niedergelassen, er ‚gründet‘, indem er die Erde bebaut, Wohnstätten errichtet und die für seine Grundnöte nötigen Dinge in seine Lebensatmosphäre hereinreißt. Und zweitens ist alles menschliche Verhalten zu den binnenweltlichen Dingen bereits durch einen wenn auch dunklen Weltbezug geführt. Arbeiter, Kämpfer, Liebender und Verehrer der All-Macht ist der Mensch, weil er welt-offen existiert. Das Zusammensein der Grundphänomene der Existenz kann letztlich gar nicht aus dem bloßen Kontrast zu naturalistisch

Základní fenomény zároveň představují (či alespoň zakládají) naše základní možná porozumění smyslu všech dějů, Fink mluví o „drahách rozumění (Verstehensbahnen)“. A to nejen dějů nitrosvětských, ale i nejzazšího dění, jímž je svět – ani ten v posledku nemůžeme chápat jinak než v duchu základních fenoménů lidské existence. Zatímco tam, kde se v duchu základních poloh lidského žití vykládají mimolidské procesy ve světě, je dle Finka na místě nejvyšší kritická ostražitost a pečlivé přezkoumávání, kde snad (spíše výjimečně) přenášíme lidské modely na mimolidské procesy legitimně, a kde ne, v případě dění světa samého je situace jiná, mezi světem a člověkem je původní blízkost¹⁶⁴ či vztah a základní polohy lidské existence jsou nějak i základními tvářemi světa.¹⁶⁵ (To neznamená, že zde není třeba rozlišovat, které aspekty jsou danému základnímu fenoménu vlastní jen v jeho lidské podobě či jen jako tváři světa – ale jakési jádro je u všech světu a člověku společné.) Intuitivně to „věděla“ mýtická a protofilosofická líčení světa v duchu některého ze základních fenoménů.¹⁶⁶

Fink se opakovaně vyjadřuje, jakoby všech pět základních fenoménů bylo rovnocenných z hlediska způsobilosti zpřístupňovat – vždy ze specifické „stránky“ – svět, resp. jeho povahu.¹⁶⁷ Nicméně nejsoustavněji a nejslavněji vyložil Fink jako zpřístupnění světa hru.

gedachten Formen von Konfigurationen und Konstellationen bestimmt werden, setzt vielmehr den Einblick in den Zusammenhang von Mensch und Welt voraus.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., 159–160.)

¹⁶⁴ Srov. např. *Grundphänomene*, c. d., s. 452. (Zde negativně: „Zwischen Mensch und Welt besteht nicht die gleiche und auch nicht die ähnliche ‚Fremdheit‘ wie zwischen dem Menschen und allen Dingen unter, neben und über ihm.“)

K samotným vztahům mezi věcmi, člověkem a světem – mimo souvislost se snahou charakterizovat svět analogií k základním fenoménům lidské existence – srov. např.:

„Als ein endliches Ding beziehen wir uns wahrnehmend und handelnd auf andere Dinge, die uns umgeben, in unserem Erfahrungsfeld liegen; wir haben so mannigfache ‚Verhältnisse‘, unmittelbare und mittelbare, Nachbarschaft, Nähe und Ferne; wir beziehen uns auch auf Abwesendes, auf Vergangenes und Künftiges, auf solches, was außerhalb unserer Reichweite liegt usf., aber wir beziehen uns *nicht neben den Dingen* außerdem noch auf ‚Welt‘. **Der Weltbezug kann nicht in Analogie zu einem Bezug zu Dingen gedacht werden.** Welt ist nie ein Gegenstand, kein wirkliches und auch kein möglicher Gegenstand, ja nicht einmal ein ‚unendlicher‘ Gegenstand, der jenseits unserer Erfahrungsmöglichkeit läge. Der Weltbezug ist vielmehr das Verhältnis aller Verhältnisse: **erst durch ihn haben wir überhaupt ‚Nähen‘ und ‚Fernen‘. Die Nachbarschaft von Mensch und Welt ist der ursprünglichste ermöglichende Grund** aller Formen und Gestalten zwischenmenschlicher ‚Gemeinschaft‘.“ (Fink, E., *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1987, s. 192–193. (Dále citováno jako: *Existenz und Coexistenz*.)

¹⁶⁵ Srov. prozatím *Grundphänomene*, c. d., s. 450–453 a *Metaphysik und Tod*, c. d., zejm. s. 188 a 190–196.

(S posledně jmenovanou pasáží z MuT se z velké části doslova shoduje většina Finkova příspěvku do sborníku pro Ludwiga Landgrebeho – „Weltbezug und Seinsverständnis“, in: W. Biemel (ed.), *Phänomenologie Heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972, s. 94–102; zejm. 97–102.)

¹⁶⁶ Srov. např.: „Die Welt waltet als die Macht der universellen Individuation. Sie schlägt die Dinge in das art- und gattungsbestimmte und doch zugleich auch individuelle Gepräge, sie entläßt alles, was vereinzelt ist, aus ihrem Schoß und ist zugleich auch das Grab aller Dinge, sie ist der Zeit-Raum von Aufgang und Untergang. Das welthafte Walten wird im Mythos und sublimiert in der Philosophie ausgelegt im Gebrauch von Verständnisweisen, die in menschlichen Grundphänomenen zu Hause sind.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., 222.)

¹⁶⁷ Opět: *Grundphänomene*, c. d., s. 450–453, *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 188 a 190–196; k vyjádřením v *Spiel als Weltsymbol* viz pozn. 245.

Z různých důvodů lze uvažovat o tom, nemá-li hra mezi základními fenomény ve věci zpřístupňování povahy světa u Finka přece jen nějak výsadní postavení. K této otázce se vrátíme později. Nyní se obrátíme k Finkovým výkladům o hře.

Připomenu postup a v našem kontextu nejdůležitější myšlenky Finkových dvou za života publikovaných spisů o hře, převážně v poznámkách pod čarou budu upozorňovat na některé paralelní pasáže a některá rozšíření publikovaných výkladů a odchylky od nich ve starších i pozdějších textech publikovaných až po smrti. Na jednu pro nás důležitou pasáž týkající se hry v textu přednášek *Grundphänomene des menschlichen Daseins* z r. 1955 se však podrobněji zaměřím později.

II.2.2.3. Hra

Kratičká *Oáza štěstí* vychází ze zamyšlení nad postavením hry v lidském životě a posléze se snaží vytknout její základní strukturní momenty, a tak postihnout její bytostnou skladbu. (Finkovi jde o *lidskou* hru. Co vše označujeme za hru v běžné řeči, ho ani v nejmenším nezajímá a zvířata si dle jeho mínění nehrají. K této Finkově alespoň na první pohled záhadné thesi, již formuluje snad ve všech výkladech hře věnovaných, se vrátím později.) Fink uvádí následující definiční znaky lidské hry: radost ze hry („herní nálada“), smysl hry, herní společenství, herní pravidlo, hračka, herní role, kteréžto všechny jsou vlastně obsaženy v motivu *herního světa*.¹⁶⁸ Ten je „imaginární dimensí“, dimensí „zdání“, a ona radost ze hry je právě radostí z celé této dimense, nejen z něčeho v ní.¹⁶⁹

Ačkoli se zprvu zdá, že Finkovi půjde o postižení „bytnosti“ lidské hry skryté za celou její jevovou rozmanitostí,¹⁷⁰ zaměřuje se záhy vlastně jen na hry, jejichž svět je nějak fiktivní, je nějakým zdáním; „svět hry“ vůbec ztotožňuje s „imaginární“ dimensí, s dimensí „zdání“,¹⁷¹ což ovšem ve vztahu například k „agonickým“ hrám, ve kterých žádný prvek fikce či mimese není na první pohled patrný, nijak nevysvětluje a tvrzení tak nevyznívá příliš přesvědčivě. A ani tvrzení o universální přítomnosti ostatních jmenovaných strukturních

¹⁶⁸ Viz *Oase des Glücks*, c. d., s. 19–23.

„Alle bisher berührten Strukturmomente schließen sich zusammen in dem fundamentalen Begriff der *Spielwelt*. Jedes Spielen ist magische Produktion einer Spielwelt. In ihr liegen die Rolle des Spielenden, die Wechselrollen der Spielgemeinschaft, die Verbindlichkeit der Spielregel, die Bedeutung des Spielzeugs. Die Spielwelt ist eine imaginäre Dimension, deren Seinssinn ein dunkles und schweres Problem darstellt. In der sogenannten wirklichen Welt spielen wir, aber wir erspielen dabei einen Bereich, ein rätselhaftes Feld, das nicht nichts und doch nichts Wirkliches ist.“ (Tamtéž, s. 22–23.)

¹⁶⁹ *Oase des Glücks*, c. d., s. 19–20, 23.

¹⁷⁰ „[K]ein Zeitalter hatte mehr objektive Spielmöglichkeiten und Spielgelegenheiten, weil keines noch über einen so gigantischen Lebensapparat verfügte. Spielplätze und Sportfelder werden städtebaulich geplant, die Spielsitten aller Länder und Nationen im internationalen Verkehr zusammengebracht, Spielzeuge in industrieller Massenfertigung hergestellt. Aber es ist eine offene Frage, ob unsere Zeit ein tieferdringendes Verständnis vom *Wesen* des Spiels erreicht, ob sie über einen Durchblick durch die mannigfaltigen Spielerscheinungen verfügt, ob sie einen zureichenden Einblick hat in den *Seinssinn* des Spielphänomens, ob sie philosophisch weiß, was Spiel und Spielen *ist*. Damit wird das Problem einer Ontologie des Spiels berührt.“ (*Oase des Glücks*, c. d., s. 11.)

¹⁷¹ „Die Spielwelt ist eine imaginäre Dimension (...).“ (*Oase des Glücks*, c. d., s. 22.)

„Das Verhältnis des Menschen zu dem rätselhaften Schein der Spielwelt, zur Dimension des Imaginären (...).“ (*Oase des Glücks*, c. d., s. 24.)

momentů v lidských hrách není dost dobře udržitelné¹⁷² – Finka, aniž to jasně reflektuje, zajímá jen velmi specifický typ lidských her.

V poslední a filosoficky nejzávažnější části eseje se Fink nejprve táže po „způsobu bytí“ hrového světa, resp. hrového zdání.¹⁷³ Hrový svět – myslí se tu opět na hry, jejichž svět je nějak fiktivní, a věci a stavy tohoto fiktivního světa jsou navíc nějak „representovány“ skutečnými věcmi (panenka či kousek dřeva je ve hře nemluvnětem, herci nějak jsou postavami, které hrají) – má zvláštní postavení „mezi“ „realitou“ a „pouhými představami“ a jeho ontologický a kosmologický status je dle Finka velmi těžké postihnout.¹⁷⁴

Následně Fink ale přejde ještě k dalšímu ontologickému rozměru problému hry – hra se může stát metaforou světa či bytí¹⁷⁵ a lidskou hru je možno pochopit jako „odpovídání“ „hrajícímu si základu bytí všeho jsoucího“.¹⁷⁶

Fink prohlašuje, že taková myšlenka se v dějinách filosofie již objevila přinejmenším u Hérakleita a Nietzscheho¹⁷⁷ a připojuje citaci z Rilkeho pozdního básnického fragmentu *Selbstgeworfene*.¹⁷⁸

Mnohonásobně rozsáhlejší práce *Hra jako symbol světa* se, jak název napovídá, zaměřuje především právě na možnost naznačenou v závěru *Oázy* a její odstínění vůči doposavad převládajícím chápáním hry. Fink dokonce vysvětluje, že není jeho záměrem vypracovat nějakou komplexní fenomenologii lidské hry a na jejím základě pak zvažovat, zda by nebylo možno alespoň po nějaké stránce přirovnat k lidské hře svět – chce spíše od začátku promýšlet hru s ohledem na člověkovu otevřenost světu a svět s ohledem na

¹⁷² Hans Scheuerl ve své recenzi *Oase des Glücks* píše: „In der Strukturanalyse werden dann Charakteristika wie Spiellust, Spielsinn, Spielgemeinschaft, Spielregel und Spielzeug betrachtet. Gehören sie aber alle mit gleicher Notwendigkeit zur Struktur des Spiels? Gehört etwa Spielzeug wirklich zu ‚jedem‘ Spiel, also auch zum Spiel der Geschlechterbegegnung oder zur Tragödie? Selbst Musikinstrumente und Schachfiguren sind ja nicht eigentlich ‚Spielzeuge‘! Hier dürfte durch weitere Differenzierung der Begriffe noch größere Präzision erreichbar sein.“ (Scheuerl, H., „Zur Philosophie des Spiels“, in: *Westermanns Pädagogische Beiträge* 10, 1958, č. 6, s. 262.) (Zmínka o „Spiel der Geschlechterbegegnung“ odkazuje na Finkovu větu ze s. 15: „Wieviel verborgenes, verstelltes und heimliches Spiel ist auch noch in den sogenannten ‚ernsten‘ Geschäften der Erwachsenenwelt, in ihren Ehren, Würden, in den gesellschaftlichen Konventionen – wieviel ‚Szene‘ in der Begegnung der Geschlechter!“)

¹⁷³ *Oase des Glücks*, c. d., s. 25–28. („Seinsart der Spielwelt“ na s. 28.)

¹⁷⁴ Srov.: „Die Spielwelt ist eine imaginäre Dimension, deren Seinssinn ein dunkles und schweres Problem darstellt.“ (Tamtéž, s. 22–23.)

„Es ist ein Problem von größtem Tiefgang und härtester Denkschwierigkeit, genau zu entfalten, wie sich im Menschenspiel Wirklichkeit und Unwirklichkeit durchdringen. Die seinsbegriffliche Bestimmung des Spiels führt in die Kardinalfragen der Philosophie zurück, in die Spekulation über Sein und Nichts und Schein und Werden. Doch das können wir an dieser Stelle nicht entwickeln.“ (Tamtéž, s. 27–28.)

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 29–29.

¹⁷⁶ „Wird das Wesen der Welt als Spiel gedacht, so folgt für den Menschen, daß er das einzige Seiende ist im weiten Universum, welches dem waltenden Ganzen zu *entsprechen* vermag. Erst in der Entsprechung zum Übermenschlichen vermöchte dann der Mensch in sein einheimisches Wesen zu gelangen.“

Die spielhafte Offenheit des menschlichen Daseins zum spielenden Seinsgrund alles Seienden hin sagt der Dichter also aus:“ (Tamtéž, s. 29.)

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 28.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 29.

člověkovu schopnost hry,¹⁷⁹ a tak získat skrz hru intensivnější přístup ke světu a pomoci projasnit jeho povahu.

A skutečně se tu Fink v podstatě nezdržuje pokusy postihnout jevovou rozmanitost lidské hry, její základní strukturní momenty a podat její universální definici. Za jeden ze základních fenoménů lidské existence zde dokonce bez okolků označuje speciálně hru *znázorňující*.¹⁸⁰

¹⁷⁹ „Nun drängt sich nach den herkömmlichen Vorstellung ein Verfahren auf, das plausible und probat erscheint: nämlich zuerst einmal das Menschenspiel zu untersuchen und nachher zu fragen, ob es sich als kritisch-reduziertes Modell für eine Charakteristik des ‚Weltlaufes‘ verwenden ließe. **Doch war der einzige Sinn unserer langen methodologischen Vorbetrachtung, dieses Verfahren auszuschalten. Dabei sind wir geleitet von der Überzeugung, daß eine begreifende Auslegung des Menschenspieles bereits die ekstatische Weltoffenheit voraussetzt, also in einem wenn auch dunklen Wissen um Welt sich bewegen muß. Um das *Spiel* zu verstehen, müssen wir die *Welt* kennen, und um die *Welt als Spiel* zu verstehen, müssen wir einen noch viel tieferen *Welteinblick* gewinnen. Mit dieser grundsätzlich gemeinten Bemerkung, welche den Leitgedanken der Abhandlung ausspricht**, schließen wir die Vorbetrachtung ab.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 75–76.)

Viz i další místa: s. 38–39, 42, 50–51, 68–69, 77, 212.

¹⁸⁰ „Der Mensch ist das paradoxe Wesen, das vom Gedanken des Ungeheuren und Unermeßlichen bewohnt ist, das im Sog des Universums lebt, im Schatten des Todes, in der Mühsal der Arbeit, im Streit um Herrschaft, im fragilen Glück der Liebe – und im **darstellenden Spiel**.“ (Tamtéž, s. 68.)

Místy Fink sice okrajově zmiňuje i neznázorňující hry, ale je jasné, že veškerý jeho zájem je upřen na hry znázorňující.

„In der Spiel-Tätigkeit, **vor allem, sofern sie ein Darstellungsspiel ist**, vollführt der Spieler auch wirkliche Handlungen – aber sie haben gleichsam einen ‚doppelten Boden‘: Sie sind Handlungen des Spielenden und anders auch Handlungen des Spielers gemäß der ‚Rolle‘, welche er im Darstellungsspiel übernommen hat.“ (Tamtéž, s. 77.)

„Was ist das für ein merkwürdiger und seltsamer ‚Schein‘, der **zum Darstellungsspiel, ja in gewisser Weise zum Spiel überhaupt** gehört, der zwar wirklich ist, aber nichts Wirkliches zeigt?“ (Tamtéž, s. 77.)

„Im Spiel produzieren wir ein Bild des Lebens, wir ‚paraphrasieren‘ den Ernstvollzug des Daseins, bilden Als-ob-Verhaltenen aus, in denen wir nur scherzhaft und spielerisch existieren, aber nicht mit dem existenziellen Schwergewicht unseres Lebens hineingehen. Insofern gehört zu jedem Spiel, auch zum ordinärsten Zeitvertreib, ein fiktives Element. Weitaus die meisten Spiele aber ‚stellen etwas dar‘. Der Darstellungs-Charakter kann zuweilen nur dem Spielzeug angehören, in der Regel aber umgreift er auch den Spielenden selbst; dieser hat im Spiel eine ‚Rolle‘, eine bestimmte sinnhaft geprägte Funktion, und steht in dieser Rolle sowohl für sich als auch für die Mitspieler.“ (Tamtéž, s. 114.)

V jakém smyslu patří „zdání“ k neznázorňujícím hrám, Fink téměř nevysvětluje, zdá se, že označuje za zdání a fikci to, že jsou nějak důležité cíle, jež sledujeme ve hře, a ne ty, které sledujeme v „reálném životě“.

Ve *Spiel als Weltsymbol* diskutuje Fink neznázorňující hry nejobsáhleji na stranách 90–91. Nejprve konstatuje, že to, co se běžně považuje za „nevážnost“ hry, je povětšinou umožněno tím, že hra pouze předstírá nějaké skutečnosti. Pak připustí, že známe i hry, které nic nenapodobují a nepředstírají, např. různé sporty (a rozumí se – ona „nevážnost“ je v nich přítomna také). Fink v souvislosti se sportovními hrami vůbec nezmiňuje, že v nich jde o to, něčeho dosáhnout – vyhrát – potažmo, že se v nich o něčem rozhoduje, prohlašuje, že tyto hry jsou „ein Zeichen für ein neues Naturverhältnis, eine wahrhafte Entdeckung der leibsinlichen Verwurzelung des Menschen in den elementarischen Medien von Luft und Licht, ein Leistungstraining von großartigem Ausmaß“. (S. 90.) Nato přijde s tvrzením, že i sportovní utkání často alespoň sekundárně nabývají charakteru fikce, poněvadž „parafrásují“ skutečné konflikty mezi národy. A uzavírá, že obecně vzato se zkrátka nevážnost hry typicky s fikcí či „parafrásí“ (skutečného života) pojí.

(Typologii her, v níž hry znázorňující figurují jen jako jedna položka, črtá Fink stručně v rozhlasové přednášce *Weltbedeutung des Spiels* z r. 1973:

„Ganz im groben kann man unterscheiden bloße Unterhaltungsspiele, die uns helfen, die Zeit zu vertreiben, dann die wesentlicheren Spiele der Kinder, die Wettkampfspiele und die Darstellungs- oder Rollenspiele. Das ist selbstverständlich kein vollständiger Katalog, sondern nur ein Hinweis auf

Fink své pochopení a zhodnocení hry jako zpřístupnění světa kontrastuje vůči dvěma dosavadním výkladům a uchopením hry, které tento její význam mýjely, ba zatarasovaly k němu přístup. Jde o výklad hry v „klasické metafysice“ (v podstatě „založené“ a kanonicky reprezentované Platónem) a v „mytickém světě“ (zde Fink myslí především na různé „přírodní národy“, ale pojednává pod touto hlavičkou i o některých fenoménech předklasického starého Řecka).

Finkovo podání Platónovy filosofie, resp. jejího vztahu ke světu a hře by jistě bylo možno problematisovat (už vůbec nemluvě o takovémto postižení celku „klasické metafysické filosofie“), jakkoli některé typické motivy stejně jistě vystihuje, a totéž platí o jeho pojednání „mytického světa“. Pro nás jsou tu ale jeho líčení, bez ohledu na to, jak věrně odrážejí to či ono, důležitá jen jako představení možných variant „zabsolutisování“ určitosti v souvislosti s hrou, které Fink odmítá.

II.2.2.3.1. „Klasická metafysika“

Platón a na něj navazující myšlení dle Finka vykládá hrové-divadelní a vůbec umělecké zdání především jako prostou *nápodobu* jednotlivých smyslově přístupných jsoucen (na způsob obrazu věci na hladině či v zrcadle). Tato smyslově daná jsoucná pak vykládá jako *nápodobu* jsoucen pravých, tj. neměnných idejí. Nepromýšlí a neoceňuje na hře samu její vlastní scelenost a uzavřenost do sebe, hrové zdání nereflektuje jako specifickou jednotnou dimenzi.¹⁸¹

drei Grundtypen von unterschiedlicher Relevanz. **In allen Typen finden wir jenes seltsame Gemenge von schlichter Wirklichkeit und imaginärem Schein**, der das Menschenspiel zu einer Provokation für den begreifenden Verstand macht. Das **Kartenspiel** hat seine erregende Atmosphäre in der Mischung von geselliger Vertrautheit und Konkurrenz, von individueller Geschicklichkeit und Gunst der Fortuna. **Faktoren, welche das Gemeinschaftsleben überhaupt beherrschen, werden hier in unscheinbarem Kleinformat zur Ergänzung der Spieler in Gang gebracht und bewußtseinsmäßig repräsentiert.**

Im Kinderspiel geschieht eine ‚Nachahmung‘ der Erwachsenen, aber aus der Perspektive eines noch unentwickelten Lebensverständnisses. Wohl entspringt die rege Beweglichkeit dem motorischen Trieb des jungen Lebewesens, doch sind schon Sinnmomente der bewußten Imitation darin wirksam. Am deutlichsten tritt die zwiespältige Struktur des Menschenspiels, Wirkliches und Unwirkliches zu vermischen, am Darstellungs- oder Rollenspiel heraus.“ (Fink, E.: „Die Weltbedeutung des Spiels“, in: *týž, Gesamtausgabe*, sv. 7, c. d., s. 243–258; s. 250.)

Takové základní typy se mi jeví být zvoleny poněkud nahodile, náznak vysvětlení, jak je v karetních hrách přítomno „imaginární zdání“ považují za naprosto nepřesvědčivý, děti nenapodobují ve všech svých hrách, these o bytostné vazbě hry na imaginární zdání ani zde po mém soudu není přesvědčivě zdůvodněna.

V závěru téže přednášky Fink komentuje sporty, opět v podstatě ignoruje přítomnost „rozhodování se“ o vítězi, nezajímá ho, kterým sportům se běžně říká „hry“, a kterým ne, za autentické hry prohlašuje jen ty sporty, v nichž se neužívá pokročilá technika (jako třeba v závodech formule 1) a dospívá k následujícímu výkladu (některých) sportů jako skutečných her nepostrádajících „imaginární smysl“ a fantasijní produktivitu, jakož ani souvislost s Hérakleitem (a to kupodivu nikoli skrze *polemos*):

„Im Wettkampfspiel, welches die technische Armierung (bis auf wenige Geräte) abgeworfen hat, kommt der Leib in ein aufscheinendes Leuchten, er stellt sich selber dar. Auch das Wettkampfspiel in diesem Sinne ist eine Mixtur aus leibhafter Realität und imaginärem Sinn. Es wäre zu kurz gedacht, dieses produktive Phantasieelement mit der Bewunderung der Zuschauer für die Wettkämpfer gleichzusetzen. Es ist Ruhm in einem echteren und ursprünglicheren Sinne: die Verklärung des Leibes, die Apotheose unserer sinnlichen Existenz – die nicht untergegangen ist im Donner der Motoren, nicht erstickt ist in der Papierflut, nicht verödet in den Mittelbarkeiten einer globalen Administration, vielmehr weltalt und zukunftsfröh sich gebärdet wie das ‚spielende Kind‘, das *pais paizon* des ephesischen Denkers.“ (Tamtéž, s. 258.)

¹⁸¹ Srov. zejm. 8. a 9. paragraf spisu *Spiel als Weltsymbol* (s. 98–117).

Ostatně také netematisuje svět jako takový, končí u *určitých* – v Platónově případě věčných – jsoucen a zapomíná, že i ta musí vystupovat v rámci nějaké celkové souvislosti, v posledku v rámci světa. Fink to formuluje také tak, že metafysika jednostranně absolutisuje „den“ zneuznávajíc jeho vztah k „noci“ a že zapomíná, že jakékoli vědění o jsoucnu předpokládá aspoň temné vědění o světě.¹⁸² (Taková metafysika hru a hrové zdání nakonec – logicky – považuje za nebezpečné, potenciálně odvádějící od podstatného.)¹⁸³

¹⁸² „Und selbst wenn wir über den werktätig-praktischen Umgang uns erhoben haben und auch über die positivwissenschaftlichen Hinsichten hinausgegangen sind und nach dem *Seienden als solchem* fragen, so nehmen wir es **zumeist** als ‚selbstverständlich‘ hin, daß aus der Weltweite von Raum und Zeit uns Seiendes als solches vorliegt. Dies ‚Seiende als solches‘, das *on he on*, wird ausgelegt nach seiner Baustruktur als Einzelding mit einem allgemeinen Art-Charakter und als Eingestellt in einen Bewegungsprozeß, den man offenbar ebenso vorfindet wie die endlichen Dinge selbst. Indem also die Endlichkeit der Dinge behandelt wird wie ein Fund, den man unmittelbar machen und an jedem beliebigen Ding auch wieder exemplifizieren kann, wird gerade die Herkunft der Endlichkeit der endlichen Dinge aus dem Walten der Welt verdeckt und gerät in Vergessenheit.“ (Tamtéž, s. 74.)

Viz též pasáž tamtéž, s. 199–200 citovanou v pozn. 238.

Srov.: „Wo immer die Ontologie die Sprache des Seins spricht, spricht sie auch, wenn auch uneingestanden die Sprache des Raumes, der Zeit, der Bewegung, d. h. **die Sprache der Welt**. Aber sie spricht diese nicht offen, eher heimlich und verhüllt. (...) Das Weltalter der Ontologie ist beherrscht durch den Gedanken des ‚SEINS‘. Vielleicht geht es zu Ende, wenn radikal begriffen wird, dass ‚sein‘ ein Zeitwort, ein Raumwort, ein Bewegungswort ist, – wenn SEIN UND ZEIT in ihrem wesentlichen Bezug denkwürdig werden.“ (Fink, E., *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1957, s. 41.)

¹⁸³ Fink sám upozorňuje, že Platónovi nescházelo porozumění pro (možný) dosah a hloubku principu hry a že jeho vztah k němu nebyl jednoduchý:

„Das Verhältnis der metaphysischen Philosophie zum Spiel in ihrem großen Beginn bei Platon ist von einer erregenden Zweideutigkeit. Einerseits schwingt das Platonische Denken selbst im Element des Spielhaften, ist ein hohes, ein sublimes Gedanken-Spiel, bei allem Ernst und aller Strenge gelöst in eine freie Distanz zu sich selbst, im Scherz ernsthaft und im Ernst scherzend, voll der sokratischen Ironie und Hintergründigkeit, den Reiz der Maske kennend und auskostend. Das Spielhafte dieses Denkens ist weitaus mehr als nur ein künstlerisches Stilelement. Andererseits aber kämpft Platon leidenschaftlich gegen die Weltdeutung des Spiels, gegen die Weisheit der Mysterien und der Tragödie, gegen den Anspruch der Dichter, aus der Begeisterung der Musen und Apollons das Wahre zu sagen. Dieser Kampf besteht nicht in der einfachen Verneinung, nicht in der Leugnung der Möglichkeit der Mania, der enthusiastischen Ergriffenheit durch den Gott; Platon setzt der dichterischen Trunkenheit nicht eine ‚aufgeklärte‘ Vernunft entgegen, vielmehr eine Vernunft, die selbst ekstatisch ist – welche die wahre Mania bedeutet.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 98, viz též s. 113.)

A na s. 101 dokonce:

„Die Platonische Weltkonzeption läßt das Spiel nicht beiseite, sie übersieht es nicht – aber sie verbannt es aus dem Wesen, verdrängt es aus dem Herzen der Welt, drängt es ab in die Sphäre der sinnlichen Erscheinung, weist ihm eine Mittlerrolle zu, eine Weg-Weisung, worin es über sich hinaus und von sich wegweist. Und doch kann man sagen, daß Platon seine große Auseinandersetzung mit der menschenbannenden Gewalt des Spiels, mit der Dichtkunst im allgemeinen und mit der Tragödie im besonderen nicht zu dem siegreichen Abschluß bringt, der durch seine Theorie darüber angezeigt wäre.

Bis in die späten Schriften hinein beunruhigt ihn das Problem. Und in den *Nomoi*, dem Alterswerk, über dessen Abfassung ihn der Tod ereilt haben soll, wird das Verhältnis der Menschen zu den Göttern aus dem Horizont des Spiels interpretiert: der Mensch wird Spielzeug des Gottes genannt.“

O mnohoznačném vztahu myšlení a hry u Platóna hovoří Fink relativně podrobně též např. v závěru přednášky „Spiel und Philosophie“, již přednesl 25. 10. 1966 v Kolíně nad Rýnem. (In: *Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 238–242; 241–242. Srov. též ediční komentář na s. 315–316.)

O roli různých základních fenoménů v různých Platónových dialozích se Fink vyjadřuje souhrnně např. v *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 30:

II.2.2.3.2. „Mytický člověk“

Ve „světě mýtu“ hraje naproti tomu hra zásadní roli, a to hned (přinejmenším) dvojím způsobem. *Za první* jsou věci světa interpretovány vlastně jako „hračky“ bohů,¹⁸⁴ *za druhé* mají pak v mytickém světě zásadní roli různé formy lidského vstupování do kontaktu s tímto světem nadpřirozených sil prostřednictvím nějaké posvátné, kultické hry.¹⁸⁵

Hra, hrové zdání je tu tedy něčím *více* než každodenní záležitosti, nikoli méně jako v metafysice. Přesto ani mytický člověk, jak řečeno, dle Finka vlastně nemá „plnohodnotný“ přístup ke hře a jejímu zdání v jejich nejvlastnějším významu, stejně jako vlastně nemá přístup ke světu *jako takovému*.

Už vyčlenění určitého posvátného okrsku, v němž se kultické hry odbývají, z ostatního světa podle Finka znamená dost možná jen jakousi vzpomínku na ještě starší a původnější „zlatý věk“ v němž *všemi* věcmi prosvítal svět jako ono vládnoucí dění nejzákladnější individuace a opětného mizení – rozlišení posvátného a profánního už se snaží jakousi zázračnost věcí v každodennosti již zasutou uchovat alespoň v omezené oblasti.¹⁸⁶

A v kultických hrách jsou pak každopádně hra a svět vlastně opět zastřeny *ve prospěch určitých* (a vzhledem k radikálnímu pojmu světa vlastně *nitrosvětských*, jakkoli významných) „*jsoucen*“, resp. bytostí a dějů. Jde tu o hru vyšších bytostí a kontakt či snad i hru s nimi, ne však o hru samotnou, hru samotného světa.¹⁸⁷

„In großartiger Einseitigkeit wird im ‚Phaidon‘ die Philosophie als Todes-Denken exponiert. Es wäre eine instruktive Aufgabe, die Thematik Platonischer Dialoge jeweils aus führenden Hinsichten auf fundamentale Grundzüge des menschlichen Daseins zu ‚interpretieren‘. Wie im ‚Phaidon‘ der Tod, so führt im ‚Staat‘, im ‚Politikos‘, in den ‚Nomoi‘ die Herrschaft, im ‚Phaidros‘ und im ‚Symposion‘ der Eros, im ‚Timaios‘ und überall, wo die Techne bevorzugtes Verstehensmodell wird, die Arbeit und in allen Dialogen schon durch die künstlerische Dialogform, die ja Platons Wettkampf mit den Dichtern war, das Spiel.“

¹⁸⁴ Srov. *Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 169–174, 180–181.

¹⁸⁵ Fink zde rozlišuje *tři roviny*: Základní je samotné „kouzlo masky“, jednání, při němž si medicinman nasazuje masku a podílí se tak na démonické proměnlivosti, nejednoznačnosti identity běžně vlastní právě démonům. Další formu, resp. rovinu hrového kontaktu s démonickým představuje jednání medicinmana, jež má za cíl nějak magicky ovlivnit dění, v komunikaci umožněné kouzlem masky si nadpřirozené síly nějak naklonit či si od nich něco vyprosit. Konečně nejvyšší formu kultické hry zahrnující v sobě obě předešlé představují různá mysterijní dramata, předvádějící-imitující děje z nadlidského světa – to se děje za pomoci masek a takové hry jsou zároveň kultickými slavnostmi, které mají potěšit, naklonit či usmířit bohy (předváděnými ději z nadlidského světa jsou někdy opět *hry* bohů). Všechny tři roviny Fink rekapituluje na s. 168–169 a 183.

¹⁸⁶ „Wenn jemals ein Goldenes Zeitalter in der dämmernden Morgenfrühe des Menschengeschlechtes bestand, so hatte dieses *keinen Kult*, weil alle Dinge noch welttief waren, weil auf jedem Grashalm der Schimmer der fernsten Gestirne lag und alles voll von Göttern war.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 131.)

„Wenn nicht mehr *alle* Dinge – wie vielleicht im sagenhaften Goldenen Alter – im Weltlicht leuchten, wenn die Vernutztheit und Gewohnheit den ursprünglichen, berückenden Rätselcharakter des binnenweltlich Seienden verstellt und der Staub des Alltags überall sich niederschlägt, muß der Kult *wenige* Dinge erhöhen und sie als symbola auslegen, um das Gedächtnis der weltoffenen Existenz zu behalten. Das besagt: der Kult ist bereits ein abkünftiges Verhalten des Menschengeschlechtes, die Erinnerung an ein Weltverhältnis, das *noch nicht* durch den Unterschied des Heiligen und Unheiligen und durch den bewußten menschlichen Abstand zu den Göttern bestimmt war.“ (Tamtéž, s. 135.)

¹⁸⁷ Viz jasně formulace na s. 168, mj.: „Und ferner verstellt das Kultspiel in einer eigentümlichen Weise das Spiel der waltenden Welt, sofern es das Götterregiment und manchmal sogar als ein Spiel ‚erscheinen‘ läßt.“, a rekapitulaci na s. 213–214:

II.2.2.3.3. „Světské“ myšlení hry

Jak již naznačeno, pro Finka samotného na hře není podstatné, že se v jejím rámci, v rámci hrové iluze vztahujeme k takové a takové fiktivní skutečnosti, která má takový a takový vztah k těm a těm skutečnostem reálným. Podstatný je samotný charakter onoho rámce, tj. hry, resp. hrového světa a dění v něm. Tento charakter dle Finka nějak odpovídá charakteru samotného světa, umožňuje nám (lépe) zahlédnout svět samotný, zpravidla pro nás překrytý jsoucný v něm, uvědomit si naši bytostnou vztaženost k němu.

II.2.2.3.3.1. Povaha hry

Klíčem k povaze hry a blízkosti hry světu se má stát její „zdánlivost“, dimenze hrového zdání, jež k ní dle Finka podstatně patří.¹⁸⁸

„Die zweite Antwort erhielten wir im Hinblick auf das archaische Kultspiel, auf seinen Maskenzauber und seine magische Technik und die spielhafte Vergegenwärtigung der Götter im mythischen Schauspiel. Hier gewann die sogenannte ‚Unwirklichkeit‘ der Spielwelt einen erhöhten, über die Gewöhnlichkeit der Alltagsdinge hinausragenden Seinsrang. Das Spiel galt als der ausgezeichnete Umgang mit den göttlichen Mächten, der Spieler als die Lebensform, welche am meisten den Himmlischen nahekommt. In der ersten und in der zweiten Antwort ist das Menschenspiel als ein Verhältnis zu Seiendem gedeutet worden. Und hier haben wir unsere Zweifel angesetzt und zu entwickeln versucht, um die dritte Antwort vorzubereiten, welche das Spiel als einen *Weltbezug* des menschlichen Daseins deutet, also als ein sinnhaftes Verhältnis zu etwas, was kein Ding und keine dingliche Begebenheit ist und was wir trotz des Versagens aller endlichen Modelle und Metaphern am ehesten noch zu denken vermögen als ein Spiel ohne Spieler.“

Fink nicméně připouští, že místy se člověk kultur žijících v mýtu skrze kult světa samotného již již dotýká (jakkoli jej průběžně ztrácí ve prospěch bohů):

„Dadurch ist hier alles anders als bei einer Auffassung des Spieles als Abbildung von Wirklichem im Medium einer ‚Unwirklichkeit‘. Hier ist die ‚Unwirklichkeit‘ der Grundzug der symbolhaften Repräsentanz des Weltganzen in einem Innerweltlich-Seienden. Das kultische Spiel vergegenwärtigt den universalen Sinnzusammenhang des primitiven Daseins, ist ein Ausdruck seines Weltbezugs. Die Welt wird darin anschaulich, das Spiel ist hier wahrhaft Welt-Anschauung.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 126.)

„Der Gedanke stellt sich selber zwar noch nicht die Frage, was jeweils der Grund des Grundes sei und so fort bis ins Endlose zurück. Der theoretische Gedanke ist noch nicht erwacht. Doch gibt es bereits eine dunkle Ahnung davon, daß das Gesamtgeschehen in seiner allheitlichen Ganzheit anders verstanden werden müsse – als die Begebenheiten *im* Ganzen. (...) Es kommt hier jetzt nicht auf den Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen und dem mythischen Verstehen an, sondern auf den Unterschied zwischen einer Auffassung vom Allzusammenhang aller Ereignisse, der als solcher ‚grundlos‘ ist, und den je gegründeten Einzelereignissen. Das Ganze hat keinen Grund und hat keinen Zweck, es hat auch keinen ‚Sinn‘, keine Aufgabe, kein Ziel. Das waltende Ganze wird gefaßt in der Deutungsmetapher eines Spieles. (...) Die Wahrheit des Götterspiels ist das Spiel der Welt.“ (Tamtéž, s. 174.)

¹⁸⁸ Srov např.:

„Zum Spiel gehört in einer allgemein bekannten Weise das Moment der ‚Unwirklichkeit‘. Jede noch so vorläufige Reflexion über das Menschenspiel macht in ihren Aussagen von diesem bekannten Wesenszug irgendwie Gebrauch. Spielen gilt als ein Verhalten, das durch einen gewissen ‚Un-Ernst‘ und eine ‚Un-Echtheit‘ gekennzeichnet ist, gilt als ein ‚Tun-als-ob‘ (...)“ (Tamtéž, s. 88.)

„Weil (...) unser Hinblick auf das Menschenspiel der grundsätzlichen Frage nach dem Zusammenhang von Mensch und Welt untersteht, können wir nicht beliebig anfangen. Wir beginnen mit der Frage nach dem ‚Unwirklichkeits‘-Charakter des Spiels. Denn in diesem seltsamen Charakter

Tato *imaginární dimense* je tím, co umožňuje, aby hrové dění, resp. účastnění se hry mělo charakter, jaký má, tj. především – aby pro nás mělo hrovou náladu. (Onu radostnou náladu, která dle Finka podstatně patří k hře a je radostí ze samotné sféry zdání, ne z něčeho v ní – podbarvuje i případný smutek z toho, co je v této dimensi předváděno.¹⁸⁹)

Fink v souvislosti s odkázaností hry na dimensi zdání konstatuje též zvláštní *uzavřenost* hry či světa hry v sobě, jeho vyňatost (na jisté rovině) ze souvislostí s ostatními ději ve světě.¹⁹⁰

Tato uzavřenost hrového dění v samostatném hrovém světě jde ovšem dle Finka ruku v ruce s ustavením, resp. ustavováním imaginární dimense, jedno není od druhého oddělitelné.¹⁹¹

steckt, wie wir zunächst nur vermuten, eine besondere Verweisung des Spiels auf Welt.“ (Tamtéž, s. 81.)

¹⁸⁹ „Das Spiel bringt uns zwar nicht das tiefe Glück, das vielleicht notwendig verbunden ist mit dem tiefen Leid, aber es verleiht ein lustgestimmtes Glücksgefühl, und auch dann noch, wenn wir die bestürzenden Schrecken der Tragödie erspielen. Das Glück des Spieles hängt aufs engste mit der ihm zugehörigen ‚Unwirklichkeit‘ zusammen. Zwar ist es ein wirkliches, wenn auch ephemeres Glück, aber ein wirkliches Glückangesichts der illusionären Unwirklichkeit, die in ihm selber liegt.“ (Tamtéž, s. 91.)

„Diese Spiellust ist eine seltsame, schwer begreifliche Lust, weder nur sinnlich noch nur intellektuell; sie ist eine schöpferische Gestaltungswonne eigener Art und in sich vieldeutig, vieldimensional. Sie kann die tiefe Trauer und das abgründige Leid in sich aufnehmen, sie kann das Entsetzliche noch lustvoll umklammern.“ (*Oase des Glücks*, c. d., s. 19.)

„Diese Spiellust ist Entzückung über eine ‚Sphäre‘, Entzückung über eine imaginäre Dimension, ist nicht bloß Lust im Spiel, sondern Lust am Spiel.“ (Tamtéž, s. 20.)

¹⁹⁰ „Der Spiel-Schein (...) keine unmittelbare Nachbarschaft zu seiner Umgebung, er ist auf eine sonderbare Weise umgrenzt, umrahmt und in sich ‚abgeschlossen‘.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 93.)

„Das Holzding wird zum Spielzeug, sofern es im Zusammenhang einer geschlossenen Spielwelt eine erdichtete Bewandnis erhält. (...) Das Spielzeug ist in den umgreifenden Sinnzusammenhang der ganzen Spielwelt eingestellt, es hat darin seine Imaginäre Bewandnis, seine Rollenfunktion.“ (Tamtéž, s. 160.)

¹⁹¹ K těsnému spojení těchto motivů u Finka viz ještě např.:

„Die Spielgefährten, welche von einem sinnhaft gegliederten Zusammenspiel umfassen sind und darin ihre jeweiligen, aufeinander abgestimmten Rollen haben, leben in einer gemeinsamen und gemeinsam geteilten ‚Spielwelt‘. Diese Spielwelt ist selbst etwas Irreales, obwohl sie wirkliche Menschen in sich einbegreift, aber sie begreift sie eben in Rollencharakteren ein, also mit imaginären Prädikaten. Die ‚Spielwelt‘ ist keine wirklich-reale Situation von wirklich-realen Menschen, sie hat eine eigentümliche ‚Scheinhaftigkeit‘ – ist nichts Wirkliches und doch nicht nichts. Und sie besteht auch keineswegs nur in den Seelen der Spielenden; diese träumen nicht einen kollektiven Traum, sie sind gerade, wenn sie in der realen Lebenswirklichkeit den Lebensvollzug des Spielens ausführen, zugleich entrückt in eine irrealen Sphäre und haben darin gemeinsame, ‚intersubjektiv‘ anerkannte Sinnbestände je nach dem Gesamtsinn des Spieles. Die ‚Spielwelt‘ hat in der Tat eine frappante Ähnlichkeit struktureller Art mit der ‚Bildwelt‘. Sie ist ähnlich in sich geschlossen und gegen die äußere Umgebung abgesetzt.“ (Tamtéž, s. 114.)

„Was wir über den heiligen Bezirk sagten, gilt in einer anderen Weise für das Spiel. Es wird durch ‚Ausgrenzung‘ konstituiert. Es wird abgesetzt gegen die anderen Lebenstätigkeiten des Menschen, verflucht sich nicht mit ihnen in einer gemeinsamen Zielstrebung. Es ‚unterbricht‘ die Kontinuität der zweckhaften Handlungen, es hat seine Zwecke ganz in sich, und zwar so, daß die internen Zwecke der Spielhandlung nicht in die allgemeine und sonst durchgängige Strebung des Lebens sich zurückstellen. Die Spieltätigkeit grenzt sich selbst aus den anderen Tätigkeiten aus, riegelt sich gegen sie ab und hat in ihrem Medium des Scheins den in sich geschlossenen ‚Eigenbereich‘. Die spielhafte ‚Szenerie‘ braucht natürlich immer wirklichen Raum und wirkliche Zeit, um sich überhaupt ausbreiten zu können, aber der Raum in der Spielwelt und die Zeit in der Spielwelt gehen niemals kontinuierlich in den umgebenden Raum und in die umgebende Zeit über. Auf dem Untergrund der als bloße Träger

S tím – jak plyne z úvah, jež jsem předložil v systematické části práce – nemohu souhlasit. – Druhý rys je obecnější, vykazují jej i hry, které žádnou imaginární, fiktivní realitu neustavují. (A ostatně samotnou uzavřenost vykazují také děje nehrové – děje sice uzavřené, ale nemající charakter ‚rozhodování se‘ o něčem. – Fink ovšem na bytostný moment ‚rozhodování se‘ o něčem neklade důraz, jakkoli snad lze říci, že vidí hrové dění jednoduše jako ‚rozhodování se‘ o tom, co bude v dimensi zdání přítomné, co se v ní bude dít.)

V souvislosti s hrovou dimensí zdání Fink opakovaně (již v *Oáze štěstí*, jak zmíněno, opakovaně v *Hře jako symbolu světa* a i v dalších textech) prohlašuje za mimořádně zapeklitou otázku vztahu imaginárních skutečností k reálným, způsobu zasazení imaginárních významů do skutečnosti.¹⁹² Při jejím řešení se vlastně omezuje na konstatování dílčí

der Spielwelt fungierenden Raumstücke und Zeitstücke erhebt sich die imaginäre Szene mit ihrem inneren Raume, der nirgendwo und doch da, mit ihrer inneren Zeit, die nirgendwann und doch jetzt ist. Und auch der Spieler ist durch seine Rolle herausgegrenzt aus dem Zusammenhang seines sonstigen Lebens.“ (Tamtéž, s. 217.)

¹⁹² „Es ist ein Problem von größtem Tiefgang und härtester Denkschwierigkeit, genau zu entfalten, wie sich im Menschenspiel Wirklichkeit und Unwirklichkeit durchdringen. Die seinsbegriffliche Bestimmung des Spiels führt in die Kardinalfragen der Philosophie zurück, in die Spekulation über Sein und Nichts und Schein und Werden.“ (*Oase des Glücks*, c. d., s. 27–28.)

„Die philosophische Frage würde dann abzielen auf die Seinsverfassung des Menschenspieles, auf die besondere Art, wie das Spiel seiend ist; denn das fällt ja sogleich auf, daß es nicht ‚ist‘ wie sonst die ernsthaften Lebensvollzüge des Menschen – daß es ein beschwingtes ‚Tun, als ob‘ ist, einen eigentümlichen ‚Schein‘, eine merkwürdige Sphäre von ‚Unwirklichkeit‘ in sich enthält. Das Spiel – als ein seltsames Ineinander von ‚Sein‘ und ‚Schein‘ – ist gleichsam ein scheinendes Sein und ein seiendes Schein. Eine ontologische Durchklärung des Spieles erfordert einen nicht leicht zu gewinnenden Einblick in das ‚Zusammenspiel‘ von Sein und Schein.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 50–51.)

strukturní podobnosti s obrazem, s tím ovšem, že obraz je něco již vytvořeného, kdežto *hra* prý je *permanentní tvorbou* (či „*produkcí*“) *oné dimense zdání*.^{193, 194}

Z hlediska teorie ‚dění smyslu vůbec‘, již předkládám, není na víceznačnosti hráčů a herních pomůcek (majících jednak svou „skutečnou“ a jednak „herní“ identitu) nic zvláštního¹⁹⁵ – prakticky všechny jeví se určité záležitosti jsou víceznačné, patříce do vícera všelijak se křížících osmyslujících souvislostí, často do značné míry autonomních, některé z nich mají charakter her. V případě her typu, o který jde Finkovi, je jeden z těchto významů

¹⁹³ „Das menschliche Spiel ist lustvoll gestimmte **Produktion** einer imaginären Spielwelt, ist eine wundersame Freude am ‚Schein‘.“ (*Oase des Glücks*, c. d., s. 23.)

„Das Spiel ist schöpferische **Hervorbringung**, ist eine **Produktion**. **Das Produkt ist die Spielwelt**, eine Sphäre von Schein, ein Feld, mit dessen Wirklichkeit es offenbar nicht gut bestellt ist.“ (Tamtéž, s. 26.)

„Der Mensch kann nicht Kunst Dinge überhaupt nur machen, er kann auch künstliche Dinge verfertigen, zu denen ein Moment von seiendem Schein mitgehört. Er **entwirft imaginäre Spielwelten**. Das kleine Mädchen ernennt kraft einer imaginär durchwirkten **Produktion** den Stoffball eines Puppendinges zu seinem ‚lebendigen Kinde‘, und sich selbst versetzt es in die Rolle der ‚Mutter‘. Immer gehören zur Spielwelt wirkliche Dinge – aber teils haben sie den Charakter ontischen Scheins, teils sind sie umkleidet mit einem aus der menschlichen Seele herstammenden subjektiven Schein.

Spielen ist endliches Schöpfungstum in der magischen Dimension des Scheins.“ (Tamtéž, s. 27.)

Dále srov. *Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 114–116. Viz:

„Der Bildweltschein des künstlich gefertigten Bildes ist Resultat, welches das Hervorbringen hinter sich gelassen hat. Anders aber ist es beim Spiel. Das Spielen ist keine Herstellungshandlung, welche in einem vom Herstellen ablösbaren Ergebnis zu Ende käme. **Wir spielen nicht, nachdem wir das Spiel beziehungsweise die Spielwelt gefertigt haben, sondern wir spielen nur solange wir die Spielwelt produzieren**. Die Spielproduktion kommt nicht in einem Resultat an. Oder anders gewendet und in schärferer Antithese formuliert: **Spielen ist als Produzieren von spielweltlichem Schein**. Die **Spielproduktion** geht primär auf den Menschen selbst, **ist ein Vollzugsverhalten** zu einer ständig gebildeten Unwirklichkeitssphäre menschlicher Rollen – geht nur mittelbar auf Sachen in ihrer Inanspruchnahme als Spielzeuge. Das Bild ist wesentlich Produkt, **das Spiel wesentlich Produzieren**. Dieser fundamentale Unterschied zwischen Mensch und Sache begrenzt auch in gewisser Weise die vorhin erörterten ‚Analogien‘ zwischen Bild und Spiel.“ (Tamtéž, s. 116.)

¹⁹⁴ Nad pojetím hry jako aktivity subjektu se ve svých recensích na *Oázu štěstí a Hru jako symbol světa* odmítavě pozastavil H.-G. Gadamer:

„Die auffällige Verwendung des Spielbegriffs für die Beschreibung spekulativer Grenzfragen, z. B. in Heideggers späten Arbeiten (vgl. etwa ‚das Spiegelspiel der Welt‘), beruht offenbar darauf, daß das Spiel nicht eigentlich ein Verhalten des Subjektes ist, sondern ein Bewegungsgefüge, das auch ohne subjektives Verhalten sein kann. F.s Untersuchung dagegen hält die Orientierung am subjektiven Ort des Spiels fest. Auch dort, wo ihn die spekulativen Implikationen des Spielphänomens, das ontologische Verhältnis von Sein und Schein u. a. interessieren, geht er von dem subjektiven Aspekt aus: ‚Spiel ist endliches Schöpfungstum in der magischen Dimension des Scheins‘.“ (Gadamer, H.-G., „Oase des Glücks“ [recense], in: *Philosophische Rundschau* 6, 1958, č. 1/2, s. 141.)

V recenzi *Hry jako symbolu světa* Gadamer pojmenovává „fragliche Voraussetzung, die im Ganzen der Untersuchung festgehalten wird, um am Ende freilich an ihre Grenze zu kommen: Spiel als eine menschliche Tätigkeit zu denken (warum eigentlich vorzüglich eine menschliche?), die innerhalb der ernsthaften Tätigkeit, die auf Zwecke gerichtet ist, eine Scheinwelt produziert.“ (Gadamer, H.-G., „Spiel und Welt (E. Fink)“, in: *týž, Neuere Philosophie II. Probleme – Gestalten, Gesammelte Werke*, sv. 4, sv. 4, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, s. 95–102; 100.) (Gadamer sice správně konstatuje, že na konci (děje se tak předběžně už i několikrát předtím) Fink dospívá za hranice pojetí hry pouze jako lidské činnosti – mluví o hře světa samého – nejsem si ale jist, zda přestává lidskou hru chápat jako člověkovu aktivitu – jakési překročení takového pojetí je sice naznačeno tím, že člověk (si) hraje jen díky tomu, že odpovídá světu, ale myslím, že k pojetí každé lidské hry jako situace či dění, kterého se člověk jen účastní, Fink vlastně nedospívá.

¹⁹⁵ Ve smyslu anomálního – povaha smyslu vůbec nám pochopitelně „zvláštní“ připadat může...

takový, že sice „obsahově“ připomíná významy, které bývají nějak zapjaty do posledních celku, ale samy do něho *takto* zapjaty nejsou.

Fink ve výkladu fikce (jako ostatně i v jiných souvislostech) bere z našeho hlediska ne příliš šťastně téměř neustále za východisko „jednoduše“ „reálná“ jsoucna, resp. náš vztah k nim, nikoli celou situaci dění smyslu, jíž se účastníme, v níž jsou záležitosti zcela běžně význačné a v níž význam všech určitostí spoluurčujeme my (a nic určitého tedy není – nemluvíme-li jen o holé prchavé přítomnosti celku situace – prostě a jednoduše dáno) a v níž, důsledně vzato, může a nemusí figurovat něco jako jsoucna zdající se existovat i bez jevení se nám.

Pak také nevidí hru jednoduše a jednoznačně jako dění odehrávající se – nakolik je hrové – v uzavřené významové souvislosti (a mající charakter nějakého ‚rozhodování se‘). Tuto stránku sice vidí místy *také*, ale krom toho a především určuje hru jako neustálou *produkcí* zdání, tj. světa hry, reálnými lidmi – hráči musí neustále *produkovat* ilusi, jinak by se vše – předpokládá se patrně – hned vrátilo do výchozího, „přirozeného“ stavu, jímž je „opravdová realita“, resp. její přítomnost.

(Fink nakonec také chce myslet hru ze vztahu k celku světa, ne k „realitě“, ale důsledky pro pojetí vztahu iluze k realitě, resp. pro pojetí „reality“ jako takové, tuto myšlenku soustavně nevytěží.)

II.2.2.3.3.2. Analogie

Co přesně je podle Finka vlastní poslednímu všeobjímajícímu celku, že je nějak „podobný“ lidské hře?¹⁹⁶

Jak řečeno, ke světu pro Finka bytostně patří – nejen v pracích o hře – vždy přítomné dění vystupování a zapadání všeho určitého. Toto universální dění nemá žádný vnější důvod ani účel, smysl ani hodnotu¹⁹⁷ – mimo něj totiž „z definice“ není nic, k čemu by mohlo svým smyslem jakkoli odkazovat.

Fink na jedné straně upozorňuje na zjevně analogickou absenci účelu a důvodu, vůbec (relevantního) vnějšku, uzavřenost v již přítomném a vše prostupujícím celku v případě hry i světového dění.¹⁹⁸ (Věc ale – jak řečeno – zbytečně komplikuje momentem zdání, údajně konstituujícím (lidskou) hru jako takovou.)

¹⁹⁶ Fink v závěru *Hry jako symbolu světa* otázku formuluje vlastně obráceně: „Von **welchen** Zügen der Welt aus bestimmt sich das Spielhafte des menschlichen Spiels? (...) Das sind **die** Grundzüge der Welt, **die** in das Menschenspiel zurückscheinen“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 219 a 221).

¹⁹⁷ „Ohne Grund und ohne Zweck, ohne Sinn und ohne Ziel, ohne Wert und ohne Plan – aber sie hat alle Gründe für das durchgängig gegründete binnenweltliche Seiende in sich, sie umspannt mit ihrer universalen Zwecklosigkeit die Bahnen, worauf Zwecke und Ziele erstrebt werden, sie umgreift selbst wertlos das mannigfach nach Graden der Seinsstärke abgestufte Seiende, sie hält die Räume und die Zeiten offen für das grundhafte, zweckhafte, sinnvolle und wertbeladene Sein der Dinge.“ (Tamtéž, s. 220.)

„Das Spiel untersteht keinem weiterweisenden Zweck, es hat seine Zwecke nur in sich – und ist im ganzen, wie man sagt, ‚zwecklos‘.“ (Tamtéž, s. 221.)

¹⁹⁸ „Was wir über den heiligen Bezirk sagten, gilt in einer anderen Weise für das Spiel. Es wird durch ‚Ausgrenzung‘ konstituiert. Es wird abgesetzt gegen die anderen Lebenstätigkeiten des Menschen, verflucht sich nicht mit ihnen in einer gemeinsamen Zielstrebung. Es ‚unterbricht‘ die Kontinuität der zweckhaften Handlungen, es hat seine Zwecke ganz in sich, und zwar so, daß die internen Zwecke der Spielhandlung nicht in die allgemeine und sonst durchgängige Strebung des Lebens sich zurückstellen. Die Spieltätigkeit grenzt sich selbst aus den anderen Tätigkeiten aus, riegelt sich gegen sie ab und hat in ihrem Medium des Scheins den in sich geschlossenen ‚Eigenbereich‘. (...) Und auch

Krom toho však vede paralelu mezi světem a hrou *jakožto produkci světa zdání, potažmo fiktivních významů*. A především v rámci této paralely prohlašuje, že pokud opravdu chceme vidět svět v analogii ke hře, resp. mluvit alespoň metaforicky o „hře světa“, je třeba si jasně uvědomit, že jde nicméně o – dle Finka paradoxní – „hru bez hráče“. – Hra je produkce fiktivních skutečností, svět je produkce opravdových skutečností, hra vytváří zdání, svět vytváří jevy, tj. jsoucna. Svět ale není jsoucno, není tu tedy žádný „někdo“, kdo by jsoucna vytvářel, za „maskou“ není nikdo, kdo by ji měl na tváři a za produkovanou „ilusí“, nestojí nikdo, kdo by ji produkoval, není za ní nic, resp. je za ní právě Nic (a tedy se nejedná o ilusi).¹⁹⁹

Fink mluví o „hráčích“ (můžeme říci „ve hře světa“?), tj. přinejmenším mimo jiné nás lidech, ale zdůrazňuje, že ti *jsou také hráni*, tj. produkování světem.²⁰⁰

Je tu tedy dvojí hra, jedna, které se účastníme, a jedna, která mj. tuto naši účast, a snad vůbec hru, *které se účastníme*, produkuje či ustavuje.

Co Fink druhou jmenovanou hrou myslí, jaký má charakter? Z naší perspektivy takovou roli vlastně hraje neustále – jedním rázem s děním v situaci, na kterém se podílíme – se dějící ustavování soupatřičnosti dimensí světa neboli poslední situace.

Chápe Fink základní „hru světa“ nějak podobně? Domnívám se, že Fink nic takového sice neříká zřetelně a soustavně, ale určité náběhy se u něho k takové myšlence najdou. Všimneme si jich později.

der Spieler ist durch seine Rolle herausgegrenzt aus dem Zusammenhang seines sonstigen Lebens.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 217.)

„Wir gebrauchen metaphorisch aber den Ausdruck ‚Welt‘, wo wir einen inbegrifflich geschlossenen, relativen Gesamtzusammenhang bezeichnen wollen. Sinnenwelt und Geisteswelt sind streng gedacht keine Welten, sie sind Bereiche *in* der Welt, sind Dimensionen von bestimmten Seienden.“ (Tamtéž, s. 61.)

¹⁹⁹ „Spielt das Weltall anders als die binnenweltlichen, aber weltnahen Geschöpfe: die Götter und Menschen? Das Weltall spielt: aber weder als Person, noch spielt es so, daß es dabei einen ‚Schein‘, eine ‚Unwirklichkeit‘, eine imaginäre Szene erspielt. Wenn wir von einem Spiel der Welt reden wollen, müssen wir Spielstrukturen des Menschenspiels entscheidend um-denken, und zwar in jenen Zügen umdenken, wodurch es als *abgeleitet* vom Walten der Welt her sich gibt. Die Welt waltet, indem sie allen Einzeldingen den Aufgang schenkt, die Dinge ins Erscheinen bringt, sie aufleuchten läßt in der Helle des Himmels und in die tragende Erde zurückstellt, allem Vereinzelten Aussehen und Umriß, Ort und Weile, Gedeihen und Schwinden zumißt. Die Welt waltet als die Macht der universellen Individuation.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 222.)

„Aber spielt dabei überhaupt jemand? *Die Spielmetapher versagt kosmisches Gleichnis wenn wir an der Personalität eines Spielers und an der Scheinhafteit der spielweltlichen Szene festhalten*. Nur in einer entscheidend gestörten und dadurch zerbrochenen ‚Gleichung‘ können wir von einem *Spiel der Welt* reden. Das Spiel der Welt ist niemandes Spiel, weil es erst darin Jemande, Personen, Menschen und Götter gibt; und die Spielwelt des Weltspiels ist nicht ein ‚Schein‘, sondern die *Erscheinung*. Die Erscheinung ist der universelle Aufgang aller Seienden, aller Dinge und Begebenheiten in ein gemeinsames, alles Vereinzelte zusammenschließendes Anwesen, in ein Anwesen – bei uns. **Was wir gewöhnlich schon Welt nennen**, ist die Weltdimension des Anwesens, die Dimension der Erscheinung, worin die Dinge reell voneinander getrennt, aber doch in räumlicher und zeitlicher Nachbarschaft zusammengeschlossen und durch feste Regeln miteinander verknüpft sind. Aber Welt ist auch der namenlose **Bereich des Abwesens**, aus dem her die Dinge ins Erscheinen einrücken und wohin sie wieder verschwinden – gesetzt, daß Hades und Dionysos derselbe sind. **Das Spiel der Welt muß, wenn es überhaupt einen denkbaren Sinn haben kann, begriffen werden als das Verhältnis der Weltnacht zum Welttag**. Im Problem der Individuation, im Problem der Vereinzelung wird **hinter die Erscheinung** des Seienden **zurückgefragt, zurückgedacht** in die **abwesende Tiefe**, welche uns **zumeist** der ober-irdische Tag verdeckt. Alles Seiende ist kosmisches Spielzeug, aber auch alle Spieler sind selber nur gespielt. Die Erscheinung ist Maske, hinter der ‚niemand‘, hinter der nichts ist – als eben das Nichts.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 223.)

²⁰⁰ „[A]uch alle Spieler sind selber nur gespielt“ (tamtéž – součást předchozího citátu).

Většinou však Fink charakterisuje dění světa, jemuž říkává také „hra světa“, jako produkci, tryskání *věcí a nitrosvětských stavů* (z temných hlubin do otevřena) a jejich opětné mizení (do temných hlubin).²⁰¹ Vzácněji mluví i o *vzcházení světa samého*, ale nerozlišuje přitom jasně vyvstávání věcí a vzcházení světa, tedy celého rámce pro všechny věci a jejich vzcházení jako dva distinktní aspekty, neptá se téměř nikdy, jak se k sobě přesně mají, natož aby vzcházení rámce určoval dále jako ustavování soupatřičnosti jeho dimensí. (Podrobněji viz dále.)

Když se Fink pokouší uchopit svět jako *hru ve smyslu nepřestávajícího nespoutaného tvoření*, rozvíjí visi, kterou podle všeho alespoň z velké části načerpal z Nietzscheho. Fink se již nejpozději v roce 1946 domníval, že myšlenka světa jako tvořivé hry je Nietzscheho výtečnou „metafysickou intuicí“, kterou Nietzsche sám nedokázal pojmově zpracovat a zanechal vlastně takové zpracování jako úkol dalším myslitelům. Fink se o to pokouší a s kolísavou intenzitou se při tom inspiruje Heideggerem či přibližuje Heideggerovi. Snad lze říci, že když tato inspirace nabývá na síle – nebo přinejmenším mimo jiné tehdy – může ve Finkových textech prosvítat něco jako myšlenka ustavování či dění soupatřičnosti dimensí světa. Myslím, že napětí mezi řečenými dvěma zdroji inspirace (totiž *některými motivy z Nietzscheho a některými motivy z Heideggera*) je u „poválečného Finka“ prakticky stále přítomné a snad je lze vidět jako aspekt obecnějšího napětí ve Finkově myšlení, jehož různé aspekty se záhy pokusím pojmenovat. (K nietzschovským souvislostem se též vrátím později.)

Všimněme si, jak Fink na některých klíčových místech líčí *lidskou* hru, která se má hře světa nějak podobat, resp. *jakou* lidskou hru líčí. – Krátce předtím, než se pokusí analogii hry člověka a hry světa na závěr *Hry jako symbolu světa* co možná precizovat, Fink píše:

„Das Spiel löst uns auch zeitweise aus der Geschichte unserer Taten heraus, befreit uns von dem Werk der Freiheit, gibt uns eine Unverantwortlichkeit zurück, die wir lustvoll erleben. Wir verspüren eine Offenheit des Lebens, eine Unbegrenztheit, ein Schwingen in lauter Möglichkeiten, wir spüren das, was wir in der Entscheidungstat ‚verspielen‘, das Spielhafte auf dem Grunde der Freiheit, das Unverantwortliche im Wurzelgrunde aller Verantwortung. Und damit rühren wir in uns selber an eine Tiefe des welthaften Seins in uns, an den spielenden Grund im Sein aller seienden Dinge.“²⁰²

²⁰¹ „Die Welt waltet, indem sie allen Einzeldingen den Ausgang schenkt, die **Dinge** ins Erscheinen bringt, sie aufleuchten läßt in der Helle des Himmels und in die tragende Erde zurückstellt, allem **Vereinzelten** Aussehen und Umriß, Ort und Weile, Gedeihen und Schwinden zumißt. Die Welt waltet als die Macht der universellen Individuation. Sie schlägt die **Dinge** in das art-und gattungsbestimmte und doch zugleich auch individuelle Gepräge, sie entläßt **alles, was vereinzelt ist**, aus ihrem Schoß und ist zugleich auch das Grab aller Dinge, sie ist der Zeit-Raum von Ausgang und Untergang.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 222.)

Někdy mluví Fink o „tanci“ věcí:

„Und das, was durch Vernunft zustandekommt, ist selbst vernünftig: ist nicht **ein großes zweckloses Spiel, nicht ein Tanz der Dinge, nicht ein unbegreiflicher Ausgang und Untergang alles Vergänglichem**.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., 101.)

²⁰² *Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 215. Viz též:

„Im Spiel ‚transzendiert‘ der Mensch sich selbst, übersteigt er die Festlegungen, mit denen er sich umgeben und in denen er sich ‚verwirklicht‘ hat, macht er die unwiderruflichen Entscheidungen seiner

Zde se zdá, že Fink mluví o jakýchsi velmi speciálních, ba atypických hrách, v nichž skutečně zcela volně měníme identity, dáváme zcela volný průběh fantasmii a tu ve sféře hrané fikce realizujeme. (Jistě běžnější je takto snít, aniž bychom své nápady hned přehrávali, ale v takových případech zpravidla nemluvíme o hře.)

Podívejme se však na další místo z *Hry jako symbolu světa*, kde se Fink zdá mluvit přinejmenším o něčem podobném:

„In jedem Spiel, bei welchem Rollen-Charaktere der Spielenden vorherrschen und man sich in einer fiktiven Selbstauffassung bewegt, wird in einem wirklichen Verhalten ein ‚unwirkliches Verhalten‘ dargestellt, wird solche Selbstentrückung in das Reich eines ‚Scheins‘ lustvoll und beglückend empfunden. Der ‚Schein‘, dieses durchaus nichtige und instabile Gebilde, hat die geheime Macht, uns zu entführen, uns über das sorgendurchstimmte Leben hinauszuhoben – an einen Ort, wo wir das Leben frei gestalten können und uns doch bei keiner Entscheidung irgendwelcher Möglichkeiten berauben. Wir leben aus dem unerschöpflichen Quellgrund der Phantasie, aber solches widerstandslose und spontan-schöpferische Leben vollzieht sich eben nur in der wohlfeilen Dimension des ‚Als-ob‘. Wir sind reich um den Preis der Armut – reich, sofern wir alles noch vermögen, aus jeder Haut in eine andere schlüpfen, unsere Taten ungeschehen machen können, sind arm, sofern diese Existenz nicht der wahren Wirklichkeit, sondern nur im Land des Imaginären sich abspielt.

(...) Die Wirklichkeit der Spielhandlung ist ein ständiges und fortwährendes produzierendes Verhalten zu der ‚Unwirklichkeit‘ der Spielwelt.“²⁰³

Fink tu mluví o *každé* „představující“ hře, a zdá se tedy, že spíše než o atypických hrách hovoří o po mém soudu poněkud atypickém vnímání zcela běžných her s fiktivními identitami hráčů a předmětů (včetně her divadelních) – vnímání, kdy se nám tyto stávají podnětem k radosti z toho, že vůbec lze něco předstírat, předvádět něco, co není reálné, potažmo snad i z toho, že by se v nich také mohlo dít něco úplně jiného, než se v nich děje.

Ať tak či tak, Fink opakovaně rozlišuje mezi dvěma (krajními) typy účasti na hře, kde při jednom si užíváme ničím neomezované svobody tvoření, kdežto při druhém jsme strženi do ilusorního světa, propadáme vlastním výtvorům a o svobodu přicházíme.²⁰⁴

Freiheit gleichsam widerrufbar, entspringt er sich selber, taucht er aus jeder fixierten Situation in den Lebensgrund urquellender Möglichkeiten – kann er immer von neuem beginnen und die Last seiner Lebensgeschichte abwerfen.“ (Tamtéž, s. 214.)

²⁰³ Tamtéž, s. 91–92. Viz též:

„Im Spiel erleben wir ein eigentümliches Schöpfungsglück, wir können alles sein, alle Möglichkeiten stehen offen, wir haben die Illusion des freien, uneingeschränkten Beginns. Sonst sind wir durch die Geschichte unseres Lebensganges festgelegt, stehen in einer Situation, die nicht mehr wählbar ist; wir sind das Produkt unserer früheren Taten und Unterlassungen; wir haben vielfältig gewählt und haben damit zahllose Möglichkeiten verloren. Der Lebensweg ist sozusagen durch eine unheimliche mitlaufende Schrumpfung unserer Möglichkeiten bestimmt.“ (Tamtéž, s. 89.)

²⁰⁴ „Im Spielvollzug gelangt der Mensch an zwei Extreme, zu sein. Einmal kann das Spiel erlebt werden als ein Gipfel humaner Souveränität; der Mensch genießt dann ein fast unbeschränktes Schöpfungsglück, er bildet produktiv und ungehemmt, weil er nicht im Raume der realen Wirklichkeit produziert. Der Spieler fühlt sich als der ‚Herr‘ seiner imaginären Produkte – Spielen wird zu einer ausgezeichneten, weil wenig eingeschränkten Möglichkeit der menschlichen Freiheit. Und in der Tat waltet in einem hohen Maße im Spiel das Element der Freiheit. Aber es bleibt eine schwere Frage, ob die Natur des Spiels grundsätzlich und ausschließlich von der Existenzmacht der Freiheit her begriffen werden muß

Na jednom místě v diskusi postavení hry v mytickém světě dává Fink jasně najevo, že modelem pro pochopení světa (jako hry) se může stát jedině hra onoho prvního typu, hra ničím neomezované produkce:

„Aber es gibt auch einen etwas anders strukturierten Umgang mit Spielzeugen, bei welchem nicht das Gefühl der Beliebigkeit und der schrankenlosen Willkür vorherrscht, wo der Spielende sich nicht als der freie Herr seines Spiels erfährt. Es gibt auch die Versunkenheit ins Spiel, die Entrücktheit in die Spielsphäre, wo der Spieler seinem Spiele nicht herrschaftlich gegenüberbleibt, sondern gewissermaßen ‚hineingerissen‘ wird, darin sich selbst verliert, in seiner magischen Rolle ‚untergeht‘, selber von der Maske gebannt wird, die er trägt. In einem so gearteten Spielvollzug verhält sich der Spieler zu seinem Spielzeug nicht in der souveränen Distanz des Beherrschers, er ist eher von seinem Spielzeug benommen, von ihm fasziniert und gleichsam gebunden. Spielen die Götter – wie der vom Spiel überwältigte Mensch, spielen Sie, wie das Kind spielt, hingerissen und eingenommen vom Spiel-Bann? Sind die Götter überlegene Spieler aus Freiheit, die zum Spielzeug das distanzierte Verhältnis der freien Willkür behalten – oder sind sie selbst verzauberte Spieler, die der magischen Welt verfallen? Offenbar ist die Bedeutung des Menschen als eines ‚göttlichen Spielzeuges‘ völlig verschieden zu interpretieren, je nachdem das Spiel der Götter als ‚Distanz‘ oder als ‚Verfallenheit‘ angesetzt wird. (...) Nur in einigen Mythen wird das Walten der Götter als Bezaubertsein durch ein sie selber noch bannendes Spiel verstanden – **und damit zugleich verwiesen auf ein noch ursprünglicheres Spiel, in welchem auch die Götter noch Spielzeug sind.** Im allgemeinen jedoch müssen wir sagen, das Menschenspiel, das als archaische Kulthandlung sich vollzieht, ist ein klares Beispiel für einen Spielvollzug, der den Spielenden selber bannt und verzaubert; das Spielzeug des Kultspiels hat nicht

– oder ob auch ganz andere Daseinsgründe im Spiel sich offenbaren und auswirken. Und in der Tat finden wir auch das gegenteilige Extrem zur Freiheit im Spiel, nämlich zuweilen eine Enthebung aus der reellen Weltwirklichkeit, die bis zur Entrückung, bis zur Verzauberung gehen kann, bis zum Verfallen an die Dämonie der Maske. Das Spiel kann das helle apollinische Moment der freien Selbstheit, aber auch das dunkle dionysische Moment panischer Selbstaufgabe in sich bergen.“ (*Oase des Glücks*, c. d., s. 23–24.)

V *Oáze štěstí* Fink krom toho kontrastuje zcela volně tvořící hry vůči hrám podřízeným předem daným pravidlům:

„Wir kennen alle den Unterschied zwischen traditionellen Spielen, deren Satzungen man übernimmt, die öffentlich-bekannte und vertraute Möglichkeiten spielenden Verhaltens sind, und den improvisierten Spielen, die man sozusagen ‚erfindet‘ – wo man in der Spielgemeinde sich auf die Regel erst einigt. Man möchte vielleicht meinen, die improvisierten Spiele hätten einen größeren Reiz, weil hier der freien Phantasie mehr Raum gegeben ist, weil man ausschweifen könne in das luftige Reich der bloßen Möglichkeiten, weil hier die Selbstbindung gewählt wird, weil hier die Invention, der ungehemmte Einfallsreichtum, sich betätigen könne. Das ist aber nicht unbedingt der Fall. Vielfach wird gerade die Gebundenheit an eine schon geltende Spielregel lustvoll und positiv erlebt. Das ist verwunderlich, erklärt sich aber daraus, daß es sich in den überlieferten Spielen zumeist um Produkte der kollektiven Phantasie, um Selbstbindungen archetypischer Seelengründe handelt. Manche einfältig scheinenden Kinderspiele sind Rudimente ältester Zauberpraktiken.“ (*Oase des Glücks*, c. d., s. 21.)

V souvislosti s hrou *jako symbolem světa* však Fink o podřízenosti hry pravidlům neuvažuje. (Citovaný Finkův komentář k dotyčné diferencí je ostatně přinejmenším nesamozřejmý jednak tím, že se zdá ztotožňovat situaci, kdy se pravidlo dohodne na místě, se situací, kdy žádným pravidlům podřízení nejsme, a jednak tím, jak radost z her podřízených pravidlům vykládá – že prostě definují ‚rozhodování se‘, o něž ve hře jde, resp. kterým hra je, vůbec nebere v potaz.)

den Charakter willkürlicher Beliebigkeit; im Gegenteil: es hat den Charakter einen tiefen Notwendigkeit, es sind ja die symbolischen Dinge – wie der Altar, wie die Opfertgaben und die stellvertretenden Zeichen für die Anwesenheit der Götter. Durch dieses Kultspiel hindurch jedoch beziehen wir uns verstehend auf ein Götterspiel, das eine andere Struktur hat als das Kultspiel selber. Durch ein als ‚Verfallenheit‘ erlebtes Spiel hindurch beziehen wir uns auf ein ‚Freiheitspiel‘ von fast unendlicher Distanz.“²⁰⁵

Když Fink říká, že vzácně líčená hra bohů, *keré bohové propadli*, „poukazuje k ještě původnější hře“, naznačuje, že v těchto případech již i v „mytickém světě“ prosvítá motiv hry samotného světa, nikoli bohů. Kde je hra bohů líčena jako zcela svobodná, je vlastně „zakuklenou“ hrou světa. Hra světa je hra, v níž svět zcela nevázaně tvoří všechny nitrosvětské věci a stavy.

A skutečně, když Fink popisuje svět jako hru či jako „hrající (si)“, je při bližším přihlédnutí zjevné, že jej popisuje jako hru onoho svobodného typu:

„Oder ist sie vergleichbar dem Spiel? Ein grundloses Walten, das alle Gründe in sich schließt, ein zweckloses Schaffen, das alle Zwecke einbegreift?“²⁰⁶

Finkovo líčení (snad dokonce každé) lidské hry jako nespoutané tvorby je jistě zarážející. Historicky vzato, jak naznačeno, patrně souvisí s tím, že Fink se původně pro myšlenku hry světa nadchl podnícen texty, v nichž Nietzsche chápe svět jako hravou tvorbu (a destrukci) specifického umělce. (Viz dále.)

II.2.2.4. Symboly světa

Jak Fink nakonec vztah mezi světem a hrou přesně chápe? V samotném názvu jeho hlavní práce o hře a pochopitelně opakovaně v ní je hra charakterisována jako *symbol* světa. „Symbol“ přitom chce Fink chápat – s odkazem na řecké „*symbolon*“ odvozené od „*symballein*“ (tj. skládat k sobě) – jako zlomek, který má či potřebuje být doplněn.²⁰⁷ Symbolem světa, tj. symbolem filosofickým, pak má být konečné jsoucno vystoupivší jako zlomek ukazující na nutně spolupřítomný ne-konečný svět vše konečné objímající a nechávající vyvstávat a zas zapadat.²⁰⁸

²⁰⁵ Spiel als Weltsymbol, c. d., s. 172–173.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 222–223.

²⁰⁷ Finkův výklad viz na s. 122 a 129 v *Spiel als Weltsymbol*, c. d.

²⁰⁸ „Und doch ahnen wir immer dabei auch eine ursprünglichere Einheit des Seins – und zuweilen blitzt diese Welthaftigkeit des Seins an irgendeinem endlichen und gebrechlichen Einzelding auf, es erfährt als Bruchstück eine ‚Er-gänzung‘ seltsamer Art. Nicht irgendeine Ergänzung, sondern *die* Ergänzung durch *das* Ganze: das Licht der Welt fällt auf ein Innerweltliches und hebt es in den großen Glanz des Universums. Das endliche Ding, das Seinsbruchstück wird gleichsam ‚transparent‘. Doch müssen wir uns vor einer unangemessenen Auslegung hüten; wir dürfen das endliche Ding nicht zum Gleichnis, zu einem Zeichen für ein anderes Seiendes machen. ‚Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis‘ – das gilt innerhalb der Metaphysik in ihrer Unterscheidung zwischen Zeitlichem und Ewigem, gilt aber nicht für ein nach der Welt-Weisheit strebendes Denken, dem das Endliche kein Abfall von der Idee und kein nichtiger Schein, sondern wesentlich das *Binnenweltliche* ist, das aber dann und wann aufleuchten kann im Licht der Welt. Die Ergänzung bringt hier nichts hinzu, fügt nicht etwas an, was

Ač tato Finkova úvodní exposice filosofického pojetí symbolu (v *Hře jako symbolu světa*) implikuje, že by filosofickým symbolem mělo být „jsoucno“ či „věc“, na němž je obzvlášť patrná jeho radikální nesamostatnost, bytostná podmíněnost světem jako takovým, který je úplně jiné povahy, příklady, které Fink uvádí, situaci poněkud komplikují.

Ocituji v úplnosti dvě hlavní pasáže uvádějící ve *Hře jako symbolu světa* příklady symbolů světa:

„Im Welttiefwerden wird ein Ding zum Symbol, geschieht das *symbolle* von **Seiendem** und **Universum**. Und dies ist der Ursprüngliche Zauber, die unnennbare Macht des Alls erscheint inmitten der gebrechlichen Dinge. Um **ein Paar Augensterne** können sich die Sterne des Nachthimmels drehen, auf einer **Waffe** kann das Weltlicht leuchten wie auf dem **Bogen** des Odysseus nach dem Freiermord, und das einfache **Brechen des Brotes** kann Symbol im höchsten Sinne sein. Der Mensch vermag es nicht in freier Beliebigkeit, solche Verwandlungen der Dinge herbeizuführen. Das Aufglänzen des Weltlichts auf den binnenweltlichen Dingen kommt ungerufen – wie ein Überfall.“²⁰⁹

„Wir vernehmen nicht die Macht, welche die endlichen Dinge bringt und nimmt, sie zusammenbindet und trennt, sie versammelt und scheidet. Wir starren auf das vereinzelte Seiende in seiner unabsehbaren Vielzahl, aber erblicken gewöhnlich dabei nicht den Grundvorgang der Vereinzelung. Wir bewegen uns selbst als ein Ding unter vielen Dingen, verhalten uns verstehend zu den Dingen aller Bereiche, aber verstehen **gewöhnlich** nicht die waltende Gewalt, welche das Seiende in seiner Vielheit einigt und zugleich in seiner Begrenztheit auseinanderreißt. Im gewöhnlichen Seinsverständnis gehen wir um mit Seinsbruchstücken, ohne sie *als* Bruchstücke zu erfahren. Die

bislang fehlte und ausstand, bringt nicht etwas Seiendes zu anderem Seienden, hebt überhaupt den fragmentarischen Charakter der endlichen Dinge nicht auf – stellt sie vielmehr gerade als diese endlichen Vereinzelungen ausdrücklicher in das umfangende Weltganze zurück. Wir müssen also die Ergänzung vom Weltganzen her und nicht von einer binnenweltlichen Ganzheit her denken. Es geht jetzt nicht darum, irgendwelche Trümmer ganz zu machen im Sinne des Ganzseins innerweltlicher Dinge, sondern gerade das innerweltliche Ganzsein als solches als Bruchstück zu begreifen. Die Dinge werden dann *symbola* nicht als Zeichen für etwas anderes, sie sind *symbola* als sie selbst, sofern sie ihre Endlichkeit als Binnenweltlichkeit zeigen. **Gewöhnlich** leben wir in einer merkwürdigen Benommenheit und **Blindheit**: wir haben es fortwährend mit Seiendem zu tun, mit endlichen und begrenzten Dingen, aber wir kümmern uns nicht darum, was denn solche Endlichkeit überhaupt sei. Wir leben in den Tag hinein, leben in die Welt hinein und denken gar nicht daran zu fragen, worin und woraufhin wir leben. Wir sind von dem unablässigen Zudrang der uns umzingelnden Dinge bedrängt, aber bedenken nicht das Feld, den Raum und die Zeit solchen Zudrangs. Nur selten und meist auch nur kurz werden Dinge für uns ‚welttief‘, gewinnen eine Verweisung auf das **waltende Ganze**, ohne daß wir von ihnen weg und auf etwas anderes hingeführt werden; wir bleiben vielmehr gerade bei ihnen, aber kehren tiefer in sie ein und erfahren, wie das Ganze durch sie schwingt.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 123–124.)

„Jedes Ding im Umkreis des Menschen *kann* zum Symbol werden, *kann* uns hinausreißen über die *fixe* Begrenztheit unseres Blicks, der **zumeist** nur *Seiendes* sieht: fertige, **fixe Dinge und fertige, fixe Geschehnisse** an und mit Dingen, aber nicht das bauende und zerstörende Sein selber, das im Ding sozusagen nur einen ‚Aufenthalt‘ hat und das letztlich Bedingende für alle Dinge ist. Diese Weisung des Symbols, sein Welt-Sinn, die Ergänzung aller endlichen Seinsbruchstücke durch das Weltganze, ist uns **zumeist** verdeckt durch ein Verständnis von Symbol und Symbolik, das wir vom Kult her haben.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 137–138.)

Dále viz tamtéž s. 122–123, 129–130, 137, 141.

²⁰⁹ *Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 124.

Philosophie als Weltweisheit erwacht, wenn **das endliche Ding in seiner Binnenweltlichkeit** aufleuchtet und so auf das Weltganze verweist, wenn der Bruchstück-Charakter des Seienden aufscheint im Licht der Welt. Das braucht nicht immer ein Ereignis der *theoria* zu sein. Es gibt mannigfache Weisen, wie das **Endlich-Seiende** zum wahrhaften Symbol werden und eine ursprüngliche welthafte ‚Ergänzung‘ erfahren kann – wie das Bruchstück in das heile Ganze zurückgestellt wird. In allen großen Aufschwüngen des menschlichen Herzens und Geistes geschieht die Verwandlung **der Dinge**. Sie werden dabei nicht ‚verändert‘, nicht umgestaltet, sie bleiben endliches Sein, aber dieses endliche Sein **der Dinge** zeigt sich in seiner Endlichkeit auf dem Boden des ursprünglicheren, heileren Seins der Welt. Und dieses Sein der Welt liegt nicht wie ein Bezirk von stärkeren und mächtigeren Dingen neben oder hinter oder über den gewöhnlichen Dingen, ist nicht eine Sphäre des Ewigen oberhalb der Sphäre des Vergänglichen, das Sein der Welt waltet und machtet *in* den endlichen Dingen, waltet als Verendlichung, Vereinzelung, welche zugleich Sammlung und Zerstreuung ist; wo immer diese Gewalt des sammelnden-zerstreuenden Waltens des Ganzen als ‚Frieden‘ und ‚Krieg‘ der Welt erfahren wird, glänzen alle Dinge in einem neuen Licht, werden zu *symbola*. Dieser Weltblick oder Weltblitz kommt zumeist als Überfall – er kann in allen Lebensfeldern des Menschen erscheinen: in der Liebe, in der Arbeit, in der Herrschaft, im Totengedächtnis und – im Spiel. **Die Vereinigung des Mannes und des Weibes** kann diesen beiden Lebenshälften zum Symbol werden für die große kosmische Harmonie aller Gegensätze, und sie spüren sich dann selig durchglüht von der Flamme des All-Lebens und können mit Hölderlins ‚Hyperion‘ sagen: ‚Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles.“ Welttief sind aber nicht nur **die Lebensstimmungen** kosmischer Eintracht – welttief können auch **die härtesten Entzweigungen** werden, wenn sie als Zeiger begriffen werden auf den das eine Ganze innerlich durchtobenden Streit, auf die dem Sein einheimische Negativität, auf die weltgliedernde Macht der Entzweigung, auf den Krieg, der nach Heraklits Wort der Vater aller Dinge ist. Auch wo der Mensch im Schweiß seines Angesichts den kargen Boden bestellt, kann an den **einfachen Handlungen des Säens oder Erntens** das Weltlicht aufglänzen und die Nähe zur schenkenden Kraft der Erde erfahren werden. Oder wenn wir die Toten bestatten, sie dem Element zurückgeben, kann auch diese **Handlung** uns zum Symbol geraten: an **diesem einen Mitmenschen**, den wir zurückbringen, kann uns die Rückkehr aller ausgesetzten Dinge in den namenlosen, unsäglichen, bergenden Grund deutlich und bedeutsam werden. Dies jedoch nicht so, daß der Einzelfall als Beispiel einer allgemeinen Regel kenntlich würde. Vielmehr verschwindet im echten Symbol gerade der Unterschied des Einzelnen und Allgemeinen, des Exemplars und der Regel.“²¹⁰

Fink vesměs evokuje určité komplexní děje, resp. *situace*, které nám vystupují jako relativně *samostatné* a o kterých se nám může ukázat, že jejich charakter je jaksi universální, že takovou povahu má všechno dění, vůbec nejzazší situace či svět sám. Není ale zcela jasné,

²¹⁰ *Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 130–131.

zda mají symbolem světa být právě tyto *situace*, nebo určité konkrétní *věci* zasazené do těchto situací, jejichž bytostná zasazenost do širší situace a přes ni do světa vůbec, a tedy jejichž *nesamostatnost* se ukazuje.

Co přesně je symbolem světa např. v případě sázení semen do země? Je jím semínko, jeho mizení do země, celý koloběh vzházení ze semene, plození nových semen a jejich zapadání zpět do země? (Nebo dokonce skutečně člověková činnost sázení? Takovou možnost snad můžeme vyloučit, domnívám se, že Fink zde věc spojuje s jedním ze základních fenoménů existence zcela zbytečně, životní cyklus rostlin s ním v zásadě nijak nesouvisí; myslím, že se tu ukazuje, že omezovat symboly světa na základní lidské fenomény, jak Fink někdy činí, je umělé. Naše sázení by se snad mohlo stát symbolem naší asistence u všeho vyjevování a mizení věcí, ale o to tu Finkovi, zdá se, nejde.)²¹¹

Ale zda je symbolem semínko, nebo cyklus (a analogicky luk, nebo – alespoň v posledku – situace, kdy byl užit k pobití nepřátel a přinesl vítězství a spočinutí, milostná partnerka, nebo situace, v níž se s ní oddáváme sexu, situace boje, nebo protivník, nebo snad protivník plus já, kteří zápasíme, nebo snad i naše zbraně a další jednotlivosti, atd.), to není zcela jasné, zvlášť pokud bychom chtěli najít strukturně stejnou odpověď pro všechny situace, jež Fink uvádí.

(Jistě, v druhém citátu mluví Fink posléze jasně o „spojení muže ženy“, „prostých úkonech setí“, „aktu“, „pohrbívání“, ale mají tyto záležitosti opravdu být oněmi „věcmi“, o kterých mluvil bezprostředně předtím?)

Zdá se mi, že Fink nereflektuje jasně povahu oněch uzření určité charakteristiky světa, která uvádí. Snaží se je reflektovat pomocí kategorií konečné věci a ne-konečného světa, ale nedaří se mu to příliš přesvědčivě.

Podobná ambivalence se ostatně – byť mnohem méně nápadně – hlásí i tam, kde Fink o hře (a jiných základních fenoménech) nehovoří jako o „symbolu“, ale jako o „podobnosti“, „metafoře“ či „modelu“²¹² světa. – Zde sice nepodává pojetí povahy „metafory“ a dalších uvedených způsobů zpřístupnění světa jako bytostného odkazování k něčemu úplně jinému jako ke svému nutnému doplnění, ale i zde na jednu stranu opakovaně zdůrazňuje, že podobnost a možnost přenosu významu jsou tu značně omezené a přenos se děje přes obrovskou propast nesouměřitelnosti mezi „věcí“ a světem,²¹³ na druhou

²¹¹ Na s. 102–104 v *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., užívá Fink jako symbol vzházení věcí do zjevu samotnou květinu vyrůstající ze země.

²¹² Viz např.:

„Und hier haben wir unsere Zweifel angesetzt und zu entwickeln versucht, um die dritte Antwort vorzubereiten, welche das Spiel als einen *Weltbezug* des menschlichen Daseins deutet, also als ein sinnhaftes Verhältnis zu etwas, was kein Ding und keine dingliche Begebenheit ist – und was wir trotz des Versagens aller endlichen Modelle und Metaphern am ehesten noch zu denken vermögen als ein *Spiel ohne Spieler*.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 213–214.)

„Die Welt ist nicht wie die Dinge, und die Dinge sind nicht wie Welt. Kann denn dann das Endliche jemals zum Gleichnis des Unendlichen werden?

Das könnte niemals der Fall sein, wenn nicht das Endliche als das Binnenweltliche selber ein Moment der Welt selber wäre.“ (Tamtéž, s. 219.)

²¹³ „Oder positiver ausgedrückt: die Bewegtheit der endlichen Dinge, wie immer sie unter sich noch verschieden sein mögen, ist radikaler verschieden von der Weltbewegung. Das menschliche Spiel ist die zeitweilige innerweltliche Tätigkeitsweise eines innerweltlichen Seienden. Solch innerweltliches Tun ist vom Allgeschehen des Universums abgründig getrennt. Die Härte dieser Trennung zu betonen, ist deswegen besonders notwendig, weil wir in der Philosophie immer wieder zu innerweltlichen Modellen greifen, um das Walten der Welt auszusagen. Die außerordentliche Spannung einer solchen Aussage darf nicht durch eine Verwischung des Unterschiedes zwischen Welt und Ding gemildert werden, darf nicht in ein Affinitäts- oder ein Analogie-Verhältnis herabgesetzt werden. Und gerade wenn wir schließlich von einem Spiel der Welt selbst reden wollen, muß zuvor in aller Schroffheit das

stranu nakonec poměrně přesvědčivě uvádí i jako „podobenství“ či „metafory“ světa určité *situace* vykazující některé shodné rysy se situací nejzazší.

Nejasnosti ve Finkových úvahách o přístupnosti světa skrze nitrosvětské podobenství jsou pro Finkovo myšlení příznačné.

Podíváme se na ně nyní soustavněji.

Ještě jednou: *Díváme-li se na věc tak, že Fink vlastně konstatuje, že svět, tj. nejzazší situace, někdy vystupuje s tím či oním charakterem, jaký běžně mívají situace dílčí* (přičemž tento charakter nejzazší situace se může někdy ukázat nerozborně s „ukazováním se“ konkrétní situace tohoto charakteru), sice by snad vyvstávala otázka, jak se ony dílčí charaktery světa mají k sobě, ale na samostatném konstatování bych neviděl nic kontroverzního.

Mohlo by pak působit přemrštěně Finkovo souběžné zdůrazňování obrovské *propasti* mezi charakterem světa a charakterem určité situace. To by jistě mohlo mít čistě „pedagogickou“ úlohu, Fink by se mohl pouze snažit, předpokládaje, že bude velice silná, zvrátit čtenářovu (resp. většinou původně posluchačovu) tendenci identifikovat svět s tou či onou *speciální* situací, a přimět ho, aby opravdu zaměřil pozornost na situaci nejzazší, všechny dílčí „objímající“, a pouze přes rozdíl, který je mezi ní a situací určitou, zahlížel podobnost či stejnost určitých jejích rysů.

Věcně by navíc zdůrazňování *propasti* mohlo mířit *za prvé* na skutečnost, že svět, pokud příležitostně nějak jednotně vystoupí, ukazuje *střídavě různé* tváře odpovídající jednotlivým základním fenoménům (a svět tedy nikdy není (jen) tím, jak se nám v určité chvíli ukazuje), *za druhé* na to, že nikdy nevíme, neukáže-li svět ještě nějakou tvář dosud zcela neznámou. O druhé jmenované *možnosti* se ale Fink nezdá uvažovat a první jmenovaná *skutečnost* se nezdá být tím, oč mu v posledku jde.

O Finkovi však, jak jsme již v náznacích viděli, nelze jednoznačně říci, že když uvádí „kosmologická podobenství“ („symboly“, „metafory“), chce jednoduše konstatovat podobnost dvou *situací*.

Za prvé – Fink, jak řečeno, sice vesměs uvádí jako nitrosvětské záležitosti nějak odpovídající svým charakterem charakteru světa určité *situace*, ale skutečnost, že jde o *situace*, si patrně ne vždy jasně uvědomuje a hovoří v obecné rovině o problematických připodobněních světa k „věci“ či (nitrosvětskému) „*jsoucnu*“.

To patrně není pouhé „přehlédnutí“ – Fink s kategorií situace nijak systematicky nepracuje; v důležitých souvislostech nerozpoznává její svébytnost oproti člověku, který se jí účastní nebo jehož situací je.

Speciálně *hru* myslí povětšinou jednoznačně „od člověka“ (nikoli člověka „od situace“, jejíž jednou podobou hra je). Celý svět hry pak, jak řečeno, má být neustále „vytvářen“ člověkem (resp. typicky kolektivně více hráči, čímž je jakýsi přesah přes

Spiel des Menschen, der ja ein innerweltlich Seiendes ist, vom Machten der All-Macht getrennt und abgeschieden werden. Am Walten der Welt gemessen ist das Menschenspiel *nicht* weltlich.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 209–210.)

„Der Ausdruck ‚kosmisches Gleichnis‘ birgt zahllose Schwierigkeiten in sich und ist eine wahrhafte ‚crux rationis‘. Denn was kann hier überhaupt Gleichnis besagen? Gibt es nicht nur dort ‚Gleichnisse‘, wo gewisse Gleichheiten bestehen? Aber was ist ungleicher als die Welt und das Seiende – als das Un-Endliche und das endliche Ding?“ (Tamtéž, s. 217.)

„Um zu unserer Sache zurückzukehren – wir haben die Frage aufgeworfen, ob es überhaupt ein kosmisches Gleichnis geben könne, da ja zwischen den endlichen Dingen und der unendlichen Welt keine Strukturverwandtschaften bestehen. Wie sollte da die Welt an einem Ding sich zeigen können, wie das Welthafte in einem Dinghaften sich erschließen?“ (Tamtéž, s. 218.)

jednotlivce dán, ale Fink se z jakéhosi „kosmologického“, resp. „ontologického“ – nikoli fenomenologického – hlediska dívá na věc zkrátka jako na produktivitu určitých nitrosvětských jsoucn (totiž hrajících si lidí). A tak skutečnost, že se symbolem světa stává hra, vykládá místy téměř v tom smyslu, že se symbolem světa stává člověk (jehož *aktivitou* hra prý je).²¹⁴

A Fink navíc nechápe ani svět zcela přímočaře a jednoznačně jako *naši situaci* (ani jako něco, co se jeví nám v rámci naší situace, a tvoří tak její moment). – K Finkovu „světu“ bytostně patří, že je mou situací, ale stejně bytostně k němu patří, že není jen, resp. „jednoznačně primárně“ mou situací, že vůbec jevení se mně je jen jednou z jeho rovnocenných stránek. Skutečnost, že existuje i jiná jeho stránka, stránka předcházení každému perspektivnímu zjevování, stránka, po které svět není situací přinejmenším ve stejném smyslu jako mohu mluvit o „své situaci“, se sice též bytostně jeví mně, ale Fink, jestli rozumím, ji odmítá brát *jen* (či *primárně*) jako moment (natož ne-nutný moment) své situace. (Přiznávám, že je tu pro mě Finkova myšlenka obtížně sledovatelná, resp. ne zcela jasná.) *Snad* i na tomto základě Fink jakýkoli charakter určitého pohybu, který se mu zdá snad nějak odpovídat charakteru pohybu celkového, nicméně považuje nanejvýš za jakýsi odlesk charakteru světa vůbec, který nám *po jisté své neredukovatelné stránce* není přímo přístupný a který je nějak úplně jiné povahy než cokoli, co nám přímo přístupno je.

Finkovo pojetí přístupnosti světa (samotného) je vůbec mlhavé. Fink se často vyjadřuje, jakoby se svět sám vůbec nejevil, jakoby se jevily jen nitrosvětské věci, a svět byl zcela nezjevným zjevováním, dáváním těchto věcí-jevů.²¹⁵ Z jiných vyjádření je, domnívám

²¹⁴ Na otázku položenou v posledním citátu v předchozí poznámce Fink posléze odpovídá mj. těmito větami:

„[D]er Mensch ist ein Seiendes *in der Welt*, er ist weltlich, sofern er wie alle Dinge in das Universum hineingehört, und ist weltlich, sofern er verstehend zum Ganzen hinaussteht. Er ist jedoch nicht weltlich wie die eine, einzige Welt selbst. Und doch scheinen Züge des welthaften Waltens **in den Menschen und in sein Spiel** zurück, das dadurch weltsymbolischen Sinn gewinnt.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 221.)

²¹⁵ „**Die Phänomenalität der Phänomene ist kein phänomenales Problem.** Zwar muß das menschliche Denken immer und zuerst ausgehen vom Gegebenen, vom **phänomenal Sichzeigenden**. Hier muß es sich zuerst bewähren in der getreuen, sorgsamten Erfassung dessen, was sich zeigt und wie es sich zeigt; es muß unter Mühen die Sachtreue lernen, die Sorgfalt der Beschreibung, es muß den Sinn bekommen für Nuancen, für Subtilität in der Erfassung und Formulierung der Gegebenheiten, muß die Sachen selber zum Sprechen bringen und alle voreiligen Deutungen zurückhalten. Diese Gesinnung sachgerechter Zuwendung und Hingabe an das Sichzeigende bildet das Pathos der modernen ‚**Phänomenologie**‘ (die im Wesentlichen von Edmund Husserl begründet wurde). **Aber eine solche ‚phänomenologische Forschungshaltung‘ ist noch nicht Philosophie, noch nicht eine Frage nach dem Sein.**“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 51.)

„Während aber das Menschenspiel als ein **Phänomen** anerkannt wird, wird das kosmische Spiel nie als ein objektiv vorhandenes und intersubjektiv ausweisbares Geschehnis vorgefunden und bestätigt. **Das Welt-Spiel ist kein Phänomen.** Man kann nicht darauf hinzeigen, es nicht zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Forschungsmethode machen. Es ist zunächst ein Gedanke und weiter nichts. Aber was eben ein ‚Gedanke‘ ist, bleibt selber ein fragenreiches Problem. Ist ein Gedanke etwas bloß ‚Eingebildetes‘, ein Phantasma, eine Traumgeburt unserer Seele – eine Vorstellung, der nichts Wirkliches entspricht? Oder reicht die Kraft des Denkens tiefer in das Wesen des Seins als das sinnliche Vorstellen, in welchem uns sich die sogenannten ‚wirklichen Dinge‘ bezeugen? Platons ‚Idee‘ kann nicht vom Sehen, Hören, Schmecken und Riechen vernommen werden und gilt ihm doch als ‚seiender‘, als seinsstärker als die Sinnendinge. Der platonischen Idee ist nur das Denken als das echte Vernehmen zugeordnet. **Auch platonische Ideen sind keine Phänomene.**“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 38.)

„Der ‚Lauf‘ ist zunächst ein innerweltlicher Begriff – ihn auf das Ganze und zugleich auf die **nicht als Phänomen vorzeigbare, sondern nur denkbare, nur dem Denken erreichbare** kosmische Gesamtbewegung ‚anzuwenden‘, ist gewiß eine verfängliche Sache. Und sie wird um so

se, jasné, že chce jen zdůraznit, že *běžně* se zaměřujeme jen na věci, ne na svět a že svět se nikdy nemůže zjevit *jako věc*.²¹⁶

verfänglicher, desto weniger wir um die Verfänglichkeit eines binnenweltlichen Bewegungsmodells für die Weltbewegung wissen.“ (Tamtéž, s. 75.)

(Na s. 76 řekne už Fink místo „Phänomen“ specifičtěji „**offenkundiges ,Phänomen‘**“.)

²¹⁶ Namátkou:

„Raum, Zeit und Erscheinung sind nicht primär etwas am Seienden; sie sind solches, was erst Seiendes als Binnenweltliches ‚hervorbringt‘. Aber in ihrem ‚hervorbringenden‘ Wesen bleiben sie **zumeist** verdeckt. Auch der Raum und die Zeit und das Erscheinen haben die bereits genannte **Tendenz** der Welt, **sich zu entziehen**.“ (*Welt und Endlichkeit*, c. d., s. 197.)

„Soll damit die Welt, wenn das begriffliche Denken sie nicht erreicht, aufbehalten werden der Stimmung, dem Gefühl, der Dichtung? Keineswegs. Aber vielleicht mag es notwendig sein, die Welt auch durch das Denken schwingen zu lassen. Sie ist kein Seiendes. **Sie liegt nicht vor wie ein Rahmen, ein Gefüge**. Die Welt muß vom Sein her gedacht werden. **Das verlangt die Anstrengung**, den ontologischen Ansatz der kosmologischen Frage tiefer zu legen: nicht die Seinsverfassung der Dinge, ihre Seiendheit, **vielmehr das Sein selbst zu bedenken**, dem alles Seiende entstammt, **das der Ursprung aller Dinge ist**. Es gilt **in den Ursprung selbst zurückzudenken**. Das aber ist keine Möglichkeit, die wir als eine uns **geläufige** kennen; sie ist nicht beheimatet in dem unser Leben durchwirkenden und tragenden Grundbezug zum Seienden und seinem Sein; sie kommt auf dem Felde der verfügbaren Möglichkeiten nicht vor. **Und doch gehört sie uns**.“ (Tamtéž, s. 203.)

U Finka najdeme i místa, kde o přístupnosti světa samotného a jeho charakteru přece jen mluví. Pojmenovává ji různě, často např. říká, že *běžně* jsme vůči světu samotnému *slepi*, už ho ani nevidíme, „nevidíme pro stromy les“ (srov. např. *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 59 a 132).

„Die Welt selber – als das umfangende Ganze – ‚ist‘ vielleicht auch, aber in einem ganz eigenen und einzigen Sinne von Sein. Sie ist *nicht einzeln*, sie ist *einzig*. Und sie ist nicht ‚endlich‘, sondern das wahrhafte Un-Endliche.“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 155.) – Z toho by vzhledem k tomu, co předcházelo, mohlo plynout, že se svět také *nějak* jeví, ale Fink to výslovně neřekne. (V *Spiel als Weltsymbol* píše Fink obdobně: „Die Welt ist nicht wie die Dinge, und die Dinge sind nicht wie Welt.“ – s. 219.)

„Weil der Mensch das **weltoffene** Lebewesen ist, ist er auch das seinsverstehende, das vernünftige, das sprechende, das erotische, das technische und politische Lebewesen. Das sind lauter Züge, die ihn von den übrigen Naturgeschöpfen von Grund auf abscheiden. Aber wenngleich er diese Grundzüge seiner Existenz seinem Weltverhältnis verdankt, so ist er doch **zumeist** gerade nicht in einer ausdrücklichen und gespannten Art für die Welt *als solche* offen. Im Gegenteil, er lebt in der Regel weltabgekehrt, lebt gleichsam ‚**weltblind**‘ dahin. Doch ist eben die **Weltblindheit** des Menschen eine Weise seines Weltbezugs, die Weise, wie er vorherrschend in seiner alltäglichen Lebensform zum allwaltenden Ganzen sich verhält; er lebt nicht in der Achtsamkeit auf das Universum; allzu selbstverständlich bewegt er sich im Raume und in der Zeit und im allgemeinen Erscheinen von Seiendem und **achtet nicht** auf den Zeit-Raum als solchen und nicht auf das Erscheinen als solches. Durch tausendfältige Interessen ist er jeweils bestimmten Dingen zugekehrt, die er begehrt, erstrebt, denen er nachjagt; der Mensch **lebt** alltäglich *in die Welt hinein*, aber **nicht auf die Welt hin**. Der tausendfältigen Dinge wegen, die uns interessieren, **achten wir nicht des Ganzen**, das alles umschwingt und alles durchstimmt.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 138.)

„Er weiß um seine Endlichkeit und auch um die Endlichkeit aller Dinge, weil er zuinnerst **um das ,Un-Endliche‘ weiß**, weil die **Ahnung** des Einen, Vollen und Ganzen in ihm brennt, das alles Vereinzelte und Endliche umfängt, aussetzt und birgt.

Aber **zumeist** ist der Mensch **abgekehrt** von diesem innersten Wissen, er ist zugekehrt den Dingen, die ihn bestürmen mit ihrem Reiz und ihrer Drohung, er ist hingewendet an das Seiende, das ihm sich eindrucklich und nachdrücklich zuwendet, zeigt und darstellt. (...) Aber vor lauter Dingen **sieht er dann nicht mehr** das waltende Ganze, das ihm und allen anderen endlichen Dingen *Raum gibt und Zeit läßt*. **Die Benommenheit des Menschen durch den Zudrang der Dinge ist gleichbedeutend mit einer Blindheit gegen die Welt**.

Mit der Frage allerdings nach dem *Erscheinen* des Seienden **löst sich das menschliche Denken aus der unmittelbaren Verstrickung** in die tausendfältigen Dingbezüge. Es **wird** der *Vermittlung inne*, wodurch und worin Seiendes sich zeigt und gewußt wird. Die Dimension, in der wir sonst uns geradezu bewegen, wird jetzt auf einmal als solche fragwürdig.“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 134–136.)

Viděli jsme, že na některých místech Fink zdůrazňuje možnost zahlédnutí universalitu charakteru určité situace, a tak zahlédnutí nějaké tváře světa. Fink v této souvislosti mluví také o „*spekulativním*“ symbolu, representaci, podobenství či metafoře, přičemž „spekulaci“ většinou vykládá jako zrcadlení se světa samého v něčem nitrosvětském – něco nitrosvětského – někdy Fink upřesňuje, že něco, v čem se opakuje struktura světa – „odráží lesk světa“, myslitel si toho může všimnout a upozornit na to („spekulace“ tedy není primárně jeho aktivitou).²¹⁷

„*Das Endliche ist als solches gerade Binnenweltliches. Die Binnenweltlichkeit der Dinge hebt sich für uns Menschen gewöhnlich nicht eigens ab, wird nicht so leicht zu einer Frage des Denkens. Im Ungefähren weiß man wohl immer, daß alles, was ist, in der Welt ist, im Universum versammelt und vereint ist. Aber was solches Insein des Seienden als konstitutives Moment der Seiendheit der Dinge besagt, kommt nicht ohne weiteres in die Blickbahn. Wir wissen um Welt. Aber dieses Wissen steht sozusagen am weitesten ab vom Begreifen, weil es das Aller-selbstverständlichste ist. Wir sind immerzu bedrängt vom Zudrang der Dinge, sind in tausendfachen Weisen auf die Dinge eingestellt, gehen mit ihnen um, erkennen und bearbeiten sie. Aber zur Welt haben wir doch nicht ein ebenso aktuelles Verhältnis. Sie umfängt uns, wie sie überhaupt alles Endliche umfängt: wir sind immer in einer gewissen dunklen und begriffslosen Weise für sie offen.*“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 153–154.)

Fink většinou přístupnosti světa pro nás neříká „jevení“. Není ale důvod z tohoto terminologického rozhodnutí vyvozovat dalekosáhlé důsledky. Svět je přístupný jinak než věci, musíme změnit zaměření pozornosti, aby se nám ukázal. V *Einleitung in die Philosophie* z r. 1946 (c. d.) Fink ostatně o „fenoménu světa“ opakovaně mluví. (Viz s. 5, 26, 89, 91, 116.)

Na s. 26 Fink píše: „Die Welt als der umstellende Horizont kommt in Husserls Analyse der Natürlichen Einstellung nur beiläufig vor, da die grundsätzliche Orientierung an der Intentionalität der gegenständlichen Begegnung von Dingen das Weltphänomen in den Hintergrund drängt.“

Že to ale s fenomenalitou světa u Finka není docela jednoduché, potvrzuje opět odstavec, který vlastně (trochu překvapivým způsobem) uzavírá v tomto spise výklady o světě, v nichž se zdálo, že Fink chce analysovat „fenomén světa“:

„Die philosophische Frage nach der Welt zielt ab auf einen *Weltbegriff*. Philosophie als transcendente kosmologische Fragestellung, wie wir sie anzudeuten versuchten, kann nie eine bloße Beschreibung des **Weltphänomens** sein, eine deskriptive Theorie von der Welt. Sie muß vielmehr die **Setzung des Weltbegriffs** sein, die **begriffliche Proklamation dessen**, was wir als Welt denken. **Die ausdrückliche Setzung des Weltbegriffes ist nicht die Fixierung eines vor-begrifflich gegebenen anschaulichen Gehaltes in einem nachkommenden Begriff.** Welt ist kein Gegenstand, der zuerst anschaulich wäre und der nachträglich auf den Begriff gebracht werden müßte. Welt ist eigentlich nur offenbar oder geht eigentlich nur auf im Entwurf des Weltbegriffs. Das gleiche gilt für das ‚Seiende‘. Was Seiendes ist, wird nicht vorbegrifflich erfahren oder verstanden und im nachhinein dann auch auf den Begriff gebracht. Seiendes, Welt – das sind zwei apriorische Begriffe, die nicht nur gesetzt, sondern philosophierend immer ‚vorausgesetzt‘ werden müssen. Im vorgängigen begrifflichen Entwurf der Begriffe des Seienden und der Welt bildet sich erst die Dimension, in welcher Dinge angetroffen und beschrieben werden können.“ (*Einleitung in die Philosophie*, c. d., s. 116.)

²¹⁷ „Struktur des Schlüsselbegriffs: Symbolische Repräsentanz, ‚pars pro toto‘ *ein* Phänomen steht für ein Gesamt (sei es das menschliche Dasein, sei es die Welt). Das setzt voraus, daß nicht nur wir, die Erkennenden, ein Gleichnis wählen, sondern daß hier eine Gleichung besteht. Die Möglichkeit solchen Analogie denkens beruht, wenn sie nicht bloß eine allzumenschliche sein soll, darauf, daß das Ganze sich im Teile wiederholt, spiegelt, repräsentiert (Makro-Mikro-Kosmos-Bezug).

Gibt <es> solche ausgezeichneten Phänomene, die stellvertretend für das Ganze stehen? Gibt es die innere Spiegelung des Ganzen in ausgezeichneten Brennpunkten? Seit ihrem Beginn sucht die abendländische Philosophie nach solchen Entsprechungen, solchen Symbolen, solchen repräsentierenden Phänomenen, die die Rätsel von Mensch u. Welt aufschließen. Thales’ Wasser, Anaximenes’ Luft, Heraklits Feuer, Platons Analogie von *ἄγαθόν* u. *ἥλιος*, oder ‚Geist‘ oder ‚Materie‘ als das Eigentlich-Seiende usf.“ (Fink, E., „Das philosophische-pädagogische Problem des Spiels“, *Gesamtausgabe*, sv. 7, c. d., s. 262–281; s. 269–270. (Finkovy přípravy na seminář vedený v letním semestru 1954.))

Ale Fink netrvá na tomto zahlížení světa *jako odraženého v něčem nitrosvětském* vždy – v některých výkladech o světě s tímto typem jeho přístupnosti, natož přicházejícím jako přepadení, v podstatě nepracuje,²¹⁸ a i tam, kde s ním pracuje, ba vyjadřuje se, jakoby to byl způsob jediný, je věcně vzato jasné, že když různá jeho zjevení v nitrosvětském srovnává, analyzuje, rozlišuje, v jakých ohledech jde skutečně o zjevení světa, a v jakých jen o vlastnosti oné zpřístupňující nitrosvětské záležitosti, a vůbec když kladě otázku po povaze světa, zahlíží jej i nějak jinak než ve chvílích nevolaného „zjevení se“ universalitě nějakého rysu konkrétní situace.

Fink ale otázku všech typů přístupností světa neřeší a o jeho přímém postřehování, resp. přímém postřehování jeho povahy, hovoří jen velmi zřídka a neurčitě. Ve svých výkladech, jak řečeno, vždy velmi zdůrazňuje, že „běžně“, „většinou“ jsme zaměřeni pouze na jsoucna, že je velmi těžké se od nich k dění světa odpoutat, že tradice metafysického myšlení nám to příliš neulehčuje; a stylisuje své úvahy jako teprve první tápavé vykračování od ontologie nitrosvětského k myšlení světa samého. Pokud Fink krok k myšlení světa udělá, tak zpravidla jen na chvíli, v náznaku, většinou krátce před koncem spisu. Neustále se vrací k postoji upřenému jen na věci, k různým jeho propracovaným variantám u metafysických myslitelů a zdůrazňuje průběžně, že bude třeba se z takového myšlení vymanit, že zapomínají na svět, který jejich prostředky nelze myslet, že bude třeba začít myslet jinak, jít dál než k negativnímu vymezení světa jako něčeho, co *není* žádným nitrosvětským jsoucnem, to že zůstává úkolem pro příští myslitele.

Tato poloha, ať už jde o vědomou stylisaci (třeba z pedagogických důvodů) nebo výraz Finkova skutečného vidění vlastní situace, mu nedovoluje – nebo ho alespoň nenutí – věcně pojednávat problematiku přímé přístupnosti dění světa, možností přímého pojmenování jeho charakterů a vztahů tohoto charakteru, případně tohoto pojmenování, k charakteru a pojmenování jistých speciálních dějů či situací.

K Finkovu často opakovanému, i když patrně ne zcela doslovně míněnému tvrzení, že se jeví jen „nitrosvětské“ záležitosti, se váže další jeho tvrzení, totiž že všechna naše slova označují ve vlastním smyslu pouze nitrosvětské záležitosti.²¹⁹ (A proto lze povahu světa pojmenovávat jen v metaforách.) Není přitom jasné, proč by v souvislosti se světem nemělo být možné mluvit *ve vlastním smyslu slova* o pohybu, vzniku či vyvstávání, zániku či mizení, proměně, určitém, neurčitém, přítomném, nepřítomném, celku, části, podmíněném a nepodmíněném, případně o soudržnosti, souvztahu, soupatřičnosti apod. proč bychom měli taková vyjádření považovat za metaforická – rysy a aspekty nejzazšího dění se nám nějak ukáží, my spontánně (vedeni jednoduše jazykovým citem a nemajíce dojem, že něco na něco přenášíme) sáhne po nějakém slovu, druhotně můžeme zkoumat, jak se význam, v jakém

„In Abkürzung gesagt: Spekulation ist Kennzeichnung des Wesens des Seins im Gleichnis eines Seienden, ist eine begriffliche Weltformel, die von einem innerweltlichen Modell abspringt. Die Philosophen haben schon viele solche Modelle verbraucht: Thales das Wasser, Platon das Licht, Hegel den Geist und so fort. Aber die Leuchtkraft eines solchen Modells hängt nicht ab von der wählenden Willkür des jeweiligen Denkers – es kommt entscheidend darauf an, ob in der Tat das Ganze des Seins sich von ihm selber her in einem einzelnen Seienden wiederholend spiegelt. Wo immer der Kosmos seine Verfassung, seinen Bau und Grundriß in einem innerweltlichen Ding gleichnishaft wiederholt, ist damit ein philosophisches Schlüsselphänomen bezeichnet, von dem aus sich eine spekulative Weltformel entwickeln läßt.“ (*Oase des Glücks*, c. d., s. 28.)

²¹⁸ Např. v *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d.

²¹⁹ Srov. např.: „[F]ür die All-Bewegung haben wir keine Vorstellungen, Begriffe und Worte bereit. Wir können sie überhaupt nur so uns verdeutlichen, daß wir phänomenal vorgegebene Bewegungsstile als metaphorische Gleichnisse verwenden, zugleich aber um die Unangemessenheit der Metaphern wissen.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 178.)

jsme ho užili, liší od významu v jiných užitích (a jak se liší předměty, které pojmenovávají rysy vykazují). Proč bychom se měli domnívat, že „ve skutečnosti“ jde o metafory?

Snad ale nemá jít o seriosně míněné these o tom, co je „vlastní“, a co „přenesený“ význam určitých (či všech) slov. – Snad má jít jen o vágně formulované upozornění, že máme sklon rozumět slovům v jejich významech odkazujících k něčemu nitrosvětskému, i tam, kde to není na místě a že je třeba s tímto sklonem počítat a zápasit při formulování filosofických výkladů a snažit jim porozumět.²²⁰

K tomuto obecnému přesvědčení u Finka přistupuje ještě jedno speciální přesvědčení týkající se „*vlastních významů*“ slov, totiž že slova označující základní fenomény existence, která Fink po r. 1955 zpravidla vydává za ještě nejspíše schopná postihnout povahu světa, označují ve vlastním smyslu pouze právě *lidské* stavy a činnosti.

Fink v příkrém rozporu s jazykovým usem tvrdí, že slova „hra“, „láska“, „práce“, „zápas“, „smrt“ ve vlastním smyslu označují jen činnosti a události v životě člověka, a dokonce i o zvířatech je lze užívat jen v problematických metaforách (v posledku mnohem problematičtějších, než jsou ty charakterisující pomocí těchto slov svět).²²¹ Fink má jistě

²²⁰ Srov.: „Sein ist, indem es als Welt waltet. *Welt ist das Aufgehen des Seins*. Für dieses Ur-Ereignis, das allen Dingen und Begebenheiten erst den Spielraum gewährt, haben wir keinen rechten Namen und wir können keinen haben; denn alle Namen sind zu Hause auf dem eröffneten Feld des Seienden, die Eröffnung selbst, den Anfang nennen wir zwar die ‚Welt‘; aber was das so Benannte ist und wie es geschieht, davon wissen wir **zumeist** so gut wie nichts.

Am schwersten ist der Bewegungskarakter der Welt zu begreifen, – zu verstehen, wie hier von einem *Werden* gesprochen werden kann und darf. Alles liegt hier hart an der Grenze des Sagbaren; alle Begriffe haben **zunächst** den natürlichen Sinn der Sprache, die ein Besprechen von Seiendem ist; im Gegenzug gegen den **natürlichen Wortsinn** muß der philosophische **Hintersinn** der kosmologischen Grundbegriffe erkämpft werden.“ (*Welt und Endlichkeit*, c. d., s. 205.)

„Die grundsätzliche Schwierigkeit aller philosophischen Begriffe überhaupt ist, daß sie nur im **Gegenzug gegen die natürliche Tendenz der menschlichen Rede** zu bilden und zu halten sind. Philosophie ist auch hier ‚die verkehrte Welt‘. Mit Begriffen, in denen wir sonst über das Seiende reden, müssen Strukturen der Seiendheit und des Seins selbst ausgesagt werden. Alle philosophischen Begriffe sind daher in einer grundsätzlichen Spannung zu ihrem natürlichen Wortsinn; deswegen gibt es in der Philosophie auch nicht die Möglichkeit, auf einmal errichteten und gesicherten Fundamenten unbekümmert weiterzubauen; **immer wieder muß der wesentliche Sinn der philosophischen Begriffe und besonders der Grundbegriffe errungen werden**. Im Denken Platons und Aristoteles ebenso wie im Denken Kants oder Hegels ist der Kampf mit dem natürlichen Wortsinn der verwendeten Begriffe lebendig.“ (Fink, E., „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, in: týž, *Sein und Endlichkeit, Gesamtausgabe* sv. 5/2, s. 26–190; s. 158–159. (Přednáška z letního semestru 1947.) (Svazek budu dále citovat pouze jako *Gesamtausgabe* sv. 5/2, na přednášku budu dále odkazovat jako na *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* – psáno kursivou – a budu mínit uvedené – ostatně dosud jedině – vydání v rámci tohoto svazku.))

²²¹ „Daß wir also im Spielen leben, es nicht als ein äußerliches Vorkommnis vorfinden, weist auf den Menschen als das ‚Subjekt‘ des Spieles. Spielt er allein? **Spielt nicht auch das Tier**, steigt die Woge des Lebensüberschwangs nicht in das Herz jeder lebendigen Kreatur? Die biologische Forschung gibt verblüffende Schilderungen von tierischem Benehmen, das im Erscheinungstyp und in der motorischen Ausdrucksgestalt dem Menschenspiel gleicht. Aber die kritische Frage erhebt sich, ob das, was im äußeren Bilde gleich aussieht, *seinsmäßig* gleich ist. Es wird hier nicht bestritten, daß mit gutem Rechte ein biologischer Begriff des Spielbenehmens fixiert werden kann, der Mensch und Tier in animalischer Verwandtschaft erscheinen läßt. **Doch ist damit noch nicht entschieden, welche Seinsweise das ähnlich aussehende Benehmen jeweils hat**. Dieses Problem könnte erst spruchreif werden, wenn zuvor die Seinsverfassung des Menschen und die Seinsart des Tieres ontologisch erhellet und bestimmt sind. **Wir sind der Meinung, das menschliche Spiel habe einen eigenen, genuinen Sinn – nur in unerlaubten Metaphern könne man von einem Spiel der Tiere oder auch der antiken Götter sprechen**.“ (*Oase des Glücks*, c. d., s. 12–13.)

právo omezit se z nějakého důvodu ve svých úvahách na hry, zápasy atd., *které známe z pozice jejich účastníků či iniciátorů*. Stejně jistě má právo užívat příslušná slova (pokud možno po patřičném upozornění) ve svých pojednáních nestandardně pouze pro tyto nám v první osobě známé situace. Pokud však tvrdí, že příslušná (německá) slova ve vlastním smyslu skutečně označují právě jen lidské aktivity a procesy, jichž se lidé účastní, dostává se, jak řečeno – přinejmenším v případě některých z těchto slov včetně „hry“ – do jasného rozporu s všeobecným usem, resp. dosti všeobecně sdíleným jazykovým citem a není na první pohled jasné, jaký status jeho tvrzení chtějí mít.²²²

„Als Andeutung aber kann bemerkt werden, daß alle wesenhaften Grundphänomene der menschlichen Existenz schillern und in zweideutiger Weise ängstlich scheinen. Das hat seinen tieferen Grund darin, daß der Mensch zugleich **ausgesetzt und geborgen** ist. Er ist nicht mehr wie das Tier gehalten im Naturgrund und noch nicht frei wie der körperlose Engel – er ist eine in die Natur eingesenkte Freiheit, er bleibt gebunden an einen dunklen Drang, der ihn einnimmt und durchmacht. Er ist nicht einfach und einfältig, **er bezieht sich verstehend auf sein eigenes Dasein** – aber er kann andererseits sich nicht völlig bestimmen durch die Aktionen seiner Freiheit. Menschliches Existieren ist durch diese Verschränkung von **Aussetzung und Bergung** immer ein **gespanntes Sich-zu-sich-selbst-Verhalten**. Wir leben in unaufhörlicher **Selbstbekümmernis**. Nur ein Lebewesen, **dem „es in seinem Sein um sein Sein geht“** (Heidegger), kann **sterben, arbeiten, kämpfen, lieben und spielen**. Nur ein solches Wesen verhält sich **zum umgebenden Seienden als solchem und zum allumfassenden Ganzen: zur Welt**.“ (Tamtéž, s. 16.)

„Ist das Spiel nicht nur beheimatet im endlichen Menschen, sondern auch im Weltall? Diese Vorstellung erscheint uns zunächst absurd, bestenfalls zulässig als eine poetische Redeweise, als eine unerlaubte Metapher, die – auf das **Weltgeschehen** angewandt – einen primitiven Anthropomorphismus darstellt.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 37.)

Srov. též *Grundphänomene*, c. d., s. 452, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, c. d., s. 160.

²²² Krom omezení na hry, zápasy, smrt lidí a tvrzení, že jen ty označují příslušná *běžná slova*, nacházíme u Finka příležitostně dosti silná tvrzení zdající se zvířatům (všech druhů) upírat *jakýkoli* vztah ke světu, ke smrti, ke smyslu, *jakoukoli* svobodu apod. Namátkou:

„Weil der Mensch das weltoffene Lebewesen ist, ist er auch das seinsverstehende, das vernünftige, das sprechende, das erotische, das technische und politische Lebewesen. Das sind lauter Züge, die ihn von den übrigen Naturgeschöpfen von Grund auf abscheiden.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 138.)

„Das Tier ist binnenweltlich, ohne seine Binnenweltlichkeit zu verstehen; es kennt daher nicht den Tod und nicht die Liebe, nicht die Arbeit und nicht die Herrschaft.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 147.)

(Fink si je přitom jasně uvědomuje, že u člověka rozhodně nepatří ke hře nutně nějaké reflektování této, výslovně přemýšlení o ní – viz např. *Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 76, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, c. d., s. 160–161.)

Myslím, že fenomenologické filosofii, jež chce být „světskou moudrostí“ („Weltweisheit“, viz např. *Spiel als Weltsymbol*, c. d. s. 130) vystřízlivělou ze soustavného překračování mezi toho, co opravdu můžeme vědět, by v tomto bodě slušela větší míra přiznaného nevědění. (Tím rozhodně nechci naznačit, že v prožívání, chápání, orientování se jakýchkoli zvířat neexistují oproti lidskému *rozdíly* – ty ukazuje jak běžná zkušenost, tak, pokud vím, příslušná speciálně-vědecká zkoumání; jistě také je víceméně věc terminologické dohody, budeme-li mluvit u (přinejmenším „vyšších“) zvířat o jiném (než lidském) vztahu ke „smyslu“, nebo o vztahu k něčemu jinému než „smyslu“ (leč něčemu smyslu jaksi v mnohém podobnému) – ale skutečnost, že nám zvířecí prožívání není běžně přístupno v první osobě by po mém soudu neměla *fenomenologickou* filosofii (právě tu ne!) vést k závěrům o tom, co zvířata prožívají, resp. co neprožívají, ale především k opatrnosti s jakýmkoli takovými soudy.)

Finkova rozmanitá a povětšinou velmi stručná vyjádření v naznačeném smyslu zde diskutovat nebudu, rád bych nicméně poznamenal alespoň následující. V *Spiel als Weltsymbol* Fink píše:

„Daß das Menschenspiel ein ausweisbares und immer wieder bezeugtes ‚Phänomen‘ ist, wird wohl niemand in Abrede stellen. Wir können es tagtäglich beobachten und feststellen. Und dabei halten wir uns nicht in der Distanz einer Beobachtung von fremdem Seienden; wir betrachten das Kinderspiel in unserer Umgebung niemals so, wie wir z. B. als Biologen dem ‚Tanz der Bienen‘ zusehen. Das tierische Benehmen sehen wir nur von außen und versuchen hinter das Geheimnis seiner objektiven

(*Proč* by měl být svět charakterisovatelný ještě nejspíše (či výhradně) pomocí slov označujících fenomény lidské existence (příp. proč by tyto měly představovat jediné „dráhy rozumění“, po nichž se vždy pohybuje myšlení a řeč), též není zcela jasné. Zdá se, že Fink hledá určitý typ porozumění, resp. porozumění jaksi „niternější“ než „pouhé“ nahlédnutí a pojmové uchopení. Sám však nemohu souhlasit ani s tím, že kdyby bylo cílem nalézt porozumění „co nejniternější“, bylo by přímé nahlédnutí nejzákladnější povahy dění smyslu, na němž participují, a jeho vystižení přímým pojmenováním jeho stránek a jeho celkového charakteru automaticky méně slibné než uchopení povahy světa analogií k speciální poloze lidského života; zdá se mi, že Fink zkrátka z nějakého důvodu hledá „co možná nejvíce lidské“ pochopení světa, pochopení světa jako – při vši jeho rozdílnosti od člověka – co možná lidského.

Je ovšem třeba říci, že thesi, že světu můžeme rozumět *pouze* analogií k základním fenoménům, Fink formuluje i poté, co ji poprvé zformuloval, jen někdy,²²³ a když, tak s kolísavou nekompromisností.²²⁴)

Přednášky *Grundphänomene des menschlichen Daseins* obsahují k tématu vlastních a přenesených významů slova „hra“ velmi důležitou pasáž,²²⁵ v níž Fink kritizuje „novější

Zweckmäßigkeit zu kommen; das Kinderspiel vor uns aber verstehen wir von vornherein im mitmenschlichen Horizont, verstehen es gleichsam von innen, aus unserem eigenen Wissen um das Spielkönnen. Und nicht deswegen nur, weil jeder Erwachsene schon einmal gespielt hat und aus eigener Erfahrung um Spielbetätigung weiß. Das Verständnis der grundsätzlichen menschlichen Möglichkeit des Spielens ist kein Resultat der Empirie, sondern gehört zur ursprünglichen Verständnishelle, in welcher das menschliche Dasein für sich selber offen ist.“ (C. d., s. 37–38.)

O čím postoji v jaké situaci Fink mluví, když říká: „Das tierische Benehmen sehen wir nur von außen und versuchen hinter das Geheimnis seiner objektiven Zweckmäßigkeit zu kommen“? Jakou má mít tato charakteristika obecnost? Jak se takové tvrzení srovnává s tím, že kupř. přinejmenším někteří chovatelé psů si se svými psy běžně hrají, aniž by dumali o „tajemství objektivní účelnosti“ psova chování? (A jak relevantní pro Finkovu teorii zvířecího prožívání je, jak ten nebo onen člověk vnímá chování toho či onoho zvířete?)

Snad nejobsáhlejší pasáž zdůvodňující upření hry zvířatům se nachází v *Grundphänomene*, c. d., s. 370–375. Fink tu přiznává, že některá chování zvířat zcela spontánně jako „hry“ nemůžeme neoznačit. Posléze se ale věnuje především bytostnému rozdílu mezi člověkem a všemi zvířaty, který se prý projevuje skutečností, že člověk má tendenci sám sebe od zvířat odlišit a proto prý pěstuje antropologii a zoologii, zatímco zvířata nevypracovala ani jedno z obého, a končí u konstatování, že zvířecí „hra“ není svobodné chování, protože zvířata nemohou být ani nesvobodná ani svobodná, jsouce cele vnořena do „přírody“. Během výkladu se nicméně mihne upozornění, na němž by po mém soudu možná šlo založit plausibilnější argumentaci přinejmenším ve prospěch Finkova rozhodnutí omezit se na hry lidí: zvířata se nevěnují *předstírajícím* hrám (s. 372). Fink poznámku nerozvádí, ale myslím, že by ji bylo možno rozvést v tom smyslu, že (některá) zvířata se samozřejmě pro zábavu či snad hravě „opíčí“, případně něco předstírají, aby nás či jiné zvíře oklamala, ale domnívám se, že hry, v nichž by zvířata a věci, s nimiž si hrají, hrály nějaké fiktivní role, u zvířat běžně s rozumnou zřetelností a jistotou nepozorujeme. (Jaký je v tomto směru stav výzkumu např. lidoopů, však nevím. A uvědomuji si ovšem, že pro Finka není rozhodující, co etologové a obyčejní pozorovatelé pozorují a nepozorují, ale jaký je „způsob bytí“ příslušných fenoménů – což se mi však jeví být v případě chování zvířat fenomenologicky mnohem těžší rozhodnutelné než – zdá se – Finkovi.)

²²³ Např. ve spise *Sein, Wahrheit, Welt* hrají „metafory“ vycházející ze základních fenoménů lidské existence zcela okrajovou roli, ačkoli jde o text přednášky ze zimního semestru 1955–1956, tedy přednášky bezprostředně následující po přednášce *Grundphänomene des menschlichen Daseins* z letního semestru 1955. (Nevím jistě, zda Fink přednášku *Sein, Wahrheit, Welt* připravoval bezprostředně před jejím přednesením.)

²²⁴ Velmi radikálně v *Grundphänomene*, c. d., s. (445–453), kompromisně v MuT, zejm. 188 a 190–196 – zde Fink na rozdíl od *Grundphänomene* bere řeč a rozum samotné jako jednu z drah rozumění a (též na rozdíl od *Grundphänomene*) neříká, že rozumění světu se musí nutně vždy pohybovat po dráze otevřené některým z oněch pěti v principu mimořečových základních fenoménů existence.

Srov. též *Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 210–211.

²²⁵ *Grundphänomene*, c. d., s. 375–378.

teorie hry“,²²⁶ podle kterých se hra objevuje nejen mimo *lidskou*, ale i mimo *živočišnou* říši. Fink v souvislosti s těmito teoriemi nikoho nejmenuje a ani do jednoho ze svých (za života publikovaných) spisů o hře tuto kritiku nezařadil. Tvrzení, které Fink „moderním teoriím hry“ připisuje, pokud vím, do doby, kdy Fink svou kritiku přednesl, publikoval (alespoň zhruba) pouze Hans Scheuerl. Jeho výše připomínanou knihu *Das Spiel. Untersuchungen über sein Wesen, seine Pädagogische Möglichkeiten und Grenzen* vydanou z r. 1954, tedy zhruba rok před tím, než Fink svou neadresnou kritiku přednesl, uvádí Fink v krátké a trochu překvapivé bibliografii připojené ke spisu *Spiel als Weltsymbol*.²²⁷ Za pět let měl podobnou analýsu pojmu hry publikovat Gadamer v *Pravdě a metodě*. Gadamer později tvrdil, že své myšlenky o hře a jejím významu rozvíjel již ve 30. letech,²²⁸ ale na žádný publikovaný text starší než *Pravda a metoda*, který by je obsahoval, neodkazuje, a mně se žádný nalézt nepodařilo. (Jak pravděpodobné je, že by Fink Gadamerovy myšlenky znal z nějakého ústního podání, nevím.)

Fink „novějším teoriím“, které kritizuje, připisuje na jednu stranu tvrzení, že hra v (neživé) přírodě je jakýsi krásný zdaj a „epifenomén“ vznášející se v principu kdekoli uprostřed „skutečného světa zkušenosti“ „nad skutečnými věcmi“.²²⁹

Na druhou stranu jím však hned nato připiše tvrzení, že primárně hraje sama „příroda“, že hraní – vytváření onoho zdání „nad skutečnými věcmi“ – patří k její nejvlastnější povaze a lidské hraní (si) je možné jen díky tomu, jako odvozené od hry samotné přírody či jako její speciální případ.²³⁰ Proto dle dotyčných teorií lze brát vážně

²²⁶ „In neueren Spieltheorien hat man versucht, (...)“ (Tamtéž, s. 375.)

²²⁷ Tamtéž, s. 310. I Gadamer ve své recenzi píše:

„Das Literaturverzeichnis am Schluß scheint durch eine Art Irrtum an sein Buch angefügt. Nicht nur, daß es ‚Stuttgart 11. April 1960‘ gezeichnet ist – der Autor lehrt und lebt in Freiburg. Bis auf wenige Titel hat die angeführte Literatur mit dem Buche überhaupt nichts zu tun.“ („Spiel und Welt (E. Fink)“, c. d., s. 102.)

²²⁸ „Nun liegt es gewiß nahe, die universale Sprachlichkeit unserer Welterfahrung unter dem Modell des Spieles zu denken. Schon im Vorwort zur 2. Auflage meines Buches, sowie in den abschließenden Seiten meines Beitrages ‚Die phänomenologische Bewegung‘ wies ich auf die Konvergenz meiner in den dreißiger Jahren konzipierten Ideen zum Spielbegriff mit dem späten Wittgenstein hin.“ (Gadamer, H.-G., „Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, in: týž, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register – Hermeneutik II, Gesammelte Werke*, sv. 2., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. s. 3–23; s. 5. (Text z r. 1985.) (Na svazek budu dále odkazovat jen jako na: *Gesammelte Werke*, sv. 2. Český překlad: Gadamer, H.-G., „Mezi fenomenologií a dialektikou. Pokus o sebekritiku“, in: týž, *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*, přel. D. Mik, Triáda, Praha 2011, s. 11–28. Svazek dále citován jako: *Pravda a metoda II*.)

„Der Begriff des Spiels, den ich schon vor Jahrzehnten aus der subjektiven Sphäre des ‚Spieltriebs‘ (Schiller) heraus gedreht und zur Kritik der ‚ästhetischen Unterscheidung‘ genutzt hatte, impliziert ein ontologisches Problem.“ (Gadamer, H.-G., „Nachwort zur 3. Auflage“, in: týž, *Gesammelte Werke*, sv. 2., c. d., s. 449–478; s. 456. (Text z r. 1972, doslov k 3. vydání *Wahrheit und Methode*.) (Český překlad: Gadamer, H.-G., „Doslov k 3. vydání“, in: *Pravda a metoda II*, c. d., s. 377–401.))

²²⁹ „Eine gewisse Geschlossenheit des Schauplatzes, Bewegung in der landschaftlichen Szenerie durch dergleichen wie Lichteffekte oder Schatten seien Voraussetzungen dafür, daß irgendwo mitten in der wirklichen Erfahrungswelt sich ein Spielphänomen zeige, das gewissermaßen als schöner ästhetischer Schein über wirklichen Dingen ‚schwebt‘. Das Spiel sei also vor allem ein so freischwebendes Epiphänomen, ein schöner Glanz, ein Schattenhuschen.“ (*Grundphänomene*, c. d., s. 375.)

²³⁰ „In der ganzen Weite, wie uns die Natur erscheine, könne es solche Spiele, gleichsam ästhetische Produktionen der Natur, geben – und mit vollem Rechte spreche man von einem Spiel der Wellen. Es sei keine menschliche **Metapher**, vom Wellenspiel zu reden – keine Übertragung humaner Verhältnisse auf menschenlose Naturbegebenheiten. **Im Gegenteil, die Natur spiele zuerst und spiele im ursprünglichsten Sinne –, und erst in abgeleiteter Weise spielten die Naturgeschöpfe, die Tiere und die Menschen.**“ (Tamtéž.)

běžný usus slova „hra“, který Fink sám má za metaforický, a hovořit o hře vln, větru, světla...

První tvrzení by zhruba odpovídalo koncepci Hanse Scheuerla, druhé jí však neodpovídá ani v nejmenším, pro Scheuerla hra, jak výše řečeno, existuje bytostně ve sféře jevení se někomu, je to typ jevu, Scheuerl ji rozhodně přírodě samotné, „o sobě“, mimo její „jevení se“ člověku nepřipisuje a o vztahu hry k takovému bytí o sobě, jakož ani o takovém bytí samotném, se vůbec nevyjadřuje. Thesi o sebedědávání a hře samotné přírody jako rysu či jádru jejího vlastního bytí – přičemž je patrně řeč i o „neživé přírodě“ – formuluje v *Pravdě a metodě* Gadamer.

Na čí teorii (či „teorie“, jak říká) Fink míří, s jistotou nevím, a nevím tedy také, nakolik adekvátně ji (či je) referuje. Finkova polemika s takto načrtnutými „teoriemi“ je nicméně velmi signifikantní. Fink prohlašuje takovéto teorie za chybné s tím, že přece příroda striktně poslouchá fyzikální zákony a hrát (si) tedy sama nemůže, což Finkovi spadá vjedno s tím, že příroda sama žádné zdání nevytváří, poněvadž sama vůbec mezi realitou a zdáním nerozlišuje.²³¹ Rozlišení zdání a reality a vůbec hry a nehry do přírody vnáší až vnímající člověk, přenášeje na dotyčné skutečnosti něco bytostně lidského.²³² Jakákoli řeč o hře (jakkoli rozšířená, ba v běžném životě samozřejmá), je tu tedy prý „metaforická“, naivně antropomorfní,²³³ jde o „lyrické opisy“²³⁴ a „polopoetický“,²³⁵ „poetisující“,²³⁶ a „estetisující“²³⁷ přístup. Finka zjevně ani v nejmenším nezajímá, jaké rysy určitého děje nás k spontánnímu užití slova „hra“ vedou, na věc se vlastně – trochu zjednodušeně řečeno – nedívá z hlediska fenomenologie, ale z hlediska – ne tak docela fenomenologické – kosmologie. Věci, jež vnímáme, pro něj samy „ve skutečnosti“ jsou tím, co v nich vidí fyzika, rozhodně ne tím, jak se nám ukazují, když se zrovna „brýlemi“ fyziky nedíváme – když takové jejich vnímání v souladu s každodenním usem vyjadřujeme, mluvíme podle Finka „metaforicky“. Tento neustálý zřetel k jsoucnům viděným očima fyziky či alespoň viděným jako něco, čemu je smysl, s jakým běžně vystupují pro nás, naprosto cizí, co tedy *svým vlastním* bytím vlastně do situací, v rámci nichž nám vystupuje, vůbec není zapjato, resp. to v nich „ve skutečnosti“ ani „není“, představuje, jak již naznačováno, charakteristický rys Finkova myšlení, které na druhou stranu chce „jevení se“ „věcí světa“ nám brát nějak vážně a vidět řečenou rovinu jsoucen lhostejných k situacím a světu bytostně jen jako moment širší souvislosti.

Konstatovali jsme tedy, že Fink poněkud nejasně až rozporuplně reflektuje povahu přirovnání světa k nějakému určitému, nitrosvětskému jevu, resp. obecněji zpřístupnění (se)

²³¹ Tamtéž, s. 376.

²³² „[N]icht die Natur spielt, soweit sie unmittelbares Phänomen ist, sondern wir, die wesentlich auch Spieler sind, sehen in die Natur spielerische Züge hinein – wir gebrauchen in übertragener Weise den Spielbegriff, um das Wirblige, Schöne, und anscheinend Ungebundene des tanzenden Lichts auf den Wellen anzusprechen. **In Wahrheit ist der Tanz des Lichts auf den tausendfach facettierenden Wellenrücken niemals ‚ungebunden‘, niemals ‚frei‘, ist keine aus sich selbst losgelassene schöpferische Bewegung. Hier herrschen eindeutig und unverbrüchlich die optischen Gesetze. Die Lichteffekte sind so wenig ein ‚Spiel‘, wie die Wellenkämme mit ihren brechenden Schaumkronen die weißmähnigen Rosse Poseidons sind. Eine träumende, in den schönen Anschein versunkene Seele kann hier die poetischen Metaphern mit einem naiven Recht verwenden – nicht aber der Mensch, der denkt, begreift und Wissenschaft treibt, oder dem es um den philosophischen Begriff des Spiels zu tun ist.**“ (*Grundphänomene*, s. 376–377.)

²³³ Tamtéž, s. 378.

²³⁴ *Grundphänomene*, c. d., s. 376.

²³⁵ Tamtéž, s. 377.

²³⁶ Tamtéž, s. 378.

²³⁷ Tamtéž, s. 376, 377.

světa v něčem nitrosvětském. Fink jakoby jen neochotně a okrajově přiznával, že svět sám je nějak přímo přístupný čemusi jako „duševnímu zraku“ či (filosofickému) myšlení, že jeho aspekty a celkovou povahu či skladbu můžeme nahlédnout a pojmenovat, případně konstatovat obdobnost nějaké jeho vlastnosti či celkové skladby s vlastností či celkovou skladbou něčeho určitého či nitrosvětského.

Chtěl bych konečně připojit ještě jeden možný – ba z jistého hlediska možná hlavní – důvod Finkových rozpaků z jakéhokoli označení charakterů světa. Ještě jednou – jaké je pro Finka základní určení světa, jehož povaze se většinou snaží přiblížit skrze základní fenomény lidské existence?

Svět má být tím, v čem věci jsou. Zároveň má být děním individuační či absolutního zjevování.²³⁸ Jak se k sobě tyto dvě charakteristiky světa mají? Je svět jakožto to, v čem věci jsou, (jen, plně) děním individuační, tj. děním diferenciací a rozplývání diferencí? Jsou věci v posledku jakožto ve světě „v“ tomto dění (resp. „čisté události“ zjevování)?²³⁹

Svět má věcem „u příležitosti“ dění individuační skýtat prostor a dávat čas. (Ve kterých „pak“ věci jsou.) (Fink ovšem také prohlašuje, že dění individuační je mimo čas, protože je samo časem.)

V dění individuační tedy snad lze rozlišit aspekty skýtání prostoru a času a vzcházení věcí do nich, resp. ocitání se v nich.²⁴⁰ Při dění individuační patrně spolu s vyvstáváním věcí vyvstávají prostor a čas. Zároveň se při něm ustavuje difference subjektu a objektu.²⁴¹

Jak se vlastně dění individuační přesně má k nitrosvětským dějům? Zdá se, že v dění individuační vyvstávají jednotlivé dimenze rámce všeho jevení, a tedy také (nějaký) konkrétní jevící se pomíjivý obsah, zatímco nitrosvětské děje jsou děje probíhající „již“ v takovémto rámci. Rámec ale pochopitelně nemůže předcházet časově. „Nitrosvětský“ děj by tak mohl být určitou částí universálního pohybu individuační, thematisovanou odhlížeje od ostatních probíhajících aspektů téhož v posledku nerozborného dění. (Od ostatních proměn nahodilého obsahu a od neustálého generování (se) nutného rámce.) Fink to výslovně neříká, ale o „rozpuštění“ věcí do světa (tj. do jediného světového dění) patříčnou změnou perspektivy místy uvažuje.²⁴²

²³⁸ Viz krom již citovaného namátkou např.:

„Wie aber muß das Seiende in seiner Seinshaftigkeit gedacht werden, wenn wir dabei noch eigens die Herkunft aller Dinge aus dem **Mutterschoß** der Welt und den Heimfall aller Dinge an den Grund, ihr wahrhaftes Zu-Grunde-Gehen mitdenken? Ist am Ende nicht alle **Ontologie** ‚gegründet‘ in einem dunklen und unausgelegten, **verhüllten Wissen um Welt**? Das ist eine Frage, die sich nicht bei der gängigen Synonymität von Seiendsein und Weltlichsein beruhigt, sondern die allererst nach der Entsprechung der beiden Begriffe ausschaut.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 199–200.)

„Im Problem der Individuation, im Problem der Vereinzelung wird hinter die Erscheinung des Seienden zurückgefragt, zurückgedacht in die **abwesende Tiefe**, welche uns **zumeist** der ober-irdische Tag verdeckt.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 223.)

²³⁹ „Das Erscheinen von Seiendem kann nicht selber noch von etwas Umgreifenderem umgriffen sein. Es ist das äußerste aller Medien.“ (Tamtéž, s. 121.)

Dále viz místa citovaná v pozn. 154.

²⁴⁰ Kam přesně vzcházejí abstrakta či matematické entity, resp. jaký mají status, Fink, pokud vím v této souvislosti neřeší.

²⁴¹ Viz pozn. 160.

²⁴² Srov. např. závěr Finkova článku o Giordanu Brunovi z r. 1972 komentujícího Brunův spis *De la causa, principio et uno*:

„Das Schwierigste am Weltdenken (und auch am Nachvollzug von Brunos Schrift) ist die kosmologische Analogie, das Erkennen ihrer Anzeigefunktion und die notwendige Zurücknahme und

Jak se k *dění* individuace má *temná* stránka světa? Fink někdy říká, že svět sestává z „hry individuace“ a z této temné stránky.²⁴³ Jsou věci v posledku nejen „v“ *světle*, *rozzřzněné stránce*, ale ještě také „ve světě“ sestávajícím ze světlé a temné stránky (plus případně ještě z *dění* individuace, jež je pohybem z temné do světlé stránky, případně i zpět)? Jeví se nějak *temná stránka* v absolutním *zjevování*? – Hovořili jsme již o Finkových ambivalentních vyjádřeních k otázce, zda se jeví samo *zjevování*. Má se to pro něj jednoznačněji s jevením se alespoň *jednotlivých – určitých* – momentů *zjevování*, případně momentů širší souvislosti, v níž je toto *zjevování* jedním momentem? Pokud se *temná stránka* dle Finka nejeví, lze mluvit alespoň o tom, že *při dění* individuace *vyvstává*, je *generována*? Fink i o *diferenciaci* světlé a temné stránky, a tím asi *vyvstávání* obou těchto dimensí, příležitostně hovoří.²⁴⁴

Skoro by se mohlo zdát, že Fink svět nakonec myslí jako dějící se souvislost, dějící se soupatřičnost a diferenciaci jeho základních momentů (určitého jevícího se, obklopujícího, neurčitého, *rozzřzněné přítomnosti*, člověka, kterému se vše ukazuje, času či změny...). Ale Fink se na nic takového soustavně nezaměřuje, po poslední jednotě, soudržnosti *všech* momentů světa se nijak soustavně *neptá*. Jakkoli najdeme jednotlivé zajímavé náběhy, sotva kdy thematisuje „*aráz*“ se dějící diferenciací a souvislost *všech* momentů světa, ničemu takovému nepřipisuje klíčový význam.

Svět se mu pak ale nijak jasněji jednotně neukazuje, povětšinou se zaměřuje jen na různé jeho aspekty (typicky světlu stránku, temnou stránku a cestu věcí nahoru a dolů, tj. z temné do světlé a zase zpátky), jakousi jejich jednotu (a jejich bytostnou jednotu s člověkem, kterému se vše ukazuje) jakoby nanejvýš tušil či „*předpokládal*“. A i odtud lze snad rozumět jeho častým formulacím sugerujícím nezjevnost, neuchopitelnost, neurčitelnost světa jako takového a krajní problematičnost a nedostatečnost všeho postihování jeho charakteru příměrem k čemukoli určitému (i jakýmkoli jiným způsobem).

(V závěru kapitoly Finkovi věnované se k této skutečnosti ještě vrátíme a pokusíme se o další reflexi jejich souvislostí.)

Zerstörung ihres Aussagegehalts. Denn es geht nicht nur darum, die Welt analogisch aus den Dingstrukturen zu bestimmen, sondern auch **das Ding im Weltlicht neu zu sehen**. Wir müssen auseinanderhalten das Ding, welches die Basis des Analogieverhältnisses abgibt und als Modell, gesetztes und zugleich aufgehobenes Modell für das Universum dient, – und **das Ding, das bereits in die Alleinheit ‚untergegangen‘ ist**. Dieses Ding in der Welt und die Welt im Ding ist ein zeitweiliges Denkergebnis der kosmologischen Reflexion, eine ‚Station‘, aber kein Ende.

Von der Sache des Denkens her – wie tragischerweise auch für Giordano Brunos Leben – gilt die Schlußzeile eines seiner Gedichte:

„Denn wenn ein Gott dich berührt, loderst in Flammen du auf.“ (Fink, E., „Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno“, in: *týž, Gesamtausgabe*, sv. 5/2, c. d., s. 456–461; s. 461.)

²⁴³ „Dann wäre es auch am Ende möglich, das Erscheinen aller Dinge im Zeit-Raum der Welt, **das große Spiel der Vereinzelung**, zu begreifen als **nur eine Seite der waltenden Welt, als die helle Dimension**, worin sie die Dinge aussetzt ins Offene, welches der Schein und Glanz, das Licht des Seins darstellt, – während dieser oberirdische Tag des gemeinsamen Anwesens aller Dinge unterlaufen bleibt von der dunklen gestaltlosen Nacht, aus der heraus alles Endliche ins Erscheinen heraufsteigt und darein es wieder versinkt. Die Weltbewegung des Erscheinens schließt rauschhafte Lebensfülle und das Gestaltlose, schließt Dionysos und Hades zusammen, so daß in der Tat nach Heraklits Wort **der Weg hinauf und hinab einer und derselbe ist**.“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 156.)

²⁴⁴ „Helle und Dunkel durchspielen in rhythmischer Abwechslung die Dimension des ‚Offenen‘, – den Zwischenraum zwischen Himmel und Erde, in den wir versetzt sind und mit uns die vielen Dinge unserer Umwelt. Wir Menschen leben sozusagen an der Grenze, wo das Offene sich vom verschlossenen Grunde **scheidet**, wo sie **einander berühren und doch auseinandertreten**. Hier ist der Wohnort des Menschen.“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 114.)

II.2.2.5. Přednost hry?

Jakkoli Fink, jak již zmíněno, po r. 1955 opakovaně prohlašuje, že všechny základní fenomény lidské existence *rovnocenně* odrážejí svým charakterem povahu světa a mohou se stát jeho symbolem, některé jeho formulace²⁴⁵ a snad i celkový tón některých výkladů,

²⁴⁵ Viz nejprve následující pasáže z *Hry jako symbolu světa*:

„Hat er eben mehr oder weniger zufällig das Menschenspiel als ‚kosmische Metapher‘ verbraucht – hätte er ebenso gut ein anderes Gleichnis nehmen können? Oder liegt vielmehr menschlichen Spiel, als Phänomen aufgenommen, bereits eine eigentümliche Verweisung auf das Weltganze? Ist das Spiel durch eine Repräsentanzfunktion wesentlich bestimmt? Das ist in der Tat der Fall – und ist der tiefere Grund für das kosmologische Gleichnis Heraklits. Das gilt es noch zu verdeutlichen und dabei das Spiel als eine **besonders gespannte Weise** des menschlichen Weltbezuges zu erhellen. Bei Heraklit standen Götter und Menschen im Bezug zum ‚immerlebendigen Feuer‘, waren Nachahmer und **Nachschöpfer** der **hervorbringenden** All-Macht. Ihre **poietische** Kraft gründete im Spiel der Welt. Von daher waren sie wesentlich Spieler. Sofern Götter und Menschen jeweils aus dem Weltbezug existieren, war der sie trennende Unterschied zwar groß, doch nicht unüberbrückbar, wie das Heraklit-Fragment 62 zeigt.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 48–49.)

„Die dritte Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Spiels – nach der metaphysischen und nach der kultisch-mythischen Interpretation – ist als ‚These‘ in wenigen Worten zusammenzufassen: das Menschenspiel ist eine **besonders ausgezeichnete Weise**, wie das Dasein verstehend sich zum Ganzen dessen, was ist, verhält und wie es sich vom Ganzen durchschwingen läßt; im Spiel des Menschen scheint das Weltganze in sich selbst zurück, läßt an und in einem Innerweltlichen, an und in einem Endlichen Züge der Un-Endlichkeit aufschimmern.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 214.)

„Und doch ist diese ‚Unwirklichkeit‘ des Spiels gerade ein **besonders wesentlicher Bezug** des Menschen zur Welt. Im Medium der ‚Unwirklichkeit‘ erscheint das alleswirkende Ganze innerhalb seiner selbst. Die symbolische Repräsentanz des Weltganzen inmitten der Dinge kann nicht ein massiv wirkliches Ding oder eine massiv wirkliche Tat des Menschen sein; vielmehr kann die Welt in ihr selbst nur aufleuchten, wenn sie in die geheimnisvolle Doppelsinnigkeit des Spiels, in seine wirkliche-Unwirklichkeit eingeht.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 215.)

Pak ale např. v již zčásti citované pasáži z posledních stran spisu dává Fink jasně najevo, že zkrátka každý ze základních fenoménů odráží jiné aspekty světa samotného:

„Die Welt scheint in den Menschen als in das durch verstehende Weltoffenheit ausgezeichnete Wesen zurück. **Und der Rückschein der Welt ins Menschenland dokumentiert sich je anders in den verschiedenen Grundphänomenen unseres endlichen Daseins: anders in der Arbeit und im Kampf als in der Liebe und im Totenkult, und anders im Spiel. Von welchen Zügen der Welt aus bestimmt sich das Spielhafte des menschlichen Spiels?** (...) Das sind die Grundzüge der Welt, die in das Menschenspiel zurückscheinen“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 219 a 221.)

Následně opět přijde pasáž, která se zdá vyhlášovat přednost hry coby svět zpřístupňujícího fenoménu před jinými základními fenomény existence (jakkoli není zcela jasné, není-li řeč jen o odražení právě specifických rysů světa):

„Kein innerweltliches Ding kann wirklich dem Kosmos und seiner Herrlichkeit gleichen, es kann nur im Felde des Scheins, und zwar des Rückscheins der Welt in ihre eigene Binnenweltlichkeit, Symbol sein. Im Menschenspiel leuchten Weltmomente auf, aber gebrochen – gebrochen durch die Zwiefalt von Wirklichkeit und Unwirklichkeit, welche sich im Spiel verschränkt. Das Menschenspiel ist also Welt-Symbol. Das Hereinragen der Züge der **Grundlosigkeit, Sinnlosigkeit und Zwecklosigkeit** in das menschliche Verstehen beschwingt dieses zur sorglosen und traumhaften Leichtigkeit des Spielvollzugs. Weil wir weltoffen sind und weil in dieser Weltoffenheit des menschlichen Daseins ein Wissen **um die Grundlosigkeit des waltenden Ganzen umgeht**, können wir überhaupt spielen.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 221.)

Ale jakkoli se již nacházíme asi dvě strany před koncem, čeká nás v této věci ještě alespoň jeden – zdá se – zvrat či alespoň zaváhání:

„Walten wird im Mythos und sublimiert in der Philosophie Ausgelegt im Gebrauch von Verständnisweisen, die in menschlichen Grundphänomenen zu Hause sind. Geschieht der Aufgang der Dinge in und aus der Welt und der Untergang in den gestaltlosen Grund zurück –; **analog** wie ein

v nichž nic takového přímo formulováno není, se zdají sugerovat, že by hra měla mít mezi fenomény zpřístupňujícími svět nějak *přednostní* postavení. Kosmologickému smyslu žádného jiného základního fenoménu než hry se Fink také nevěnoval ani zdaleka tak extensivně a alespoň poněkud rozpracoval již jen kosmologický význam smrti.²⁴⁶ (Všem základním fenoménům a stručně i jejich významu pro přístupnost světa se však věnuje mj. ve zmiňovaných přednáškách *Grundphänomene des menschlichen Daseins* a dle tvrzení Friedricha-Wilhelma von Herrmanna v *Bibliographie Eugen Fink* z r. 1970 plánoval Fink věnovat samostatnou monografii každému ze základních fenoménů a porozumění světu, které otevírá.²⁴⁷)

Řekl jsem, že nejpozději r. 1955 formuloval Fink teorii, podle které je hra jedním ze základních fenoménů a základní fenomény skýtají dráhy našemu rozumění, v neposlední řadě rozumění světu jako takovému. Vraťme se stručně k tomu, jakou teorii vztahů hry, světa a základních fenoménů lidské existence předkládal Fink do té doby – myslím, že zřetel k tomu umožňuje lépe porozumět trochu nejednoznačné situaci po r. 1955.

Fink totiž v předchozích pracích sice zná koncept základních fenoménů existence, ale ty ještě nepovažuje – alespoň ne explicitně a soustavně – za různé „dráhy rozumění“, po kterých se pohybuje každá snaha myslet svět sám; a navíc mezi tyto základní fenomény

Technit Werkgebilde verfertigt, also nach dem Modell der menschlichen Arbeit? Oder analog wie aus der **Liebeseinung** des Mannes und des Weibes die **Menschenkinder hervorgehen**? Ist die Welt das mythische **Hochzeitsfest** von Gaia und Ouranos, ist sie zeugendes und **gebärendes Prinzip**? Ist die Welt der **Krieg** zweier Weltmächte, ein **Herrschaftsverhältnis** des Vernunftprinzips über das Vernunftlose? Oder ist sie vergleichbar dem **Spiel**? Ein grundloses Walten, das alle Gründe in sich schließt, ein zweckloses **Schaffen**, das alle Zwecke einbegreift?“ (Tamtéž, c. d., s. 222–223.)

²⁴⁶ Ve spisu *Metaphysik und Tod*, c. d.

(Spis *Traktat über das Gewalt des Menschen* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1974) je věnována práci, ale jako zpřístupnění povahy světa samého se jí nevěnuje.)

²⁴⁷ „*Spiel als Weltsymbol* (entstanden 1957) gehört mit *Metaphysik und Tod* (entstanden 1964) in eine Gruppe von Veröffentlichungen, die die fünf Grundphänomene menschlicher Existenz: Arbeit, Kampf, Liebe, Tod und Spiel als Bahnen des Seinsverständnisses und als Sinngestalten der menschlichen Weltoffenheit entfalten. Das Denken der Welt schliesst ein Bedenken des Menschen als des binnenweltlichen Wesens ein, das aus der Weltoffenheit existiert. In den Grundphänomenen der Arbeit und des Kampfes existiert der Mensch im Bezug zum lichthaften Weltprinzip der Vereinzelung und der Unterschiede, in den Grundphänomenen der Liebe und des Todes existiert er im Bezug zum nachtigen Weltprinzip der Unterschiedslosigkeit. Zwischen beiden Weltprinzipien spielt die Welt-Bewegung, das Spiel der Welt als die Bewegung des Erscheinenlassens, worin die endlichen Dinge ins Erscheinen treten, währen und aus dem Erscheinen wegtreten. Im Grundphänomen des Spiels existiert der Mensch aus dem Bezug zur Welt-Bewegung des Aufgangs und Untergangs alles Binnenweltlichen. *Spiel als Weltsymbol* thematisiert das im Menschenspiel zurückscheinende Spiel der Welt-Bewegung, während *Metaphysik und Tod* im Abstoß von der metaphysischen Unzulänglichkeit, das im Tod verstandene Nichts rein und unverfälscht denkend zu fassen, das im Tod angezeigte Nichts frei von allen binnenweltlichen Modellen zu denken versucht. Die entsprechenden Veröffentlichungen, in denen die übrigen drei Grundphänomene und das in ihnen liegende Weltverständnis abgehandelt werden, stehen noch aus, sind aber teilweise schon als Vorlesungen vorgetragen worden.“ (Herrmann von, F.-W., *Bibliographie Eugen Fink*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970, s. 6–7.)

nepočítá hru.²⁴⁸ Přitom se ale již soustavně pokouší myslet svět²⁴⁹ a také lidský život jako takový, v celku, *jako hru*. Člověka se snaží myslet jako v posledku otevřeného *hře* světa, jako spoluhráče v této *hře*; resp. – promýšlením myšlenky světa jako hry a člověka jako spoluhráče v ní se podle něho člověk může či má *proměnit*, spoluhráčem ve *hře* světa se opravdu *stát*, a takto proměněného člověka nazýval dle Finka Nietzsche „nadčlověkem“.²⁵⁰

²⁴⁸ Srov. např.:

„Der Mensch ‚entspricht‘ dem Weltall in seinem Wohnen, das wir Sitte nennen. Von dort her müssen letztlich die Grundphänomene verstanden und zuvor schon aufgesucht werden. Diese Grundphänomene lassen sich nicht schlechthin in einem einfachen ‚Katalog‘ aufzählen; denn alle gebrauchten Namen sind ja schon wieder ‚gebräuchlich‘, sofern sie einem bestimmten Brauchtum einer bestimmten Kultur (und hier eben unserer eigenen) zugehörig sind; sie haben von da her schon eine Färbung, – einen Klang, der uns geläufig ist, am Indus oder am Jangtsekiang anders klingen müßte. Mit diesem Vorbehalt nennen wir einige Phänomene, die uns *unzurückführbar* scheinen auf eine gemeinsame einheitliche Wurzel: die Liebe und den Tod, den Frieden und den Krieg, Familie und Staat, Freundschaft und Feindschaft, die Arbeit und die Muße, die Heimat und die Fremde, die Herrschaft und die Knechtschaft, Religion und Kunst und Philosophie, Ehre und Freiheit, Würde und Pietät, Totenkult, Erziehung, Sprache und Technik. Diese Liste ist keineswegs ‚vollständig‘. Eine Aufzählung allein, auch wenn sie vollständig wäre, würde wenig ausgeben. Es kommt mehr darauf an, zu begreifen, wie überhaupt solche Phänomene in der Homologie von Mensch und Welt gründen können und müssen.“ (*Existenz und Coexistenz*, c. d., s. 216. (Přednáška ze zimního semestru 1952/1953 opakovaná v zimním semestru 1968/1969, za tím účelem upravená a v této upravené podobě pak r. 1987 vydaná.)

²⁴⁹ Srov. např.: „Eine solche kommende Kosmologie wird vor allem, wie ich glaube, das Wesen des Spieles tiefer bedenken müssen, als es bislang in der abendländischen Philosophie geschah. Die schöpferische, urspringende Bewegung des Seins im Weltaufbruch muß vom Spiel her gedacht werden.“ (*Welt und Endlichkeit*, c. d., s. 207.)

²⁵⁰ „In der ersten Rede Zarathustras werden drei Verwandlungen des Geistes genannt: In ihnen wandelt sich der Mensch in den Übermenschen. (...) In der dritten Verwandlung wird der Geist des Menschen zum ‚Kinde‘, zum *pais paizon*: ‚Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: *seinen* Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene.‘ **Der Übermensch ist der zu sich selbst als den spielenden Entwerfer aller ‚Rollen‘, aller Ideale und Wertschätzungen befreite Mensch, der sich zurückholt aus der Selbstverlorenheit in die Spielwelt der Rolle**, in der das Ideal als Setzung nicht erkannt werden kann und als fremde Objektivität gegenübersteht. **Der des spielerischen Entwurfs seiner Ideale mächtige Mensch – das ist der Übermensch.**“ (*Nietzsches Metaphysik des Spiels*, c. d., s. 35–36.)

„**Der Übermensch ist nichts anderes als die Selbstbefreiung des Menschen in der Philosophie.** Die Freiheit ist weder eine Eigenschaft am Menschen, noch eine solche am Übermenschen, sondern die Freiheit läßt erst den Menschen zum Übermenschen werden. Der Übermensch ist für Nietzsche eine Möglichkeit der menschlichen Freiheit. Genauer: nicht eine, sondern die einzige Möglichkeit der menschlichen Freiheit. Die Freiheit ist der Ursprung des Übermenschen. Was Nietzsche also unter menschlicher Freiheit denkt, kommt ausschließlich dort an den Tag, wo er den Ursprung des Übermenschen sehen läßt. Solches Sehenlassen aber ist nicht die Vorführung eines bestehenden Exemplars der neuen Menschensorte, sondern ist einzig und allein die Weckung der Einsicht in das Sein des Seienden als den Willen zur Macht und in die Ganzheit aller Dinge als die Ewige Wiederkunft und in den Seinswert aller Dinge als den Tod Gottes. **Die Frage nach der Freiheit wird so zu einer zentralen Perspektive auf das Ganze der Philosophie Nietzsches.**“ (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, c. d., s. 138.)

„Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.“ Mit diesen Worten spricht Nietzsche seine tiefste Bestimmung der menschlichen Freiheit aus. **Das Wesen der Freiheit ist ein Spiel.**“ (Tamtéž, s. 148.)

O téže proměně člověka hovoří pasáže z o něco málo pozdějších, ale již mnohem delší dobu filosofické veřejnosti známých spisů, byť v nich třeba v té souvislosti nepadne slovo „nadčlověk“:

Fink se vůbec myšlenkou hry světa zabýval zprvu – dávno před rokem 1957, kdy ji věnoval první publikaci, drobnou *Oázu štěstí*,²⁵¹ – v „rozhovoru“ s *Nietzschem*. Z dosud publikovaných textů z pozůstalosti, které myšlenku hry světa formulují, je nejstarší výše již zmiňovaná stat' „Nietzsches Metaphysik des Spiels“ z r. 1946, ale poznámky k tématu si Fink podle všeho začal dělat již před 2. světovou válkou.²⁵²

V universitních přednáškách se Fink věnoval hře nejpozději od r. 1947, kdy v letním semestru držel přednášku *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, jejíž text poprvé vyšel r. 2016 ve svazku 5.2 *Souborného vydání*²⁵³ a v níž je pět celých přednášek²⁵⁴ věnováno

„(...) bebende Spannung zwischen dem Vergänglichen und dem Urgrund, der selbst kein Seiendes, kein Gott und keine vorhandene Welt- substanz ist, sondern das wagend-spielende Wesen des Seins. Ihm nachzudenken, **in der Spur seiner Erinnerung zu wandeln, ist vielleicht ein Äußerstes, das der Mensch denkerisch wagen kann** (...)“ (*Welt und Endlichkeit*, c. d., s. 210. (Přednáška z r. 1949.))

„**Das menschliche Dasein gewinnt sein Wesen, seine ‚große Gesundheit‘, wenn es in der Entsprechung zur Welt lebt – mitspielt im Spiel des Kosmos.**“ (Fink, E., *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992, s. 188. Dále citováno jako: *Natur, Freiheit, Welt*. (Přednáška ze zimního semestru 1952/1953.))

„**Das Menschentum, das als Ideal uns vorschwebt, ist der Mensch der äußersten Spannung, – ein Dasein, das den Riß, der durch die Welt geht, aushält – und mitspielt, wissend mitspielt im ewigen Spiel des Aufgangs und Untergangs, beiden Göttern zugetan: dem chthonischen Dionysos, dem Brot und Wein und die Tragödie gehört, und dem lichten Apoll, dem fernhinterfendenden Herrn des Bogens und der Leier. Das Menschentum, das im doppelten Zeichen von Dionysos und Apoll steht, begreift Nietzsche als die *einzigste und wesentliche Aufgabe aller Menschenbildung der Zukunft*.**“ (Tamtéž, s. 195–196.)

A o téže proměně člověka konečně mluví i samotný závěr *Hry jako symbolu světa*, kde však Fink již mluví nejistě, v hypotetickém modu; je otázka, zda to nesouvisí i s tím, že se ze hry již stal jen jeden ze základních fenoménů lidské existence a jen jedna z tváří světa:

„Das Weltspiel zum Thema eines spekulativen Denkens zu machen, ist eine Aufgabe, die noch aussteht, die vielleicht erst dann voll angegriffen werden kann, wenn die spielfeindliche und spielverdeckende metaphysische Tradition abgearbeitet ist. **Gehört es dann nicht auch zu diesem Geschäfte, daß der Mensch sich wandelt – daß er nicht mehr sein Maß über den Sternen sucht und am Glanze der Götter sich versieht? Es wäre jedoch eine bedenkliche Wendung zu sagen, der Mensch müsse fortan statt den binnenweltlichen Göttern der waltenden, spielenden Welt ‚entsprechen‘ und an ihr sein künftiges Maß nehmen.** Wir beschließen den Gedankengang mit einem **noch völlig unbewältigten Problem.** Der Mensch – als Spieler – existiert weltoffen dann gerade am meisten, wenn er alle Maßstäbe verabschiedet und sich ins Grenzenlose hinaushält. Und so sei nach der langen und mühseligen Begriffsübung zum Schlusse dem dithyrambischen Denker ‚Zarathustra‘ das Wort gegeben: (...)“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 223.)

²⁵¹ Text v zásadě shodný s textem knihy Fink, jak již uvedeno, přednesl už 2. 10. 1955. Velmi zhruba výklad z velké části odpovídá první z přednášek, jež Fink téhož roku hře věnoval v rámci cyklu *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (c. d., s. 352–368).

²⁵² Ve Finkově pozůstalosti se dle jejího soupisu „Nachlass Eugen Fink. Bestand: E 015“ [online]“ z r. 2006 [cit. 8. 6. 2018], který zpracovali Cathrin Nielsenová a Hans Rainer Sepp a který je dostupný na stránkách Albert-Ludwigs-Universität na adrese <http://www.philosophie.uni-mainz.de/Dateien/Bestand_Nachlass_Eugen_Fink.pdf> (dále citováno jako: „Nachlass Eugen Fink“) nachází soubor poznámek z let 1937–39 nadepsaný „Nietzsches Philosophie des Spiels“ (část konvolutu, jež má signaturu 396) a několik souborů poznámek z let 1937–46 nadepsaných shodně „Nietzsches Metaphysik des Spiels“ (v rámci konvolutů se signaturami signatury 401, 402, 403, 443). Text z roku 1946 nazvaný též „Nietzsches Metaphysik des Spiels“ eviduje soupis dvakrát (signatury 135 a 163), nevím, zda jde v obou případech o výše odkazovaný text publikovaný r. 2006.

²⁵³ *Gesamtausgabe*, sv. 5.2, c. d.

²⁵⁴ *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, c. d., s. 132–173.

Nietzschovi a jeho metafysice hry (ale na hru přijde řeč i v dalších přednáškách, v souvislosti s Kantem a stručně i v souvislosti s Heideggerem²⁵⁵).

Roku 1950 držel Fink semestrální přednášku nazvanou *Nietzsches Philosophie*,²⁵⁶ tj. stejně jako jeho vlivná kniha vydaná o deset let později.²⁵⁷

Nevím s jistotou, nakolik se kniha od přednášky liší (není k dispozici ani kritické vydání knihy ani zvláštní vydání přednášky), ale kdyby se lišila významně, jednalo by se o jedinou souvislou poválečnou Finkovu knihu, jež není v zásadě beze změn vydanou universitní přednáškou. Navíc, když se v závěru knihy Fink částečně vymezuje proti Heideggerově interpretaci Nietzscheho, odkazuje pouze na *Holzwege* z r. 1950 obsahující text „Nietzsches Wort Gott ist tot“,²⁵⁸ nikoli už na *Vorträge und Aufsätze* z r. 1954 obsahující stať „Wer ist Nietzsches Zarathustra“.²⁵⁹ Považuji za dosti pravděpodobné, že kniha v podstatě reprodukuje přednášku z r. 1950 (i z obsahových důvodů, viz záhy).

Během 50. let každopádně Fink začal držet přednášky a vést semináře věnované lidské hře a hře světa primárně ze systematického hlediska, nikoli v souvislosti s komentováním Nietzscheho,²⁶⁰ což vyvrcholilo r. 1957 přednáškou *Das menschliche und weltliche Problem des Spiels*, jejíž text o tři roky později vyšel jako slavná kniha *Spiel als Weltsymbol*.²⁶¹

Později se Fink ke hře vrátil ještě v několika člancích, jednorázových přednáškách na vysokých školách či v rozhlase a seminárních sezeních, z nichž alespoň k některým se zachovaly přípravy, vše shrnuje 7. svazek *Souborného vydání* z r. 2010.²⁶²

K Finkově interpretaci Nietzscheho tedy dosud máme (samozřejmě krom příležitostných poznámek v mnoha spisech) k dispozici stať *Nietzsches Metaphysik des Spiels* z r. 1946, asi čtvrtinu přednášky *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* z r. 1947 a knihu *Nietzsches Philosophie*. Finkova interpretace Nietzschovy filosofie a jeho postoj k ní jsou ve všech těchto textech v základních rysech stejné.

Fink se domnívá, že *metafysická intuice* světa jako hry a člověka jako (možného) spoluhráče v této hře představuje dosud téměř nerozpoznaný základ Nietzschova filosofování, klíč k pochopení smyslu všech hlavních Nietzschových myšlenek (vůle k moci, věčný návrat, smrt boha, nadčlověk, polarita apolinskeho a dionýského), resp. k celé

²⁵⁵ K Heideggerovi viz s. 187–190 tamtéž.

²⁵⁶ V „Nachlass Eugen Fink“, c. d., signatura 113.

²⁵⁷ Fink, E., *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1973. (Český překlad: Fink, E., *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, přel. D. Petříčková, OIKOYMENH, Praha 2011.)

²⁵⁸ Heidegger, M., „Nietzsches Wort Gott ist tot“, in: týž, *Holzwege*, c. d., s. 209–267.

²⁵⁹ Heidegger, M., „Wer ist Nietzsches Zarathustra“, in: týž, *Vorträge und Aufsätze*, c. d., s. 99–124.

²⁶⁰ R. 1954 to byl seminář *Das philosophische-pädagogische Problem des Spiels*, Finkovy přípravné poznámky k němu pod stejným názvem vyšly – „Das philosophische-pädagogische Problem des Spiels“, c. d. Sedm přednášek věnoval Fink hře v cyklu *Grundphänomene des menschlichen Daseins* z letního semestru 1955 (c. d., s. 352–419).

²⁶¹ Viz ediční komentář na s. 310 *Gesamtausgabe*, sv. 7, c. d.

(Že jde o text přednášky, není v knize uvedeno, nemusí to být na první pohled zřejmé a Hans-Georg Gadamer dokonce ve své recenzi vítá, že tato Finkova kniha na rozdíl od jiných dikci mluveného slova nemá – „Das vorliegende Buch hält erfreulicherweise den Vorlesungsstil nicht fest.“ („Spiel und Welt (E. Fink)“, c. d., s. 96.) (K drobným úpravám, které Fink pro knižní vydání provedl, patří, že vícekrát nahradil slovo „Vorlesung“, jímž v přednášce odkazoval na ni samu, slovem jiným, viz ediční komentář na s. 309–314, např. pozn. 1, 31, 158.))

²⁶² *Gesamtausgabe*, sv. 7, c. d. Svazek – připomeňme – neobsahuje např. texty z pozůstalosti, kde se Fink hrou zabývá v rámci výkladu Nietzscheho, ty by měl teprve zpřístupnit některý z příštích svazků, dle aktuálního plánu „Eugen Fink Gesamtausgabe“ [online], 2018 [cit. 8. 6. 2018] dostupného z <http://www.verlag-alber.de/reihen/uebersicht_html?k_onl_struktur=1375060> sv. č. 15.

filosofické stránce jeho díla.²⁶³ Hra, kterou má Nietzsche před očima, je hra (specifického) umělce a (dosti specificky si hrajícího) dítěte, jejichž slastná hra má charakter nespoutaného tvoření a průběžného boření svých výtvorů.

(Jako klíčových explicitních výrazů těchto Nietzscheho východisek se Fink vždy dovolává především kapitol o Hérakleitovi v raném spisku *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*²⁶⁴ (plus zmínek o Hérakleitovi v *Die Geburt der Tragödie*²⁶⁵), slavného záznamu z června až července 1885, který tvořil poslední aforismus (§ 1067) vlivné kompilace *Wille zur Macht*,²⁶⁶ podobenství o třech proměnách ducha ze Zarathustrovy první řeči²⁶⁷ a také zmínek o božském vrhání kostek později v *Tak pravil Zarathustra*.²⁶⁸ (Porůznu však pochopitelně ve všech spisech cituje řadu dalších jednotlivých pasáží a aforismů týkajících se hry.))

Tato „umělecká metafysika“ svou intencí prý míří mimo tradiční metafysiku orientovanou na substance a vůbec nitrosvětské záležitosti – míří k myšlení bytí jako bezdůvodné produkce a destrukce všeho nitrosvětského, k myšlení světa, jakkoli zůstává ve svých formulacích často zčásti poplatná metafysice jsoucen, již chce opustit.

Nietzsche dle Finka svou intuici nezvládl téměř po žádné stránce opravdu pojmově uchopit, Fink se jí chce ujmout a k pojmu jí pomoci. Považuje tak za nutné analyzovat za prvé povahu samotné lidské hry, jež tu slouží jako „kosmická metafora“,²⁶⁹ za druhé povahu samotného světa, jenž je tu jako hra intuitivně zahlížen, za třetí povahu vztahu mezi obojím.²⁷⁰

²⁶³ „Ich möchte die These aufstellen: das Spiel ist der eigentliche Grundbegriff Nietzsches, von dem her das Ganze seiner Philosophie in dem oft nicht durchschaubaren Gegensinn ihrer einzelnen Motive aufgeheilt werden kann. Merkwürdig ist nur, daß diese Schlüsselstellung des Spielbegriffes im Denken Nietzsches bisher wenig beachtet worden ist. Von da aus allein wird deutlich, was Nietzsche im ausdrücklichen Unterschied zur überlieferten Metaphysik seine ‚*Artisten-Metaphysik*‘ nennt. Nietzsches Weltansicht ist eine künstlerische, eine artistische. Nicht weil er selber eine künstlerische Persönlichkeit war und eben die Welt mit den Augen des Künstlers sehen mußte, sondern weil er das Spiel als das Wesen des *Seins* selbst erkannte. Spiel ist ihm nicht nur das positive Wesen der menschlichen Freiheit, sondern überhaupt die Grundverfassung des Seins.“ (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, c. d., s. 152–153.)

²⁶⁴ Nietzsche, F., „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“, in: týž, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 1, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1988, s. 799–872. (Svazek dále citován jako: *Kritische Studienausgabe*, sv. 1.) (Český překlad: *Filosofie v tragickém období Řeků*, přel. J. Březina, J. Horák, Votobia, Olomouc 1994.)

²⁶⁵ Nietzsche, F., „Die Geburt der Tragödie“, in: týž, *Kritische Studienausgabe*, sv. 1., c. d., s. 9–156. (Český překlad: *Zrození tragédie z ducha hudby*, přel. O. Fischer, Gryf, Praha 1993.)

²⁶⁶ Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente 1884–1885, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 11, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1988, s. 610–611. (Svazek dále citován jako: *Kritische Studienausgabe*, sv. 11.) (Fragment byl do češtiny přeložen vícekrát, viz např. překlad Pavla Kouby v jeho knize *Nietzsche. Filosofická interpretace*, OIKOYMENH, Praha 2006, s. 275.)

²⁶⁷ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 4, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1988, s. 29–31.

²⁶⁸ Tamtéž, s. 209–210, 288, 363–364.

²⁶⁹ Jde o výraz, jenž Fink doslova přebírá od Nietzscheho – viz „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“, c. d., s. 828.

²⁷⁰ „Der Versuch, Nietzsches mythisches Symbol des Spiels auf den Begriff zu bringen, geht von der Frage aus, wie kann ein *in der Welt Vorkommendes*, das Spiel, zur ‚kosmischen Metapher‘ werden, um Nietzsches Ausdruck zu gebrauchen; wie kann ein einzelnes, das sich von anderem unterscheidet, gebraucht werden, um das Sein in allem Seienden zu charakterisieren (...)“ (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, c. d., s. 159.)

(V *Nietzsches Philosophie* Fink tuto svou interpretační perspektivu průběžně nezdůrazňuje tak masivně jako v obou starších textech, sám více ustupuje do pozadí ve prospěch představení celku Nietzscheho díla. Ale při komentování příslušných klíčových spisů, resp. jejich klíčových pasáží svůj postoj také formuluje zcela explicitně²⁷¹ a souhrnným výkladem, podle kterého myšlenka hry světa a člověka jako jejího spoluhráče je jádrem Nietzscheho myšlení, kterým vykračuje z metafysiky, knihu uzavírá.²⁷²)

Pro Nietzscheho samého, pro Finkovu interpretaci Nietzscheho i pro Finka samého je velmi důležitá údajná formulace myšlenky hry světa v Hérakleiově zlomku B 52.²⁷³ (Fink opakovaně cituje Nietzscheho poznámku z pozůstalosti: „Darin, daß die Welt ein göttliches Spiel sei und jenseits von Gut und Böse – habe ich die Vedantaphilosophie und Heraklit zum Vorgänger“.²⁷⁴) Zloměk zní: „αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆς.“, v překladu Zdeňka Kratochvíla: „Život je dítě, které si hraje, hraje s kostkami: království náleží dítěti.“²⁷⁵

Nietzsche fragment vykládá jako výraz pohledu na světové dění vlastně v analogii k činnosti (specifického) umělce opojeného tvorbou a ničením svých výtvorů, v tomto duchu chce vidět hru dítěte, o které je řeč. Z *Zrození tragédie* specifikuje: „[V]on Heraklit dem Dunklen [wird] die weltbildende Kraft einem Kinde verglichen (...), **das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft.**“²⁷⁶

Já se zde Hérakleitovi samotnému věnovat nebudu, jen poznamenám, že jakkoli bývá dík fragmentu B 52 často vydáván za největšího evropského klasika pojetí bytí či světa jako hry, záležitost je sporná. Nesporné je, že jako výrok o světě jako hře, zpravidla hře nějakého boha, byl fragment jinými mysliteli dlouho – již od antiky – recipován. Ale pokud jde o „původní význam“ Hérakleitovy věty, někteří významní badatelé ve 20. století konstatovali, že výrok je tak záhadný, že je snad lépe se jakékoli interpretace zdržet.²⁷⁷ Nedávno nicméně přišel Glenn Most s jednoduchým výkladem, který patrně bude třeba důkladně zvážit a dle kterého výrok nepřirovnává k hrajícímu si dítěti nic jako „život“, „čas“ či „svět“ obecně, ale pouze život běžných lidí, kteří nechápou to podstatné, a přirovnání má působit pejorativně a urážlivě.²⁷⁸

„Nietzsches Ontologie des Spiels ist nur eine metaphysische Intuition. Sein Unvermögen zum Begriff hat sowohl eine phänomenale Analyse des ontischen Modells des Spiels, als auch eine begriffliche Entfaltung seines ontologischen Sinnes verhindert. Ob seine künstlerische Schau der Welt als eines ‚göttlichen Spiels‘ aber eine Anregung werden kann für eine ontologische Bestimmung des schöpferischen Wesens des Seins – das ist eine offene Frage. In dieser Frage liegt aber, wie mir scheinen will, die wahrhafte Bedeutung von Nietzsches Philosophie für die Zukunft.“ (Fink, E., „Nietzsches Metaphysik des Spiels“, in: C. Nielsen, H.-R. Sepp (eds.), *Welt denken: Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, Karl Alber, Freiburg 2011, s. 25–37; s. 37.)

²⁷¹ *Nietzsches Philosophie*, c. d., s. 40–42, 71–72, 91, 162–164, 169, 177–179.

²⁷² Tamtéž, s. 187–189.

²⁷³ Srov. k tomu: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, c. d., s. 154–156.

²⁷⁴ *Kritische Studienausgabe*, sv. 11, c. d., s. 201. Viz *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, c. d., s. 158, *Nietzsches Metaphysik des Spiels*, c. d., s. 36.

²⁷⁵ Kratochvíl, Z., *Dělský potápěč k Hérakleiově řeči*, Herrmann & synové, Praha 2006, s. 395.

²⁷⁶ „Die Geburt der Tragödie“, c. d., s. 153.

²⁷⁷ „Of this fragment I can only say with Gigon that it is one of those ‚vor denen wir kapitulieren müssen‘.“ – Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 478. (1 vyd. 1962))

²⁷⁸ Most, G., „Heraclitus Fragment B 52 DK (on OF 242)“, in: Ana Isabel Jimenez San Cristobal et al. (ed.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2011, s. 105–109.

Fink chce visi světa jako bezúčelného nevyčerpatelného tvoření a boření převzatou od Nietzscheho či inspirovanou jím spojit s nějakým výkladem fenoménu lidské hry jako takové. V textech věnovaných Nietzscheho vzniklých (patrně) do r. 1950 Fink s velikou vstřícností referuje, a místy vyloženě bere za svou jak myšlenku *světa* jako hry *tvoření a ničení* po způsobu (specifického) umělce a (trochu netypicky si hrajícího) dítěte, tak pojetí hry, podle kterého slast *tvoření a ničení* patří k podstatě každé hry.²⁷⁹ Když Fink (povětšinou později) mluví o hře světa bez přímé souvislosti s interpretací Nietzscheho, o umělci nemluví, dítěti v té souvislosti nepřipisuje nijak klíčový význam²⁸⁰ a téměř nezdůrazňuje aspekt ničení. V některých pracích se alespoň v náznaku pokouší zmapovat lidské hry v jejich rozmanitosti a uchopit jejich universální strukturu, přičemž nepřilíší přesvědčivě vydává za pro všechny hry určující „imaginární dimenzi zdání“ a *produkcí* takového zdání. Ve své nejdelší a nejznámější práci o hře na zkoumání lidských her všech typů resignuje, odmítaje možnost, že by nás hledání něčeho, co je všem hrám společné, přiblížilo k pochopení světa (jako hry). Zaměřuje se v zásadě jen na *některé představující* hry, ty primárně opět chápe nepřilíší jasně a přesvědčivě jako lidskou aktivitu produkce hrového zdánlivého světa a zároveň nespoutané produkce v něm²⁸¹ a pokouší se ji pochopit jako analogii světa samého umožněnou tím, že člověk je světu samému otevřený.

Most argumentuje především tím, že v Hérakleitově době není pro „αἰὼν“ doložen jiný význam než čas života jednotlivého člověka a že dobové prameny chápou děti vždy především jako deficientní, ještě nedospělé lidi (připomíná i Hérakleitovy fragmenty B 70 a B 79 – s. 108), a ukazuje, že jeho vlastní nový výklad na rozdíl od dosavadních nenaráží na žádné obtíže a je v duchu Hérakleitova myšlení.

„In ancient and in modern times, this celebrated aphorism has usually been interpreted as a statement about the order of the world: whatever the reader wishes to identify as the ruling principle that dominates our universe, be it time or god or the demiurge or whatever, Heraclitus would be saying that it does not administer matters rationally and methodically, following laws of necessity and logic, but instead does so playfully, as if it were all a game, by chance.“ (Most, G., „Heraclitus Fragment B 52 DK (on OF 242)“, c. d., s. 105.)

„Unlike us, no adult ancient Greek would have wanted ever to be a child. To learn from Heraclitus that they are only children is, for Heraclitus' readers, the first step on the road to their becoming true adults.“ (Tamtéž, s. 109.)

Podrobnou diskusi jiných výkladů a komentář k Nietzscheho recepci fragmentu viz v: Wohlfart, G., „*Also sprach Herakleitos. "Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*, Karl Alber, Freiburg 1991.

²⁷⁹ Srov. za všechna místa např. opět: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, c. d., s. 154–156.

²⁸⁰ Ještě v *Hře jako symbolu světa* Fink nicméně vykládá hru dítěte, o níž je řeč v Hérakleitově zlomku B 52, jako *tvorbu, produktivitu* světa samého, na které prý mají bohové a lidé vlastně shodně *jen podíl* dle fragmentu B 30, v němž je jménem pro produktivitu světa pro změnu „oheň“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 45–49.) (Nad výkladem se pozastavil H.-G. Gadamer ve své recenzi, viz „Spiel und Welt (E. Fink)“, c. d., s. 100.)

²⁸¹ Vztahy mezi produkcí hrové dimenze jako takové a produkcí v jejím rámci Fink nepromýšlí nijak soustavně, místy se zdá, že obě záležitosti směšuje.

Sám se domnívám, že náš podíl na existenci dimenze zdání charakter jejího produkování nemá a v jejím rámci něco produkujeme jen někdy. Finkovu již (v pozn. 193) citovanou hesi:

„Wir spielen nicht, nachdem wir das Spiel beziehungsweise die Spielwelt verfertigt haben, sondern wir spielen nur solange wir die Spielwelt produzieren.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 116.)

považuji za problematickou nejen v tom ohledu, že kategorii produkce a zhotovování tu mám za nepřiměřenou – navíc myslím, že skutečně musíme nejprve vstoupit do světa hry (to se může časově krýt s tím, že v něm začneme hrát), a pak v něm již hrajeme, aniž bychom jej – fenomenologicky vzato – museli pořád aktivně udržovat (natož produkovat) – spíše někdy „dá práci“ nechat ho zmizet... Resp. – snad lze uvažovat o tom, že naráz vstupujeme do světa hry a začínáme hrát, ale když hrajeme, svět hry typicky už je ustaven a my se pohybuje v něm.

Eventuelně ztrácení se v roli, ve fiktivním světě, o němž Fink někdy mluví, pokud vím, nikdy neurčuje jako omezení se na *produkcí* v rámci hrového světa.

Základní fenomény existence jsou pro Finka před r. 1955 v zásadě základní polohy ve hře života.²⁸² Fink jejich jmény také příležitostně nazývá dění světa či nějaké jeho aspekty, ale myslím, že lze říci, že takové charakteristiky se samozřejmě považuje za doplňkové či dílčí charakteristiky hry světa. Před r. 1955 se neptá, odpovídá-li svět tomu, *nebo* onomu základnímu fenoménu, podáváje příklady světa k jednotlivým fenoménům nevidí žádný rozpor ani mezi těmito příklady navzájem ani mezi nimi a fundamentální charakteristikou světa jako hry.²⁸³

Různá vyjádření týkající se povahy údajné bytostné produktivity hrového chování (vedle těch citovaných již v pozn. č. 193) viz třeba zde (nechávám stranou formulace z doby před r. 1955):

„Die Tätigkeit des Spielers ist eine seltsame Art von **Produktion**, die **Produktion eines ‚Scheins‘**, eine imaginäre Schöpfung und gleichwohl nicht nichts, vielmehr die **Hervorbringung** einer Irrealität, die eine faszinierende, eine bannende und berückende Kraft hat, die dem Spieler nicht gegenübersteht, ihn geradezu in sich hineinzieht.“ (*Grundphänomene*, c. d., s. 379.)

„[D]as Spiel erschöpft sich nicht in einer sklavischen Nachbildung, es bringt auch ganz neue Motive auf, läßt Möglichkeiten aufblitzen, die wir im Rahmen unseres sonstigen Lebensvollzuges nicht kennen. Als Paraphrase ist das Spiel **schöpferisch** – aber seine **produktive Kraft** kann es nur im nichtsnutzigen Bereich des ‚Unwirklichen‘ entfalten.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 90.)

„Der Umgang mit dem Spielzeug hat den eben geschilderten Grundzug der freien Beliebigkeit und Willkür nicht immer und ständig, sondern vornehmlich dann, wenn wir im Spiel der eigenen ‚Selbstherrlichkeit‘ gewiß werden, wir im Erlebnis den Spielraum unserer **imaginären Produktion** lustvoll erlassen.“ (Tamtéž, s. 171.)

„In der sogenannten wirklichen Welt spielen wir, aber **wir erspielen dabei einen Bereich**, ein rätselhaftes Feld, das nicht nichts und doch nichts Wirkliches ist. In der Spielwelt bewegen wir uns selber gemäß unserer Rolle; aber in der Spielwelt gibt es die imaginären Figuren, gibt es das ‚Kind‘, welches zwar dort lebt und lebt – aber in der simplen Wirklichkeit nur eine Puppe oder gar ein Holzstück ist. Im **Entwurf** einer Spielwelt verdeckt sich der Spielende selbst als den **Schöpfer** dieser ‚Welt‘, er verliert sich in seinem Gebilde, spielt eine Rolle und hat innerhalb der Spielwelt spielweltliche Umgebungsdinge und spielweltliche Mitmenschen.“ (*Oase des Glücks*, c. d., s. 23.)

„Das Rollenspiel geschieht als **Sinnproduktion** einer imaginären Spielwelt, die nicht wie ein verfertigter Gegenstand dem Hervorbringer gegenüberliegt, vielmehr ihn gerade ‚einbegreift‘, in sich hineinzieht und verschlingt – mitunter mit einer solchen Intensität, daß der Spieler in seiner Rolle ‚untergeht‘.“ („Die Weltbedeutung des Spiels“, c. d., s. 250.)

²⁸² „(...) jegliches Verhalten gibt ein Beispiel, wie das **Spiel des Lebens** gespielt werden kann.“ (*Existenz und Coexistenz*, c. d., s. 49–50.)

²⁸³ Fink v té době v jednotlivých spisech, někdy i v jednotlivých pasážích volně kombinuje charakteristiky pomocí různých fenoménů lidského života. Jako *různé* charakteristiky, mezi nimiž je třeba se rozhodovat, případně se ptát, jak se k sobě mají (byť to zrovna dělá spíš v náznacích), je začne vidět až později.

„Wenn der Mensch liebt oder haßt, hegt oder vernichtet, so lebt er nicht wie das Tier einer ihm eingeborenen Natur gemäß, er lebt ek-sistent, d. h. lebt im offenen oder verdunkelten Verstehen des **gegenwärtigen Zusammenspiels der Weltmomente**. Sein Dasein ist ihm Gleichnis des **Liebesbundes von Erde und Himmel**, deren **Vermählung** alle endlichen Dinge entspringen, – Gleichnis auch der hütend-heilenden Macht der bergenden Erde und zugleich der trennenden, auseinandersetzen Kraft des Helios, Gleichnis des unterirdischen Friedens und des oberweltlichen Kampfes. In der **Entsprechung** zum Weltall begründet sich das menschliche Dasein.“ (*Existenz und Coexistenz*, c. d., s. 212.)

„Der **Weltstreit** von Himmel und Erde, welcher alle Dinge zeugt und gebiert, ist der **Liebesstreit** (PHILIA KAI NEIKOS), die **Hochzeit** von OURANOS und GAIA“ (*Sein und Mensch*, c. d., s. 307.)

„Gerade das Sein selbst ist das welthafte **Gegenspiel** von Himmel und Erde, ist der **Kampf** und die Zwietracht des ursprünglichsten Gegensatzes.“ (Tamtéž, s. 317.)

„In der antiken Tragödie ist ein Wissen wach um die **Unversöhnbarkeit der Gegensätze**, die die Welt **zerreißen**, und in der **Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen** schwang die Weltstimmung. Spät, kaum mehr als vor einem Menschenalter, hat Nietzsche das tragische Pathos des Denkens verkündet – und vorgelebt: Es kommt nicht darauf an, mit falschem Zungenschlag dieses

R. 1960 vyšly dvě Finkovy knihy, *Nietzsches Philosophie* a *Spiel als Weltsymbol*. Obě mluvily o hře světa a přinejmenším ve Francii byly záhy hojně a plodně recipovány.²⁸⁴ Jak řečeno, považují za velmi pravděpodobné, že první jmenovaná kniha vznikla o sedm let dříve než druhá. O základních fenoménech lidské existence nemluví, jako nosnou označuje myšlenku světa a života jako *hry*. Così jako pojetí světa jako hry předkládá však mnohem podrobněji druhá kniha, která paradoxně vznikla až poté, co Fink jednoznačnou teorii světa jako hry opustil. V některých pasážích se skutečně zdá, že tvář světa odpovídající základní fenoménu *hry* je jen jednou z jeho tváří. Lze uvažovat o tom, že Fink v této knize mezi pojetím světa jako především hry a světa jako uchopitelného stejně dobře pomocí hry jako pomocí jiných základních fenoménů kolísá, případně *zčásti* chce představit starší přímočarou teorii světa jako hry, kterou v době, kdy ji zastával, nezveřejnil. (Čtenáři nebyli o době vzniku ani jedné z knih informováni a nemohli znát *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, jež vznikly podle všeho mezi dotýcnými knihami a kde Fink relativně jasně zformuloval teorii pěti základních fenoménů včetně hry jako mj. „drah rozumění“ světu.)

Každopádně ve spisech vzniklých po r. 1955 (mám na mysli především spisy *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, *Spiel als Weltsymbol* a *Metaphysik und Tod*) není situace ohledně případné přednosti hry coby zpřístupnění povahy světa jednoduchá.

V jakém smyslu a proč by případně mohla hra být nadále privilegovaná?

Z některých formulací by snad mohl vzniknout klamný dojem, že nějaká přednost hry jako zpřístupnění světa je dána tím, *co* (vše) hra může ve sféře zdání předvádět, případně vůbec tím, že hra něco *předvádí*.

Tak Fink opakovaně upozorňuje, že hra *za prvé* může předvádět všechny ostatní základní fenomény, ba i hru samotnou,²⁸⁵ *za druhé* že může nějak přímo předvádět, zobrazovat – nikoli přímo nerepresentovatelný svět sám, ale – určité vlastně nitrosvětské procesy mající *ve světě* důležitou roli, případně nějak připomínající dění světa samého,²⁸⁶ či eventuelně i vědomou reflexi svého vztahu ke světu prováděnou nějakým člověkem.

Pathos nur zu deklamieren; es gilt, es nüchtern und illusionslos, aber mit der Leidenschaft des Denkens zu ergreifen, und als das Wesen des welthaft waltenden Seins zu erkennen den **Krieg**, den **Krieg zwischen den Weltmomenten**, ihren reinen und unendlichen Widerspruch im endlichen Denken des Menschen auszuhalten. **Der Krieg ist der Vater aller Dinge, aller Dinge König**. Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien, lautet das Fragment 53 des Heraklit. **Das welthaft begriffene Sein ist Krieg, ist Widerspruch, ist Entgegensetzung**; das Sein an ihm selbst ist ‚dialektisch‘.“ (Tamtéž, s. 321)

„Aus dem **Liebes-Spiel** von URANOS und GAIA läßt der Mythos der Griechen alle Dinge aufgehen und in ihr Wesen erscheinen.“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 114.)

„Im **Schöpfungsturn** des reinen **Spieles** erfährt sich der Mensch als der **Mit-Spieler im Spiel der Welt** wird nicht seiner ‚Gottähnlichkeit‘ inne, aber seiner Mitwisserschaft mit jenem **Walten**, das die endlichen Dinge als ‚Gebilde‘ hervorbringt, weilen und untergehen läßt. Spielend wohnt er im **Spiel der bauenden und zerstörenden, der füğenden und brechenden, der seinlassenden und vernichtenden Welt**.“ (*Natur, Freiheit, Welt*, c. d., s. 193.)

„Der sterbliche Mensch kann dem Gott nicht gleichen, – er ist immer hin- und hergerissen zwischen Nacht und Tag des Seins. Er steht im unaufhörlichen ziehenden und erziehenden Zug **des weltdurchwaltenden Streites von Himmel und Erde**. Als Marsyas in seinem Flötenspiel dem Apoll zu gleichen währte, hat ihm der Gott die Haut abgezogen, hat ihn geschunden. In der Erziehung durch die strittigen Weltmomente wird immer der Mensch geschunden.“ (Tamtéž, s. 196.)

²⁸⁴ Viz pozn. 426.

²⁸⁵ „Wir spielen den Ernst, spielen die Echtheit, spielen Wirklichkeit, wir spielen Arbeit und Kampf, spielen Liebe und Tod. Und wir spielen sogar noch das Spiel.“ (*Oase des Glücks*, s. 19.)

Srov. též *Grundphänomene*, c. d., s. 414.

²⁸⁶ Srov. pasáže citované v pozn. 187 a dále *Grundphänomene*, c. d., s. 417.

Ani jedno z toho ale Fink přísně vzato jako argument pro privilegovanost hry v řečeném směru neuvádí.

Obé Fink uvádí v souvislosti se svátkem a kultovní hrou (předvádějící často děje ze světa bohů) a uznává, že někdy se taková představení nějak zpřítomňující celek lidského života a celek světa mohou přiblížit k čemusi jako znázornění světa samého, ale uvažuje jen o případech, v nichž příslušná hra zároveň svět po jiné stránce zastírá, poněvadž právě předvádí nakonec nitrosvětská jsoucna a děje, čímž sice snad spoluzpřítomňuje svět sám, ale nerozlišuje jasně mezi ním a dotyčnými zásadními skutečnostmi v něm.

Krom toho Fink příležitostně uvádí drama o Oidipovi jako příklad hry, která předvádí něco o vztahu mezi člověkem, filosofií a světem,²⁸⁷ ale to má málo co společného s jeho koncepcí hry jako symbolu světa – ta není ani v nejmenším založená na tom, co hra předvádí, ale na povaze předvádění samotného.

(Sama skutečnost, že hra může znázorňovat všechny ostatní *základní fenomény existence*, se přímo netýká schopnosti zpřístupňovat svět ani nezakládá větší míru jakékoli „universality“ hry než jiných fenoménů existence – jako hra všechny fenomény znázorňuje, může práce na všech základních fenoménech či pro ně pracovat, boj o ně či za ně (resp. za jejich instance) bojovat, smrt všechny ukončuje resp. smrtelnost všechny podbarvuje, všem se lze oddávat z či v rámci lásky.)

Na některých místech se zdá, jako by Fink naznačoval, že přednost hry je dána tím, že se – prý na rozdíl od ostatních základních poloh života – nevztahuje pouze ke jsoucnům.²⁸⁸ Vztahuje se totiž k ilusi, k něčemu, co úplně jednoduše „skutečné“ není. To by asi nestačilo k privilegovanosti hry samo o sobě, ale podle některých vyjádření jde o nutnou *podmínku*, díky které se hra může symbolem světa stát (bylo by možno se ptát, nejde-li jen o podmínku toho, aby hra odrazila *hrový aspekt* světa). Tato vyjádření zvláště kontrastují s Finkovými dřívějšími tvrzeními, že symbolem světa se může stát jakákoli věc, jakož i s jeho vlastními příklady situací, jimž dává jednotný smysl práce či láska a které také nějak dávají nahlédnout, že svět je stejné povahy (Fink ale, jak řečeno, nereflexuje jasně, že jde o (výrazně jednotné) *situace* a že svět je situace také). Kontrast, resp. rozpor mezi těmito vyjádřeními Fink nijak neřeší a vzhledem k tomu, že thesi o zpřístupňování světa *všemi* základními fenomény po r. 1955 ve více spisech průběžně opakuje, a thesi, že symbolem se může stát jen hra, protože v ní nejsme zaměřeni na jsoucí, formuluje jen zcela ojediněle, považují tuto formulaci za

²⁸⁷ Srov. např. *Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 41–42, k tragédii obecně jako nejvyšší formě hry srov. *Natur, Freiheit, Welt*, c. d., s. 192.

²⁸⁸ „Aber bei Liebe, Arbeit und Kampf hat es den **Anschein**, als **ließe** sich der Mensch dabei ausschließlich auf anderes Seiendes ein – als bezöge er sich auf die umzuformende Natur, auf den Mitmenschen, den er zur Paarung als auch zur Beherrschung braucht. Das Menschenland **erscheint** ‚geschlossen‘, in sich autark, nirgends über sich hinausweisend. **Der Mensch, der arbeitet, kämpft und liebt, verhält sich jeweils zu einem anderen Seienden**: er müht sich an ihm ab, unterwirft es seiner eigenen Macht, vereint sich mit dem erotischen Partner. Das Stück ‚Naturmaterial‘, welches der arbeitende Technit verformt, der Feind, dem der Krieger entgegentritt, die feindlichen und die eigenen Waffen, der Liebespartner und die damit zusammenhängenden ewigen Dinge, der heimische Herd, die Lagerstatt, das Haus usf.: all dies ist zusammen in der gleichen, allumspannenden Wirklichkeit wie der arbeitende, kämpfende, liebende Mensch selber. **Anders ist es beim Spiel**. Das Spiel ist nicht ein Lebensvollzug des Menschen, bei welchem er sich mit anderem Seienden seiner Umgebung einläßt.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 212–213.)

„Die symbolische Repräsentanz des Weltganzen inmitten der Dinge kann nicht ein massiv wirkliches Ding oder eine massiv wirkliche Tat des Menschen sein; vielmehr kann die Welt in ihr selbst nur aufleuchten, wenn sie in die geheimnisvolle Doppelsinnigkeit des Spiels, in seine wirkliche Unwirklichkeit eingeht.“ (Tamtéž, s. 215.)

zkratkovitou či zkratovitou, snad odrážející něco z Finkova staršího pojetí (a možná též svědčící o neujasněné povaze *situace* ve Finkově myšlení).

(V situaci se jistě vztahujeme i k jednotlivým jsoucům, ale podstatný pro zpřístupnění světa je její jednotný smysl. V rámci hry se také vztahuje k různým určitostem, skutečnost, že jsou to skutečnosti fiktivní, Fink po mém soudu přeceňuje, podstatný je způsob jednotnosti situace. A situace toho či onoho jednotného smyslu umožňují zahlédnout bytostnou sjednocenost všech základních momentů situace a uvědomit si, že takovou jednotu vykazuje i situace nejzazší.)

Domnívám se, že blíže k postižení povahy čehosi jako přednosti hry coby zpřístupnění světa v jeho myšlení se Fink dostává, když příležitostně konstatuje, že ve hře se na rozdíl od ostatních základních fenoménů vztahujeme stejnou měrou *jak* ke světlé, *tak* k temné dimenzi světa, ke sféře diferencovanosti i k nediferencovanosti, jež ji obklopuje, resp. vztahujeme se k vztahu mezi nimi. V článku *Svět a dějiny* z r. 1956 Fink vztahy jednotlivých základních fenoménů ke světu „systematisuje“ tak, že práce a boj se vztahují k diferencované, „denní“ stránce světa, láska a smrt k nediferencované „noční“ stránce a hra právě ke vztahu mezi oběma, který je snad totožný s pohybem universálního vzcházení a zapadání věcí (či který se „děje jako“ tento).²⁸⁹ Tedy snad se ve hře v nějakém smyslu vztahujeme nejúplněji, „nejvyváženěji“ ke světu v jeho plném významu, ke světu jako

²⁸⁹ „Aber darüber hinaus ist die Frage, ob Welt nur das Reich der Vereinzelung ist, das Land der Unterschiede, das Feld der Individuation, oder ob auch die Nacht des Hades eine Dimension der Welt ist. **Der Mensch existiert geschichtlich im Bezug zum Weltprinzip der Vereinzelung und der Unterschiede in Arbeit und Kampf.** Arbeit und Kampf sind fundamentale Gemeinschaftsformen, Sozialgestalten des Daseins. Der Mensch hat diese Gestalten nicht, wie das Tier Futter sucht und Beute jagt. Arbeit und Kampf sind Sinn-Gestalten bestimmter Weltoffenheit. **Zu der anderen, gestaltlosen Dimension der Welt verhält sich der Mensch in Liebe und Totenkult.** Die zerrissenen Hälften des menschlichen Wesens, der Mann und das Weib, trinken aus dem Kelche der Lust die Gewißheit einer Einheit hinter aller sichtbaren Entzweiung und das Wissen um die Unsterblichkeit der Sterblichen. In der Pietät gegen die Abgeschiedenen haben die, die im oberweltlichen Tag in ihre Einzelheit gebannt sind, die Ahnung eines gemeinsamen und unverlierbaren Grundes. **Liebe und Tod bilden sozusagen den geschichtslosen Boden der Geschichte, Arbeit und Kampf ziehen darin die Furchen und gründen darauf Reiche. Dem kosmischen POLEMOS PATER PANTON sind wir in Arbeit und Kampf eröffnet, dem kosmischen Frieden in der Liebe und im Gedächtnis der Toten.** Aber die Dimensionen der Welt, das helle Land der Unterschiede und das dunkle, unsägliches Land der All-Einheit liegen nicht *nebeneinander* wie zwei Seiten eines Dinges. Die Weltdimensionen sind ineinander verschränkt in einer unaufhörlichen Bewegung, für welche wir keine ontischen Gleichnisse haben. Es ist die große **Welt-Bewegung des Erscheinens, das die endlichen Dinge ins Offene aussetzt und nach der zugemessenen Weile des Währens in den gestaltlosen Grund zurücknimmt. Zu dieser Weltbewegung des Aufgangs und Untergangs alles Endlichen verhält sich der Mensch verstehend im Spiel, zuhöchst in der Festspielgemeinde der Tragödie.** In der Erkenntnis der Leiden des Ödipus kommt die Weltinnigkeit des menschlichen Daseins auf ihren Gipfel. **Die Geschichte des Menschentums, seine Taten der Freiheit, seine Erkenntnisse, seine Wertungen, seine metaphysischen Entwürfe und seine politisch-technische Produktion, wird im wahrsten Sinne weltgeschichtlich, wenn sie sich verstehend hineinhält in das Spiel der Welt,** von dem Heraklit sagt: ‚PAN GAR HERPETON PLEGE NEMETAI – alles, was klettert, wird mit dem Geißelschlag zur Weide getrieben‘ (Frg. B. 11).“ (Fink, E., „Welt und Geschichte“, in: *týž, Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Karl Alber, Freiburg/München 1976, s. 158–179; s. 177–179. (Český překlad: Fink, E., „Svět a dějiny“, přel. J. Černý, *Filosofický časopis* 40, 1992, č. 2, s. 249–260, s. 259–260.))

(Srov též např. „Das Spiel der Welt muß, wenn es überhaupt einen denkbaren Sinn haben kann, begriffen werden als das Verhältnis der Weltnacht zum Welttag.“ v pasáži ze s. 223 spisu *Spiel als Weltsymbol*, c. d., citované v pozn. 199.)

takovému (zatímco v jiných základních fenoménech je některá z dimensí světa přinejmenším v popředí).²⁹⁰

Ale Fink vztahy základních fenoménů k dimensím světa neurčuje právě takto vždy. Přinejmenším je tomu jinak ve spise *Metaphysik und Tod*, v němž Fink sdružuje hru s láskou jako fenomény s převahou vztahu k temnému základu²⁹¹ (boj a práce se i zde vztahují přednostně k diferencované stráce světa, smrt stojí zvlášť, k tomu viz níže).²⁹²

Ať již interpretaci, podle které se ve hře vztahujeme „rovnovážně“ k světlé i temné stránce světa, přijmeme, nebo ne, platí, že se ve hře vztahujeme ke světu této hry, k její dimensi zdání jako k celku, jako k něčemu již *přítomnému* a nějak zajištěnému, konkrétní obsah dění a to, co může dění přinést, ustupuje do pozadí ve prospěch stále téhož rámce, bezdůvodného tvoření a ničení, vznikání a zanikání. (Je po mém soudu otázka, nebylo-li by v tom možno vidět převahu *světlé* dimense světa – možnosti, to neznámé a neurčité, je tu předem vepsáno do skutečného, přítomného, již nějak známého rámce.)

Právě tak Fink – což vůbec není samozřejmé – myslí svět. Ve Finkově líčení „světa“ je zpravidla, jak již řečeno, v popředí trvalost stále téhož již přítomného rámce všeho dění a stále téhož celkového charakteru tohoto dění,²⁹³ ne směřování někam (třeba k stále

²⁹⁰ Srov. též např. pasáž ze s. 195–196 spisu *Natur, Freiheit, Welt*, c. d. (přednáška z r. 1951–1952), citovanou v pozn. 250, v níž Fink prezentuje ideál člověka, který vědomě udržuje vztah k dni i noci světa, který je s to vydržet napětí mezi nimi, což chápe jako (vědomou) účast na „hře vzcházení a zapadání“ jsoucího.

²⁹¹ „Man kann vielleicht sagen, daß im ontologischen Horizont von Krieg und Arbeit die Aussetzung des Menschen (als des seinsverstehenden Wesens) und damit auch die Ausgesetztheit der endlichen Dinge überhaupt stärker aufscheint, während Liebe und Spiel mehr auf die Bergung des Endlichen im unendlichen Lebensgrund hinzeigen.“ (*Metaphysik und Tod*, c. d., s. 186.)

²⁹² V závěru spisu *Sein, Wahrheit, Welt* Fink, *chytíme-li jej za slovo*, navrhuje chápat „**hru** individuace“ jako „*pouze jednu stránku* vládnoucího světa, jako *světlou* dimensi“, vedle níž ke světu patří ještě „temná beztvářá noc“. (I když se nezdá, že by šlo – ohledně „hry“ – o vyjádření se systematickým významem a je řeč přímo o stránkách světa, ne bezprostředně o fenoménech lidské existence.) Viz pasáž ze s. 156 citovanou v pozn. 243.

²⁹³ K věčnosti světa, o níž si Fink samozřejmě uvědomuje, že ji není možno chápat jako věčnost něčeho nitrosvětského, viz např. následující pasáže, v nichž se její charakter pokouší různě specifikovat:

„Was Denker und Dichter sagen, ist flüchtiges Menschenwort. Mag menschliche Weisheit und Dichtung verwehen, aber die Welt, das **Spiel** des Seins, **bleibt**. Raum und Zeit, das Offene von Himmel und Erde, das ‚Scheinen‘ des Seins, der **Spielraum**, wo **alles Seiende steigt und sinkt**, ist unvergänglich. Worte verwehen, doch das sprachlose und unsägliche **Gegenspiel** von Himmel und Erde **kann nicht entstanden sein und kann nicht vergehen**.“ (*Welt und Endlichkeit*, c. d., s. 210–211.)

„Für das Sein der Welt gilt alles und zwar **noch ursprünglicher**, was Parmenides vom EON sagt: sie ist **ungeworden und unvergänglich**, ist ganz, so daß nichts an ihr aussteht, sie ist **nicht in der Zeit, sondern ist die Zeit ganz**, ist all-eins und einheitlich zusammenhängend. Aber gerade **weil sie ungeworden und unvergänglich ist**, hat sie alles Vergehen und Entstehen in sich; weil sie ganz und all-eins ist, hat sie das Getrennte, Zerstückte und Vereinzelte in sich. **Die Welt ist der Urgrund aller endlichen Dinge, – ist Schoß und Grab alles Vereinzelten**.“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 155.)

„Aber der Unterschied des **Unvergänglichen und Vergänglichen** ist ursprünglich der Unterschied zwischen der raumgebenden und zeitlassenden Welt und allen binnenweltlichen Dingen, mögen diese Sandkörner oder Götter sein. Die Welt selber ist **niemals unvergänglich nach dem Vorbild einer innerweltlichen Dauer**, sie bleibt und verharrt nicht **wie ein unzerstörbarer Stoff**, der nur seine Aggregatzustände wechselt. Die Welt bleibt nicht – **wie irgendein Binnenzeitliches bleibt, sie bleibt höchstens als die Zeit selbst**. Im Selbstverständnis der menschlichen Vergänglichkeit ist immer eingeschlossen ein dunkles, wenn auch unausgearbeitetes Verstehen der **Unvergänglichkeit der Welt**.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 72.)

dokonalejší proniknutosti částí vládou celku)²⁹⁴ a ne nejistota, zda vůbec bude světové dění pokračovat dál, případně zda nezmění charakter na nějaký pro nás nyní nemyslitelný. Fink, zdá se, takovéto podřízení budoucnosti přítomnosti, vepsání budoucího předem do již přítomného zajištěného rámce, povětšinou považuje za samozřejmé. Domnívám se ale, že tak přinejmenším podceňuje, resp. neutralisuje otevřenost budoucnosti. Na základě tohoto rozhodnutí, jehož nesamozřejmost si povětšinou neuvědomuje, Fink skutečně myslí svět v zásadě jako hru (byť důraz na „rozhodování se“ je slabý a spíše implicitní).

Když Fink charakterisuje základní fenomény existence jejich vztahem k základním dimensím světa, rozlišuje pouze dvě takové dimense („světlou“ a „temnou“), resp. tyto dvě a vztah mezi nimi, jenž má formu pohybu věcí mezi nimi, který tu ovšem výslovně „dimensí“ světa nenazývá (a líčí jej zpravidla s důrazem na jeho stále týž charakter). Aby bylo možno efektivně mapovat tváře světa na základě důrazu, který v nich leží na různých jeho základních dimensích, *bylo by dle mého názoru třeba rozlišit dimensí více*. (Pokusil jsem se o to v systematické části této práce; jak výše naznačeno, Fink v jiných souvislostech také přinejmenším naznačuje, že ke světu patří i další dimense (nitrosvětské věci, člověk jako subjekt světa, čas, prostor), ale k jemnější analýze tváří světa či fenoménu lidské existence jich soustavně nevyužívá.)

II.2.2.6. Cesta člověka

Když Fink mluví o lidské existenci celkově, zejména pak tehdy, když ji nějak kontrastuje vůči hře či světu, opakovaně ji označuje za *cestu*.²⁹⁵ Za jeden ze „základních fenoménů lidské existence“ cestu sice, pokud vím, nikdy neoznačuje,²⁹⁶ ale opakovaně upozorňuje, že člověk v životě, který se ubírá jednosměrně ke smrti, neustále jde za cílem, kterým je blaženost či dobro, jejichž povahu ale také hledá, a při tom postupně ztrácí další a další z na počátku otevřených možností, ale *hra* mu umožňuje se nad tento úděl povznést, obnovit všechny možnosti, případně je realizovat ve sféře hrového zdání, zapomenout na mijející čas života a uchýlit se do „věčné“ přítomnosti stále téhož nezávazného tvoření.²⁹⁷

²⁹⁴ „Viele Zwecke wirken *in* der Welt: hat aber auch die Welt als ganze einen Zweck, ein Ziel, ein *telos*, dem sie zuläuft? Nun gibt es religiöse und auch philosophische Weltdeutungen, in denen der Welt ein Ziel zugesprochen wird. Aber die ungeheure kosmologische Bedeutung des modernen ‚Nihilismus‘ liegt darin, daß hier ein Gesamtzweck für die Welt nicht nur als unerkennbar, sondern als **widersinnig** abgelehnt wird und sie in einer fremdartigen und rätselhaften Zwecklosigkeit erscheint.“ (Tamtéž, 220.)

²⁹⁵ „Jeder von uns ist einer. Nicht bloß numerisch. Auch in der tieferen Bedeutung, daß er ein einmaliges, unaustauschbares **Schicksal** hat. Jeder, und sei er der Geringste, hat seinen Lebensauftrag, seinen **Weg** und seinen eigenen unabnehmbaren **Tod**. Er ist ein Einzelner.“ (*Natur, Freiheit, Welt*, c. d., s. 74.)

²⁹⁶ (Srov. naproti tomu: „Eines der Grundphänomene des Daseins heißt Weg.“ Rombach, H., *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Verlag Herder, Freiburg 1977, s. 173.)

²⁹⁷ „Der **Lebensweg** ist sozusagen durch eine unheimliche mitlaufende Schrumpfung unserer Möglichkeiten bestimmt. (...) Das Kind ist potenziell: das besagt nicht, es ist noch nicht dieses oder jenes, sondern: es ist noch ‚alles‘, es hat noch tausend offene Möglichkeiten, das ganze Leben vor aller Festlegung schwingt noch in ihm. Der Greis hat die Geschichte der Selbstverwirklichung hinter sich, er hat die tausend Möglichkeiten so oder so vertan, hat sich realisiert, und mit jedem Schritt des Lebensganges hat er die offene Weite eingeengt. (...) Die unaufhaltsame Schrumpfung unserer Möglichkeiten, welche unseren Lebensgang begleitet und das unerbittliche Gesetz des Lebensernstes ist, wird in ihrer Traurigkeit gemildert – durch das Spiel. Denn im Spiel genießen wir die Möglichkeit,

Člověkova životní cesta je zapjata do širších lidských dějin, jež jsou také *cestou* do neznáma.²⁹⁸ Fink mluví též o „oddějinnění“ („Entgeschichtlichung“) lidské existence ve hře.²⁹⁹ A v již zmiňovaném článku *Svět a dějiny* hovoří o nutnosti vsadit ve filosofii dějin lidské dějiny do hry světa.³⁰⁰ Obecně má u Finka hra světa základnější postavení než cesta člověka, posledním rámcem je věčně týž nikam nesměřující svět (k němuž člověk patří bytostně, ale do kterého jsou všechny cesty lidí předem vepsány).

die verlorenen Möglichkeiten wieder zu holen, ja sogar weit darüber hinaus ins Offene einer nicht festgelegten und nichtgebundenen Existenzweise zu gelangen.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 89–90.)

„Wir haben unsere tagtäglichen Ziele, Aufgaben und Zwecke, weil wir mit unserem ganzen Leben auf ein Ziel, auf einen Zweck zugehen: auf das Ziel der Eudaimonie (...) Der durchgängig **projektive** Stil der menschlichen Lebensführung verspannt alle Sonderzwecke und Einzelziele in das gesuchte, aber eben nicht mit untrüglicher Gewißheit gegebene Endziel. Nur das Kind scheint hier eine Ausnahme zu sein, es hat **Gegenwart**, hat ruhiges Verweilen, hat fast Ewigkeit in seiner traumhaft sicheren Art, schlicht dazusein und nicht zu fragen nach einem Warum und Wozu.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 181.)

„Im Spiel ‚transzendiert‘ der Mensch sich selbst, übersteigt er die Festlegungen, mit denen er sich umgeben und in denen er sich ‚verwirklicht‘ hat, macht er die unwiderruflichen Entscheidungen seiner Freiheit gleichsam widerrufbar, entspringt er sich selber, taucht er aus jeder fixierten Situation in den Lebensgrund urquellender Möglichkeiten – kann er immer von neuem beginnen und die Last seiner **Lebensgeschichte** abwerfen.

Eine solche Charakteristik klingt doppelsinnig und erweckt einen spontanen Protest und doch kommt es auf diesen Doppelsinn an. Der Mensch realisiert sich, indem er im **Lebensgange** auf tausendfältige Weise sich wählt: in allem Wählen von Dingen und Umständen wählt er letztlich immer nur sich. In den Entscheidungen seiner Freiheit bestimmt er sich zu je diesem einmaligen Menschen. Es kann hier außer Betracht bleiben, daß die Aktion der menschlichen Freiheit einen nicht wählbaren Lebensboden voraussetzt, unterlaufen ist von einer Lebensmitgift der Natur, die wir übernehmen müssen; über die großen oder geringen ‚Gaben‘, die uns die mütterliche Natur schenkt und uns auf unserem **Lebensweg** mitgibt.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 214–215.)

„Das sonstige Tun hat in allem, was jeweils getan wird, ob es einfache Praxis, die ihr Ziel in sich selber hat, oder ob es Herstellung (Poiesis) ist, die ihr Ziel in einem Werkgebilde hat, grundsätzlich eine Vorweisung auf das „Endziel“ des Menschen, auf die Glückseligkeit, auf die Eudaimonia. Wir handeln, um im rechten Lebensgang dem glückenden Dasein zuzustreben. Wir nehmen das Leben als eine ‚Aufgabe‘. Wir haben sozusagen in keinem Moment einen ruhigen Aufenthalt. Wir wissen uns ‚**unterwegs**‘. Immer werden wir aus jeder Gegenwart weg und vorwärts gerissen von der Gewalt unseres Lebensentwurfes auf das rechte und glückende Dasein hin. Alle streben wir nach Eudaimonie – aber wir sind uns keineswegs einig in dem, was sie sei. Wir haben nicht nur die Unruhe der fortreibenden Strebung, auch die Unruhe der ‚Interpretation‘ des wahren Glücks. Es gehört zu den tiefsinnigen Paradoxien menschlicher Existenz, daß wir in der unablässigen Jagd nach der Eudaimonie sie nicht erreichen und im vollen Sinne niemand vor dem Tode glücklich zu preisen ist. Solange wir atmen, sind wir in einem sturzartigen Lebensgefälle befangen, sind wir hingerissen von dem Drang nach Vollendung und Erfüllung unseres fragmentarischen Seins, leben wir im Vorblick auf die Zukunft, empfinden wir die Gegenwart als Vorbereitung, als Station, als **Durchgangsphase**. Dieser merkwürdige ‚**Futurismus**‘ des Menschenlebens hängt aufs engste zusammen mit dem fundamentalen Grundzug, daß wir nicht nur einfachhin und schlicht sind wie Pflanze und Tier (...)“ (*Oase des Glücks*, c. d., s. 16–17.)

²⁹⁸ „Wo die Philosophie sich aus der unablegbaren Endlichkeit des menschlichen Daseins versteht, wo sie sich als das wachste und schärfste Zeugnis derselben bekundet, dort ist der Weg des Denkens endlos; dort gibt es kein vorherwißbares Ende der Weltgeschichte, gibt es keine Providenz vom geschichtlichen Wege des Seins.“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 54.)

(Fink píše též: „Der **Weg** der menschlichen Geschichte ist ein **Weg** fortwährender Verluste, und dies weitaus mehr als ein Gang neuer Eroberungen und Entdeckungen.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 191), ale domnívám se, že miní pouze *dosavadní* dějiny, s tím, že budoucnost je i v tomto směru otevřená.

²⁹⁹ *Grundphänomene*, c. d., s. 414.

³⁰⁰ Viz citaci v pozn. 289.

Má u Finka hra světa přednost před lidskou cestou opravdu *vždy*?

Cesta člověka je pochopitelně cesta ke smrti. Finkovo pojetí smrti není vyhraněné a neměnné. Matthias Burchardt ve své knize *Erziehung im Weltbezug* zdůraznil posun mezi Finkovými myšlenkami o smrti v přednáškách *Grundphänomene des menschlichen Daseins* z r. 1955 a přednáškách *Metaphysik und Tod* z r. 1964.³⁰¹

R. 1955 Fink konstatuje, že dospěje-li člověk do blízkosti neodvratné smrti, často se strach a zoufalství převrátí v očekávání smrti jako záchrany či vysvobození, a to snad ne osvobození od bolesti a dalších dílčích nepříjemností, ale od samotné individuovanosti.³⁰² Fink sice prohlašuje, že jde o pouhý poukaz a je třeba se vyvarovat toho, abychom z něj vyvozovali nějaké „obsahové určení“ země mrtvých,³⁰³ ale přece s odkazem na výklad světa řecké tragédie v Hegelově *Fenomenologii ducha*³⁰⁴ uvažuje o tom, že snad skutečně je možno vidět ve smrti nejen vrchol a vítězství člověkovy vystavenosti do světa co svobodná, ale konečná a v posledku vůči přemoci jsoucího bezmocná bytost, ale také, ba v posledku především, vítězství naší krytosti *nediferencovanou stránkou světa* a chápat smrt jako *návrat* do tohoto základu, z něhož vše vzchází do říše rozrůznění.³⁰⁵

Takové pojetí nacházíme i v jiných spisech, že smrt nám živým zpřístupňuje či zpřítomňuje temnou stránku světa,³⁰⁶ opakuje Fink velmi často a i pojetí zániků věcí a lidské smrti jako návratu do tohoto „temného základu“ často formuluje.³⁰⁷

Ve spise *Metaphysik und Tod* Fink v konfrontaci s týmiž pasážemi *Fenomenologie ducha* sice uznává, že výklad smrti jako návratu do jakéhosi prazákladu se může opřít o určité fenomény – především právě o pocity některých umírajících – ale mnohem větší důraz klade na to, že nicméně zůstává takový výklad v posledku nezaložený a že v něm filosofie vlastně překračuje svoje kompetence.

³⁰¹ Burchardt, M., *Erziehung im Weltbezug. Zur pädagogischen Anthropologie Eugen Finks*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2001, s. 142–151. (Dále citováno jako: *Erziehung im Weltbezug*.)

³⁰² V *Grundphänomene*, c. d., s. 180.

³⁰³ „Das ist nicht mehr als ein Fingerzeig. Wir müssen uns hüten, daraus alsogleich massive Schlußfolgerungen zu ziehen für eine ‚inhaltliche Bestimmung‘ des Totenlandes. (...) Der oberweltliche Tag ist die Situation unseres nachdenkens über den Tod. Grundsätzlich sprechen wir nur ‚vor‘ dem Tode über den Tod.“ (*Grundphänomene*, c. d., s. 181.)

³⁰⁴ Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960, s. 290–310.

³⁰⁵ V *Grundphänomene*, c. d., s. 181–182.

³⁰⁶ „Gerade von den Toten her hat das ‚unterirdische Reich‘ seinen Sinn.“ (*Existenz und Coexistenz*, c. d., s. 199.)

„Wo aber ist sie denn, diese ‚Nacht‘ des Seins, die Schoß und Grab aller Dinge ist? Nirgends können wir sie finden in den weithinschimmernden Horizonten von Raum und Zeit. Aber es ist die ungeheure *ontologische Bedeutung des Menschentodes*, daß er hinzeigt auf das unfäßliche ‚Nichts‘, **aus dem alles ins Erscheinen gelangt und in das es aus dem Erscheinen wegsinkt.**“ (*Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 104.)

„Um die **dunkle Dimension der Welt**, die alles birgt, wissen wir vor allem aus dem **Menschentod.**“ (Tamtéž, s. 156.)

„Die Lebenden wissen sich als Glied einer endlosen Kette, hinter sich die **Abgelebten** und vor sich die **Ungeborenen**. Im Wissen um den **Unterschied von Leben und Tod** wird ein **Unterschied von Weltdimensionen verstanden: der Dimension des Erscheinens und der Dimension des Abwesens.**“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 154.)

³⁰⁷ „In der Weise, wie wir um den Tod wissen und um das **Abwesen** der Abgeschiedenen, die zurückgegangen sind in den allgemeinen Blutsgrund der elementarischen Sippe (...) sind wir gemeinschaftlich aufgetan und eröffnet der Welttiefe in allen Dingen.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 67–68.) (K pasážím z *Existenz und Coexistenz* a *Welt und Endlichkeit* viz pozn. 314 a 329.)

Burchardt hovoří o posici „pozdního Finka“³⁰⁸ a tvrdí, že Fink zde spolu s Hegelovou metafysikou pohřbívání „problematisuje i svou vlastní kosmologii“³⁰⁹ nespecifikuje však, v jakém přesně smyslu či v jakých všech bodech tak Fink podle něho činí.

Domnívám se, že o problematisaci Finkovy vlastní kosmologie z jiných spisů tu alespoň místy skutečně mluvit lze a že jde o problematisaci věčného trvání světa,³¹⁰ dále o to, že ‚nic‘, které se ve smrti hlásí, nelze ve filosofickém myšlení odůvodněně situovat „do“ světa, resp. identifikovat ho s jednou z jeho dimensí (s jeho „noční“ stránkou), resp. v posledku snad i o to, že „svět“ náhle v určitém smyslu „není všechno“, jelikož k naší přítomné situaci *krom něho* patří také (budoucí) ‚nic‘ (byť takto to Fink výslovně neformuluje).³¹¹

K otázce případného vývoje Finkova pojetí smrti lze ovšem připomenout, že poté, co Fink r. 1964 přednesl přednášku *Metaphysik und Tod* (vyšla r. 1969), opakoval např. v letním semestru 1966 přednášku *Welt und Endlichkeit* přednesenou poprvé r. 1949 a v zimním semestru 1968–1969 přednášku *Existenz und Coexistenz* přednesenou poprvé 1952–1953, obě před druhým přednesením v nějaké míře upravil,³¹² přičemž v této upravené podobě po jeho smrti vyšly,³¹³ – a v obou Fink opět pojímá smrt jako návrat do nediferencovaného základu.³¹⁴ Zdá se tedy, že pokud Finkovy meditace³¹⁵ nad tímto tématem vůbec opravdu vykazují nějaký vývoj a nejsou spíš jen rozkolísané, nejedná se o vývoj či posuny, na kterých

³⁰⁸ *Erziehung im Weltbezug*, c. d., s. 148.

³⁰⁹ „(...) Fink in dieser Vorlesung, im Anschluß an die Analyse von Hegels Metaphysik der Bestattung, auch seine eigene Kosmologie in Frage stellt.“ (Tamtéž, s. 146.)

³¹⁰ Viz pozn. 293.

³¹¹ Viz např. pasáž na s. 207 citovanou v pozn. 321.

³¹² V případě *Welt und Endlichkeit* z kritického vydání víme, že v míře velmi malé, totéž platí o úpravě přednášek *Das menschliche und weltliche Problem des Spiels* před jejich vydáním jako *Spiel als Weltsymbol*; myslím, že to téměř lze předpokládat i úpravě *Existenz und Coexistenz* před druhým přednesením.

³¹³ Otázka, co vše Finka vedlo či mohlo vést k jednotlivým jeho rozhodnutím tu či onu ze svých universitních přednášek po letech opakovat, případně publikovat (a tu či onu nikoli), by si zasluhovala podrobného prozkoumání. (Cyklus *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, v němž poprvé zformuloval teorii základních fenoménů existence včetně hry jako specifických drah rozumění světu, který představuje přinejmenším jedno z nejsystematičtějších podání jeho antropologie, přednesl Fink pouze jednou a vyšel až po jeho smrti, v roce 1979.

³¹⁴ V *Existenz und Coexistenz*, c. d., viz s. 198–199, 223–224, 229. Ve *Welt und Endlichkeit*, c. s., viz např. s. 208 (klíčová pasáž citována v pozn. 329).

³¹⁵ Jako o „meditacích“ (a také jako o cestách celkem bez vyhlídek na konečné spočinutí) mluví Fink o svém myšlení často sám. Např. první věta knihy *Metaphysik und Tod* zní: „Der Titel der **Meditation** *Metaphysik und Tod* mag vielleicht befremden, weil er in seiner lapidaren Kürze einen Zusammenhang ankündigt, jedoch die Art und Weise des Zusammenhanges noch offen und unbestimmt läßt.“ K samotnému ve větě uvedenému názvu je připojena poznámka pod čarou, jež zní: „Der Text der **Meditation** wurde im Sommersemester 1964 als Vorlesung an der Universität Freiburg i. Br. vorgetragen.“ (*Metaphysik und Tod*, c. d., s. 9.)

Na předposlední stránce téže knihy Fink píše:

„Wenn wir zum Schlusse der **Meditation** zurückblicken auf unseren **Weg**, sind wir nicht mit Zuversicht oder Genugtuung erfüllt; ... und was im Tod uns entfernt, ist nicht entschleiert.“ Wir sind einen umständlichen und wenig ergiebigen **Weg gegangen**, versuchten die Frage auszuhalten, ob und wie der Tod denkbar sei.“ (Tamtéž, s. 207.)

Grundphänomene des menschlichen Daseins končí:

„Vielleicht ist die Philosophie jenes in den Augen des gesunden Menschenverstandes unnützte Geschäft, das zu nichts führt – das keinen bestimmten Anfang und kein bestimmtes Ende hat, wo man nichts gewinnen, wohl alle Sicherheiten verlieren kann. Philosophische Anthropologie ist weniger ein Lehrstück, als vielmehr ein Weg-Stück fragenden Denkens, das wir gemeinsam begingen.“ (C. d., s. 453.)

by Finkovi nějak výrazně záleželo.³¹⁶ (Rozkolísanost v pojetí vztahu smrti a světa se zdá odpovídat ambivalencím Finkova pojetí vztahu mezi bytím světa a jeho jevením se člověku, potažmo snad i mezi hrou světa a cestou člověka.)

Ostatně ani Finkova tvrzení o smrti v posledních kapitolách spisu *Metaphysik und Tod* nejsou právě jednoznačná a resolutní. Fink nejprve v konfrontaci s Hegelovou metafysikou pohřbívání zpochybní možnost chápat filosoficky podloženě narození a smrt jako vystupování z nediferencovaného základu a vracení se do něj – Hegelův výklad podle něho kombinací motivů kladení mrtvého těla do země a nálezení jedince k jeho rodu (přičemž *cosi* jako rozplynutí se v nediferencovaném je ve skutečnosti pozorovatelné jen u prvního z jmenovaných fenoménů) vytváří model založený na nitrosvětských jevech a ten pak nekriticky užívá k pochopení událostí vzniku a zániku, tj. vstupování *do světa* a mizení *z něj*. Pro filosofické pochopení vzniku a zániku jako vycházení z prázakladu a vracení se do něj neexistuje pevná opora.³¹⁷

Fink pokračuje dál ve výkladu, že něco jako nediferencovaný základ známe v různých podobách jedině v rámci života, v rámci světa, resp. bytí ve světě, ne jako původ člověka života samého, natož takový, do kterého by se lidé po uzavření života vraceli. I spánek známe jen v rámci života, možnost chápat smrt v analogii k usnutí Fink –s až nebývalou rozhodností – odmítne:

„Der Schlaf ist kein Bruder des Todes. Der Schlafende sinkt zurück in einen Zustand, wo er nicht mehr denkt und nicht mehr sich entscheidet; ihn trägt die Lebensflut sanft, das Bewußtsein ist gelöscht, doch das Sein ist noch erhalten. Die Metapher von der angeblichen Brüderlichkeit von Schlaf und Tod ist wohl die ärgste Verkennung des Todes. Der Schläfer ist in der Tat – wie ‚im Mutterschoß‘, **der Abgestorbene ist weder in der zerrissenen Zerstreuung der Einzeldinge noch in einem Grunde, wo alles eins ist.**“³¹⁸

Na závěr kapitoly však záhy opět přicházejí nejisté věty, dokonce *připouštějící* možnost nějakého trvání po smrti, ať už by ta znamenala návrat do nediferencovaného základu nebo průchod „někam jinam“. Filosofie, zdá se, se tu musí zdržet soudu:

„**Vielleicht gibt es hier überhaupt keine Tür und kein Tor, keinen Durchgang in eine Hinterwelt, auch keine Heimkehr in den sagenhaften Urgrund, in dem alles eins ist** –, doch darüber kann die Philosophie nicht befinden. Sie kann auch nicht widerlegen, was aus anderen Sinnquellen, außer- und über-rationalen, Tröstliches gesagt wird.“³¹⁹

V následující kapitole Fink konstatuje, že člověk je jak jsoucno ve světě, tak „subjekt pro svět“, tj. subjekt rozumění bytí, resp. toto rozumění bytí samo, otevřenost světu sama, což zakládá spor mezi „ontickou“ a transcendentální filosofií, ale že on sám se tohoto sporu nechce účastnit ani na jedné straně. – Člověk je jsoucnem ve světě i rozuměním bytí *stejně původně*, jeho postavení je bytostně dvojznačné. Sám sebe zahrnuje – a to nutně – mezi

³¹⁶ Chod Finkových meditací často nesměřujících k jednoznačným formulacím a nenacházejících jasné odpovědi, kroužících kolem několika základních témat, vracejících se k myšlenkám, ba celým napsaným přednáškám starým desítky let připomíná vířivý pohyb světa samého, jak jej Fink líčí, potažmo „věčný návrat téhož“.

³¹⁷ *Metaphysik und Tod*, c. d., s. 172–181.

³¹⁸ Tamtéž, s. 184.

³¹⁹ Tamtéž, s. 189.

jsoucná a zároveň se z oboru jsoucné různě odtahuje.³²⁰ *Nakolik* je pak člověk rozuměním bytí, resp. otevřeností světu, je jeho smrt, jeho „zánik“ něčím nemyslitelným, nepochopitelným – něco i nic mají místo až v rámci rozumění světu. Víme, že nás smrt čeká, ale nemůžeme chápat, co smrt je. (V předchozí kapitole Fink ale, jak citováno, vyjadřoval *nejistotu*, zda smrt znamená naprostý zánik rozumění; v souladu s tím by bylo spíše tvrzení, že *nemůžeme vyloučit*, že nás „čeká“ naprostý zánik otevřenosti jakémukoli světu, ale nemůžeme ho myslet. („Čeká“ raději v uvozovkách, jelikož pochopitelně nemůže přijít, nemůže nikdy již „být tu“).)

Tuto smrt pojatou jako zánik horizontů pro vystoupení čehokoli Fink i zde nakonec označuje za jednu z drah (či „operativních modelů“) rozumění *světu* (vedle ostatních drah, které představují práce, panství, láska a hra).³²¹ Ale smrt nás tu již nezasvěcuje – jako ve

³²⁰ Srov. zejm. s. 202–208, ale i 195–199 (tamtéž).

„Transcendentalität und Ontik sind zwei widerstreitende philosophische Motive, die streitend einander voraussetzen, bald das Sein dem Denken, bald das Denken dem Sein unterordnen.“

In diesem Streit nehmen wir nicht Partei. Uns kommt es eher darauf an, den Gegenbezug von Selbsteinschluß und Ablösung in den Blick zu rücken, die seltsame Weise, wie das seinsverstehende Dasein sich einrichtet inmitten des Seienden und zugleich der Selbsteinordnung sich widersetzt, wie es sich auffaßt als Naturgeschöpf und auch der Naturalisierung wieder entzieht, wie es sich denkt als ein Ding und das eigene Dingsein negiert, wie es in Verstehensbahnen sich bewegt und diese Bahnen zu Befunden des menschlichen Seins macht –, wie es sich thematisch wird und zugleich ungreifbar bleibt.“ (*Metaphysik und Tod*, c. d., s. 202.)

³²¹ „Unser Verstehen von Sein speist sich aus hellen und aus dunklen Quellen –, ist ‚logisch‘, aber nicht logisch allein. In diesem Zusammenhang wurde hingewiesen auf **Bahnen des Seinsverständnisses, die bestimmten Grundphänomenen unserer Existenz korrespondieren. Existenzphänomene bilden Sinnhorizonte der Welt-Interpretation. Nicht nur** als der adamitische Sprecher der Sprache legt der Mensch die Welt aus –, auch als der Krieger und Arbeiter, auch als der Liebende und der Spieler. Daß solches Verstehen sich dann wieder in der Sprache ‚formuliert‘ und damit dieser neue Sinngehalte zuführt, soweit sie sächlich werden oder in ihrer Unsächlichkeit gesagt werden, kompliziert die Sachlage. **Wenn ein Weltverständnis aufblitzt, das das Ganze des Seienden als Krieg sieht, in der Blickbahn des Menschenkriegs den Welt-Krieg schaut, oder aus dem Sinnhorizont der menschlichen Arbeit die Welt als Werk, aus dem Sinnhorizont der Liebe die Welt als Einung des Entzweiten vorstellt, wie Empedokles von *Philia Kai Neikos* spricht, so ist dies mehr als eine halbmythische, halbpoetische Metaphernsprache, falls sich solche Sinnhorizonte in einer Aufschlüsselung von Phänomenen und Strukturen bewähren. Dann handelt es sich um Bahnen des Seins- und Weltverständnisses, um operative Modelle, womit und wodurch wir denken, ohne daß es uns immer gelingt, diese Bahnen und Modelle selbst zu denken. Die ontologisch-kosmologische Valenz von Krieg, Arbeit, Liebe und Spiel ist aus einer bloß-phänomenologischen Analyse dieser Existenzphänomene nicht unmittelbar zu gewinnen. Ihre Welt-Symbolik liegt nicht vor wie ein schlichter Befund. Andererseits sind sie aber keine anthropologischen Daten ohne jede ‚Transcendenz‘, sie führen immer einen Sinnhorizont mit sich, scheinen über sich hinaus. Weil sie in sich schon interpretierende Phänomene sind, ist die Reichweite ihrer analogen Weisungskraft der kritische Punkt. Verwunderlich und merkwürdig ist es, daß es gerade spezifisch menschliche Phänomene sind, die so über sich hinausweisen und Wege des universellen Verstehens öffnen.“** (*Metaphysik und Tod*, c. d., s. 191.)

„Und unter den Verstehensbahnen ergibt sich der Unterschied zwischen den vier, die auf das Sein des Seienden und auf die Welt als Universum bezogen sind (Krieg, Arbeit, Liebe und Spiel) und der einen und unheimlichen Verstehensbahn des Todeswissens, das sich auf das Nichts bezieht.“ (*Metaphysik und Tod*, c. d., s. 196.)

„Die Frage kann tiefergehen, wenn die Seinsverfassung des Verstehens, das Entwerfen eines ‚Sinnes von Sein‘ aufgeheilt und durchgeklärt werden soll und dabei als Leitfaden die Sprache dient. Eine andere Problematik ergibt sich, wenn die Sprache nur als eine Verstehensbahn genommen wird und andere, ebenso ursprüngliche sich ihr zugesellen, wenn Sein und Seiendes in den Sinnhorizont von Krieg, Arbeit, Liebe und Spiel einrücken und aus der Weltsymbolik jener Existenzstrukturen Licht und Transparenz erhalten. Das Sein des Menschen ist Sein im Sinne von

většině Finkových prací – do temné stránky světa, ale, stručně řečeno, do toho, že svět – tedy ani jeho temná stránka – tu vůbec nemusí být, že je zvláštní, že tu stále ještě je (a že s jeho „věčností“ to tedy vůbec není jednoduché). Člověková cesta ke smrti tu není jednoduše vepsána do hry světa, není to jen zanedbatelně krátká etapa věčně „jedné a téže“ „cesty nahoru a dolů“, jak Fink opakovaně citací Hérakleitova zlomku B 60 hry světa charakterizuje³²² – svět je totiž (přinejmenším možná) bytostně světem bytosti, která má před sebou „zánik“, který není žádným návratem a který znamená také „ontologický zánik světa“.³²³

*Fink ale znovu sám formuluje výhradu, že takové pojetí je přece jen jednostranné, vlastně jednostranně transcendentalistické, člověk, o jehož smrt jde, přece není jen rozuměním bytí (jehož zánik je něco nepochopitelného), je stejně původně i jsoucnem ve světě zanikajícím jako všechna jiná jsoucná.*³²⁴

Jednoznačná přednost hry světa před cestou člověka je v tomto spise ořesena. Připsat naopak přednost cestě člověka Fink přinejmenším váhá. Jako by se tu nejzazší situace dění smyslu rýsovala jako jakési záhadné *původní „propletení“ cesty a hry, cesty smrtelného člověka a hry „nesmrtelného“ světa*, jež obě představují stejně původní rozměry rámce všeho dění. (Myslím, že zde se Fink dotýká čehosi opravdu důležitého a že je tu přinejmenším naznačena možnost překročení velké části omezení, jež obecně Finkovo myšlení z našeho hlediska vyznačují a kterých si znovu všimneme v následujícím shrnutí.)

II.2.2.7. Shrnutí – Finkův svět a poslední situace

Shrňme stručně náš postoj k Finkovu pojetí hry, světa a světa jako hry.

Krieg, nicht bloß vorhandenes Bewußtsein, das wie eine Kerzenflamme auf der Kerze sitzt –, ist Sein im Sinne von Arbeit – als Selbstproduktion im vergegenständlichenden Tun –, ist Sein im Sinne von Spiel: als unentwegt hinüberschillernd in Schein und Scheinhaftes –, ist Sein im Sinne des Zusammengangs von Entzweitem, wo Einung als Lust, Rausch und Entzücken geschieht“ (*Metaphysik und Tod*, c. d., s. 205.)

„Der **Tod** ist als Thema für das Denken undurchdringlich, obgleich alles Feste, Verhärtete in ihm sich auflöst, er **ist jedoch für unser Weltverstehen eine Bahn**. Er ist nicht etwas, was wir verstehen, wohl aber etwas, wodurch wir verstehen –, er ist eine Bahn im Schatten. **Im Schatten des Todes verstehen wir das Einmalige unseres Hierseins, den Aufglanz der Welt, die Unwiederholbarkeit der Zeit –, von ihm her hat das Enden der Dinge, sei es von Bergen oder Lebewesen, die Dringlichkeit für uns, daß wir sie fragen, was ihr Bleiben, ihr Wandel, ihr Aufgang und Untergang sei.**“ (Tamtéž, s. 207.)

(Nečteme zde ani slovo o tom, že by smrt zpřístupňovala *temnou stránku světa*.)

³²² Zcela namátkou: *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 156: „Die Weltbewegung des Erscheinens schließt rauschhafte Lebensfülle und das Gestaltlose, schließt Dionysos und Hades zusammen, so daß in der Tat nach Heraklits Wort ‚der Weg hinauf und hinab einer und derselbe‘ ist.“

³²³ „Der Tod bzw. das Nichts, das im Tode uns bevorsteht, **läßt sich im Seinsverständnis**, also mit seinen Mitteln, Begriffen und Kategorien, **nicht denken** –, es kann nur als das Nichts des Seinsverstehens selbst, **als ontologischer Weltuntergang** zu einer vorläufigen und hinfalligen Denkarbeit gelangen.“ (*Metaphysik und Tod*, c. d., s. 207.)

³²⁴ „Das Enden des seinsverstehenden Subjektes ist **kein Enden in der Zeit, eher der Zeit**, kein Vorgang im Raum, eher das **Verschwinden von Raum überhaupt**. Das ist eine mögliche ‚transcendentale‘ Betrachtung des Todes, die alle Ontik und allen massiven Selbsteinschluß des Daseins in die von ihr verstandene und ausgelegte Umwelt vermeidet. Damit wird sicher ein legitimes Problem angerührt. **Bedenklich bleibt aber die Einseitigkeit einer Position, die ihre Gegenposition negiert**. Der Mensch ist weder ontisch wie ein Ding, noch ist er pures Bewußtsein, reiner, nur seinsverstehender Geist –, weder in der Welt wie eine Sache noch wie eine Ekstase, die alle Substantialität abgeworfen. Weltbezüglich existiert er in der Welt, weltbezüglich verhält er sich auch im Sinnhorizont des Todes.“ (*Metaphysik und Tod*, c. d., s. 207.)

Fink se v zásadě zabývá jen velmi specifickým typem her hraných lidmi a pro ty slovo „hra“ (resp. „Spiel“) používá. Tvrdí, že toto slovo označuje ve svém nejvlastnějším smyslu právě hry tohoto typu a rozhodně označuje ve svém vlastním smyslu jen hry lidí – jakákoli jiná užití jsou prý metaforická. To je sice po mém soudu věru těžko udržitelné tvrzení, ale myslím, že jakkoli snad odpovídá určitým obecnějším Finkovým tendencím, samo má ve Finkově díle zcela okrajové postavení – Fink zkrátka předkládá teorii analogie mezi světem a *některými znázorňujícími hrami lidí*.

Pokud jde o samotnou hru, závažnější je, že to, co tak nazývá, chápe jako *činnost* či *chování* subjektu, resp. člověka, v podstatě nevidí, že jde o situaci (resp. dění), jíž (jehož) se člověk pouze účastní. To může souviset s tím, že Fink neklade skoro žádný důraz na skutečnost, že se ve hře o něčem rozhoduje (a člověk v tomto ‚rozhodování se‘ pouze spolurozhoduje).

Pokud jde o Finkovo pojetí *světa*, řekli jsme, že Finkovi uniká jeho (poslední) jednota, když nijak nemyslí ‚udržující se‘ soupatřičnost jeho bytostných momentů (včetně věci, resp. přítomného určitého) navzájem. Fink málokdy thematisuje souvztah (dějící se soudržnost) *všech* bytostných momentů *naráz*, a když snad, nezaměřuje se na to, jak se mu tento souvztah dává, jak ‚je tu‘. A rozhodně mu nepřisuzuje žádný centrální význam. To samozřejmě může mít řadu důvodů včetně toho, že Fink zkrátka víceméně náhodou dění soupatřičnosti dimensí příliš jasně nepostřehl. Ale domnívám se, že jeden z důvodů je pravděpodobně ten, že kdyby se Fink zaměřil jednoduše na bytostnou soupatřičnost všech jmenovaných momentů, vyvstala by mu jako to, co tyto ve své souhře konstituují, (jeho) *situace*. Fink však chce myslet jako nejzazší rámec *cosi*, čemu říká „svět“, a co *nemá* být jen či primárně „mou“ (nejzazší) situací, tj. situací, kterou postřehují.

Domnívá se totiž, že jsem *stejně původně* na jedné straně otevřeností světu a jsoucnum v něm a na druhé straně tělesnou bytostí mezi jinými věcmi světa. (Bud’ má za to, že *vždy* když se mi něco jeví, jeví se sám sobě jako tělesná bytost, a stejně apriorně patří k ‚jevení se‘ mně to, že jsem přesvědčen, že tu něco bylo už před jevením se mně a že existuje mnoho toho, co se mi in concreto nejeví, nebo situace, které uvedené rysy nevykazují, veden ‚zdravým rozumem‘ či ‚soudností‘ nechává stranou. Ať už tak o nich výslovně uvažoval, nebo ne, téměř jistě by je považoval za situace odvozené, privativní, neplnohodnotné.)

Moje situace tak v jistém smyslu má být i nebýt posledním rámcem. Má být něčím, co k poslednímu rámci nutně patří a k čemu prý nutně patří ‚vědění‘, že posledním rámcem není, že je jen aspektem onoho rámce, který nám není přímo přístupný – a jehož odlesky v tom, co nám přístupné je, Fink chce zachycovat.

Ještě podstatnější (a obecnější) ale je, že Fink se zkrátka jako po světě ptá v posledku vždy po něčem původnějším, než je přítomná situace, po něčem, co přítomné situaci předchází a je jejím pramenem. A k něčemu takto předchůdnému a zakládajícímu nakonec vždy utíká i tam, kde se už už zdá, jako by myslel soupatřičnost všech dimensí situace.

Tak v závěru cyklu *Welt und Endlichkeit*, v němž téměř pět přednášek věnoval Heideggerovi,³²⁵ Fink sám v silně heideggerovsky inspirovaném výkladu pojímá svět (který v podstatě identifikuje s „bytím“ coby základem a zdrojem všech jsoucen) nejen jako bezdůvodné vzcházení a zapadání věcí, ale též jako vzcházení času, prostoru, a jevení vůbec, též jako vzcházení přítomnosti a nepřítomnosti vůbec, vzcházení volného pole pro všechny věci, které je prostorem mezi nebem a zemí, tedy jako ‚rozestupování se‘ nebe a země.³²⁶

³²⁵ *Welt und Endlichkeit*, c. d., s. 145–189.

³²⁶ „Das Nichts ist gleichsam die ungeheure Macht deren das heile und in sich volle Sein bedarf, um sich zu verendlichen, **um aufgehen zu können als Welt, als die Stätte alles endlichen Seienden.**“ (*Welt und Endlichkeit*, c. d., s. 207.)

„Welt ist das **Aufklaffen** des Offenen, das ‚zwischen‘ Himmel und Erde ist.“ (Tamtéž, s. 208.)

Platí-li prý, že „es gibt Zeit“ a „es gibt Raum“, pak svět je ono „es“, které je dává.³²⁷ A základní určení světa je prý zároveň „Seinlassen von Seiendem“.

Ale žádného soustředěného zaměření na způsob souvislosti jmenovaných momentů a jmenovaných charakteristik se nedočkáme. Rozhodně Fink soustavně nepromýšlí, že by ono „dávání“ mělo charakter dění soupatřičnosti, vzájemné implikace dimensí či momentů. Dění soupatřičnosti dimensí se nanejvýš mihne v případě souvislosti nebe a země. Fink ostatně po stručném výkladu právě naznačených úvah se silnými heideggerovskými názvuky píše:

„Mit all dem haben wir nur das Problem umschrieben. Von einer wirklichen Entfaltung kann keine Rede sein. Aber vielleicht ist die Richtung ein wenig deutlich geworden, in der das Problem künftig aufgerissen werden muß. Eine solche kommende Kosmologie wird vor allem, wie ich glaube, das Wesen des Spieles tiefer bedenken müssen, als es bislang in der abendländischen Philosophie geschah. Die **schöpferische, urspringende** Bewegung des Seins im Weltaufbruch muß vom Spiel her gedacht werden; dann wird vielleicht auch eine Forderung Nietzsches einlösbar, daß eben aller ‚Zweck‘ verbannt werde, daß der ‚Himmel Ohngefähr‘ aufleuchte, daß die ‚Unschuld des Werdens‘ wiederhergestellt werde von den Denkenden, die allzu lang die Erde verleumdet haben.“³²⁸

(A ukazuje tak, že po heideggerovských motivech sahal v rámci pokusu alespoň poněkud pojmově uchopit nietzschovskou intuici světa jako hry tvoření a boření; na následující straně nechává, doslova vzato, tuto hru hrát bohyni Persefoné.³²⁹)

³²⁷ „Im Weltaufgang geschieht das reine Schenken des Seins, das jegliches ins Vorkommen läßt, es ins Dasein bringt, indem es eingelassen wird in Raum und Zeit und in einen Anblick. Das Sein entbirgt sich, indem es welthaft die vielen seienden Dinge entspringen läßt. (...) Das Hervorgebrachte darf nicht so verstanden werden, als ob es zuvor schon wäre, sondern im Aufgehenlassen in die Lichtung der eröffneten Welt wird jeglichem Seienden sein Maß an Wirklichkeit zugemessen; es entsteht sozusagen allererst in solchem Aufgang in die Welt. **Die Welt aber ist nicht ein zuvor hervorgebrachtes Gefüge, ein Behälter, worin nun die Dinge Ort und Dauer und Aussehen haben.** – Welt ist das ursprüngliche Hervorbringen selbst. Wenn wir dieses als **Raumgeben und Zeitlassen** bezeichnen, so sind das Verlegenheitsausdrücke; aber **sie zielen ab auf den Bewegungscharakter, auf das ‚Geben‘.** Es gibt nicht Welt, wie es Tag und Nacht gibt. Sondern **Welt ist das, was alles ‚gibt‘, was alles schenkt, von dem wir dann sagen: ‚es gibt es‘. Alle Dinge steigen auf und fallen nieder im Reigen der Zeit** und haben eine Stätte, wo sie verweilen, und haben ein ‚Gesicht‘, das sie kenntlich und benennbar macht.“ (*Welt und Endlichkeit*, c. d., s. 206–207.)

Srov. k tomu:

„Gibt es also dieses Spiel, von dem Heraklit spricht, überhaupt nicht? Ist es ein willkürlicher Gedankentraum, eine Phantasmagorie des spekulativen Denkens? Vielleicht eine schöne poetische Empfindung – und weiter nichts? Daß das Weltspiel Heraklits nirgendwo und nirgendwann unter dem **Gegebenen** vorkommt, hat seinen Grund darin, daß es das letztlich **Gebende** ist, die All-Macht, die Alles Seiende **vollbringt**, ihm Ort und Weile verstatet.“ (*Spiel als Weltsymbol*, c. d., s. 48. Z edičního komentáře (s. 311) se dozvídáme, že ve strojopisu přednášky původně nestálo „die Alles Seiende **vollbringt**“, ale „die Alles Seiende **sein läßt**“. A i na jiném místě (na s. 75) Fink „**sein läßt**“ nahradil, tentokrát slovem „**hervorbringt**“ – „Leben und Tod, Geburt und Sterben, Schoß und Grab sind miteinander verschwistert: es ist die gleiche bewegende Macht des Alls, die hervorbringt und vernichtet, die zeugt und tötet, die höchste Lust und tiefstes Leid vereint.“)

³²⁸ *Welt und Endlichkeit*, c. d., s. 207–208.

³²⁹ „Unerschöpflich quillt der mütterliche Grund, und unerbittlich schneidet die Sichel der Zeit, die Verweilen gewährt, auch das Leben ab. Das Gebende ist in eins auch das Nehmende. Hier gilt das Gesetz der **Persephone**. Sie ist die schöne-schreckliche **Göttin der Vergänglichkeit**, die das Verweilen schenkt und das Leben raubt, sie steigt auf mit der Pracht der blühenden Fluren, sie kommt aus dem abgründigen Reich des Todes, wo alles eins ist, wo es keine Vereinzelung gibt und kein besonderes Sein, aber sie läßt aufgehen, stellt ans Licht die

Poslední kapitola spisu *Sein und Mensch*, jehož první část je věnována Hegelovi, se Fink pokouší svět vyložit jako svár či „dialektiku“ dvou původních protikladů, totiž protikladu mezi nebem a zemí a protikladu mezi konečným a ne-konečným, neboli věcí a světem. Fink zde mluví velmi důrazně o tom, že původní je dění diferenciací mezi základními dimensemi či momenty:

„Von der Welt aber zu sagen, daß sie ‚zugleich‘ Lichtung und Verbergung des Seins ist, und dabei dieses ‚zugleich‘ im Sinne einer binnenzeitlichen Gegenwart zu nehmen, ist grundverkehrt. Das Zugleich ist hier zeithafter zu denken, d. h. aus dem Wesen der Weltzeit selbst zu verstehen. Das Selbst der Welt ist nicht je ein Eins einer Einzelheit, wie das Selbst des Dinges; die Welt selbst ist primär gerade die **Zwietracht von Erde und Himmel**, in deren **Streitraum** allererst vereinzelte selbständige Dinge sein können. Die Welt ‚selbstet‘, indem sie zwiefältig-zwieträftig **auseinandergeht; sie hält sich zusammen, indem sie auseinandertritt in die Urgegensätze des Seins: in Anwesen und Abwesen, in Lichtung und Verbergung, in LETHE und ALETHEIA**. Diese ursprünglich zwieträftige Einheit der Welt ist das kosmologische Paradox. Ihm begegnen wir gemeinhin mit Unverständnis.“³³⁰

Fink zde již mluví jen o protikladu *dvou dimensí*. Krátce předtím sice mluvil o *dvou* fundamentálních *rozdílech*:

„Die kosmologische Dialektik muß ihren Ansatz rein versuchen, d. h. muß vor allem die Dimensionen des Widerspruchs klar scheiden (...). Sie beruht auf **zwei fundamentalen Scheidungen**. Einmal der Scheidung **zwischen Himmel und Erde**, d. h. zwischen ‚Tag‘ und ‚Nacht‘ des Seins als dem ursprünglichen Streit der Weltmomente; und dann auf der Unterscheidung **zwischen der Welt und dem Ding**.“³³¹

Ale záhy upřesnil:

„Was ist nun der entscheidende Wesenszug der kosmologischen Dialektik? Es gilt zuerst und vor allem den unendlichen Widerspruch auszudenken, der im Sein selbst waltet als die Entgegensetzung von Himmel und Erde. **Der unendliche Widerspruch geht dem Widerspruch des Endlichen und Unendlichen voraus**; er muß anfänglich gedacht werden und darf nicht umgekehrt sich erst einstellen, in einem Gang vom Ding her.“³³²

A tak až Fink ujišťoval:

Gewächse der Erde, – sie nimmt auch hinweg, reißt das Besondere und Vereinzelte aus seinem begrenzten Dasein, – sie verschlingt Leben und Tod in eins, Entstehen und Vergehen, **sie spielt das große Spiel, wo alles Seiende aufs Spiel gesetzt ist und ihm so oder so mitgespielt wird.**“ (*Welt und Endlichkeit*, c. d., s. 208.)

³³⁰ *Sein und Mensch*, c. d., s. 320.

³³¹ Tamtéž, s. 316–317. Viz též:

„Dieses **Grundverhältnis von Himmel und Erde und Zwischending** bestimmt die ganze Problematik der kosmologischen Dialektik, als welche die ontologische Erfahrung, wenn sie sich als Welt-Erfahrung versteht, einsetzen muß.“ (*Sein und Mensch*, c. d., s. 314.)

³³² Tamtéž, s. 318.

„Gerade das Sein selbst ist das welthafte **Gegenspiel** von Himmel und Erde, ist der Kampf und die Zwietracht des ursprünglichsten Gegensatzes. Und **das Endliche, obgleich es Abbild der verschließenden Erde und des lichtenden Himmels ist, obgleich es seinsmäßig nur Wiederholtheit ist, ist doch auf seine gebrechliche und hinfällige Art, es ist kein unwirklicher Schemen**, der den Anschein der Endlichkeit einmal von sich abwirft und durch das Denken der Philosophie eingeht in die Kraft und die Herrlichkeit des Absoluten.“³³³

na přednosti sváru dimense ‚přítomnosti vůbec‘ a dimense ‚nepřítomnosti vůbec‘ před věcmi trvá. V prvním z citátů ze *Sein und Mensch* právě uvedených v hlavním textu („Von der Welt aber zu sagen...“ ze s. 320) se ani nezdá, že by Fink věc považoval za skutečný moment světa. A ačkoli Fink smysl přednosti protikladu nebe a země před protikladem světa a věci příliš nepřecisuje³³⁴ a ačkoli se to může zdát z mé strany malicherné, domnívám se, že jakkoli se zde Fink myšlení soupatřičnosti všech dimensí (ale o člověku jako bytostné dimensi zde není vůbec řeč!) přiblížil snad více než kde jinde, v trvání na uvedené přednosti se projevuje diference mezi směřováním jeho myšlení a teorií, již v této práci skicuji já a v níž chci důsledně brát všechny neodmyslitelné momenty jako stejně původní.

Finkův pohled se primárně upíná k tomu neurčitému, přesahujícímu, předcházejícímu, vládnoucímu, ne k přítomné konkrétní situaci tohoto vládnutí něčeho něčemu a její struktuře.

Opakovaně mluví o myšlení jako „rozpomínání“ na to, co věcem předchází a z čeho věci pocházejí (a co je samo tímto vzcházením).³³⁵ Není zcela jasné, nechce-li říci jen, že

³³³ Tamtéž, s. 317.

³³⁴ Jak přesně máme rozumět tomu, že „die Identität der Welt ist nicht die Identität eines Zugrundeliegenden und von da her Aufgehenden, sie ist vielmehr das seltsame Zugleich von Grund und Anfang, sie ist Boden und Spielraum für die identischen Dinge.“? (*Sein und Mensch*, c. d., s. 319.)

Patří (nějaké) vzcházející věci nutně ke světu? Může tu být vzcházení bez vzcházejícího? Potřebuje „Spielraum“ nutně to, pro co je prostorem?

Jen v maximální zkratce tu poznamenám, že výše (viz pozn. 154) zmiňované výklady o zjevování jako absolutní médiu, „v němž“ a „jímž“ je jsoucí absolutně zprostředkováno, ze *Sein, Wahrheit, Welt* po mém soudu také trpí nejasnostmi ohledně vztahu mezi určitou záležitostí, vzájemným zprostředkováním určitých záležitostí a samotným zjevováním či médiem – Fink problematiku nedomyslí až k identifikaci média se vzájemným zprostředkováním všech určitostí, k nimž patří i bytostné dimense situace – já, „nebe“, „země“ atd. A tak místy vzniká dojem, jako by absolutní médium (zjevování) bylo něčím, co vzájemné zprostředkování určitostí v nějakém smyslu „předchází“, „funduje“, „překračuje“, ba téměř snad určitosti v nějakém smyslu ani nepotřebuje.

³³⁵ Viz např. místa v *Welt und Endlichkeit*:

„Echter und ‚ursprünglicher‘ ist Begreifen und Denken, wo das Begriffene und Gedachte nicht bloß die Wesensverfassung der Dinge, das apriorisch ‚Allgemeine‘ am Seienden ist, sondern wo das Denken gleichsam **hinter alles Seiende, hinter alle Gewordenheit der Dinge zurückdenkt in den lebendigen Urgrund, aus dem alles herkommt**.“ (*Welt und Endlichkeit*, c. d., s. 204.)

„Das Denken, das seine größte Tiefe hat, ist das Denken an das Lebendigste, ist die liebende Offenheit zum quellenden Urgrund selbst, ist das **Heim-Denken** in den Ursprung.“ (Tamtéž.)

„Wenn aber der Mensch auf das Sein selbst **zurückdenkt**, wenn er seine äußerste Möglichkeit in der **anamnesis**, in der **Erinnerung** des Wurzelgrundes verwirklicht, dem er selbst wie die Dinge und Vorgänge um ihn herum entstammt, dann geht die gängig-gewohnte Entgegensetzung von Sein und Werden, die dem Bedenken des Seienden zugehört, in einer Wesenlosigkeit unter.“ (Tamtéž, s. 205.)

„Ihm nachzudenken, in der Spur seiner **Erinnerung** zu wandeln, ist vielleicht ein Äußerstes, das der Mensch denkerisch wagen kann; es ist nicht ein ‚Äußerstes‘ als eine abschätzbare Grenze unserer Vernunft. Darüber hat es schon allzu viele falsche Prophezeiungen gegeben. Jedoch das **Andenken** des ‚Grundes‘, aus dem alles Gesonderte aufsteigt und dem es doch nicht entkommt, der alles noch im Zügel hält und alles ineinander verschlingt, Entstehen und Vergehen in eins bindet, der Raum gibt und

předchází věcem, *jak je* – *prý* – *chápeme běžně*, tj. jako něčemu údajně samostatnému,³³⁶ ale Fink přechod k jinému chápání nanejvýš občas lehce naznačuje a k věcem chápaným jako samostatné se neustále vrací (aby koncept něčeho takového mohl posléze zase odmítnout s poukazem na předchůdný rámec světa).³³⁷ *Jeho pohled se v posledku vždy upíná k něčemu neurčitému, přesahujícímu, předcházejícímu, vládnoucímu, ne k přítomné konkrétní situaci tohoto vládnutí něčeho něčemu a její struktuře, k souvztahu určitého a neurčitého, celkového a částečného atd.* (Bylo by možno se ptát, nepřibližuje-li tak svět povážlivě jedné z jeho stránek, totiž stránce temné, případně, viděno z hlediska nepočítajícího pouze s těmi dimensemi, které jmenuje Fink, nepřibližuje-li svět povážlivě jednomu pólům diferencí, jež jsou v něm všudypřítomné – k pólu nejen neurčitosti, ale také jednoty, celkovosti, přítomnosti, případně toho, co „nedělám já“. Nasvědčovat by tomu mohlo i to, že většinou označuje Fink za „luno a hrob“ věcí temnou stránku světa, někdy však také svět sám.³³⁸)

Proč a jak se s Finkem ohledně pojetí nejzazšího rámce rozcházím, na tomto místě jen velmi stručně připomenu. – Jde mi o obecnou teorii smyslu, tj. o universální povahu situace vystupování (‘jevení se’, ‘bytí tu’, ‘postřehovanosti’) vůbec něčeho a principy ‘konstituce’ všeho toho, co může vystupovat. Moje *situace* pro mě na rozdíl od Finka proto nejzazším rámcem *je*. Už proto, že když se něco jeví, nemusí se nutně jevit, že jsem tělesná bytost a že něco existovalo před jevením se mně a existuje mimo ně, je moje ‘bytí’ aspektem situace jevení’ pro teorii smyslu, resp. teorii ‘situace jevení jako takové’ základnější než mé bytí tělesnou bytostí. Teorie smyslu je obecnější než filosofická či fenomenologická antropologie v jakémkoli rozumném smyslu slova. Coby základní teorie bytí, resp. jevení je Finkova filosofie snažící se uniknout jednostrannému ‘subjektivismu’ či ‘transcendentalismu’ příliš lidská.

Situace je *bytostně* otevřená do neznámé budoucnosti, naopak to, že (nyní) existuje jaksi ‘o sobě’ něco (určitého), co se mi nejeví, k ní patřit může a nemusí (tj. může a nemusí v ní být přítomno takové ‘ponětí’), nepatří to k ní *bytostně*. Horizont obklopující určitosti je jeden z momentů situace jevení, vzájemně se implikuje s obklopovaným určitým (a dalšími bytostnými momenty situace), obklopované nijak nevytváří, neprodukuje. Nejpůvodnějším, nejobecnějším, nejzazším rámcem vystupování vůbec něčeho, tedy povahou ‘situace jevení vůbec’, je děj, kterým aspekty situace drží pohromadě a zároveň se drží v rozdílnosti od sebe navzájem, vzájemně se nesou a tím, jak ty které vystupují do popředí a ustupují do pozadí, dávají situaci ráz. *Toto nejuniversálnější dění se neredukovatelně děje ‘s každým’ či ‘každým’ konkrétním pohybem, taková je povaha ‘jevení jako takového’.* K důsledkům takové teorie a jejím vztahům k některým ‘standardním’ ontologickým teoriím se ještě vrátíme v závěru celé práce.

Zeit läßt und Aufschein gewährt, ist ein Sagen, in welchem ein logos sich ausspricht, der nicht dem Menschen gehört.“ (Tamtéž, s. 210.)

³³⁶ Srov: „In allem menschlichen Verstehen von Seiendem spielt ein seltsamer ontologischer Grundbegriff eine entscheidende Rolle. Wir denken die Selbstheit, entwerfen sie für jegliches, was ist. Dieser Gedanke der Selbstheit (griechisch: des ‘AUTO’) aber ist Dynamit.“ *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., s. 91.)

³³⁷ Jakub Čapek v článku *Pojetí fenoménu u Eugena Finka (Reflexe, 2000, č. 21, s. 47–62; s. 59)* píše: „Finkova snaha chápat věci z vládnutí světa, myslet věc ze světa, ale nikoli svět z věci, se mi jeví jako jednostranná“ a navrhuje myslet věc a svět jako „souvztažné“. V tomto bodě s článkem souhlasím.

³³⁸ Viz pasáž ze s. 155 spisu *Sein, Wahrheit, Welt*, c. d., citovanou v pozn. 293.)

Srov. též: „**Welt** ist mehr als eine Ansammlung von Fixsternsystemen, sie ist der in sich selber unerschöpflich bewegte Zeit-Raum des Seins, das **ungefaßte**, aber alle endlichen Dinge fassende und begrenzende **apeiron**, welches Anaximander *athanaton kai anolethron*, das Todlose und Unzerstörbare nannte.“ (*Natur, Freiheit, Welt*, c. d., s. 194.)

Nyní nás čeká diskuse myšlenek Jana Patočky, které v několika posledních letech svého života „zjevování jako takového“ věnoval. Měla by ukázat některé Patočkovy myšlenky v snad celkem neběžném světle a pomoci dále vyjasnit teorii zjevování jako takového, již v této práci rozvíjím, a důvody, které mě k tomu vedou.

II.2.3. Jan Patočka – zjevování jako takové, nebo tělesné spolubytí ve světě?

Podám nejprve určitou rekonstrukci jednoho Patočkova pozdního programu, a to rekonstrukci, při níž vyzdvihnu to, co v něm považuji za nosné. (Mělo by se tak ukázat, že se u pozdního Patočky krom jiných tendencí rýsuje též projekt velmi blízký tomu, který jsem představil v systematické části.)

Poté označím skupinu motivů a thesís, jež Patočka považuje za nedílně spjaté s tímto programem, ale o kterých sám myslím, že s ním ve skutečnosti nejsou slučitelné, a připomenou proč. (Podrobněji si při tom – polemicky – zaměřím na Patočkovy úvahy o významu snů pro ontologii.)

Následně z hlediska rozlišujícího „zdravé jádro“ programu a různá selhání v jeho naplňování stručně okomentuji Patočkovu teorii pohybů lidské existence.

Na závěr věnuji pár odstavců otázce, jak se po mém soudu program, který z Patočkova díla vyzvednu, má k jiným možným pojetím a charakteristikám filosofie či fenomenologie, jež u něho též setkáváme.

II.2.3.1. Zjevování jako takové

Jan Patočka vytyčuje v některých svých textech ze 70. let program zkoumání (nikoli lidského žitého světa, kterýžto program zpravidla formuloval ve starších fenomenologických pojednáních), ale „zjevování jako takového“. (Přesněji řečeno, z jasně datovatelných výskytů tohoto výrazu se nejstarší nachází v přednáškách z akademického roku 1969/70 vydaných jako *Úvod do fenomenologické filosofie*.³³⁹) V posledním z těchto textů, ve studii „Co je fenomenologie?“ mluví Patočka doslova o thematisaci „zjevování jako takového“, „ať se vyskytne kdekoli a jakkoli“.³⁴⁰

³³⁹Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie*, ISE, Praha 1993.

³⁴⁰Doslovný překlad z: Patočka, J., „Was ist Phänomenologie?“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 44 (1982), č. 4, s. 647–676, s. 647 („Erscheinen als solches thematisieren, wo und wie es auch vorkäme“.) Řečené vydání Patočkovy studie je pro registrované uživatele dnes dostupné z <<https://www.jstor.org/stable/40884147>> [cit. 12. 6. 2018] a budu tu na něj odkazovat. V editory mírně upraveném znění studie vyšla v: Patočka, J., *Die Bewegung der Menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Klett-Cotta, Stuttgart 1991, s. 424–452. (Svazek dále citován jako: *Die Bewegung der Menschlichen Existenz*.) Ocituji širší pasáž podle Patočka, J. „Co je fenomenologie?“, přel. T. Dimter a I. Chvatík, in: týž, – *Fenomenologické spisy II. Co je existence. Publikované texty z let 1965–1977. (Sebrané spisy Jana Patočky sv. 7)*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 497–523, s. 498. (Svazek dále citován jako: *Fenomenologické spisy II*.)

„Nová filosofie nechce zkoumat realitu, nýbrž zjevování všeho zjevujícího se, pokud jde o důvody jeho možnosti. Protože tento úkol chápe jako filosofický a zakládající, nemůže se spokojit s obvyklým podřazením problému zjevování psychologii, vědě, která postupuje přírodovědeckým způsobem a na přírodovědě je založena, nýbrž musí tematizovat zjevování jako takové, kdekoli a kdykoli se vyskytuje, odvodit svůj postup

pouze ze zjevování jako takového a nepodléhat žádným běžným předsudkům o zjevování zjevujícího se, živěním z tradic metafyziky a speciálních věd [welche metaphysischen und einzelwissenschaftlichen Traditionen entsprossen sind].“ (Druhá věta prvního souvětí – „pokud jde o důvody jeho možnosti“ – schází v obou zmiňovaných německých edicích. A dlužno ještě připomenout, že pasáž se nachází v „Úvodu“ ke studii, který Patočka původně neurčil k publikaci.)

Dále vím o následujících za Patočkova života publikovaných či k publikaci určených článcích a posmrtně vydaných veřejných přednáškách, v nichž je řeč o „zjevování jako takovém“ (vzhledem k tomu, že Patočkovu dílo je zdaleka nejúplněji – prakticky v úplnosti – dostupné v českých *Sebraných spisech Jana Patočky* (plus v několika samostatných publikacích téhož nakladatelství) a překlady původně německy či výjimečně francouzsky psaných textů obsažené v této souborné edici mají všechny dobrou úroveň, rozhodl jsem se udělat u Patočky výjimku a odkazovat u jeho cizojazyčných textů primárně na překlady a jen tam, kde se mi to zdá nutné či přínosné, uvádět originální znění a odkaz na jeho edici):

„Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost ‚asubjektivní‘ fenomenologie“, přel. J. Čapek, in: *Fenomenologické spisy II.*, c. d., s. 379–396. (Dále citováno jako: „Možnost ‚asubjektivní‘ fenomenologie“.)

„Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní“, přel. I. Chvatík, in: *Fenomenologické spisy II.*, c. d., s. 397–418. (Dále citováno jako: „Požadavek fenomenologie asubjektivní“.)

„Epoché a redukce. Několik poznámek“, přel. M. Petříček a I. Chvatík, in: *Fenomenologické spisy II.*, c. d., s. 442–452.

Úvod do fenomenologické filosofie, c. d.

„Platón a Evropa“, in: *Péče o duši II. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Díl druhý: Statí z let 1970–1977. Nevydané texty a přednášky ze sedmdesátých let. (Sebrané spisy Jana Patočky sv. 2).* OIKOYMENH, Praha 1999, s. 149–355. (Svazek dále citován jako: *Péče o duši II.*)

V badatelských rukopisech z doby vzniku jmenovaných článků a přednášek Patočka o „zjevování jako takovém“ pochopitelně píše také. Jde především o tyto rukopisné soubory:

„[Tělo, možnosti, svět, pole zjevování]“, německé části přel. M. Ajvaz, in: *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování. Nepublikované studie, fragmenty a poznámky z 50. –70. let.* (Sebrané spisy Jana Patočky sv. 8/2), OIKOYMENH, Praha 2016, s. 303–316. (Svazek dále citován jako: *Fenomenologické spisy III/2*)

„Epoché a redukce v *Pěti přednáškách*“, přel. M. Ajvaz, tamtéž, s. 332–386,

„[Ke studii Co je fenomenologie?]“, přel. J. Frei, tamtéž, s. 467–481,

„Od epoché jako vyřazení teze jsoucna k epoché bytí – k bytí jako ztajujícímu se“, německé části přel. M. Ajvaz, tamtéž, s. 396–407.

O konvolutu „Tělo, možnosti, svět, pole zjevování“ ediční poznámka *Fenomenologických spisů III/2* říká, že „[p]atrně“ jde o „další část přípravy na přednáškový cyklus *Tělo, společenství, jazyk, svět* proslovený na Filosofické fakultě University Karlovy ve školním roce 1968/69“. (Viz Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*, OIKOYMENH, Praha 1995.) Kdyby tomu tak bylo, šlo by, pokud vím, o nejstarší text, v němž se objevuje obrat „zjevování jako takové“ (a dále mj. obrat „asubjektivní fenomenologie“). (Ty se vůbec neobjevují v uvedeném přednáškovém cyklu, naopak jsou časté v cyklu z následujícího akademického roku *Úvod do fenomenologické filosofie*, c. d.). *Bibliografie Jana Patočky* [online] dostupná na stránkách Archivu Jana Patočky z adresy <<http://archive.is/rUbQA>> [cit. 18. 6. 2018], uvádí, že konvolut „[Tělo, možnosti, svět, pole zjevování]“ pochází „[z] počátku 70. let“, totéž tvrdí ediční poznámka Helgy Blaschek-Hahn a Karla Novotného k německému vydání v: Patočka, J., *Vom Erscheinen als solchem*, Karl Alber: Freiburg/München 2000 (s. 297). Novotný ve své knize *O povaze jevů* (Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010, s. 200) charakterizuje konvolut jako „rukopi[s] z počátku sedmdesátých let, jenž spojuje dřívější úvahy o tělesné existenci s nyní aktuální otázkou po zjevování jako takovém“. (Uvidíme dále, že s tělesnou existencí ovšem spojuje Patočka „zjevování jako takové“ vždy.)

Osobně se mi datace pozdější než vznik cyklu *Tělo, společenství, jazyk, svět* taktéž jeví být dle obsahu rukopisů velmi pravděpodobná. (Pochopitelně však nevím, zda konvolut neobsahuje části vzniklé ve větším časovém rozpětí.)

V *Úvodu do fenomenologické filosofie* (c. d.) Patočka nejprve vyloží v dílčí polemice s Husserlem svůj projekt zkoumání „zjevování jako takového“ a posléze prohlásí:

„Rád bych se nyní zmínil o tom, že existuje fenomenologický směr, že existuje myslitel, který už dávno, aniž by podal tuto výslovnou kritiku Husserla, rozpracoval fenomenologii jako nauku o zjevování, která neredukuje zjevování na subjektivní jsoucno – je to Martin Heidegger.“ (S. 71.)

Domnívám se, že linie zkoumání zjevování jako takového je vedle jiných linií Patočkova myšlení 60. a 70. (linií inspirovaných Merleau-Pontym, Sartrem či Finkem) linií do značné míry heideggerovskou. (Publikované texty o „asubjektivní fenomenologii“ se skutečně k jmenovaným alternativním zdrojům inspirace neodkazují.)

Takový výzkum zjevování samého označuje Patočka za nejvlastnější intenci fenomenologie Edmunda Husserla, intenci, kterou Husserl sám nenaplnil, protože – podle Patočky – fenomenologii posléze pojal jako zkoumání nikoli zjevování jako takového, ale absolutního subjektu, který za prvé jevy vytváří, produkuje, za druhé je *určitým jsoucнем*, ve kterém jsou všechny jevy *obsažené*, a tedy přístupné *reflexi*, pohledu, který tento subjekt zaměřuje *na sebe sama*.³⁴¹

Patočka proti tomu staví koncepci „fenomenální sféry“, „fenomenálního pole“ či *situace* jevení,³⁴² jejímž jsem já pouze jedním z ohledů, jakkoli nezbytným, momentem, který ji samu rozhodně nevytvořil³⁴³ a její obsah, tj. *dění* v ní vždy jen *spoluurčuje*.

A právě po bytostných, nepostradatelných strukturních momentech – z nichž jedním nějak jsem – a celkové povaze této situace, resp. tohoto celkového dění se Patočka ptá, když se ptá po „zjevování jako takovém“.³⁴⁴

Identifikuje přinejmenším následující momenty:

K tomu, že se něco určitého jeví, patří *horizont*, v němž Patočka příležitostně rozlišuje dvě stránky³⁴⁵ – horizont implikuje za prvé otevřenost do neurčité budoucnosti, k neurčitým, ještě nerozhodnutým možnostem, za druhé zasazenost určitého, rozhodnutého do již přítomného celku zahrnujícího vše diferencované a obklopeného nediferencovaností.

Bytí „mne samého“ *jakožto neodmyslitelného momentu situace jevení* pak spočívá *výhradně* v spoluurčování dění ve fenomenální sféře, v spolurozhodování toho, co v rámci celku z nerozhodnuta přichází.³⁴⁶

³⁴¹Nebudu zde řešit otázku, nakolik je takové pochopení Husserla adekvátní. (Patočkovu interpretaci Husserla podrobuje kritice např. Katarzyna Slowiková ve studii „Patočkův projekt revize Husserlovy fenomenologie“, in: *Filosofický časopis* 55, 2007, č. 4, s. 511–536.)

³⁴²Doslova o „situaci jevení“ ovšem Patočka, pokud vím, nemluví. K „situaci“ jako nejjobecnějšímu rámci, v němž se něco jeví, nicméně viz např.: „[Tělo, možnosti, svět, pole zjevování]“, c. d., s. 308, 310 („Situation“ – originál německých částí konvolutu je dostupný v: „[Leib, Möglichkeiten, Welt, Erscheinungsfeld]“, české části přel. H. Blaschek-Hahn a K. Novotný, in: *Vom Erscheinen als solchem*, c. d., s. 87–100, s. 92–93, 94, 95).

O „fenomenální sféře“ (a „sféře jevů“ je řeč např. opakovaně ve studii „Možnost ‚asubjektivní‘ fenomenologie“, c. d., viz zejm. s. 389–396 („Phänomenalsphäre“, „Sphäre der Erscheinungen“, viz „Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer ‚asubjektiven‘ Phänomenologie“, in: J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, c. d., s. 267–285, s. 277–285). O „fenomenálním poli“ („phänomenales Feld“) a „poli zjevování“ („Erscheinungsfeld“, tedy zcela doslova snad spíše „pole jevů“) průběžně v obou studiích „Možnost ‚asubjektivní‘ fenomenologie“, c. d., a „Požadavek fenomenologie asubjektivní“, Originál druhé: „Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie“, in: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university* 19–20, 1971, Řada uměnovědná (F), č. 14–15, s. 11–26, dnes dostupno též na adrese <<https://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/110807>> [cit. 1. 6. 2018] (Editoriy mírně upravené znění in: *Vom Erscheinen als solchem*, c. d., s. 286–309.)

³⁴³Výslovné formulace viz např. na následujících místech: „Platón a Evropa“, c. d., s. 184; „[Tělo, možnosti, svět, pole zjevování]“, c. d., s. 310; „Epoché a redukce v *Pěti přednáškách*“, c. d., s. 380.

³⁴⁴Srov.: „Platón a Evropa“, c. d., s. 184; „[Transcendentální filosofie a-subjektivní]“, in: *Fenomenologické spisy* III/2, c. d., s. 537–542, s. 540–541.

³⁴⁵Např. „Svět jako forma zkušenosti a zkušenost světa“, přel. Petra Mařová, in: *Fenomenologické spisy* III/2, c. d., s. 317–331, s. 324; aniž by Patočka toto rozlišení explicitně prováděl, jsou obě tyto stránky ve výkladu horizontu zjevně ve hře na mnoha dalších místech, viz např. *Tělo, společenství, jazyk, svět*, c. d., 29–31, 32, přípravu k právě odkazovanému místu v „[Koncept přednášky o tělesnosti]“, in: *Fenomenologické spisy* III/2, c. d., s. 189–251, s. 199–201 či „Úvod do Husserlovy fenomenologie“, in: *Fenomenologické spisy* II, c. d., s. 7–171, s. 105. (K „metafoře horizontu“ viz též např. „Epoché jako vstupní brána do fenomenologie“, přel. kol., in: *Fenomenologické spisy* III/2, c. d., s. 485–486.)

³⁴⁶Vyhrocené explicitní formulace viz např. na stranách 303–304 v „[Tělo, možnosti, svět, pole zjevování]“, c. d. (Srov. též např. *Tělo, společenství, jazyk, svět*, c. d., s. 59–60.)

Určitý jev, obklopující celek, nerozhodnutá budoucnost, mé spolurozhodování toho, co se děje (a mohli bychom ještě pro úplnost doplnit dění samo) se tedy pro Patočku vzájemně implikují a představují neredukovatelné momenty situace jevení jako takové.³⁴⁷

Branou k thematisaci této samotné fenomenální sféry je *epoché*, o níž Patočka zdůrazňuje, že je ji třeba oproti Husserlovi *radikalisovat*, resp. universalisovat, tj. uplatnit ji vůči všemu určitému, i vůči mně samotnému a všem mým aktivitám.³⁴⁸ Patočkova epoché odhaluje u *všeho* určitého rámec, ve kterém se jeví, ve kterém jedině se jevit *může*.

Epoché znamená resignaci na marnou snahu absolutisovat podmíněné, závislé, což má vzhledem k třem výše rozlišeným momentům universálního rámce jevení – celku, budoucnosti a mému spolurozhodování – tři stránky:

Epoché je *zdržení se* všech *takových* thesís, které kladou cokoli *určitého*:
jako stojící *samo o sobě*, nejsoucí bytostně momentem širší, celkové souvislosti
jako dané *definitivně*, tj. nejsoucí do budoucna otevřené
a konečně jako nespoluurčované ve svém jevení mnou.

Potud považuji Patočkovu koncepci, resp. program za dobře odůvodněný, konsistentní a nosný. Myslím, že jej lze opravdu považovat za program radikalizované či radikální fenomenologie.

II.2.3.2. Tělesné (spolu)bytí ve světě

A nyní přejdu k tomu, co je po mém soudu třeba od právě načrtnuté Patočkovy posice, resp. programu navzdory Patočkovu mínění ostře oddělit, má-li tento takřikajíc „zůstat sebou samým“.

Stručně řečeno: *za první* jsou to Patočkovy these, že k jevení *jako takovému* (*nutně*) patří, že já, kterému se něco jeví, ve fenomenální sféře vystupuji jako tělesná bytost ve světě,³⁴⁹ bytost nacházející se mezi věcmi spolu s jinými bytostmi otevřenými jevení,³⁵⁰ a že k obsahu fenomenální sféry patří *vždy* i přesvědčení, že jevy v ní jsou jevy jakési reality či jsoucna, které zjevování se někomu ke svému vlastnímu bytí nepotřebuje.

³⁴⁷K vzájemné implikaci bytostných momentů jevení viz např. „[Tělo, možnosti, svět, pole zjevování]“, c. d., s. 305; „[Epoché a redukce]“, c. d., s. 529 (zde ve shrnutí Heideggerovy koncepce, kterou v daném rukopisu Patočka klade se zjevnými sympatiemi pro ni proti koncepci Husserlově).

³⁴⁸Srov. „Epoché a redukce. Několik poznámek“, c. d., s. 448–451, „Epoché a redukce v *Pěti přednáškách*“, c. d., s. 344, 354, 380–381; „Od epoché jako vyřazení teze jsoucna k epoché bytí – k bytí jako ztajujícímu se“, c. d., s. 396–407; „Epoché jako vstupní brána do fenomenologie“, c. d., s. 485–486.

³⁴⁹Viz např. „Požadavek fenomenologie asubjektivní“, c. d., s. 416. (Mimo texty o zjevování jako takovém Patočka podobné tvrzení formuluje mnohokrát v mnoha textech, nebývá ale zcela jasné, zda chce opravdu tvrdit, že jsem tělesný striktně *vždy*, když se mi něco jeví. (Viz namátkou např.: „Možnosti uskutečňujeme jedině tím, že se pohybujeme, že jsme tělesní.“ – *Tělo, společenství, jazyk, svět*, c. d., s. 60.)

³⁵⁰Např. „Epoché a redukce v *Pěti přednáškách*“, c. d., s. 342.

A za druhé je to Patočkova these (myslím, že je účelné ji od právě řečeného oddělit), že jevy ve fenomenální sféře se nejen vždy *jeví být* jevy takové „předfenomenální“ reality, ale také jimi opravdu *jsou*.^{351, 352}

Nejprve k první jmenované thesi, resp. skupině thesí, tj. k thesím o údajně nutném, všudypřítomném *obsahu* situace jevení. Jak již vícekrát řečeno, domnívám se, že jednoduše známe situace jevení, v nichž nic jako mé tělo a další jmenované motivy nefiguruje a které tak jasně usvědčují příslušné these o bytostné skladbě *jevení jako takového* z chyblosti.

Připomeňme: bylo by možno připomínat různé situace ponoru do nějaké činnosti či dění, kdy i v celkem běžném bdělém stavu na zmiňované motivy přinejmenším téměř zapomínáme. Ale zde by bylo lze uvažovat o tom, že alespoň nějak sotva znatelně o periférii, na níž se ocitl společný svět tělesných bytostí, víme (jakkoli třeba máme dojem, že si tento aspekt lze odmyslet, že *by* situace byla možná i bez něho).

Ale jde-li nám o *jevení jako takové*, „ať se vyskytne kdekoli a jakkoli“, je jistě nejen dovoleno, ale přímo nutno zkoumat i zkušenosti známé ze snů a jiných „změněných stavů jevení“. Sám jsem se z řady snů, v nichž žádné povědomí o tom, že bych byl tělesná bytost ve společném světě, nefigurovalo, probudil a *myslím, že i kdo takové sny sám neměl, může si takovou situaci, resp. vzpomínku na ni snadno představit*.

Jak již jsem specifikoval v systematické části práce, mám na mysli sny, v nichž celá situace spočívá třeba v tom, že se proměňují jakési barevné tvary či pole, nebo zní ze zpětného hlediska těžko zařaditelné zvuky, přičemž já dění nějak, alespoň spolurozhodováním o zaměření své pozornosti, spoluurčuji, případně v nichž jen – aniž bych měl povědomí o čemkoli dalším – přemýšlím o nějakých „abstraktních“ problémech (jež třeba po probuzení nedávají žádný uchopitelný smysl).

V takových snech nefiguruje tělo vykazující jakýkoli tvar či jiné jakkoli přístupné vlastní charakteristiky, nefigurují v nich druzí, nefigurují v nich identifikovatelné věci, jež by bylo možno znovupoznávat jako již někdy v minulosti potkané, natož kategorie nejevící se

³⁵¹Tvrzení, že jev je bytostně jevem něčeho jsoucího, že dokonce jev nelze jinak než jako jev jsoucího chápat, případně že jevení je jen jednou stránkou reality či světa, Patočka opakuje v nejrůznějších souvislostech a v různě zaměřených textech. Uvádím zde pohromadě některá místa, na nichž Patočka tvrdí, že jevy se vždy *zdají* být jevy něčeho existujícího i bez jevení *nebo* že jimi opravdu *jsou* – na některých z nich není snadné rozlišit, co z obojího Patočka míní, na některých patrně oboje: „Platón a Evropa“, c. d., s. 178; „[Tělo, možnosti, svět, pole zjevování]“, c. d., s. 311–313, 316; „Epoché a redukce v *Pěti přednáškách*“, c. d., s. 380; „[Transcendentální filosofie a-subjektivní]“, c. d., s. 539; „Co je zjev?“, in: *Fenomenologické spisy III/2*, c. d., s. 516–521, s. 518–519.

³⁵²Ve většině výše zmiňovaných Patočkových textů o „zjevování jako takovém“ lze v klíčových pasážích podle mého názoru sledovat mísení toho, co jsem označil za zdravé jádro projektu, s touto neorganickou příměsí „zdravého rozumu“, tj. s thesemi, že to, co je tu, má *vždy a nutně* takový charakter, jaký to snad vykazuje většinou, v *průměru*, že bytí je *vždy a nutně* takové, jaké *se* má za to, že je. Ba velmi často se zdá, že Patočka začíná u tvrzení, která jsem označil za správná (alespoň tak lze jeho formulacím dobře rozumět a svá tvrzení podkládá argumenty, které pro takový výklad „výchozích“ thesí dávají dobrý smysl), a postupně k nim „nenápadně“ a často bez argumentace přidává ona dle mého soudu neudržitelná tvrzení. V textech za Patočkova života publikovaných či k publikaci určených srov. zejména: „Možnost ‚asubjektivní‘ fenomenologie“, c. d., s. 394–396; „Požadavek fenomenologie asubjektivní“, c. d., s. 412, 415–418; „Epoché a redukce“, c. d., s. 448–452. (V poslední studii „Co je fenomenologie?“, c. d., Patočka nepřikročí k samostatnému představení vlastní posice, snaží se pouze ukázat Heideggera právě jako autora, který pokročil dále v hledání odpovědi na Husserlem intendovanou, ale průběžně také ztracenou otázku, co je zjevování jako takové.)

Z úplně jiné strany než já zde zpochybňoval pevné sepětí jevení vzatého jednou *jako takové*, *samo o sobě* se jsoucnem či realitou Miloslav Bednář v diskusi s Patočkou v rámci Patočkova cyklu přednášek „Platón a Evropa“, c. d., s. 273–311, zejm. 276–283. (*Sebrané spisy* jména diskutujících neuvádějí, ale v tomto případě byla identita diskutujícího odhalena v jiném vydání příslušné části diskuse – vyšla též jako „Dodatek: Diskuse s Janem Patočkou“ v souboru Bednář, M., *České myšlení*, FILOSOFIA, Praha 1996, s. 357–390, viz zejm. s. 361–370).

reality, ale jsem přesvědčen, že i v takových snech a v každé situaci jevení, již jsem zatím zažil či si jakkoli zpřítomnil, nechybí neurčitým horizontem obklopený *celek* daného, otevřená budoucnost, mé spolurozhodování o tom, co se děje, a ovšem dění samo a jevíci se určitosti, jež mohou být jinak.

Nyní k *druhé* z jmenovaných Patočkových thesí, jež považuji za neudržitelné ve fenomenologické filosofii založené na universalisované epoché, tedy k thesi o *statusu* fenomenální sféry, thesi že jevy jsou bytostně jevy *reality*.

I zde se můžeme v zájmu stručnosti obrátit *rovnou* k určitým aspektům fenoménu snů, které po mém soudu řečenou thesí problematizují velmi zřetelně a jednoznačně.

Myslím, že *nikdy* nemohu *vyložit*, že se probudím a nyní přítomnou situaci zpětně nahlédnu jako snovou.

A, jak již naznačeno, právě *například* ze snů známe světy, které s diferencí snu a bdění, natož s předfenomenální realitou vůbec „neoperují“. A pochopitelně i v nich může nastat podobně radikální proměna situace, jakou je probuzení ze sna.

Jak lze za takových okolností v radikální fenomenologii klást thesi o existenci předfenomenální reality, která se v jevech podává, *na stejnou úroveň* jako konstatování všudypřítomných momentů jevení jako takového?

Nejenom, že konkrétně zdržení se thesí o tom, co je mimo fenomenální sféru, by mělo být pro universální epoché definiční. Počítat s rozdílem snu a skutečnosti, natož s nefenomenální realitou (ať už to přesně znamená cokoli), to jsou navíc jistě *možnosti* v *rámci* situace jevení, nepatří k ní nutně, víme o nich jako o specifických. A s universální epoché se neslučuje klást *jakoukoli* specifickou možnost fenomenální sféry jako tu pravou a pravdivou a přičítat jí stejnou ontologickou platnost jako situaci jevení *jako takové*.

II.2.3.3. Patočka o snech

Patočka si snů *naznačeného „obsahově chudého“ typu* nevšímá, pokud vím, prakticky nikde³⁵³ a v textech a přednáškách hovořících doslova o „zjevování jako takovém“ sny nezmiňuje vůbec.

Nicméně se sny a jejich významem pro ontologii se v souvislostech zde relevantních vyrovnává na několika místech v textech z 60. let a krom toho – nejobsáhleji – již v článku *Otázka solipsismu a argument souvislého snu*³⁵⁴ z r. 1942. Stručně k těmto textům:

V raném článku Patočka především představuje Husserlem inspirované³⁵⁵ „vyvrácení“ „argumentu souvislého snu“. Samotný vyvrácený argument však pohříchu nijak jednoznačně neformuluje. Představuje průběžně několik jeho verzí pocházejících především od Sexta,

³⁵³K jedině mně známé částečné výjimce viz pozn. 371.

³⁵⁴Patočka, J., „Otázka solipsismu a argument souvislého snu“, *Fenomenologické spisy I. Přirozený svět. Texty z let 1931–1949. (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 6), OIKOYMENH & FILOSOFIA*, Praha 2008, s. 308–321. (Dále citováno jako: „Otázka solipsismu“. Svazek dále citován jako: *Fenomenologické spisy I.*)

³⁵⁵Skutečně jen inspirované – Patočka mluví obecně o přístupu „fenomenologicky orientovan[ých] filosof[ů]“ (tamtéž, s. 312), na stránkách fenomenologický postoj ke snu vykládajících na Husserlovy spisy, natož konkrétní místa v nich téměř neodkazuje, resp. odkazuje jednou na místo v *Karteziánských meditacích* (s. 313) a jednou se (na s. 318) dovolává obecně Finkova pojednání „Erinnerung und Bild“, ze kterého, pokud vím, byla publikována jen první část nazvaná „Vergegenwärtigung und Bild“, kterou Patočka o osm let dříve stručně recenzoval (viz Patočka, J., „Eugen Fink: *Erinnerung und Bild I*“, in: *Fenomenologické spisy I*, c. d., s. 361–362) a v závěru naznačuje dílčí distanci od Husserlova vlastního pojetí filosofie, resp. jeho dosti svérázné rozvinutí (viz dále).

Descarta a Pascala a celkově není zcela jasné, zda se snaží vyvrátit these, že život *je* sen, these, že život *možná* je sen v nějaké své pravé a nám principiálně nepřístupné „podstatě“, a my to nikdy nijak nemůžeme zjistit, *anebo* (také?) these, které jsou tu důležité pro nás (a ke kterým se tu, na rozdíl od dvou právě jmenovaných, hlásím), totiž že nemohu *nikdy* vyloučit, že se z přítomného světa probudím a nahlédnu jej jako snový, že se tak může dít stále znovu, že nemusíme nezbytně věřit, že něco „opravdu“ existuje „mimo jevení“, případně že nemohu vyloučit, že se mé porozumění bytí změní tak, že s ničím blízkým mým přítomným kategoriím „sen“ a „skutečnost“ nebudu operovat (tj. že povaha samotné situace jevení takové porozumění bytí nijak nevylučuje, i taková její podoba je možná).

Myslím, že v Patočkově textu, jehož argumentační postup je ovšem poměrně spleť a jeho důkladný komentář by musel být poměrně obsáhlý, lze identifikovat následující argumenty proti „argumentu souvislého snu“ (v textu po sobě následují v jiném pořadí). (Uvedu pro přehlednost hned po každém z Patočkových argumentů svůj postoj k němu, omlouvám se za pedantský tón, jež tím zde text získá.)

Za prvé – význam „sen“ je význam relativní k významu „bdění“ či „realita“, bytostně k nim odkazuje, a nemá tedy smysl říkat, že vše je sen.³⁵⁶

To řečené pro nás relevantní these jistě nijak nepostihuje – netvrdím, že vše je sen (krom toho – komplementarita kategorií snu a skutečnosti nevylučuje, že se bude snem postupně ukazovat každý konkrétní svět, který budeme kdy mít za bdělý).

Za druhé – v bdění pobýváme vždy v tomtéž světě, vždy do téhož bdělého světa se vracíme ze spánku a případných snů, kdežto svět snu se vyznačuje tím, že je pokaždé jiný. Je tedy nesmyslné spekulovat o situaci, kdy bychom se usnutím, resp. pádem do snění vraceli do téhož světa a pokračovali v příbězích opuštěných „probuzením“ – takový svět by jednoduše nebyl snový, ale také plnohodnotně skutečný.³⁵⁷

Tento argument není v naší souvislosti třeba komentovat, žádná z mých thesů o otevřenosti jistých možností zjevně netvrdí nic takového, proti čemu se tento obrací.

Za třetí Patočka tvrdí, že k jevení vždy patří jednak „předměty“ a jednak druhé mně podobné bytosti (i kdyby se jich třeba fakticky „nedostávalo“ a byly tu jen jako chybějící).³⁵⁸

Ohledně druhých bytostí to, jak řečeno, dle mého přesvědčení, resp. mé zkušenosti, jednoduše není pravda. (Ohledně „předmětů“ je otázka, zda Patočka míní prostě určitý jev, nebo něco specifitějšího (třeba něco, co se zdá samo existovat i mimo toto jevení), v prvním případě by to dle mého dosavadního přezkoumávání pravda byla, v druhém nikoli.)

Dále – *za čtvrté* – Patočka určuje místo, které spánku a snům přísluší v celku lidského života, jak se nám tento nyní – tj. v tom, co nyní považujeme za bdění – jeví. Jedná se o uspokojení všudypřítomné tendence utéci před realitou, před úkoly a námahou, jež před nás realita, resp. život klade; usnutí tedy není symetrické vůči probuzení, nejde o dvě v principu stejné výměny jednoho světa za druhý. Tento argument Patočka doplňuje o these, že tato bytostně úniková, odpočinková povaha snu se odráží i v tom, že ve snu se prý nezabýváme budoucností, nečiníme rozhodnutí, jsme jen čímsi pasivně unášeni.³⁵⁹

Tato „doplňková these“ dle mé zkušenosti není správná, k samotnému argumentu pro jistotu poznamenávám, že v (později rozpoznaném) snu, v němž mám za to, že bdím, také může figurovat tendence k usnutí a snaha se jí ubránit.

³⁵⁶Patočka, J., „Otázka solipsismu“, c. d., s. 314–316.

³⁵⁷Tamtéž, s. 317.

³⁵⁸Tamtéž, s. 315–316.

³⁵⁹Tamtéž, s. 317–319.

A konečně – *za páté* – Patočka tvrdí, že v realnost bdělého světa bezmezně věříme v (předteoretický) „přirozeném postoji“.³⁶⁰

To je v ontologii po více stránkách krajně pochybný argument pro cokoli – sám předpoklad takového „přirozeného postoje“ snad společného všem lidem (?) je velmi problematický, náš nejvlastnější postoj mj. ke snu a bdění do velké míry může třeba právě filosofická analýsa změnit a pojetí filosofie, podle kterého tato má brát jako nezpochybnitelnou autoritu postoj, který jsme (byť pochopitelně na „předteoretické“ rovině) měli, než jsme filosofovat začali, je přinejmenším velmi specifické.³⁶¹ (K otázce, jaké přesné pojetí filosofie se snad v Patočkově raném článku rýsuje, viz několik poznámek níže.)

Na závěr části, kde fenomenologické „vyvrácení“ argumentu souvislého snu předvádí, Patočka prohlašuje za prokázané, že „snu nelze použití k tomu, aby skutečnost bdělé zkušenosti byla skepticky relativisována“,³⁶² opět ale jasně neřekne, co tím míní.

Hned na to nicméně vytýká Hansi Drieschovi, který chce postupně dovodit, že realita se mi nejen jeví jako samostatně existující, ale také skutečně samostatně existuje, snahu překročit nepřekročitelné jevení a tvrdit něco, co principiálně nelze ověřit – „Nemám-li absolutní právo klásti skutečnost, není-li ve mně tohoto práva (jak se domnívá např. fenomenologie ve shodě s německým idealismem), pak si je nemohu sám vzít, i kdyby se mi k mým soukromým účelům (např. vysvětlovacím) hodilo jakkoli dobře.“³⁶³

Drieschovu přístupu nadřazuje „fenomenologick[ou] filosofi[i]“, která prý „naproti tomu chce získat nový smysl výkladu, který by denní zkušenost i vědecké zkoumání osvětlil z nové hloubky a novými metodami. Nejde jí na prvním místě o jistotu, nýbrž o podstatu věcí, a v naší otázce o samu podstatu jsoucna, kteroužto otázku smí legitimně klásti, poněvadž v duchu prožívajícím spatřuje legitimní půdu absolutního kladení bytí. Tak se stává, že pouze na první pohled tkví v Descartově problematice; ve skutečnosti navazuje na jiný, starší myšlenkový pohyb, známý z antiky. Kde se ptáme po jistotě a určitosti, zužujeme jaksi fatálně svůj obzor až k mezím nej povrchnějšího a nejkonečnějšího já, jak to vidíme na myšlenkovém vývoji od Descarta až po současný logický pozitivismus (např. vídeňské školy), zatímco tam, kde jde o podstatu věcí, šíří se pochopení až k splnutí se všehomírem, ba až k povznesení nad tento vesmír, jak to pozorujeme na rozvoji antické filosofie od Hérakleita přes Aristotela až k Proklovi a Simpliciovi.“³⁶⁴

Rozumím zde Patočkovi tak, že upírá právo absolutně klást bytí teoretisujícímu rozumu, ale přiznává je „duchu prožívajícímu“, na kterého je pouze dedukující rozum bytostně odkázaný.

Jenže kupříkladu alespoň některý prožívající duch, k jehož prožívání patří oddávání se radikální fenomenologické filosofii, „klade“ tento konkrétní svět tělesného spolubytí jako něco, k čemu patří *možnost*, že se tento ukáže být snem, případně že se vůbec jakékoli tělesné spolubytí ukáže být jen povrchním či neadekvátním vystoupením bytí (tj. situace jevení), resp. alespoň jen jednou z více možných podob. – Nejen, že si pamatuje, že se probudil i ze světů, v nichž někoho přesvědčoval, že jistě bdí, pamatuje si např. ze snů i to, že ne vždy, když „prožívající duch“ „klade“ vůbec něco, „klade“ svět tělesného spolubytí s jinými, natož vystupující jako něco, co existuje i bez jevení se mně.

³⁶⁰Tamtéž, s. 314.

³⁶¹Jistě jej nelze jednoduše ztotožnit s pojetím Husserlovým.

³⁶²Patočka, J., „Otázka solipsismu“, c. d., s. 320–321.

³⁶³Tamtéž, s. 321.

³⁶⁴Tamtéž.

Kdybych si mohl být *jist*, že se z nyní přítomného světa (který беру jako bdělý) neprobudím a že se budu v budoucnu až do smrti po upadnutí do spánku probouzet do tohoto světa, mohla by Patočkova argumentace znamenat přesvědčivou kritiku spekulativního odmítání zjevné skutečnosti, že toto je bdění a to, do čeho upadnu, až usnu, bude sen. (Stačily by k tomu první dva z výše uvedených pěti argumentů.) – Šlo by dobře stát na posici, že svět tu pro nás jednoduše je a nemá smysl spekulovat o tom, jaký je v jakési principiálně skryté podstatě, bez jakékoli vyhlídky na ověření takové these. Ale to by Patočka musel nejprve vysvětlit, jak lze jistotu, že se neprobudím, získat, a o to se ani nepokusil.

Ve chvíli, kdy připustíme, že přítomný svět, jeho vystupování jako svět bdění, případně jako něco existujícího i bez jevení se mně, je do budoucna nejistý, ztrácí úvaha o tom, že jeho opravdovost je zaručena už jeho jevením se, smysl. (Postřeh, že v každé situaci jevení se nějak dávají i druzí, by pak nepomohl, ani *kdyby* byl pravdivý – pokud by se každý takový druhý mohl posléze ukázat být součástí nějakého snu, neznamenal by po mém soudu všudypřítomnost tak či onak se dávajících či hlásících druhých z hlediska nejistoty, zda bdím a zda tito druzí existují i bez či mimo jevení se mně, vůbec nic.³⁶⁵)

Patočka ovšem nejen nezdůvodňuje, proč by mělo být jisté, že se neprobudím – krom toho přímo vyhláší, že o hledání jistoty mu nejde. Jaký smysl tedy jeho odmítnutí „skeptické relativisace“ má? Jde jen o to, (si) neredukovatelnou nejistotu zbytečně, přes míru, nepřipomínat? K tomu se věru ani nezdá směřovat jeho argumentace ani není jasné, jak by se to mohlo mít k programu poznání „podstaty jsoucna“.

Lze se snad ještě ptát: Chce vůbec Patočka, resp. verse „fenomenologické filosofie“, jež mu tane na mysli, onu „podstatu věcí“ či samu „podstatu jsoucna“ nějak teoreticky nahlédnout a pojmově uchopit? Pokud ano, chce přitom usilovat alespoň o jistotu co největší, ne-li o jistotu absolutní? Nebo se domnívá, že tázaní po „podstatě jsoucna“ v posledku dochází cíle v nějaké mimopojmové, případně mimoteoretické „psychické“ či „spirituální“ události? Má nám taková událost zároveň přinést vědění (dokonce snad jisté, byť jsme jistotu primárně nehledali?), co je opravdu skutečnost, a co jen iluze či sen, případně že taková a taková jsoucna existují i bez jevení se nám? Nebo jen má způsobit, že se na takové věci přestaneme ptát?

Jak by pět uvedených Patočkových postřehů mohlo zproblematisovat výše naznačené these o tom, že nemůžeme do budoucna vyloučit realizaci určitých *možností* (totiž že se z přítomného světa probudím, že se to stane opakovaně, že třeba nabudu dojmu, že tomuto osudu neunikne žádný svět, případně že žádnou distinkcí podobnou té „sen vs. skutečnost“ nebudu disponovat), zkrátka nenahlížím.

Mám i tvář v tvář těmto argumentům za to, že takové *možnosti podstatně* patří k přítomné situaci jevení se mi něčeho. (A není snad třeba připomínat, že možnost, že možnosti právě naznačené nenastanou, je také „jen“ *možnost*.)

V 60. letech se Patočka ke snu a možné „snovosti“ či „zdánlivosti“ světa vyjadřuje hlavně v souvislosti s dílčí kritikou Husserla, resp. s kritikou Husserlovy ideje uzávorkování these světa, pro jehož nutnost Husserl ve stopách Descartových argumentuje mj. právě možnost, že by se přítomný svět mohl ukázat snovým. Patočka se proti této myšlence

³⁶⁵To si ostatně uvědomuje i Patočka, když po úvaze, jež má dokázat, že vždy, když se něco jeví, jeví se nějak i druzí, píše:

„Tím ovšem ještě není rozhodnuto proti argumentu souvislého snu. Jen tolik mělo být zatím ukázáno, že je-li sen pouhým klamem, pouhou kvazi-zkušeností v rámci týchž předpokladů, na nichž stojí jednotná skutečnost, nelze jej považovati za argument proti nim o nic více, než lze fantazii považovat za argument proti možnostem vzpomínky.“ (Tamtéž, 316.)

(Že premisa platí, se pak Patočka na stranách 318–319 pokusí dokázat argumentem uvedeným výše jako *čtvrtý*.)

opakovaně (a to i v pozdějších textech hovořících o „zjevování jako takovém“) snaží postavit thesi, že svět *ve smyslu „horizont“* případně *ve smyslu „nediferencovanosti obklopená jediná scelená oblast rozmanitého jevíciho se“* nebo vůbec *ve smyslu „situace zjevnosti“*, tj. „*struktura vzájemně se implikujících momentů bytostně spolupřítomných při jevení se něčeho*“ „sesadit“ nelze a ostatně jeho přítomnost nepředstavuje primárně žádnou thesi nebo přinejmenším ne thesi takového typu, jako jsou these o jednotlivostech otevřené budoucí falsifikaci.³⁶⁶ To se ale nezdá být v přímém rozporu s thesí, že chceme-li se zdržet všech thesí, jež jsou otevřené falsifikaci, je třeba suspendovat všechny these o budoucím vývoji přítomných určitostí, vůbec o obsahu situace jevení, jakož je třeba, chceme-li se zříci všech thesí nejistých, suspendovat též thesi o existenci čehokoli mimo jevení se mně (nakolik je taková these vázána na domnělou jistotu o budoucím vývoji jevů, je otevřená falsifikaci, nakolik na ni vázána není, je zcela nepodložená). Patočkova argumentace se zde často zdá být konfusní – často není jasné, v jakém smyslu právě slovo „svět“ používá,³⁶⁷ a celkově může vzniknout až dojem, jakoby víceznačnosti slova „svět“ zneužíval.³⁶⁸

Rozlišme pět relevantních významů tohoto slova – *za první* „svět“ jako horizont vůbec, tj. horizont obklopující a do neurčita otevírající vždy celou oblast rozrůzněného (případně vzat dohromady s dalšími neodmyslitelnými momenty situace jevení, případně situace jevení celá). *Za druhé* – svět jako *specifický „horizont“*, předchůdně otevřená oblast určitostí (resp. „pro určitosti“) *právě takového typu*, jaké se nám nyní jeví a které zároveň nyní považujeme za prvky „reality“ – tj. zejména pro nás jako tělesné bytosti mezi jinými podobnými a pro neživé věci, které vnímáme smysly, nacházíme se situování mezi nimi a tělesně na ně působíme. *Za třetí* – „svět“ jako (i bez jevení se mně existující) „realita“, o které se nyní domníváme vědět. *Za čtvrté* – *nějaká* mimo „jevení se mně“ existující realita právě takového typu, pro jakou je otevřen speciální horizont představující „svět“ v druhém smyslu slova, která ale nemusí být realitou, již nyní považuji za opravdovou (v případě, že třeba sním). *Za páté* – „svět“ ve smysl „realita“, ať už je jakákoli, tj. aniž víme, zda o této „skutečné realitě“ skutečně víme cokoli bližšího (zda v ní jsou nějakí druzí, zda v ní jsme tělesně přítomni mezi věcmi apod.).

Patočka alespoň na některých místech uznává, že „svět“ ve třetím významu slova opravdu nejistý je a jeho „thesi“ je možno sesadit a vidět všechny these o konkrétních

³⁶⁶Srov. např. „Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a „Karteziánské meditace“, in: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 238–264, s. 256–257 (dále citováno jako: „Husserlova fenomenologie a „Karteziánské meditace“); „Úvod do Husserlovy fenomenologie“, c. d., 104–106; „Epoché a redukce. Několik poznámek“, c. d., s. 449–451.; „Co je fenomenologie?“, c. d., s. 514; „Karteziánství a fenomenologie“, in: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 453–496, s. 475 (zde v rámci referátu, resp. interpretace pozdního Husserla); „Heidegger“, in: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 607–611, s. 608 (zde v rámci referátu, resp. interpretace raného Heideggera).

Viz též např. následující místa v rukopisech: „Epoché a redukce v *Pěti přednáškách*“, c. d., 357–358, „[Prahorizont světa]“, přel. kol., in: *Fenomenologické spisy III/2*, c. d., s. 532–533; „Víra v svět“, přel. kol., tamtéž, s. 531.

³⁶⁷Na ne vždy jednoznačný a patrně rozkolísaný usus slova „svět“ u Patočky upozornil již Jan Frei v článku „Přirozený svět, celek světa a existence. K jednomu tématu Patočkovy filosofie“, in: Velický, B., Trlifajová, K., Kouba, P. (eds.), *Spor o přirozený svět*. FILOSOFIA, Praha 2010, s. 69–83, viz zejména s. 75–79.

³⁶⁸Patočka říká, že „možná přehlédl ekvivokaci existence světa“ naopak Husserl, když tvrdil, že existence světa je nejistá, a nebral dle Patočky v potaz, že „existenci světa“ je možno minit též fenomenální „přítomnost“ horizontu, o které tvrdit, že je nejistá, nedává smysl. („Husserlova fenomenologie a „Karteziánské meditace“, c. d., 257.) Je ale jasné, že Husserl primárně nechce odmítnout jevení se horizontu, ale právě extrafenomenální existenci toho, co se nám jeví, *jakoby* to existovalo i mimo jevení se nám. (Nakolik, v jakém smyslu a v jakých spisech Husserl *horizont* nedoceňuje, případně jej chce uchopit jako „výtvor“ subjektu, je otázka, kterou se zde zabývat nebudu; Patočka každopádně v rukopise „Epoché jako vstupní brána do fenomenologie“, c. d., říká lapidárně: „Problém horizontu u Husserla: subjektivní nebo objektivní strana? Neřešitelné.“ (S. 485.)

jsoucnech, jejich „reálné existenci“ a jejich budoucnosti otevřeny možným falsifikacím. Správně upozorňuje, že „svět“ v prvním významu sesadit nelze. Ale často začne záhy po tomto upozornění za prokázanou vydávat i neredukovatelnou přítomnost světa ve druhém smyslu, a krom toho patrně považovat za neotřesitelnou existenci „světa“ ve smyslu pátém či čtvrtém, ne-li snad i ve smyslu třetím.

A v této souvislosti tedy Patočka opakovaně komentuje sny.³⁶⁹ Jeho these jsou i v těchto pasážích zvláště mnohoznačné a argumentace po mém soudu neuspokojivá.

Patočka chce zdůvodnit, proč se Husserl (a to znamená také Descartes, na kterého přinejmenším dvě pasáže u Patočky výslovně míří) chybně dovolává snu, když razí nutnost zdržení se these o existenci světa. (Že je třeba husserlovskou perspektivu obrátit proti Husserlovu přístupu ke snu, Patočka v raném článku ještě výslovně přímo neříká, ale myslím, že do jisté míry to již činí.)

Patočka oproti ranému článku přidává (jak vícekrát řečeno, dle mého soudu správnou) these, že i ve snu patří k jevení „svět“ ve smyslu všeobklopujícího horizontu.³⁷⁰ Krom toho podobně jako ve starém článku formuluje (po mém soudu opět chybné) these o tom, v čem

³⁶⁹Uvedu zde všechna relevantní místa, o nichž vím, dále budu v poznámkách uvádět, na kterých z nich se objevují které motivy a myšlenky: „Úvod do Husserlovy fenomenologie“, c. d., s. 101, 107, 134–5, 147; „Husserlova fenomenologie a ‚Karteziánské meditace‘“, c. d., s. 257; *Tělo, společenství, jazyk, svět*, c. d., s. 16. „Fenomenologie a metafyzika pohybu“, přel. I. Chvatík, in: *Fenomenologické spisy III/2*, c. d., s. 143–158, s. 157; „[Fenomenologie vlastního těla]“, in: *Fenomenologické spisy III/2*, c. d., s. 173–188, s. 179; „Svět jako forma zkušenosti a zkušenost světa“, c. d., s. 328 (tento posledně jmenovaný rukopis patrně pochází až ze začátku let *sedmdesátých*, jde o koncept ke studii „Celek světa a svět člověka. Poznámky k jednomu současnému náběhu ke kosmologii“ (přel. P. Kouba, in: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 435–442) vydané v originále r. 1972. (Dále citováno jako: „Celek světa a svět člověka“).)

³⁷⁰Srov. „Husserlova fenomenologie a ‚Karteziánské meditace‘“, c. d., s. 257, „Svět jako forma zkušenosti a zkušenost světa“, c. d., s. 328. (Nikde v pasážích o snu však dle mého názoru není zcela jednoznačně řečeno, že Patočka myslí opravdu jen tento horizont jevícího se (pro který jsou these správné, ale zase neimplikují to, k čemu Patočka potřebuje dojít), bez „příměsí“ jakéhosi celku existujícího i mimo jevení, pro který by už these správné nebyly.)

dalším se svět snu vždy shoduje se světem bdění³⁷¹ a v čem se od něho vždy liší,³⁷² a thesi o odvozenosti snu od reálného světa a zkušenosti s ním, potažmo od spícího těla³⁷³ (tj. odvozenosti snů, jež nám nyní jako takové vystupují, od toho, co teď máme za bdělou zkušenost a realitu v ní přístupnou), která je pochopitelně irelevantní vůči možnosti, že se z přítomného světa, ze kterého se mi zdají být odvozeny různé sny, probudím a že se tak bude dít dál a dál.³⁷⁴

³⁷¹Patočka zde zdůrazňuje především tělesnou situovanost. Nejpodrobněji tak však činí v souvislosti s Descartovou, nikoli Husserlovou, argumentací snem pro nutnost zdržet se these o reálné existenci toho, co se mi jeví, včetně mého těla. Za prvé je výklad dochován v zápisu přednášek *Tělo, společenství, jazyk svět*, c. d., s. 16. – Patočka tu proti Descartovu argumentu, že – volně přetlumočeno – mé tělo nemusí existovat mimo jeho jevení se mně, protože přece vím, že v různých snech se mi takové věci, jako že mám takové a takové tělo, také zdály, poněkud záhadně namítá, že i ve snu přece (prý „nezbytně“) mám tělo.

Přednesená pasáž se částečně doslova shoduje s pasáží na s. 179 v přípravě „[Fenomenologie vlastního těla]“, c. d., která je ale obsírnější a obsahuje také u Patočky zcela ojedinělou zmínku o „netypických“ snech: „Je ostatně též možno, že se ve snu vidím jako třetí osobu; potom však se musím v každém případě vidět odněkud a toto ‚odkud‘ indikuje pozici mého těla.“ Míni zde Patočka „tělem“ skutečně pouze nějaké „odkud“ mé perspektivy? Které není nutně spojeno s tím, že bych byl na tomto „odkud“ také nějak přístupný, coby bytost *po jisté stránce* stejné povahy jako věci, mezi něž jsem situován? Každopádně hned pokračuje: „Ostatně nemíníme zde rozvíjet nějakou teorii snového vědomí; chceme pouze krátce ukázat, jak málo průkazná, jak pochybná je Descartova argumentace.“ (Tamtéž) A příslušnou pasáž o vidění se „zvenčí“ posléze, soudě dle vydaného zápisu přednášek, nepřednesl.

(Patočkovu thesi, že ve snu vždy máme tělo, považují, jak řečeno, za chybnou, stejně jako považují za chybnou thesi, že musíme být situováni v prostoru takového typu, v jakém jsme situováni „běžně“ – třeba nyní – a který je charakterisován mj. diferencemi vpředu – vzadu, nahoře – dole, uvnitř – vně atd. Krom toho na rozdíl od Descarta musím na základě vlastní zkušenosti tvrdit, že probuzením ze sna může vzít za své nejen přesvědčení, že *určité* mé tělo vnímají jiné bytosti, příp. že existuje jako těleso i bez jevení, a přesvědčení o tom, jakého typu mé tělo je (*pokud* jsem ve snu nějaké měl), ale i přesvědčení o platnosti či neplatnosti nějakých jednoduchých matematických či „čistě logických“ tvrzení, ba že po probuzení to, co se zdálo být něčím jako „fundamentální“ či „elementární“ pravdou nemusí zpětně dávat vůbec žádný uchopitelný smysl.)

Náznak tvrzení, že i ve snu jsme vždy tělesní, obsahuje i „Husserlova fenomenologie a ‚Karteziánské meditace‘“, c. d., s. 257 – snu prý nechybí „jádro aktuální danosti tělesné orientace (zde–tam, nyní–potom atd.)“

³⁷²Důležitá místa ocituji:

„Tělesné ‚mohu‘ je vědomí svobody. Jenom tělesná bytost, zařazená do zbytku reality tělesně-esteziologickým významotvorným a významuplným polem, může být svobodná. Je to však svoboda v odkázanosti. Abychom cokoli realizovali, jsme odkázáni na toto tělesné pole a vše, co se v něm otvírá. (Zde, v této odkázanosti, je též to, co bezprostředně a nehlédě k anticipovanému, hypotetickému celkovému řádu reality odlišuje bdění od snu – i systematického, souvislého.)“ („Úvod do Husserlovy fenomenologie“, c. d., s. 147.)

„[Snu] chybí zřetelné rozlišení mezi představami, do nichž zapadáme, a mezi tímto jádrem aktuální přítomné danosti (asi tak, jako když v četbě úplně „odejdeme“ do imaginativně nám představeného kvazi-světa, aniž však vědomí tohoto „kvazi“ spojené s tím, že jádro aktuality zůstává prožitkově stále v popředí, je úplně potlačeno).“ („Husserlova fenomenologie a ‚Karteziánské meditace‘“, c. d., s. 257.)

A méně jednoznačně postulovaná distinkce – „Subjekt, který by byl dočista ‚ochrnutý‘, který by nemohl realizovat žádný pohyb, nebyl by již žádným reálným subjektem, nýbrž nejvýše subjektem snovým.“ („Fenomenologie a metafyzika pohybu“, c. d., s. 157.)

(Domnívám se pochopitelně, že žádná z uvedených charakteristik snu, jež jej mají odlišovat od bdění, neplatí pro samotný snový svět, přinejmenším ne ve všech jeho podobách, a to je to jediné, co je z hlediska možnosti vyložit, že se probudím a případně budu probouzet stále, podstatně.)

³⁷³„Úvod do Husserlovy fenomenologie“, c. d., s. 134; [Fenomenologie vlastního těla], c. d., s. 179; letmo i: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, c. d., s. 16.

³⁷⁴Dále nacházíme v rukopise „Svět jako forma zkušenosti a zkušenost světa“, c. d., s. 328; tuto ne zcela jednoznačnou pasáž:

„Ve skutečnosti teze světa není tezí něčeho ode mne rozdílného, něčeho, co kladu jako předmět, jako něco jednotlivého, nýbrž je tezí celku, který ovšem *zahrnuje i mne*. Nestojím naproti tomuto

K rozborům významu snu se těsně přimykají Patočkovy úvahy o myslitelném zjevujícím se zcela chaotickém světě, v němž by se nenaplnovaly žádné anticipace.³⁷⁵ Patočka sice o takovém světě neuvažuje výslovně jako o světě, který by posléze vystoupil jako snový, ale blízko myšlenkám o snu tyto úvahy stojí jak věčně, tak často „místně“ v textu. O takovém světě jednoduše prohlašuje, že by byl také „reálný“, neboť neuspořádaná realita je také realita. (Pokud ona „reálnost“ má implikovat existenci mimo jevení, považují thesi pochopitelně za chybnou.)

celku, tento celek mne obsahuje a současně je ve mně. Není žádné cogito bez světa, to je iluze krátkozraké karteziánské argumentace, která se opírá o argumenty staré skepse. Můžeme svět zalidnit zlými duchy, můžeme ve světě dělat to či ono, dokonce prohlásit celek nitrosvětského zjevování za sen, ale to všechno je možné jen díky tomu, že je předpokládáno něco jiného, co sen není. [Man kann die Welt mit bösen Geistern bevölkert sein lassen, man mag dies oder jenes in der Welt, sogar die Gesamtheit der binnenweltlichen Erscheinung als Traum erklären, es ist dies immer nur möglich dadurch, daß anderes als nicht-traumhaft angesetzt wird.] Není žádný svět z čirých snů, tam by se myšlenka *snu* ani nemohla vynořit. Čím je svět „zalidněn“, může být empirickou otázkou; avšak svět sám jako celek, který je anticipován ve vši zkušenosti, celek, prostřednictvím jehož omezení – kantovsky řečeno – se jednotlivá zkušenost stává možnou, je nezpochybnitelný, nenapadnutelný.“ (Originál dle „Weltform der Erfahrung und Welterfahrung“, in: J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, c. d., s. 101–115; 111–112.)

Není jasné, co přesně dvě věty, v nichž je výslovně řeč o snu, míní – jako by se v nich mísily dvě myšlenky: 1) Nám již známé upozornění, že „*snu*“ rozumíme jen relačně k „*bdění*“ (což ale, jak jsem řekl, nijak nevylučuje opakované, případně nikdy neustávající probouzení se z toho, co považujeme za bdění, jakož to nevylučuje ani možnost situací, v nichž nefiguruje ani kategorie snu ani kategorie reality jsoucí mimo jevení). 2) Upozornění, že předpokladem pro to, aby tu mohlo být něco jako sen, je celá sféra či situace jevení, případně předchůdná scelenost rozmanitosti jevů obklopených neurčitým horizontem, jevů mezi nimiž případně vystupují i kategorie snu a bdění, v němž se nám dává realita. (Což je správná these, ale neříká nic o bytí něčeho mimo situaci jevení, o což v Descartově a Husserlově argumentaci snem jde, jakož neříká nic ani o tom, zda k jevení nutně patří jevíci se mé tělo a druzí.)

³⁷⁵Viz zejména: „Úvod do Husserlovy fenomenologie“, c. d., s. 105, 111, 134–135; „Husserlova fenomenologie a ‚Karteziánské meditace‘“, c. d., s. 257.

Mimochodem řečeno – považují za velmi pravděpodobné, že posledně jmenovaná pasáž je ve všech dosavadních edicích (tj. nejen v odkazované edici v *Sebraných spisech*, ale též ve vydání překladu Husserlových *Karteziánských meditací* od Marie Bayerové v nakl. Svoboda r. 1968 a pochopitelně v jeho fotomechanickém reprintu z r. 1993) zatížena dvěma překlepy či tiskovými chybami – ve vydávaném textu stojí:

„Je jistě možné si představit, že všechny předměty se vždy znovu ukáží něčím rozplývajícím a v tomto smyslu iluzorním, že tady se nevykáže žádná *souvislá, zákonitá* realita, každá anticipace že bude vždy zklamána: znamená to však, že svět neexistuje vůbec, nebo pouze, že není zákonitý? Domnívám se, že lze spolehlivě lze tvrdit pouze toto druhé; stálým zklamáním intence trvajícího zákonitého světa nesplňuje se intence neexistence světa, nýbrž je to pouze negativní splnění intence jako zákonitosti a substanciálnosti.“

V první větě má dle mého názoru velmi pravděpodobně být „... že *tedy* se nevykáže...“ a v druhé „... splnění intence *jeho* zákonitosti a substanciálnosti.“ (Druhé místo ostatně takto opravují jak Erika Abrams v překladu do francouzštiny, tak Peter Sacher v překladu do němčiny, prvé místo francouzský překlad nemění, ale německý jej de facto opravuje také: „(...) qu'aucune réalité *cohérente, conforme à des lois*, ne pourra *ici* se démontrer. (...) il est simplement un remplissement négatif de l'intention **de sa légalité et de sa substantialité**.“ („La phenomenologie, la philosophie phenomenologique, et les 'Meditations cartesiennes' de Husserl“, přel. E. Abrams, in: J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 1988, s. 149–188, s. 176.) „(...) daß **hier also** keine zusammenhängende, gestzmäßige Realität aufzeigbar ist. (...) vielmehr handelt es sich hier nur um eine negative Erfüllung der Intention **ihrer** Gesetzmäßigkeit und Substantialität.“ „Husserls Phänomenologie, die phänomenologische Philosophie und die ‚Cartesianischen Meditationen‘“, přel. P. Sacher, in: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, c. d., s. 163–180; s. 172.)

(Co tu Patočka přesně míní „substanciálností“, není zcela jasné. Mohlo by se zdát, že jde právě o existenci i mimo jevení se mně, ale vzhledem k celému kontextu to nepovažuji za pravděpodobné.)

A konečně Patočka dokonce přímo vznáší pochybnost, zda „noema svět“ „je vůbec možno si představovat jako lhostejné vůči existenci a neexistenci“. ³⁷⁶ Zdá se, že zde nemyslí „světem“ pouze obklopující horizont všeho jevícího se (případně i s obklopaným jevícím se) a existenci „pouhé“ jevení se, a tudíž se domnívám, že to, o čem Patočka pochybuje, možné je, resp. že otázka a kategorie „existence“ vůbec nemusí být s jevením spojená.

Po všem výše řečeném již zde snad mohu být stručný – nic, než že neznáme a neumíme koncipovat jevení bez horizontu obklopujícího vše určité a dalších výše jmenovaných bytostných momentů situace jevení (plus případně že nelze zpochybnit, že nyní se jeví, co se jeví, celá „situace jevení se mi něčeho“ je tu, je v tomto minimálním smyslu „reálná“) z uvedeného po mém soudu platně uzavřít nelze. (Ohledně všeho specifitějšího – tj. také ohledně správnosti našich specifitějších mínění – jsou z fenomenologického hlediska možnosti otevřené.) Patočka se zjevně domnívá, že prokázal něco víc, není zcela přesně jasné co, ale zdá se mi prakticky jasné, že se domnívá chybně.

Každopádně se domnívám, že se Patočkovi rozboru snů nepodařilo využít k vyvrácení these, že je třeba vzdát se tvrzení o reálné existenci „světa“, který se nám jeví (tj. o jeho existenci i bez tohoto jeho jevení se mně), *pokud* se chceme vzdát tvrzení všeho, co nevíme jistě (a pochopitelně ani k prokázání tvrzení, že svět, který se jeví, je vždy světem spolubytí s jinými tělesnými bytostmi mezi tělesnými věcmi).

Krok od náhledu, že *poslední* půdou smyslu je (samo)danost, k poznání, že *touto* půdou je tělesné spolubytí s jinými a že je v ní dáno něco, co existuje i bez ní, se Patočkovi nedaří zdůvodnit. (Domnívám se ostatně, že jej striktně fenomenologicky zdůvodnit nelze.)

II.2.3.4. Radikalisovat epoché

Sen, imaginace, v bdění přístupný svět, klamný jev atd. jsou z hlediska analýsy samotné fenomenální sféry vágní tituly pro určité konstelace výše vytčených bytostných momentů jevení jako takového. Tyto oblasti či typy jevení jsou konstituovány tím, jaké možnosti v celkové situaci se zdají jak pravděpodobné, případně jak snadno realizovatelné, co se zdá být v naší moci, co se zdá být v moci eventuelních jiných bytostí apod. ³⁷⁷

Jsmo zvyklí na určité takové konstelace, ale víme – v neposlední řadě z různých zvláštních snů –, že nemůžeme vyloučit příchod jiných. ³⁷⁸

Žádnou specifickou, *určitou* konstelaci bytostných momentů situace není možno po provedení radikální epoché absolutisovat. ³⁷⁹

³⁷⁶ „Husserlova fenomenologie a ‚Karteziánské meditace‘“, c. d., s. 257.

³⁷⁷ *Jak* jsou jimi konstituovány, by vyžadovalo rozsáhlou analýsu, kterou v tomto textu nemohu podat.

³⁷⁸ „Ne že by se v budoucnosti našly odpovědi, ale / až tygři vyjdou na povrch, / budou se klást otázky jinak,“ šeptá v básni „Pták“ od Michala Ajvaze básnickému subjektu do ucha „soused u stolu, cikán“ „v hospodě v Doubravčicích“ ve snu ve snu. (Ajvaz, M., *Vražda v hotelu Intercontinental*, Mladá fronta, Praha 1989, s. 29.) (Ale já tu primárně nemám na mysli, že o jiných možnostech víme, protože nám o nich ve snu někdo řekl, ale protože byly nějakými sny „ztělesněny“.)

³⁷⁹ V rukopisu „Svět jako forma zkušenosti a zkušenost světa“, c. d., Patočka píše: „Zkušenost o jednotlivém v pravém smyslu vůbec neexistuje.“ (s. 317) a posléze:

„Přístupnost jednotlivého – přístupnost toho, co nemá povahu pobytu, právě tak jako přístupnost pobytu v rámci úkolu využití a jeho možností – znamená pouze to, že *žádné jednotlivé* jsoucno nemůže být zakoušeno mimo tuto souvislost, která znamená trvale zakládající *apriori* každé zkušenosti. (...) Toto *apriori*: žádné jednotlivé jsoucno mimo souvislost, znamená však: musí být jediná souvislost, v jejímž rámci je vše, co je. Tato *jediná* souvislost je ve vlastním smyslu tím, co jest. [Dies Apriori: kein einziges Seiendes außerhalb des Zusammenhangs, bedeutet aber: es muß einen

Je třeba vzdát se i domnělých jistot, že se z přítomného světa neprobudím, že se přítomní lidé neukáží zcela podléhat rozmarům mé imaginace (třeba aniž bych to bral jako vlastnost snu – může se ukázat takovou být vůbec povaha „reality“), že se kategorie druhých bytostí, případně snu a bdění, jakož i další kategorie z *hlediska jevení* zbytné z mé situace nevytráří.

To není jen přehlídka bizarních a nepodstatných teoretických eventualit. – Jde o to, že tyto možnosti, které známe přinejmenším ze snů, imaginací a fantastické literatury a každopádně jim rozumíme, ustavují *trhlinu* mezi situací jevení samotnou a jejími běžnými podobami, trhlinu, která spolukonstituuje smysl této situace jako takové a činí její běžné polohy *nesamozřejmými*. Její thematisace umožňuje *obnažit, jaký charakter má a čím se řídí naše případné setrvávání u těch či oněch běžných, ale jen zdánlivě samozřejmých významů*.

Když Patočka v přednáškách vydaných jako *Úvod do fenomenologické filosofie* poprvé uvádí koncept zkoumání „jevení jako takového“, osvobozeného od domnělého založení v absolutním subjektu, ptá se sám sebe, není-li to „filosofická fantasmagorie“, a aby podezření rozptýlil, ujišťuje, že zjevování „se nevznáší naprosto ve vzduchu. Odehrává se ve světě, patří do světa skutečnosti neméně, nežli skutečnost patří do rámce zjevování.“³⁸⁰ A posléze v podobné souvislosti říká: „Opustíme-li fenomenologii subjektivně zaměřenou, jež měla zdánlivě pevný fundament v reflexivně zachycené subjektivitě, je přece problém, jaký jiný fundament můžeme vůbec mít? Nedostává se naše uvažování na bezbřehé moře“³⁸¹, kde není dna, kde není oč se opřít, kam došlápnout?“ I toto podezření se Patočka pokusí vyvrátit.

Mám však za to, že Patočka tu ve vznášení se ve vzduchu a v bezbřehém a bezedném moři ve skutečnosti podává výstižné obrazy statusu fenomenální sféry, jak ji otevírá opravdu universální epoché. Bytostné momenty této sféry se fundují vzájemně a tato sféra s veškerými proměnami svého obsahu, potažmo vzájemná fundace jejích momentů není založena či zavěšena na ničem než na sobě samé.

Každý určitý, ne-nutný dílčí obsah i specifický (a jako takový stejně tak ne-nutný) celkový ráz aktuální situace jevení je v nějaké *míře* nápadný v širším poli, v posledku v poli situace jevení jako takové, k níž patří bytostně otevřená budoucnost, a v nějaké *míře* vzdoruje zjinačení. My o této dvojaké *míře* významu různých určitostí vystupující *vůči* dvojakému poslednímu *horizontu* spolurozhodujeme, spoluurčujeme svými přívraty a odvraty pohyb mezi specifickými tvářemi jevení jako takového.

II.2.3.5. Typy pohybu

Odhalování a skrývání se podmíněnosti *všeho* určitého, jeho jen situační, relativní, proměnlivé platnosti či důležitosti je jedním z klíčových motivů Patočkovy teorie pohybů lidské existence.³⁸² Je to přinejmenším jedna stránka smyslu pohybu, který Patočka nazývá

einzigsten Zusammenhang geben, innerhalb dessen alles ist, was es gibt. Dieser *einzigste* Zusammenhang ist im eigentlichen Sinne dasjenige, was ist.]“ (s. 320; originál – „Weltform der Erfahrung und Welterfahrung“, c. d., s. 104)

Právě to – že nestojí samy o sobě, ba samy o sobě vůbec neexistují – je dle mé these třeba vztáhnout i na všechny speciální podoby situace jevení jako takové. (Patočka sám upozorňuje, že je to třeba vztáhnout na jednotlivé dílčí snad neredukovatelné momenty této situace, viz místa citovaná v poznámkách č. 6 a 9.)

³⁸⁰Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie*, c. d., s. 74.

³⁸¹Tamtéž, s. 101.

³⁸²Pro formu uvádím nejdůležitější texty podávající různé verze této teorie: „K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života“, in: *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 192–201.

mj. pohybem „pravdivostním“, jímž se prolamuje (domnělá) absolutní vláda (něčeho, ba čehokoli) určitého a jehož blízkost k epoché v Patočkově pojetí je zřejmá.

Jak řečeno, domnívám se, že takto relativisovat musí důsledná „epoché“ i všechny určité konstelace bytostných momentů situace, určitá usouvztažení, zdůraznění a upozadění jednotlivých z nich. Zdání, že se přítomný svět „jistě“ neukáže být snovým, stejně jako např. případnou dominantní vztaženost dění k *budoucnosti*. Musí toho (chtít) relativisovat (ještě) více, než naznačuje Patočka, ale jinak proti *tomuto* motivu jeho teorie pohybů existence v zásadě nic nenamítám.³⁸³

Co lze z našeho hlediska říci o ostatních bodech Patočkovy teorie pohybů lidské existence?

Především je třeba říci, že Patočkova teorie *nemá* být teorií modifikací *pohybu zjevování jako takového*. Patočka si je vědom, že zkoumání zjevování jako takového *není totéž* jako zkoumání přirozeného světa lidského života, případně pohybů lidské existence, pomocí nichž od 60. let zkouší přirozený svět uchopit. Lidská bytost a způsoby, jak coby tělesná bytost rozumějící bytí jest (tj. „pohyby lidské existence“) se jako všechno ostatní, *zjevují*. Zjevují se ve fenomenálním poli, které Patočka nazývá též „svět“, mluví v této souvislosti někdy o „ontologickém pojmu světa“, neboť jediné v tomto poli, díky tomuto „světu“ může něco vystoupit jako jsoucí, tento „svět“ skýtá „světlo bytí“.

Sama tato nejobecnější sféra zjevnosti má určitou strukturu, určité bytostné momenty, její analýsa zjišťuje, že jedním z jejích momentů jsem já se svým „mohu“, já jako působící, něco spoluurčující. Patočka se, jak řečeno, domnívá, že v tomto zjevování se vždy zjevuje – tj. do světla bytí se dostává – „realita“ a že onen „já“ jsem vždy zároveň tělesná bytost, jež po nějaké stránce je součástí této „reality“ či „universa“.³⁸⁴

Tělo, společenství, jazyk, svět, c. d.

„Přirozený svět a fenomenologie“, *Fenomenologické spisy II*, c. d., s. 202–237.

„Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, tamtéž, s. 265–334.

„Co je existence?“, tamtéž, s. 335–366.

„Autorův doslov k francouzskému vydání díla *Přirozený svět jako filosofický problém*“, přel. I. Santar a I. Chvatík, tamtéž, s. 367–378. (Dále citováno jako: „Autorův doslov k francouzskému vydání“.)

„Celek světa a svět člověka“, c. d.

„Kacířské eseje o filosofii dějin“, in: *Péče o duši III. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl: Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973–1977. Dodatky k Péči o duši I a II. (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 3)*, OIKOYMENH, Praha 2002, s. 11–144.

³⁸³ Domnívám se, že tato universální podmíněnost, neuzavřenost určitého skutečně je v nějakém smyslu „absolutní“. Neschůdné je „na jedné straně“ chtít tuto relativisaci nějak omezit, něco určitého před ní „uchránit“, „na druhé straně“ pak chtít náhled zpřítomňující tuto universální neuzavřenost určitého považovat za v určitém okamžiku, situaci, podobě či duchu dokonalý a dokonaný, resp. vůbec zacházet s ním – který je jistě vždy určitý – jako s něčím hotovým a nepodmíněným, přiměřeným nejen v rámci aktuální celkové situace. (Lze myslím říci, že právě sklony druhého typu vytýká Patočkovým úvahám o „pravdivostním“ pohybu existence Petr Rezek ve studiích „Patočkova topologie přirozeného světa“, in: Rezek, P., *Jan Patočka a věc fenomenologie*, Jan Placák – Ztichlá klika, Praha 2010, s. 126–136, „Třetí životní pohyb u J. Patočky jako problém intersubjektivit“, tamtéž, s. 108–125 a „Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky“, in: *Filozofie a politika kýče*, Jan Placák – Ztichlá klika, Praha 2007, s. 86–105.)

³⁸⁴ V dopise ze 4. 4. 1974 Patočka píše Landgrebemu o svých plánech ohledně doslovu k francouzskému vydání *Přirozeného světa*:

„Ich möchte da weiter die Lebenswelt in die Mitte stellen zwischen Universum und ontol. Weltbegriff und sie nicht zum reflexiv erfassten Subjekt, sondern zu den Grundbewegungen des Menschenlebens in Beziehung setzen, woran dann erst die „Objektivierung“ der Lebensweltbezüge in Handlung und Erkennen anknüpfen würde. Ich kann mich mit der heideggerschen Philosophie der zweiten Phase, mit der „Topologie der Wahrheit“ wegen des totalen, wie es mir scheint, Verlassens des Existenzbegriffs, nicht versöhnen, und möchte zeigen, daß Existenz, als Lebensbewegung aufgefaßt, der fundamentale Begriff ist, ohne welchen weder Psychologie noch andere Geistes- und

Teorii modifikací samotného pohybu či dění zjevnosti Patočka téměř nevypracovává, buduje teorii modifikací pohybů lidské existence, tj. v zásadě teorii podob člověka vedení („a nevedení“) „svého“ života (teorii, která ostatní děje zasazuje do *tohoto* rámce).³⁸⁵

Já jsem se pokusil načrtnout teorii modifikací dění samotné situace zjevnosti, jak vznikají zdůrazněním a upozaděním některých *jejích* bytostných momentů a některých vztahů mezi nimi.

Teorie (možných, typických, výrazných klíčových...) poloh či způsobů lidského vedení života a zvrátů v něm by byla teorií speciálnější, jde o speciální oblast smyslu, jejíž hranice by asi byly neostře, rozumných možností jak ji (neostře) vymezit a jak určit cíle jejího zkoumání by bylo více, oblast je pochopitelně velmi mnohotvárná mj. v závislosti na kulturních specifikách a dějinných situacích, po faktické stránce ji zkoumá kulturní a sociální antropologie, psychologie a další speciální vědy.

Já se v této práci o žádnou speciální teorii této oblasti nepokouším, ale z hlediska, jež tu zaujímám, je jasné, že by mělo být možno tuto oblast s úspěchem analyzovat jako konstituovanou universálními „principy“, jež jsem se pokusil identifikovat, ovšem za přispění specifikujících omezení a rozhodnutí o míře významnosti různých konkrétních určitostí. Nejen základní momenty situace jevení, ale i její základní celkové tváře by si tu tak či onak uchovaly svůj význam základních významností a možností, jakkoli by vystupovaly primárně ve specifických zabarveních a formách.

Patočkova myšlenka, že základní celkové charaktery pohybu (lidské existence) se konstituují důrazem na nějaký z všudypřítomných momentů situace, je tak po mém soudu správná. Patočka se však domnívá, že je třeba jako od těchto všudypřítomných momentů vyjít od třech dimensí času a najít tři základní pohyby, z nichž v každém bude důraz na jednu z těchto dimensí. (Patočkovu vlastní v rukopise pocházejícím podle všeho ze 70. let³⁸⁶ zachovanou myšlenku, že dimense času jsou jen dvě, minulost je modus přítomnosti a možnost specifického čase času nezakládá, žádná z versí nauky o pohybech kupodivu a bohužel nebere v potaz.³⁸⁷)

Sozialwissenschaften, als Objektivierungen eines Nichtobjektiven, auskommen. (...) Ich glaube, daß die Bestimmung des Verhältnisses der Lebenswelt als ontischen Begriff zum ontologischen Weltbegriff nie genau unternommen wurde. (...) Aus diesen Gründen scheint mir eine neue Behandlung des Lebensweltproblems noch immer sich zu lohnen.“ (Dopis je uložen v Archivu Jana Patočky, částečně z něj v překladu cituje Karel Novotný v *O povaze jeví*, c. d., s. 194.)

Již se bohužel nemohu na tomto místě pustit do rozboru vztahu tohoto plánu k textu samotného francouzského doslovu ani k jiným Patočkovým textům. Pokusil jsem se vysvětlit, v jakém smyslu je podle mě Patočkovo heideggerovsky inspirované pojetí „zjevování jako takového“ jako odlišného od přirozeného světa zajímavé a nosné, proč se ale domnívám, že Patočka dělá chybu, když zároveň zjevování jako takové svazuje tak těsně (totiž zcela bytostně) s tělesnou bytostí, potažmo i s jejím žitým světem.

Zcela opačný postoj zaujímá Martin Ritter, když navrhuje nedbat Patočkových upozornění, že zjevování jako takové je něco jiného než přirozený svět (jež nachází mj. v právě citovaném dopise Landgrebemmu), považovat je za lapsy a skutečnou teorii zjevování jako takového hledat v Patočkově teorii pohybů lidské existence, která ovšem podle něho stále ještě nedostatečně docenuje *tělesnou* situovanost toho, komu se něco jeví. (Srov. Ritterovy studie „Patočkova fenomenologie jako první filosofie a přísná věda“, in: *Filosofický časopis* 62, 2014, č. 5, 711–724 a „Pohyb existence jako jádro asubjektivní fenomenologie“, in: *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015.) Detailní diskusi Ritterových thesís zde již bohužel též nemohu provést.

³⁸⁵ Určitou částečnou výjimku v náznaku představují „pohyby k hranici“ z „Autorova doslovu k francouzskému vydání“, c. d., z nichž v některých se člověk (resp. jeho „duch“) dočasně odpoutává od starostí se svou „pozemskou existencí“ a prodlévá v zaměření v zásadě na zjevování jako takové.

³⁸⁶ Patočka, J., „[Dimenze času]“, in: *Fenomenologické spisy III/2*, c. d., s. 661.

³⁸⁷ Nejméně explicitní a jednoznačné je odvození tří pohybů lidské existence ze tří dimensí času v „Autorově doslovu k francouzskému vydání“, c. d., s. 371–376. Patočka zde rozlišuje dva základní typy pohybu – pohyb angažovanosti „ve světě“, resp. „ve světském jsoucnu“ (s dvěma modalitami, autentickou a neautentickou) a

Výklad tří pohybů lidského života, které Patočka identifikuje, z vlády vždy jedné z časových dimensí však není, jak již konstatoval např. Petr Rezek,³⁸⁸ přesvědčivý. A Patočkův předpoklad, že základní pohyby musí být zrovna tři, není dobře odůvodněný.³⁸⁹ Patočka sám přitom identifikoval v různých náběžích (i) jiné bytostné momenty jevení než jen tři dimense času, já jsem tu po analysách provedených v předchozích částech práce některé z nich systematicky vyzdvihl (přítomné určité, neurčitý horizont obklopující a scelující celou oblast jevících se určitostí, otevřená budoucnost, spoluurčovanost dění mnou, dění samo³⁹⁰) a myslím, že analyza pohybů ve speciální oblasti lidského vedení života jako konstelací těchto momentů situace by mohla i v této oblasti odkrýt a vyložit bohatší typiku než analyza, která je vykládá z důrazů na jednotlivé dimense času.³⁹¹

II.2.3.6. *Hledající cesty*

Patočka se do úvah předloženého typu nikdy nepustil, jeho filosofie nechtěla opustit půdu lidského tělesného bytí ve světě. Pokusil jsem se upozornit na to, že to je ale neslučitelné s hledáním povahy jevení „jako takového, ať se vyskytne kdekoli a jakkoli“.

Patočka nicméně *ve většině svého díla* otázku po něčem takovém neklade, ptá se po *lidské* existenci ve světě, což je samo o sobě jistě legitimní téma filosofie. Něco jako překročení k jevení (či bytí) vůbec je pak u Patočky thematisováno povětšinou jen jako jedna z možností *člověka*, možnost, která má přinejmenším blízko k jednomu z hlavních „pohybů lidské existence“. Patočka se tomuto uvolňování se k jevení *jako takovému* neoddává natolik, aby věc nahlížel i „z druhé strany“ – totiž tak, že být člověk (tj. vědět o sobě *jako o člověku*) a být ve vztahu k jiným tělesným bytostem ve světě jsou jen specifické možnosti v rámci („mé“) situace jevení vůbec (jakkoli nyní, když píšu, je to jistě možnost aktuální).³⁹²

pohyb k hranici (opět s dvěma modalitami, jimiž jsou pohyb k hranici – minulého – počátku a pohyb předběhu ke smrti, přičemž u pohybu k hranici počátku opět rozlišuje dvě modalit[y] lásky a nenávisti“ (s. 376)). Souhrnně nicméně Patočka hovoří o třech pohybech, počítaje pohyb k hranici s jeho dvěma základními modalitami jako pohyby dva, kdežto dvojaký pohyb angažovanosti jako jeden. (Snad lze říci, že *proto*, že v obou jeho variantách nakonec vládne *přítomnost*, leč úplně výslovně to Patočka nařiká.) Výklad pohybu k samotné existenci bližních, resp. k samotnému spolubytí s konkrétními bližními jako pohybu k minulému počátku ani výklad kupříkladu pohybu filosofování z předběhu ke konci nepovažuji za příliš plausibilní a myslím, že i tento Patočkův pokus o systematisaci základních charakterů pohybu, resp. typů dílčích situací a o výklad podílu jednotlivých základních dimensí situace vůbec na jejich konstituci volá po důkladné revisi.

Rozlišení *dvou* základních typů pohybu, jež je tu provedeno, každopádně nemá nic společného se zmiňovanou myšlenkou o pouze *dvou* základních dimensích času.

³⁸⁸Rezek, P., „Patočkův nejvlastnější přínos filosofii“, in: *Jan Patočka a věc fenomenologie*, c. d., s. 152 – 159, s. s. 157–158.

³⁸⁹(Patočka ostatně v různých verzích nauky o pohybech existence vypočítává dohromady o poznání více typů pohybu než tři, ale v každé z verzí vytkne nějaké tři základní typy.)

³⁹⁰Nešlo mi zde o co nejkomplexnější průzkum Patočkových rozmanitých náběhů k identifikaci základních momentů jevení, podal jsem jistě *jedno z možných* resumé.

³⁹¹Poznamenejme, že Patočka sám se v jiných souvislostech přinejmenším dotkl universalit[?] tváří situace, kterými jsou „cesta“ a „hra“. – Ontologické relevanci motivu cesty se blíží v článku „Kulhavý poutník Josef Čapek“, in: Patočka, J., *Umění a čas I. Soubor statí, přednášek a poznámek k problémům umění. První díl: Publikované studie. (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 4)* OIKOYMENH, Praha 2004, s. 137–158, viz zejm. s. 140–141. (O různých možných – v dějinách objevených – cestách myšlení a lidské existence též téměř soustavně hovoří v textu „Evropa a doba poevropská“, in: *Péče o duši II*, c. d., s. 80–148.) O hře jako charakteru bytí, resp. zjevování vůbec uvažuje Patočka v souvislosti s uměním ve studii „Učení o minulém rázu umění“, in: *Umění a čas I*, c. d., s. 319–347, s. 343–345.

³⁹²(Nevidím nic mimořádného na tom, že věda o sobě *jako o člověku*, uvědomuji si, že vědět o sobě *jako o člověku* je jen jedna z mých možností, z možných podob mé situace – nad tím, že filosofuji, snažice se

Analýsa ‚situace jevení‘ jako takové *výslovně* uchopuje, v jakém obecnějším poli se antropologicky zaměřené zkoumání, ba každé zkoumání chtě nechtě pohybuje a čím se řídí, a to už při vytyčování svého cíle. Na druhou stranu, filosofická, resp. fenomenologická antropologie jistě takovouto *explicitní* analýsu „jevení vůbec“ nezbytně nepotřebuje. Ze svého *hlediska* ji snad nepotřebuje stejně, jako nepotřebuje třeba neurologii (která thematisuje něco, co se v *nějakém smyslu* zdá podmiňovat její zkoumání).

Patočka zkrátka většinou nepovažuje za užitečnou filosofickou antropologii universální teorii jevení doplňovat, resp. ji zasazovat do jejího rámce. Samozřejmě se nabízí otázka, *vzhledem k čemu* to za „užitečnou“ nepovažuje. Přinejmenším v případě některých Patočkových textů si dle mého názoru lze klást otázku, zda Patočkovi opravdu „v poslední“ jde o to, popsat určité struktury lidského bytí, nebo spíše o to, zpřítomňovat určitý etický nárok, resp. probouzet vnímavost pro něj, a zda tedy není jeho nechuť k opouštění půdy tělesného spolubytí v reálném světě dána spíše tím, že něco takového neshledává (v danou chvíli, tj. v dané situaci) přínosným pro snahu nechávat vystoupit onen etický nárok, než teoretickými, resp. ontologickými důvody³⁹³ či tím, že to striktně vzato nevyžaduje otázka, která byla výslovně položena.

Jakou *explicitní* analýsu provádět, resp. na jakou teoretickou otázku hledat odpověď, pokud vůbec na nějakou (např. na otázku po strukturách lidského tělesného (spolu)bytí ve světě, nebo na otázku po povaze jevení jako takového), je kdy přínosná, žádoucí aktivita, pro sebe každopádně individuálně rozhoduje každý myslící svou „soudností“ – to samo o sobě teoretická (nebo přinejmenším ontologická) otázka není.

Přihlásil jsem se zde k přístupu, který považuje za přínosné *hledat* poslední universální „základ“ či rámec všeho dění smyslu, tedy i každého rozhodování, jakou analýsu je kdy přínosné provádět. (A předběžně jsem za takový poslední rámec označil hledání *míry* situační významnosti, důležitosti všech jednotlivých určitostí včetně bytostných momentů situace jevení.) Jakkoli „fenomenologie“ je dnes označení pokrývající věru širokou škálu typů zkoumání, jsem přesvědčen, že myšlenky, které jsem tu zároveň z Patočkova díla a proti Patočkovu dílu vyzdvihl, lze označit za „radikálně-fenomenologické“ přinejmenším také. Dokonce snad následují Patočkův vlastní vztah k fenomenologii i v jiném ohledu než v tom, že se ujímají programu zkoumat *zjevování jako takové*, který Patočka formuloval v několika pozdních textech.

V medailonku „zakladatele“ fenomenologie a svého učitele Edmunda Husserla napsaném u příležitosti 110. výročí jeho narození Jan Patočka napsal, že pro Husserlovo fenomenologické myšlení je charakteristická „vůle k zodpovědné myšlence, k radikalismu myšlení, kterému žádné zkoumání není dost přísné, žádná these dost jasná, aby nemohla a nemusela být vždy znovu ohledávána, až se buď najde základ, za který se jít nedá, nebo se shledá v domnělém betonu skulina.“³⁹⁴ A tentýž text posléze končí: „Na slova mistrova se (...) nepřisáhá, protože to si žádný skutečný filosof nepřije. Nejméně Husserl, pro kterého pravda znamenala zodpovědnost každého jednotlivce, aby říkal to, co vidí, nic méně a nikdy nic víc.“³⁹⁵

myšlenkově, či dokonce i jazykově uchopit universální rysy něčeho, uvědomujeme si zcela běžně, že takové uchopování obecného není v situaci bytí člověkem přítomno vždy, se také celkem nikdo nepozastavuje.)

³⁹³(Takové ambivalence se též dotýká Jan Frei v již zmiňovaném článku „Přirozený svět, celek světa a existence. K jednomu tématu Patočkovy filosofie“, c. d.)

³⁹⁴Patočka, J., „Maličko o Edmundu Husserlovi při příležitosti 110. výročí jeho narození“, in: *Fenomenologické spisy II.*, c. d., s. 604–606., s. 606.

³⁹⁵Tamtéž. Již výše v textu Patočka o Husserlovi píše, že „[z]avedl (...) do lidského myšlení naší doby novou zodpovědnost – říkat a tvrdit jen to, co mohu zodpovídat, protože to vidím. Na své vlastní oči, ale ‚oko‘ není tu tělesný orgán, nýbrž ten pohled, který ví o své odpovědnosti, oko ducha.“ – Tamtéž, s. 605.

A v závěrečném odstavci svého posledního textu věnovaného fenomenologii, již vícekrát zmiňované studie „Co je fenomenologie?“ z r. 1975, Patočka píše: „Nyní ještě musíme krátce a pozitivně zodpovědět otázku, co znamená fenomenologie *pro nás*, co ji vyzvedlo do jedinečného postavení, jímž se vyznačuje v současném myšlení. Není ani školskou filosofií, která pečuje o učenou tradici, ani filosofií, která chce svou životnost potvrdit svou pomocí při proměně světa, tzn. revoluční nebo rádobý revoluční filosofií. (...) Je zamyšlením (...). [Z]namená radikální obrat k počátkům; je to snaha o bezpředsudečnost, která musí odstranit z cesty svého zamyšlení i předsudky pozitivní vědy. V této radikálnosti se jí nic nevyrovná. Jde cestou, která má opačný směr než všechno úsilí, které jinak jakožto věda a filosofie postupuje v neprohlédnuté naivitě stále dál. (...) Snaha postavit proti (...) základnímu konceptu moderny určitou *hledající* cestu – to je fenomenologie.“³⁹⁶

V duchu výše předložených úvah by pouze bylo místo „proti základnímu konceptu moderny“ lépe říci „proti každé ontologii absolutisující cokoli určitého, tedy také jakýkoli určitý moment či podobu situace jevení“.³⁹⁷ Postavit hledající cestu proti *každé* takové ontologii, tedy odstraňovat z cesty hledání povahy situace jevení jako takové *všechny* předsudky o nepřekročitelnosti, „základnosti“ a „samostojnosti“ určitého specifického prvku či podoby situace – nejen dnes již ve fenomenologické filosofii povětšinou dávno odklizené předsudky pozitivní vědy, ale také, dnes asi především, předsudky „zdravého rozumu“ či „přirozeného postoje“ –, tak lze shrnout program, který jsem tu označil za program radikální fenomenologie. „Cestě“ tu přitom rozumím primárně jako cestě tohoto radikálního zkoumání smyslu, ale na této cestě je na místě se také ptát, zda není nakonec třeba charakter *cesty* postavit proti reduktivním ontologiím jako nejzazší charakter situace jevení vůbec. (Ovšem také nelze na radikálně hledající cestě nikdy předem vyloučit, že kladení otázky, na niž jsme dosud hledali odpověď, shledáme málo přínosným, či dokonce nepatřičným.

³⁹⁶ „Co je fenomenologie?“, c. d., s. 521–522. Výpustkami jsem ovšem smysl odstavce poněkud posunul, uvádím jej tu proto raději v úplnosti v originále:

„Nun wäre noch kurz auf die Frage positiv einzugehen, was die Phänomenologie *für uns* bedeutet, was sie zur eigenartigen Stellung erhoben hat, welche sie im Denken der Gegenwart auszeichnet. Sie ist weder eine Schulphilosophie, der Pflege einer gelehrten Tradition gewidmet, noch eine Philosophie, die ihre Lebendigkeit dadurch behaupten will, dass sie Mithilfe leistet bei Weltveränderung, d. h. revolutionäre oder revolutionär sein wollende Philosophie. Sie ist **Besinnung**, und zwar Besinnung auf die Krise. Die Krise der Menschheit muss sie auf ihre ersten Ursprünge untersuchen, weil sie die positive Wissenschaft und die Wissenschaftlichkeit überhaupt in ihren Wurzeln blosslegen will. Das heisst aber einen **Ursprungsgang radikaler Art**, das Anstreben einer Vorurteilslosigkeit, welche auch die positivwissenschaftlichen Vorurteile aus dem Wege ihrer Besinnung entfernen muss. **In dieser Radikalität hat sie nicht ihresgleichen und geht den entgegengesetzten Weg zu allem, was sonst als Wissenschaft und Philosophie in undurchschauter Naivität gerade vor sich geht.** Die Entdeckungen, die auf diesem Wege sich bieten, sind mannigfach, aber eine ist da vor allem wichtig, und an ihr haben beide Koryphäen, Husserl wie Heidegger, gemeinsam gearbeitet: Es ist die Entdeckung des wesenhaften Cartesianismus unserer ganzen Epoche, wenn man, um die heideggersche Terminologie zu benutzen, Cartesianismus als das Gesamt der ontischen Folgen des ontologischen Ansatzes der Zweisubstanzenlehre, d. h. der Lehre von den zwei dinglichen Seinsweisen des Descartes ansieht. **Das Bestreben**, dem hier entblösten Grundkonzept der Moderne **einen suchenden Weg entgegenzustellen, das ist Phänomenologie.**“ („Was ist Phänomenologie?“, c. d., s. 676.)

³⁹⁷ To má pochopitelně velmi blízko k vymezení metafysiky u pozdějšího Heideggera. (Patočka oním „základním konceptem moderny“ myslí „kartesianismus“ a tvrdí, že především jemu se snaží uniknout Heidegger, což ale pochopitelně neplatí o Heideggerovi *pozdějším* – ten se snaží „uniknout“ obecně „metafysice“, jejíž specifickou podobou kartesianismus je.)

II.3. Nejzazší situace současné filosofie?

Jak již výše řečeno, náhled neuzavřenosti určitého je ve 20. st. přítomen u řady myslitelů.

Jistě u jedněch výslovněji a v centrálnější posici než u jiných, ale bylo by možno jej sledovat napříč směry a styly myšlení. Zaměřil jsem se na tři vybrané fenomenologické myslitele, resp. tři takové myslitele, kteří se snaží postřehnout a pojmenovat nejzazší ráz jevení vůbec, ráz nejzazší situace jevení. (Jakkoli jsme viděli, že u Eugena Finka je to s možnostmi nejzazší situací a její charakter *postřehovat* komplikované.)

Příslušní myslitelé si také více či méně soustavně kladou otázku, jaká je povaha celé té situace, kdy něco je tu, ale nic určitého není samostatné ani definitivní.

Hra je jen jednou z tváří situace, v níž se tato nesamostatnost „všeho“ určitého zjevuje. Myslitelé odmítající určitosti coby poslední instance, odmítající „substanční“ pojetí bytí, se neupínali jen k hře, ale i k dalším tvářím poslední situace, jak jsem připomenul v příslušné podkapitolách systematické části práce.

Již tam bylo možno si povšimnout, že někteří myslitelé předložili postupně či střídavě pojetí bytí v duchu více z těchto jeho tváří. To jsme pak ostatně podobně sledovali v díle Eugena Finka, Martina Heideggera a dotkli jsme se toho i u Jana Patočky. Mnozí z těch, kteří se v jedné fázi vývoje či v některých pasážích jasně hlásili k pojetí světa jako hry (od smyslu a základů takového pojetí jsme i v naší práci v podstatě vyšli), jindy a jinde předložili jiné nesubstanční pojetí bytí, jiné pojetí situace jevení jako takové.

Podobné „kolísání“ by též bylo možno sledovat u řady dalších myslitelů nejen z fenomenologického tábora. Heslovitě připomenu jen několik z nich, snad zvolených tak, aby se ukázaly alespoň některé věcné i historické souvislosti.

Připomínal jsem Nietzscheův Finkem opakovaně citovaný záznam o tom, že se svou myšlenkou hry světa má dva předchůdce, Hérakleita a „filosofii védanty“.³⁹⁸ Ve dvacátém století byl nepochybně pro myšlení světa jako hry zcela klíčovým zdrojem Nietzsche sám. Ale „filosofie védanty“, resp. příslušná mythologemata a filosofemata indické tradice, ať už jakkoli „věrně“ pochopená,³⁹⁹ představovala důležitý pramen též, až se chce říci, že snad druhý hlavní, byť se tolik neuplatňoval v akademické filosofii. (Myslitelé hovořící o bytí jako o cestě se zase pravidelně odkazovali k textu Laozi a vůbec k taoismu, autoři upínající se k příchodu absolutně Jiného pak zpravidla k židovskému mesianismu.)

K indické tradici a speciálně k védantě se často odkazuje např. Alan Watts, který sice většinou, zvláště ve „zralém“ období, psal neakademicky, „populárně“,⁴⁰⁰ v „detailech“ se „nebojí“ simplifikací a zkratk a ovšem zachází velmi „svobodně“ a často jistě „amatérsky“ se svými inspiračními zdroji, ale jeho myšlenky o světě a životě jako hře považuji věcně vzato za jedny z nejkompexnějších a nejpřesvědčivějších, a proto si nyní dovoluji malý exkurs mimo akademickou filosofii.

³⁹⁸ Viz pozn. 274.

³⁹⁹ Jsem v této věci pochopitelně naprostý laik, nějakou orientaci snad poskytuje např. Sax, W. S. (ed.), *The Gods at Play. Līlā in South Asia*, Oxford University Press, New York 1995.

⁴⁰⁰ Watts o sobě přinejmenším od pozdních padesátých let často říkal, že je především „filosofický bavič“ („a philosophical entertainer“). Viz k tomu (jakož i vůbec k vztahům mezi Wattsem a akademickým světem): Columbus, P. J., Rice, D. L., „Alan Watts and the Academic Enterprise“, in: Watts, A., *In the Academy: Essays and Lectures*, s. 1–41; s. 27–28.

II.3.1. Alan Watts – hry světa

Alan Watts v různých obměnách kritizuje obraz světa jako sestávajícího z mnoha pevně vymezených samostatných substancí, opakuje, že ve skutečnosti máme co do činění jen se vztahy a procesy, resp. nakonec s procesem jediným (zahrnujícím jak vnímání, tak proměny vnímaného).⁴⁰¹ Při hledání alternativ k „substančnímu“ myšlení se sice inspiroval křesťanskou symbolikou a teologií a různými moderními euroamerickými autory (Gregory Bateson, Teilhard de Chardin, Carl Gustav Jung...), ale zvláště v pozdějším období zdaleka nejvíce využívá prameny indické a dálnévýchodní.

II.3.1.1. „Na schovávanou“

Watts opakovaně rozlišuje tři různé základní „modely světa“ – svět jako výrobek, produkt, svět jako organismus a svět jako drama, divadlo, případně jiná *hra*. První je dle Wattse dominantní v řecko-židovské tradici, druhý v tradici čínské, třetí v tradici indické.⁴⁰² (Jako variantu prvního modelu Watts diskutuje model „plně automatický“ nabytý v Evropě popularity během 18. a 19. století po té, co ochladla víra v Boha a svět chápaný jako výrobek přišel o svého tvůrce a případně usměřovatele, a jako v zásadě variantu téhož uvádí někdy vedle modelu Boha jako výrobce výrobku-světa model Boha jako panovníka despoticky

⁴⁰¹ „[A]s things are, we define (and so come to feel) the individual in the light of our narrowed ‘spotlight’ consciousness which largely ignores the field or environment in which he is found. ‘Individual’ is the Latin form of the Greek ‘atom’ – that which cannot be cut or divided any further into separate parts. We cannot chop off a person’s head or remove his heart without killing him. But we can kill him just as effectively by separating him from his proper environment. This implies that the only true atom is the universe – that total system of interdependent ‘thing-events’ which can be separated from each other only in name.“ (Watts, A., *The Book on the Taboo Against Knowing Who You Are*, Collier Books, New York 1971, s. 63–64. (1. vydání 1966.) Dále citováno jako: *The Book*.)

Vztah mezi poznávajícím „subjektem“ a poznávaným „objektem“ či světem přirovnává Watts někdy ke vztahu mezi stranami Möbiova listu:

„Ordinarily we think of self-consciousness as the subject’s awareness of itself. We would be far less confused if we saw that it is the subject-object’s awareness of itself. For the knower is what he knows in somewhat the same way as the seemingly two surfaces of the Möbius strip are one. Pushing the analogy a little further, conscious experiencing seems to be a field which, like the strip, twists back upon itself. It is not, then, that I know both other things and myself. It is rather that the total field I-know-this knows itself.“ (Watts, A., *Nature, Man and Woman. A New Approach to Sexual Experience*, Thames and Hudson, London 1958, s. 24. Dále citováno jako: *Nature, Man and Woman*.)

⁴⁰² Srov např.: Watts, A., „Man in Nature“, in: týž, *The Tao of Philosophy. The Edited Transcripts*, Tuttle Publishing, Boston/Rutland/Tokyo 1995, s. 17–34; zejm. s. 20–34. (Soubor dále citován jako: *The Tao of Philosophy*.) (Zde Watts mluví (na s. 20) o „three dominant theories of nature“.) Týž, „The Relevance of Oriental Philosophy“, in: týž, *The Philosophies of Asia. The Edited Transcripts*, Tuttle Pub, North Clarendon, 1995, s. 1–22, s. 4–7. (Svazek dále citován jako: *The Philosophies of Asia*.) Velmi stručně též např.: týž, „Democracy in the Kingdom Of Heaven“, in: týž, *Myth and Religion. The Edited Transcripts*, s. 55–72; s. 60–61. (Svazek dále citován jako: *Myth and Religion*.) (Např. zde – Watts uvádí paralelně s modelem Boha-výrobce též Boha-panovníka.)

O modelu „keramickém“ (inspirujícím se výrobou keramických nádob) a dramatickém hovoří Watts obšírně v trojici rozhlasových přednášek „Nature of Consciousness“ z r. 1960 vydaných nedávno v přepisu in: Watts, A., *Out of Your Mind. Tricksters, Interdependence, and the Cosmic Game of Hide and Seek*, Sounds True, Boulder 2017, – „Cosmological Models of the World“ (s. 3–14), „The Dramatic Model“ (s. 15–26) a „The Eternal Transaction“ (s. 27–37). (Na explicitní vytčení třetího distinktního modelu – „organického“ – nedojde, ale věcně se mu Watts blíží ve třetí přednášce.)

(Jde ale o Wattsova ústřední témata, o kterých píše v různé terminologii téměř ve všech pozdějších spisech.)

vládnoucího svým poddaným.) Představa o světě jako vyrobeném nebo podřízeném něčemu jemu vnějššímu je dle Wattse pochopitelně postavená na *ilusi určité* poslední instance, druhé dva modely k němu nabízejí alternativu.

Dramatický model světa chápe veškerá proměnlivá zkušenostní určení a formy jako mnohočetné masky či „přestrojení“, jež na sebe bere stále táž „podstata“ skrývající se „za“ či pod nimi, sama „vlastně“ či „vpravdě“ nijak určená nejsou. Světová „podstata“ či „osoba“ si „hraje“ na to, že je nejrozumnějšími konečnými věcmi, svět, jevení se věcí je její hrou. (Watts v různých souvislostech zdůrazňuje, že o těchto záležitostech se lze vyjadřovat jen v „metaforách“, „analogiích“, „mytických“ obrazech a vyprávěních.⁴⁰³)

Zároveň s touto hrou ale hraje „universální bytí“ „hru na schovávanou“ v tom smyslu, že nechává na sebe zapomenout ve prospěch jednotlivých masek a zas se nechává „odkrýt“, resp. dává rozpomenout, že se „pod“ všemi jevy skrývá stále totéž bytí, že jsou to jeho masky. A toto jediné hrající bytí se pochopitelně v posledku nemůže skrývat a odhalovat nikomu a ničemu jinému než samo sobě,⁴⁰⁴ neboť je vším, i námi, kteří se rozpomínáme.

Watts opakovaně říká, že obecně „hra na schovávanou“, hra spočívající v *skrývání a odkrývání*, střídání a „rozhodování se“ o *přítomnosti a nepřítomnosti* je základní hrou a vlastně základním principem bytí.⁴⁰⁵ (V posledku tu máme vlastně dvě hry na schovávanou

⁴⁰³ „If, as we have been arguing, the only real atom – as de Chardin put it – is the universe, and the only real thing is everything, then what is it? Yet the moment I have asked this question, I must question the question. What sort of answer could such a question have? Ordinarily, one answers the question ‘What is it?’ by putting the designated thing or event into a class – animal, vegetable, or mineral, solid, liquid, or gas, running, jumping, or walking. But what class will fit everything? What can possibly be said about everything? To define is to limit, to set boundaries, to compare and to contrast, and for this reason the universe, the all, seems to defy definition.“ (*The Book*, c. d., s. 130–131.)

„If, on the other hand, self and other, **subject and object, organism and environment** are the poles of a **single process**, THAT is my true existence. As the Upanishads say, ‘That is the Self. That is the real. That art thou!’ But I cannot think or say anything about THAT, or, as I shall now call it, IT, unless I resort to the convention of using dualistic language as the lines of perspective are used to show depth on a flat surface. What lies beyond opposites must be discussed, if at all, in terms of opposites, and this means using the **language of analogy, metaphor, and myth**.“ (Tamtéž, s. 140.)

Srov. též alespoň s. 10–14 tamtéž.

⁴⁰⁴ Watts opakovaně tvrdí, že právě to v indické kultuře mytickou formou vyjadřují různá vyprávění o světovém cyklu, v němž z neurčeného základu vzhází svět a zas do něho mizí, aby se „brahma“ ocitlo samo se sebou.

„To remember is to seek and to find. In Hindu mythology, Brahma plays this game through periods of time called kalpas, and every kalpa is 4,320,000 years long. For one kalpa he forgets who he is and manifests himself as the great actor of all of us. Then, for another kalpa, he wakes up; he remembers who he is and is at peace. So, the period in which he manifests the worlds is called a manvantara, and the period in which he withdraws from the game is called a pralaya.“ („The Mythology of Hinduism“, in: *The Philosophies of Asia*, c. d., s. 23–40; s. 29.)

⁴⁰⁵ „I propose the *dramatic image*. Consider the world as a drama. The basis of all drama – of all stories and plots – is the game of hide-and-seek. The first game you play with a baby is hide-and-seek. You put a book in front of your face and peek around at the baby, and the baby starts giggling. The baby understands, because it’s close to the origins of life. It comes directly from the womb knowing what everything is all about – it just can’t put it into words. Every child psychologist tries to get kids to describe their feelings in psychological jargon, but the baby isn’t there yet. It just knows. You put the book in front of your face, you disappear, you peek around, and the baby starts laughing. Because the baby is a recent incarnation of God. The baby knows that hide-and-seek is the basic game.“ („The Dramatic Model“, c. d., s. 17.)

zaklesnuté do sebe – skrývá a odkrývá se tu ta skutečnost, že běžné skrývání a odkrývání jednotlivostí je hrou jediného bytí se sebou samým.)

II.3.1.2. „Černá a bílá“

Zároveň má ale světové dění charakter ještě „další“ hry, jíž Watts říká „černá a bílá“ („game of black and white“). Totiž hry, v níž se neustále rozhoduje o podobě vztahu a střídání mezi oposity, z nichž jedno zpravidla považujeme za „to správné“, jeden pól za „kladný“, druhý za „záporný“. – Na kontrastu protikladných kvalit či stavů, potažmo na jejich střídání je založena veškerá zkušenost – vnímáme vlastně jen střídání a jeho rytmy. Nerozlučně vzájemně spjatý jsou plnost a prázdnota, vnitřek a vnějšek, láska a svár, příjemnost a nepříjemnost, dobro a zlo, změna a stálost, život a smrt, jakož i skrytí a odkrytí, ztracení a nalezení – v neposlední řadě ztracení a nalezení jednoty všeho bytí.⁴⁰⁶ Jsme-li naživu, vlastně neustále se snažíme o dosažení či udržení určitých stavů potlačením či odvrácením stavů jiných a snadno přitom můžeme zapomenout, že to, oč usilujeme, by nebylo ani žádoucí ani vůbec možné bez svého protějšku, a že tedy úplné a definitivní vítězství „kladného“ pólu, naprostá eliminace pólu „záporného“ jsou nejen nerealizovatelné, ale i v posledku nežádoucí a v jádře nesmyslné.

Usilování o kladný pól pak bereme „smrtelně vážně“ a, jak říká Watts, proměňujeme hru „černá a bílá“ v (absurdní) „hru“ „bílá *musí* vyhrát“⁴⁰⁷. (Podle Wattse západní kultura, snad především novověká, tomuto pokušení nebezpečně propadá.⁴⁰⁸)

Pokud vazbu čehokoli na svou negaci neztrácíme ze zřetele, samozřejmě i nadále v mnoha elementárních věcech vnímáme jeden pól jako kladný, druhý jako záporný, ve složitějších otázkách si často „svou“ stranu částečně volíme, nicméně chápeme, že opačné stavy a často i zastánce opačných postojů též nezbytně potřebujeme, jakkoli proti nim „bojujeme“. Stejně jako v běžných agonických hrách, kterými se lidé běžně baví, je dle Wattse ve veškerém životě záhodno udržovat jakoby dvojí interest – na tom, dosáhnout svého, a na tom, udržet celou situaci, v níž se o to (případně o něco jiného) můžeme snažit (tj. na

„Now, let's go a little bit into the nature of hide-and-seek. I don't want to insult your intelligence by telling you some of the most elementary things that exist, but, really, **everything is a question of appearing and disappearing**.“ („The Mythology of Hinduism“, c. d., s. 26.)

⁴⁰⁶ Srov. kapitolu „The Game of Black-and-White“ in: *The Book*, c. d., s. 21–47 a přednášku „Coincidence of Opposites“, in: *The Tao of Philosophy*, c. d., s. 71–80.

⁴⁰⁷ „We forget, that black and white are inseparable, and that existence is constituted equivalently by being and non-being. We then become scared, and feel we have to play a game called, ‘Uh-oh, Black Might Win.’ And once we get into the fear that the negative side might win, we are compelled to play the game called ‘But White Must Win’, and from that start all our troubles.“ („Coincidence of Opposites“, c. d., s. 73.)

„**But the game ‘White must win’ is no longer a game. It is a fight** – a fight haunted by a sense of chronic frustration, because we are doing something as crazy as trying to keep the mountains and get rid of the valleys.“ (*The Book*, c. d., s. 31.)

⁴⁰⁸ Watts v souvislosti s pomýlenou touhou po věčné přítomnosti pozitivního pólu připomíná i *Zarathustrovo* „Doch alle Lust will Ewigkeit –, / – will tiefe, tiefe Ewigkeit!“ (Watts, A., *Nature, Man and Woman*, c. d., s. 34. Viz Nietzsche, F., *Also Sprach Zarathustra*, c. d., s. 404; srov. též s. 286 a 403.)

Mimochodem řečeno, Scheuerl při výkladu „vnitřní nekonečnosti“ hry s narážkou na totéž místo či místa říká: „Gewiß: Auch der Rausch ‚will Ewigkeit‘.“ (*Das Spiel*, c. d., s. 77) a následně vysvětluje, že to sice mají hra a opojení společné, ale u hry na rozdíl od opojení nejde o touhu destruktivní.)

udržení situace konfliktu, který ale není či nemusí být bezuzdný⁴⁰⁹). Je záhodno snažit se cíle dosahovat, ale vlastně nelze rozumně chtít jej opravdu a definitivně dosáhnout.^{410, 411}

⁴⁰⁹ „Not withdrawal, not stewardship on the hypothesis of a *future* reward, but the fullest collaboration with the world as a harmonious system of contained conflicts – based on the realization that **the only real ‘I’ is the whole endless process.**“ (*The Book*, c. d., s. 79.)

„The balance of nature, the ‘harmony of contained conflicts’, in which man thrives is a network of **mutually interdependent** organisms of the most astounding subtlety and complexity. Teilhard de Chardin has called it the ‘biosphere’, the film of living organisms which covers the original ‘geosphere’, the mineral planet.“ (*The Book*, c. d., s. 91.)

„We have lacked the real humility of recognizing that we are members of the biosphere, the ‘harmony of contained conflicts’ in which we cannot exist at all without the cooperation of plants, insects, fish, cattle, and bacteria. In the same measure, we have lacked the proper self-respect of recognizing that I, the individual organism, am a structure of such fabulous ingenuity that **it calls the whole universe into being.**“ (*The Book*, c. d., s. 97.)

„Involved as you may be in the conflicts and competitive games of practical life, you will never again be able to indulge in the illusion that the ‘offensive other’ is all in the wrong, and could or should be wiped out. This will give you the priceless ability of being able to contain conflicts so that they do not get out-of-hand, of being willing to compromise and adapt, of playing, yes, but playing it cool. This is what is called ‘honor among thieves’, for the really dangerous people are those who do not recognize that they are thieves – **the unfortunates who play the role of the ‘good guys’ with such blind zeal that they are unconscious of any indebtedness to the ‘bad guys’ who support their status.** To paraphrase the Gospel, ‘Love your competitors, and pray for those who undercut your prices.’ You would be nowhere at all without them.

(...) No one can be moral – that is, no one can harmonize contained conflicts – without coming to a working arrangement between the angel in himself and the devil in himself, between his rose above and his manure below. The two forces or tendencies are **mutually interdependent**, and the game is a working game just **so long as the angel is winning, but does not win**, and the devil is losing, but is never lost. (The game doesn't work in reverse, just as the ocean doesn't work with wave-crests down and troughs up.)“ (*The Book*, c. d., s. 123.)

⁴¹⁰ Toto odebrání *absolutní* vážnosti životním úspěchům a neúspěchům se pojí nejen s pojmáním života jako *zápasivé* hry, ale též s jeho pojmáním jako hraní *role*, s odebráním absolutní vážnosti *rolím*, jež v životě hrajeme. Watts často píše, že jako v budově divadla se nachází šatna, kde se herci po představení sejdou a odloží masky, tak je dobré uchovávat si alespoň „v koutku mysli“ povědomí, že životní role nevyčerpávají naši „pravou identitu“ (jelikož „v posledku“ jsme všichni universální „podstatou světa“).

„It comes, then, to this: that to be ‘viable’, livable, or merely practical, **life must be lived as a game – and the ‘must’ here expresses a condition, not a commandment.** It must be lived in the spirit of play rather than work, and the conflicts which it involves must be carried on in the realization that no species, or party to a game, can survive without its natural antagonists, its beloved enemies, its indispensable opponents.

For to ‘love your enemies’ is to love them as enemies; it is not necessarily a clever device for winning them over to your own side. The lion lies down with the lamb in paradise, but not on earth – ‘paradise’ being the tacit, off-stage level where, behind the scenes, all conflicting parties recognize their interdependence, and, through this recognition, are able to keep their conflicts within bounds. This recognition is the absolutely essential chivalry which must set the limits within all warfare, with human and non-human enemies alike, for chivalry is the debonair spirit of the knight who ‘plays with his life’ in the knowledge that even mortal combat is a game.“ (*The Book*, c. d., s. 126.)

⁴¹¹ Watts si rád utahuje z představy „spásy“ či „věčné blaženosti“ spojené se skutečným zrušením konfliktů. Např.:

„They figure, ‘This material world is not the real world, but the spiritual world is the real world; and there will be somewhere, somehow, an eternal life for me.’ As the verse says, ‘A charge to keep I have, a God to glorify, a never-dying soul to save fitted for the sky.’ Now some might ask, ‘What are you going to do there?’ Well, they do not have the faintest idea. If you ask theologians what they think is going to happen in Heaven, they just dry up. ‘Why, we are going to play harps!’ The average person's idea of Heaven is an absolute bore, like being in church forever. Children see this immediately because when they hear a hymn like ‘Weary of earth and laden with my sin I look to Heaven and long to enter in’, they say, ‘Oh, God! Heaven is to be in church for always and always!’

Kosmické hry „na černou a bílou“ a na schovávanou jsou spolu pochopitelně těsně provázány. „Skrývání se“ povahy bytí je též skrýváním se niterné spjatosti „černé a bílé“, resp. veškerých oposit. A skrytost a odkrytost povahy bytí jsou niterně spjaty jako „černá a bílá“.⁴¹²

II.3.1.3. Cesta – mimo princip hry

Tam, kde Watts rozvíjí dramatický model světa, který spojuje s indickou tradicí, je tedy svého druhu „panludistou“. Přesvědčení o hrové povaze světa dokonce příležitostně prohlašuje za svůj „základní metafysický axiom“ apod.⁴¹³ Jak jsme nicméně již řekli, dramatický model universa není jediný, který Watts proti modelu světa jako artefaktu klade. A i bez explicitní souvislosti se zmiňovanými „modely světa“ se u Wattse v některých spisech a na některých místech objevuje perspektiva, jež nepropadá ilusím „substanční ontologie“, a přitom není ani hrová.

They think Hell is preferable because at least some excitement is going on. This is apparent in medieval art, and if you go to the Metropolitan Museum in New York you can see Jan Van Eyck's painting of *The Last Judgment* with Heaven on top and Hell below. In Heaven everybody is looking like the cat that swallowed the canary, sitting in rows and looking very smug. God the Father is president and, oh dear, beneath this there is a winged skull like a bat and squirming nude bodies being eaten by snakes. There is something fantastic going on; yet Van Eyck had a ball painting it because it was the only way you could get away with painting nudes and sexy scenes at that time, which is one of the reasons why Hell naturally became much more interesting than Heaven.“ (Watts, A., „Limits of language“, in: *The Tao of Philosophy*, c. d., s. 44–45.)

⁴¹² „There are many other ways in which the game of Black-and-White is switched into the game of ‘White must win’, and, like the battle for survival, they depend upon **ignoring, or screening out of consciousness, the interdependence of the two sides. In a curious way this is, of course, part of the Game of Black-and-White itself, because forgetting or ignoring their interdependence is ‘hide’ in the game of hide-and-seek.** Hide-and-seek is, in turn, the Game of Black-and-White!“ (*The Book*, c. d., s. 36.)

„The reason for this, the Hindu would say, is that the basic pulse of life, the basic motivation of existence, is like the game of **hide-and-seek**. Now you see it, now you don't. Everything is based on that; all life is vibration, pulsation. Light is a pulsation of light and dark. Sound is a pulsation of sound and silence. Everything is going **back and forth** at various speeds. The motion of a wave consists of two pulses, the crest and the trough. You can't have crests without troughs; you can't have troughs without crests. They always go together. You can't have hide without seek; **you can't have seek without hide**. You can't have here without there; if you didn't know where there was, you wouldn't know where here was. **You can't have is without isn't**, because you don't know what you mean by is unless you also know what you mean by isn't, and vice versa.

Hide-and-seek is the fundamental game of the universe, in the Hindu view. It is as if the Lord God, or Brahman, had said in the beginning, ‘Get lost, man. Disappear. I'll find you again later.’ When the disappearance gets very far out, the contrary rhythm begins, the dreamer wakes up and says, ‘Whoo, that's a relief.’ Then after a period of rest, in which everything is at peace, it starts all over again. The spirit of adventure springs eternal.“ („The Images of Man“, in: *Myth and Religion*, c. d., s. 73–89; s. 80–81)

⁴¹³ „Now it is my contention and my basic metaphysical axiom that existence – the physical universe – is basically playful.“ („Coincidence of Opposites“, c. d., s. 76).

Dále in „The Relevance of Oriental Philosophy“, c. d., s. 6.

Pro nás jsou tu z těchto textů nejzajímavější ty, v nichž se Watts v souladu se zmiňovaným výčtem tří základních modelů inspirované čínskou tradicí, zejména taoismem.⁴¹⁴ Zde – jen částečně se drže obecné proklamace, že v čínské tradici je svět chápán především jako *organismus* – klade důraz na spontánnost, v posledku nezdůvodněnost všeho dění včetně lidského jednání, spontánnost *neuzavřenou v pevném rámci* (ani v rámci věčně stejného střídání či sváru oposit) *a nevztahovanou k věčně téže neměnné podstatě, ani k jakékoli „osobě“ či substanci, „jejíž“ spontánností by byla*, spontánnost samotných bezdůvodných proměn jdoucích „stále dál“. To není princip hry, alespoň ne primárně. (S hrovou perspektivou má společnou nezacílenost k poslednímu účelu, nepodřízenost nutnosti, musu, vůbec vnějšku.) Watts – v souvislosti s taoismem a „kategorií“ *tao* nepřilíš překvapivě – hovoří často také o *cestě* či bezcílném putování.⁴¹⁵ Že to je nakonec jiný princip než princip hry, říká zcela výslovně:

„The whole notion that any event in life might be useful, that is to say, serving the end of some future event, is to a Taoist absurd. **It's a game. More than that, 'game' doesn't really convey the sense of this.** The universe is viewed as purposeless and useless through and through when a Taoist sage is **wandering** through the forest, **he is not going anywhere, he is just wandering**. When he watches the clouds, he loves them because they have no special destination. He watches birds flying, and he watches waves slapping on the shore. Just because all this is not busy in the way that human beings are normally busy, and because it serves no end other than being what it is now, he admires it. It is for this reason that you get the peculiar styles of Chinese painting in the T'ang, Sung, and later dynasties, where **nature in its aimless, wandering way** is the main subject of interest.”⁴¹⁶

⁴¹⁴ Watts, A., „Tao: The Watercourse Way“, in: týž, *The Wisdom of Insecurity & The way of Zen & Tao: The Watercourse Way*, Quality Paperback Book Club, New York 1994 (strany číslovány v každém ze tří spisů ve svazku obsažených zvlášť).

Watts, A., „What is Tao?“, in: týž, *Eastern Wisdom. Three Classics in One Volume. What is Zen? & What is Tao? & An Introduction to Meditation*, MJF Books, New York 2000 (strany číslovány v každém ze tří spisů ve svazku obsažených zvlášť).

„A third model of the universe, which is characteristically Chinese, views the world as an organism, and a world which is an organism **has no boss, and even no actor**. (...) It all acts together in a strange way and it is a kind of orderly anarchy. Fundamentally, this is the Chinese view of the world, the principle of **organic growth** they call **tao** (...). This Chinese word is usually translated as ‚the course of nature,‘ or ‚**the way**‘, meaning **the way it does it**, or the process of things. (...) [T]he Chinese expression for nature becomes a word that we will translate as ‚of itself so‘. It is what happens of itself, like when you have hiccoughs. You do not plan to have hiccoughs, it just happens. When your heart beats, you do not plan it; it happens of itself.“ („The Relevance of Oriental Philosophy“, c. d., s. 6–8.)

⁴¹⁵ Nereflektuje, myslím, jasně, že někdy de facto předkládá spíše model bytí jako cesty než model světa jako organismu.

⁴¹⁶ Watts, A., „Chuang-tzu: Wisdom of the Ridiculous“, in: týž, *The Way of Liberation. Essays and Lectures on the Transformation of the Self*, Weatherhill, New York/Tokyo, s. 73–88, s. 75. (Český překlad: „Čuang-c‘: moudrost směšného“, in: A. Watts, *Cesta osvobození*, Pragma, Praha 1996, s. 92–106.) Druhou a třetí větu, „It's a game. More than that, game doesn't really convey the sense of this.“, jsem ovšem oproti vydanému textu změnil dle taktéž publikovaného zvukového záznamu dotyčné přednášky (Watts, A., *Swimming Headless and Wisdom of the Ridiculous* [audiokaseta], Electronic University Publishing, 1995) – v odkazovaném přepisu místo nich stojí „It is a game, **and yet it is more than that**, because to call it a game does not really convey the sense of it.“ Tedy „Je to hra, a přece je to (ještě) něco víc (...)“ namísto (i vzhledem k intonaci zcela jednoznačně míněného) „Je to hra. Ba co víc, ‚hra‘ ve skutečnosti nevystihuje smysl té věci.“

Jak už jsem naznačil, myslím, že Wattsovy myšlenky (inspirované ve věci hry světa zejména védántou) mají blízko k myšlenkám leckterých akademických myslitelů 20. století (kteří se ohledně hry světa vesměs inspirovali především u Nietzscheho). Wattsovo myšlení nesvázané akademickými pravidly a návyky na jednu stranu někdy dokáže s lehkostí vystihovat podstatné a pružně se přizpůsobovat různým podobám a kontextům určitého jevu, na druhou stranu někdy snad simplifikuje příliš či se těžkým otázkám vyhýbá; myšlení je mu koneckonců spíše aspektem života, který má být hrou či v posledku bezstarostnou cestou, než zatvrzelou snahou nahlédnout a pojmenovat „povahu bytí“ co nejexaktněji. Každopádně Watts do myšlení o světě a životě jako hře přinesl nejen některé nové postřehy, ale též poměrně jedinečný celkový tón.

Indickou mytologií, teologií a filosofií se mocně inspiroje např. též Stanislav Grof, dílo, v němž souhrnně podává své chápání bytí, se jmenuje *The Cosmic Game*.⁴¹⁷ Jeho metafysika mohutně poučená též psychedelickými a jinými neběžnými zkušenostmi⁴¹⁸ v základních rysech Wattsovu dosti připomíná,⁴¹⁹ zvláště se jí tu věnovat nebudu, ale ocituji alespoň část pasáže ze spisu *The Adventure of Self-Discovery*, v níž Grof na základě mnoha zpráv jiných lidí i vlastních zkušeností shrnuje některé důležité varianty setkání s čímsi či kýmsi jako „Stvořitelem“, k němuž někdy dochází v situacích rozšířeného jevení (Watts mluví o „rozšířeném vědomí“ či „změněných stavech vědomí“). Považuji ji v kontextu otázky po možných celkových charakterech, s nimiž může situace jevení (či bytí) vystupovat, za pozoruhodnou:

„Experiences of this kind can lead the subject to serious questions about his or her role in the universe. Some feel exalted by discovering that they can experientially identify with the Creator and gain an entirely new metaperspective on their daily problems. They find it difficult to feel victimized by adverse circumstances in the universe after the realization that, on another level, they are identical with the force that created it.

Others are still strongly attached to their everyday identity and feel the need to find a specific purpose for their existence in that form. **The idea that human beings are actors in a predetermined cosmic play can be elevating or discouraging. Different individuals tend to experience in this respect different scenarios and find their own answers. In some of them, the phenomenal world is an illusion and the highest purpose is to awaken to this fact. In others, humans have a genuine role to play as intelligent agents helping to facilitate evolution or remove from the universal scheme**

Tam, kde citovaný zápis říká „nature in its aimless, wandering way is the main subject of interest.“, v záznamu (jistě spatra mluvené a snad zčásti improvizované přednášky) zní: „nature in its wayward wandering... nature is the main subject.“

⁴¹⁷ Grof, S., *The Cosmic Game. Explorations of the Frontiers of Human Consciousness*, State University of New York Press, Albany 1998. (Dále citováno jako: *The Cosmic Game*. Český překlad: *Kosmická hra. Zkoumání hranic lidského vědomí*, přel. V. Hanušová, Perla, Praha 1998.)

⁴¹⁸ Watts z psychedelických zkušeností taktéž těží, především v pojednání *The joyous cosmology. Adventures in the chemistry of consciousness*, New World Library, Novato 2013. (1. vydání 1962.) (Český překlad: *Radostná kosmologie*, přel. Blumfeld S. M., Volvox Globator, Praha 1996.)

⁴¹⁹ Grof Wattse příležitostně cituje či na něj odkazuje, viz např.: Grof, S., *The Cosmic Game*, c. d., s. 51, 110; týž, *The Adventure of Self-Discovery*, c. d., s. 30, 100; Grof, S., Bennet, H. Z., *The Holotropic Mind: The Three Levels of Human Consciousness and How They Shape Our Lives*, HarperCollins, New York 1993, s. 73. (Český překlad: *Holotropní vědomí. Tři úrovně lidského vědomí formující naše životy*, přel. J. Edlman, Perla, Praha 1999.)

elements that are undesirable but unavoidable side-products of creation.”⁴²⁰

Myslím, že jde – stejně jako v případě řady jiných Grofových referátů o podobách intenzivního pročištěného vnímání toho či onoho aspektu celkové situace – o cennou zprávu pojmenovávající klíčové polarity, alternativy a možnosti, jež se v tomto směru otevírají.⁴²¹ Samozřejmě mohou tyto zprávy provokovat otázku, jaký je *nejzazší charakter* situace, že umožňuje různá taková její vystoupení.

II.3.2. Nietzscheův věčný návrat

Ale vraťme se k Nietzscheovi.

Než v několika větách připomenu jeho vliv na myšlení světa jako hry ve 20. století, chtěl bych upozornit, že ani u něho samého to možná není *s předností* či *primárností hrové tváře světa* tak jednoznačné, jak tvrdil Fink, který se ve svém vlastním myšlení posléze, jak jsme viděli, od takové koncepce odklonil. – *Ke hře má u Nietzscheho jistě blízko motiv věčného návratu*. Fink vykládal „nadčlověka“ „jednoduše“ jako člověka, který přijal myšlenku věčného návratu a osvobodil se ke svému postavení spoluhráče ve hře světa,⁴²² a nechával tak motivy nadčlověka a věčného návratu téměř splynout do jediného „dvoumotivu“. Nebudu se tu již pochopitelně pouštět do rozborů Nietzscheova mnohotvárného díla, připomenu jen, že jeho interpreti nejsou v této věci zajedno a že po mém soudu mimořádně plodnou interpretaci vztahu těchto motivů předložil Pavel Kouba, který je vidí v neredukovatelném napětí, jako dvě nezrušitelně *různé* podoby času, z nichž v jedné (odpovídající „věčnému návratu téhož“) vládne přítomnost, a v druhé budoucnost (resp. rozdíl minulosti a budoucnosti, v němž ale „jde o“ budoucnost).⁴²³

⁴²⁰ Grof, S., *The Adventure of Self-Discovery*, c. d., s. 142–143.

⁴²¹ Musím nad uvedeným citátem myslet mj. na poslední dvě these Jiřího Němce z kratičkého textu „Několik též k referátu Petra Rezka ‚Proč není fenomenologie v Čechách možná?‘ (1976)“:

„11) Poslední otázkou myšlení, na niž tlačí touha, kterou z reflexe (analýzy) vysvětlit nelze, je otázka – sázka, zda šlapeme v kole, nebo jdeme po cestě.

12) Na tuto otázku neexistuje jednoznačná odpověď. Snad je udržení této poslední problematičnosti podmínkou pevného, věčnosti, Boha.“ (In: Němec, J., „Dopisy z Ruzyně“, in: *Revolver Revue*, 2001, č. 45, s. 299–338; s. 336.)

⁴²² Finkův výklad věčného návratu de facto jako hry světa viz v *Nietzsches Philosophie*, c. d., s. 113–114. (Slovo „Spiel“ nepadne, ale věčná souvislost s touto Finkovou myšlenkou a jeho interpretačním klíčem k Nietzscheovi je naprosto jasná. (Explicitně je řeč o svatbě nebe a země, Fink v době vzniku knihy nevidí ostatní základní fenomény jako alternativy ke hře, ale jako její podoby, mluvívá o „Liebesspiel“ nebe a země.))

⁴²³ Srov. zejména kapitulu „Pomíjívá věčnost“, in: *Nietzsche. Filosofická interpretace*, c. d., s. 42–65. Když Kouba charakterizuje podobu času, jíž je věčný návrat, píše:

„Chceme-li dosáhnout až k fenomenálnímu základu Nietzscheovy nauky o věčném návratu, je třeba neomezovat se pouze na schematizované pojmy bytí a dění, nýbrž obrátit se i k okamžikům, které Nietzsche popisuje, a zkoumat jejich vnitřní ustrojení.

Nietzsche uměl několika málo tahy zachytit okamžik, který nás vytrhuje z posloupnosti záměrů a povinností, nikam nesměruje, nic nevyžaduje, který je s absolutní naléhavostí prostě *tu*.“

* Uvedme za mnoho jiných například aforismus ‚Vážnost ve hře‘: ‚V Janově jsem za večerního soumraku slyšel z nedaleké věže dlouhou zvonkohru: nechtěla skončit a zněla, jako by se nemohla nasytit sebe sama, nad hlukem uliček, ven do večerního nebe a mořského vzduchu, tak průzračně a zároveň tak dětinsky, tak bolestně.

A nyní již alespoň ke jménům Nietzscheho pokračovatelů ve věci světa jako hry. V Čechách specifické pojetí světa jako hry inspirován Nietzschem rozvíjel již od 10. let 20. století Ladislav Klíma,⁴²⁴ v mezinárodním měřítku dal později mocný podnět recepci tohoto motivu v Nietzscheově díle právě Eugen Fink.⁴²⁵ Během 60. let padla finkovsko-nietzschovská

Tu jsem si vzpomněl na slova Platónova a pocítil jsem je pojednou v srdci: *Lidské záležitosti vůbec nejsou hodny velké vážnosti; a přece – –*“

(Jde o aforismus č. 628 z prvního dílu spisu *Menschliches, Allzumenschliches*, srov. Nietzsche, F., *Menschliches, Allzumenschliches I und II. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 2, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1988, s. 354. Český překlad: *Lidské, příliš lidské I*, přel. V. Koubová, OIKOYMENH, Praha 2010.)

K (přinejmenším) afinitě mezi věčným návratem a hrou u Nietzscheho viz např. onen slavný zápis z léta 1885 odkazovaný v pozn. 266.

⁴²⁴ Příslušné myšlenky obsahují zejména soubory *Traktáty a diktáty* (1922) a *Vteřina a věčnost* (1928).

(Klíma, L. „Traktáty a diktáty“, in: týž, *Svět atd. (Sebrané spisy III)*, Torst, Praha 2017, s. 143–289.

Klíma, L. „Vteřina a věčnost“, tamtéž, s. 291–445.)

V prvním souboru viz zejména texty „Absurdita a Absolutnost“ (s. 251–257) a „Naprostost“ (s. 276–289), v druhém „Moje filosofická konfese a dodatky k ní“ (s. 411–430) a „Metafilosofika“ (s. 431–445).

(Ke Klímově recepci Nietzscheho srov. Heftrich, U., *Nietzsche v Čechách*, přel. V. Koubová, Hynek, Praha 1999, s. 52–85.)

⁴²⁵ V Čechách vyšel první finkovsky inspirovaný článek o Nietzscheovi již r. 1965 a jeho autorem byl Ivan Dubský. („Nietzsche: Advent nihilismu“, in: I. Dubský, *O Nietzscheovi*, Revolver Revue, Praha 2016, s. 15–25, původně in *Dějiny a současnost* 7, 1965, č. 4, s. 18–21.) Motiv „hry světa“ a vůbec hry se nicméně v článku jen mimochodem mihne (s. 24). V předmluvě k uvedené knize („Úvodem“, s. 7–13, již Dubský napsal r. 2015, vzpomíná, že zprvu, ještě ve 40. letech, jeho „cesta k tomuto filosofovi byla ražena Ladislavem Klímou“, a vyzdvihuje význam, který pro jeho pozdější dlouhodobé obcování s Nietzschem měl především Eugen Fink. (Na motiv hry však Dubský ve svých textech o Nietzscheovi nikdy důraz nepoložil.)

Finka a jeho these o hře světa jako myšlenky, již Nietzsche vykračuje z metafysiky, se však dovolává již r. 1967 Josef Zumr v souvislosti s charakteristikou a (vysokým) hodnocením Klímovy recepcí Nietzscheho rozvíjející právě motiv světa jako hry – viz Zumrovu předmluvu k výboru z Klímova díla nazvanému *Vteřiny věčnosti*, který uspořádal (Zumr, J., „Filosof hrdé lidskosti“, in: L. Klíma, *Vteřiny věčnosti. Prózy, listy, eseje, sentence. (Výbor z díla.)*, Odeon, Praha 1967, s. 7–33; s. 15 a 27). (Zumr dále v návaznosti na Jaroslava Kabeše identifikuje u Klímy hlubokou příbuznost s „táborský[m] chiliast[y]“ (s. 24), ostatně prý charakteristickou pro všechny nejlepší představitele tuzemského myšlení (s. 24–26).)

(Poměrně podrobně referuje již r. 1968 Finkovy práce *Oáza štěstí a Hra jako symbol světa* Jiří Černý ve své knize *Fotbal je hra* (Československý spisovatel, Praha 1968, s. 148–160).)

myšlenka hry světa na úrodnou půdu především ve Francii (Derrida, Axelos, Lefebvre, Deleuze...).^{426, 427}

⁴²⁶ Ocituji část shrnutí vlivu Finkovy myšlenky hry světa a jeho výkladu Nietzscheho na francouzské myšlení, jež podávají Ian A. Moore a Christopher Turner v "Úvodu překladatelů" v anglickém překladu 7. sv. *Gesamtausgabe* Finkova díla:

„It was not just Fink's work on Husserl and phenomenology that influenced twentieth-century French thinkers, however. His writings on play were also **crucial** for figures such as Derrida, Kostas Axelos, and Henri Lefebvre. After praising Fink's *Studien zur Phänomenologie* in the previously mentioned review, Derrida wrote that 'Fink's works on Nietzsche and play are the other traces of a great thought in our epoch.' Derrida's various remarks on play, especially on the play of the world and the play of *différance*, may be fruitfully read alongside Fink's *Play as Symbol of the World*, which Derrida himself cites in *Of Grammatology*. The same could be said for Fink's reading of Nietzsche, which endeavors to show how Nietzsche's philosophy – especially as it pertains to the theme of play – exceeds Heidegger's relegation of it to the final stage in the history of metaphysics. The significance of Fink's reading was recognized by the French in various ways: Fink was invited to participate in the major colloquium on Nietzsche at Cerisy-la-Salle in 1972, alongside the likes of Sarah Kofman, Jean-Luc Nancy, Lyotard, Derrida, and Gilles Deleuze (who had also invited Fink to the 1964 Nietzsche conference at Royaumont).“ („Translators' Introduction“, in: Fink, E., *Play as Symbol of the World and Other Writings*, přel. I. A. Moore a Ch. Turner, Indiana University Press, Bloomington 2016, s. 1–13; s. 9.)

(Recenze *Studien zur Phänomenologie*, o které tu překladatelé mluví a z níž citují, vyšla v *Les Études Philosophiques* 21, 1966, č. 4, s. 549–50. Odkaz na Finkovu *Hru jako symbol světa* v souvislosti s myšlenkou hry světa se v Derridově *Grammatologii* nachází v pozn. 14 na s. 73–74. (Derrida, J., *De la Grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967.) Finkova *Nietzsches Philosophie* vyšla francouzsky r. 1965, v roce následujícím přibyl překlad *Spiel als Weltsymbol*. (Fink, E., *La Philosophie de Nietzsche*, přel. H. Hildenbrand a A. Lindenberg, Les Éditions de Minuit, Paris 1965; též, *Le Jeu comme symbole du monde*, přel. H. Hildenbrand a A. Lindenberg, Les Éditions de Minuit, Paris 1966.)

Poznamenejme, že i Gilles Deleuze již v raném spise *Nietzsche et la Philosophie* (1962) a později s určitými obměnami znovu v *Différence et Répétition* (1968) a *Logique du Sens* (1969) klade proti běžné lidské hře „hru“ „nad-lidskou“, „božskou“, později také „čistou“ či „ideální“ (kterou pochopitelně hodnotí výše). V naší souvislosti je nicméně třeba konstatovat, že tento druhý „typ hry“ jednoduše postrádá rysy toho, čemu běžně „hra“ říkáme (v těchto dokonalých „hrách“ se nerozhoduje mezi možnostmi, nýbrž je afirmována náhoda jako taková, potažmo – zhruba řečeno – stávání, přicházení samo, v zásadě neurčitá možnost sama. Řadit Deleuze mezi myslitele světa jako hry, jak se často děje (viz např. Spariosu, M. I., *Dionysus Reborn. Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse*, Cornell University Press, Ithaca/London 1989, s. 143–152), je proto zavádějící. Deleuze jen volí pro určitý zásadní ontologický motiv v rozporu s usem v přirozeném jazyce označení „hra“ (v žádném případě nechci naznačit, že na to ve filosofii „nemá právo“!). (Deleuzovo určení „lidské hry“ zas neodpovídá ani zdaleka všem formám toho, co běžně hrami (hranými lidmi) nazýváme.) Srov:

Deleuze, G., *Nietzsche et la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962. (Zde Deleuze vykládá Nietzscheho nad-lidské pojetí hry, ale jeho odlišnost od obvyklého lidského pojetí hry ještě příliš nerozvádí; viz však náběhy na s. 225.) (Český překlad: *Nietzsche a filosofie*, přel. Č. Pelikán a J. Fulka, Herrmann & synové, Praha 2004.)

Deleuze, G., *Différence et Répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 2011, s. 152–153, 361–365. (Stále s alusemi na Nietzscheho, s výkladem rozdílu mezi božskou a lidskou hrou a také, na rozdíl od knihy o Nietzscheho, s odkazem na Finka – když Deleuze odlišuje božskou a lidskou hru, připojí poznámku: „Cf. Eugen Fink, *Le Jeu comme symbole du monde*, 1960 (...) et Kostas Axelos, *Vers la pensée planétaire* (...) 1964) – qui tentent, d'un point de vue très différent de celui que nous essayons d'exposer, de distinguer le jeu divin et le jeu humain pour en tirer une formule de ce qu'ils appellent, d'après Heidegger, „la différence ontologique““ (s. 362)

Deleuze, G., *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969, s. 74–82. (Český překlad: *Logika smyslu*, přel. M. Petříček, Karolinum, Praha 2013.)

(Ve studii „Faille et feux locaux“ z r. 1970 věnované Axelosovi Deleuze krátce porovnává Axelosovo myšlení hry s Finkovým (in: G. Deleuze, *L'Île déserte. Textes et entretiens 1953–1974*, Éditions de Minuit, Paris 2002, s. 217–225; s. 225. (Český překlad: „Trhlina a lokální ohně“, přel. M. Petříček, in: G. Deleuze, *Pusté ostrovy a jiné texty. Texty a rozhovory 1953–1974*, Herrmann & synové, Praha 2010.)

⁴²⁷ V Čechách navázal v letech sedmdesátých (snad zčásti inspirován i pražskými fenomenology) na Nietzscheho i Klímu svou tehdejší koncepcí bytí jako hry Zdeněk Neubauer. Z publikovaných textů ji podává

II.3.2.1. Jacques Derrida – nedosažitelný vnějšek hry

Jedním z myslitelů, kteří jím byli ovlivněni, je Jacques Derrida, jeho dílo je z hlediska vztahu mezi prohlédnutím iluze plné přítomnosti a samostatnosti čehokoli určitého a motivem hry velmi zajímavé a ilustrativní a bude posledním, komu tu věnuji alespoň několik málo odstavců.

Raný Derrida v některých textech rozvíjí celkem jednoznačné pojetí světa či sféry reprezentace jako *hry*.⁴²⁸ Zdůrazňuje, že cokoli určitého odkazuje bytostně svým smyslem na jiné určitosti, nestojí samo, přítomné vždy odkazuje na nepřítomné, nese v sobě vždy jeho stopu, není od nepřítomnosti „odtrhnutelné“. Dění smyslu si vždy podržuje tuto formu vzájemné spjatosti *přítomného a nepřítomného*, výměny mezi nimi a otevřeného „rozhodování se“ o tom, co bude (vratce, unikavě) přítomné. Je hrou odehrávající se v tomto „daném“ rámci, uzavřenou v jeho klausuře („clôture“⁴²⁹), ze které nikdy nevystoupí k žádné plné, samostatné, přítomnosti jednoznačného určitého.⁴³⁰ „Dekonstrukce“, jejíž program

asi nejsoustavněji článek „Slavnost, hra, subjektivita – pocta k výročí L. Klímy“ publikovaný poprvé v samizdatu r. 1978, stopy lze nalézt též např. v *Sidonia a Sakateky čtrnáctero vykročeních* a dalších textech z přibližně stejné doby. Zdaleka nejrozsáhlejší a nejdůležitější Neubauerovu práci na dané téma však dle jeho vlastního sdělení představuje dosud nepublikovaný spis *Bytí a hra*, jehož strojopisné provedení se nachází v archivu Libri prohibiti. (Bohužel jsem se s ním dosud neseznámil, tak zde jen pro další výzkumníky ludibronismu a přílehlých oblastí uvádím informaci o dosud nevytěženém zdroji.) Každopádně viz: Neubauer, Z., „Bůh, hra, subjektivita – pocta Ladislavu Klímovi“, in: týž, *Deus et natura. Náboženské úvahy na pozadí ontologie subjektivity*, Sus liberans – Malvern, Praha 1999, s. 145–159 (původně jako „Slavnost, hra, subjektivita – pocta k výročí L. Klímy“, in: *SPEKTRUM* 3, Londýn 1978, s. 167–189; číslo je dnes dostupné z <http://scriptum.cz/soubory/scriptum/spektrum/spektrum_3_red_ocr.pdf> [cit. 15. 6. 2018]); Neubauer, Z., – Havel, I.: *Sidonia a Sakateky čtrnáctero vykročení*, Sofis, Praha 2004.

⁴²⁸ K principu hry a k myšlence hry světa viz zejm. následující texty: „La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines“, in: týž, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, s. 409–428. (Dále citováno jako: „La structure, le signe et le jeu“. Český překlad: „Struktura, znak a hra v diskursu věd o člověku“, přel. M. Petříček, in: J. Derrida, *Texty k dekonstrukci*, Archa, Bratislava 1993, s. 177–195.)

„Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation“, in: J. Derrida, *L'écriture et la différence*, c. d., s. 341–367.

De la Grammatologie, c. d.

(Jindy se přinejmenším něco velmi podobného pokouší myslet pod jinými tituly, nejslavněji jako „différance“.)

⁴²⁹ Viz např. „La structure, le signe et le jeu“, c. d., s. 423 a text „Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation“, c. d., např. místo ze s. 367 citované v pozn. 430.

⁴³⁰ Několik výmluvných míst:

„Le jeu est la disruption de la présence. La présence d'un élément est toujours une référence signifiante et substitutive inscrite dans un système de différences et le mouvement d'une chaîne. **Le jeu est toujours jeu d'absence et de présence, mais si l'on veut le penser radicalement, il faut le penser avant l'alternative de la présence et de l'absence; il faut penser l'être comme présence ou absence à partir de la possibilité du jeu et non l'inverse.**“ („La structure, le signe et le jeu“, c. d., s. 426.)

„Tournée vers la présence, perdue ou impossible, de l'origine absente, cette thématique structuraliste de l'immédiateté rompue est donc la face triste, négative, nostalgique, coupable, rousseauiste, de **la pensée du jeu dont l'affirmation nietzschéenne, l'affirmation joyeuse du jeu du monde et de l'innocence du devenir, l'affirmation d'un monde de signes sans faute, sans vérité, sans origine, offert à une interprétation active, serait l'autre face.** Cette affirmation détermine alors le non-centre autrement que comme perte du centre. Et elle joue sans sécurité. Car il y a un jeu sûr: celui qui se limite à la substitution de pièces données et existantes, présentes. **Dans le hasard absolu, l'affirmation se livre aussi à l'indétermination génétique, à l'aventure séminale de la trace.**“ (Tamtéž, s. 427.)

Derrida vytyčuje, má přitakávat takto uzavřené významové hře bez centra a základu a odhalovat ilusi plné přítomnosti a jednoznačnosti určitého ve všech jejích podobách.

U pozdějšího Derridy se postupně „centrálním“ tématem namísto hry⁴³¹ stává „nedekonstruovatelné“, cosi, co by neúplnosti, relativnosti, podmíněnosti unikalo, co sice vlastně nikdy přijít, nastat, být přítomné, tedy v určitém smyslu ani být myšleno, nemůže (Derrida upozorňuje, že v tom se toto „cosi“ podobá smrti), po čem ale toužíme, co snad nějak „potřebujeme“. Touhu po něm nazývá Derridu „šílenou“, v roli tohoto nemožného potřebného vystupuje spravedlnost,⁴³² dar,⁴³³ absolutní pohostinnost a Derrida mluví také o mesianismu bez mesiáše, nebo dokonce o mesiánském bez mesianismu. Zatímco pro raného Derridu byla svého druhu „transcendentální“, resp. „quasi-transcendentální“ strukturou zkušenosti ona spjatost přítomného a nepřítomného, nemožnost plné samostatné přítomnosti, pro Derridu pozdního je již výslovně „quasi-transcendentálním“ strukturním rysem každé situace především otevřenost do mesiánské budoucnosti.⁴³⁴

„Parce qu'elle a toujours déjà commencé, la **représentation** n'a donc pas de fin. Mais on peut penser la **clôture** de ce qui n'a pas de fin. La **clôture** est la limite circulaire à l'intérieur de laquelle la répétition de la différence se répète indéfiniment. C'est-à-dire son **espace de jeu**. **Ce mouvement est le mouvement du monde comme jeu**. 'Et pour l'absolu la vie elle-même est un jeu'. **Ce jeu est la cruauté comme unité de la nécessité et du hasard**. 'C'est le hasard qui est l'infini et non dieu' (Fragmentations). **Ce jeu de la vie est artiste**.“

* Nietzsche encore. On connaît ces textes. Ainsi, par exemple, dans la trace d'Héraclite: (...)“

„Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation“, c. d., s. 367. (V poznámce následuje citát z *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, c. d., o světě jako hře dítěte a tvořícího umělce.)

„C'est donc le jeu du monde qu'il faut penser d'abord : avant de tenter de comprendre toute les formes de jeu dans le monde.“ (*De la Grammatologie*, c. d., s. 73. (K místu je připojena již zmiňovaná poznámka pod čarou odkazující na Finkovo *Spiel als Weltsymbol*, nicméně upozorňující, že tato témata přítomná u Heideggera, Finka a Axelose pochopitelně odkazují k Nietzschevi.))

⁴³¹ „[H]e seldom uses the term these days“, konstatuje o Derridovi (a slovu „jeu“) r. 2004 Niall Lucy v *A Derrida Dictionary*, Blackwell Publishing, Malden 2004, s. 95.

⁴³² Slavně v Derrida, J., *Force de loi. Le „fondement mystique de l'autorité“*, Éditions Galilée, Paris 1994. (Český překlad: *Síla zákona*, přel. M. Petříček, OIKOYMENH, Praha 2002.)

⁴³³ Např. v Derrida, J., *Donner le temps I, La fausse monnaie*, Éditions Galilée, Paris 1991.

⁴³⁴ Několik explicitních pasáží:

„Comment rapporter l'un à l'autre, mais comment dissocier aussi les deux espaces messianiques dont nous parlons ici sous le même nom? **Si l'appel messianique appartient en propre à une structure universelle, à ce mouvement irréductible de l'ouverture historique à l'avenir, donc à l'expérience même et à son langage (attente, promesse, engagement envers l'événement de ce qui vient, imminence, urgence, exigence du salut, de la justice au-delà du droit, gage donné à l'autre en tant qu'il n'est pas présent, présentement présent ou vivant, etc.), comment le penser avec les figures du messianisme abrahamique?** En figure-t-il la désertification abstraite ou la condition originaire? Le messianisme abrahamique n'était-il qu'une préfiguration exemplaire, le prénom donné sur le fond de **la possibilité que nous tentons de nommer ici?** Mais alors pourquoi garder le nom, ou au moins l'adjectif (messianique, préférons-nous dire, plutôt que messianisme, afin de désigner **une structure de l'expérience** plutôt qu'une religion), là où aucune figure de l'arrivant, alors même qu'il ou elle s'annonce, ne devrait se pré-déterminer, préfigurer, prénommer même? De ces deux déserts, lequel, d'abord, aura fait signe vers l'autre? (...) L'ascèse dépouille l'espérance messianique de toutes les formes bibliques, et même de toutes les figures déterminables de l'attente, elle se dénuée ainsi en vue de répondre à ce que doit être l'hospitalité absolue, le 'oui' à l'arrivant(e), le 'viens' à l'avenir inanticipable – qui ne doit pas être le 'n'importe quoi' derrière lequel s'abritent les fantômes trop connus qu'on doit justement s'exercer à reconnaître. Ouverte, **en attente de l'événement comme justice, cette hospitalité n'est absolue que si elle veille sur sa propre universalité**. Le messianique, y compris sous ses formes révolutionnaires (et le messianique est toujours révolutionnaire, il doit l'être), ce serait l'urgence, l'imminence, mais, paradoxe irréductible, une **attente sans horizon**

Lze tedy u Derridy celkově vzato sledovat posun od jednoho „nesubstančního“ pojetí bytí k jinému, přesun důrazu z jednoho všudypřítomného rysu situace jevení na jiný. Pozoruhodný je nicméně v této souvislosti Derridův esej „Violence et métaphysique“ publikovaný poprvé r. 1964.⁴³⁵ Již v tomto raném textu, v němž Derrida jako v jiných raných pracích prezentuje koncepci světa či bytí jako hry, lze zároveň sledovat její (velmi dobře reflektovaný a rafinovaně rozvíjený) „konflikt“ s pro Derridu již tehdy neméně „lákavou“ myšlenkou mesiánskou, jež bude dominovat v jeho pozdním díle. Derrida v *Násilí a metafysice* vyjadřuje hluboké sympatie pro „základní intenci“ Lévinasových textů (intenci mesiánskou, touhu po absolutně jiném), ale zároveň v mnoha ohledech problematizuje různá její konkrétní vypracování a klade otázku, lze-li její smysl *myslet* a smysluplně formulovat, resp. lze-li ji vypracovat *filosoficky*. (Absolutně jiné a absolutně nepřítomné zkoušíme v jistém smyslu myslet vždy jen v rámci universální hry jiného a stejného, přítomného a nepřítomného, kdykoli něco takového myslíme, je to již do této hry vtaženo.⁴³⁶)

d'attente.“ (Derrida, J., *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Éditions Galilée, Paris 1993, s. 266–267)

„On pourra juger étrange, étrangeté familière et inhospitalière à la fois (unheimlich, uncanny) cette figure de l'hospitalité absolue dont on voudrait confier la promesse à une expérience aussi impossible, aussi peu assurée dans son indigence, à **un quasi-‘messianisme’** aussi inquiet, fragile et démuni, à un ‘messianisme’ toujours présumé, à **un messianisme quasi transcendantal** mais aussi obstinément intéressé par un **matérialisme sans substance**: un matérialisme de la khora pour un ‘messianisme’ désespérant. Mais sans ce désespoir-là, et si l'on pouvait compter sur ce qui vient, l'espérance ne serait que le calcul d'un programme. On aurait la prospective mais on n'attendrait plus rien ni personne. Le droit sans la justice. On n'inviterait plus, ni corps ni âme, on ne recevrait plus de visite, on ne penserait même plus à voir. À voir venir. **Ce ‘messianisme’ qui désespère**, certains, dont je ne m'exclus pas, lui trouveront peut-être **un goût curieux, parfois un goût de mort**. Il est vrai que ce goût est avant tout un goût, un avant-goût, et par essence il est curieux. Curieux de cela même qu'il conjure - et qui laisse à désirer.“ (Tamtéž, s. 267–268.)

„Eh bien, ce qui reste aussi irréductible à toute déconstruction, ce qui demeure aussi indéconstructible que la possibilité même de la déconstruction, c'est peut-être une certaine expérience de la promesse émancipatoire; c'est peut-être même **la formalité d'un messianisme structurel, un messianisme sans religion, un messianique, même, sans messianisme, une idée de la justice** – que nous distinguons toujours du droit et même des droits de l'homme – et une idée de la démocratie – que nous distinguons de son concept actuel et de ses prédicats déterminés aujourd'hui. (Je me permets de renvoyer ici à *Force de loi* et à *L'Autre Cap.*)“ (Tamtéž, s. 102)

Srov též Derrida, J., „Foi et savoir. Les deux sources de la ‚religion‘ aux limites de la simple raison“, in: *týž, La Religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo*, Éditions du Seuil, Paris 1996, s. 9–86, zejm. body 21 a 22, s. 27–29. (Český překlad: „Víra a vědění“, in: J. Derrida, *Víra a vědění. Století a odpuštění*, přel. P. Bartošek, Mladá fronta, Praha 2003, s. 9–96.) K Derridově mesianismu viz též Caputo, J. D., *Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis 1997; *týž* (ed.), *Deconstruction in a nutshell. Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York 1997 (krom rozhovoru s Derridou obsahuje (na s. 31–202) několikanásobně delší Caputův „komentář“ k němu, v němž Caputo – s důrazem na quasi-náboženská aspekty – představuje Derridovo pozdní myšlení, pochopitelně včetně „konceptu“ mesianismu.)

⁴³⁵ Derrida, J., „Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas“, in: *L'écriture et la différence*, c. d., s. 117–228. (Dále citováno jako: „Violence et métaphysique“. Český překlad: „Násilí a metafyzika. Esej o filosofii Emanuela Lévinase“, přel. J. Pechar a kol., in: Derrida, J., *Násilí a metafyzika*, FILOSOFIA, Praha 2003, s. 15–137.)

⁴³⁶ „Il ne s'agirait donc plus de l'expérience nue et vive où Dieu a *déjà* commencé de parler. Autrement dit, dans un monde où le visage serait pleinement respecté (comme ce qui n'est pas du monde), il n'y aurait plus de guerre. Dans un monde où le visage ne serait absolument plus respecté, où il n'y aurait plus de visage, il n'y aurait plus lieu de guerre. Dieu est donc mêlé à la guerre. Son nom est aussi, comme nom de la paix, une fonction dans le système de la guerre, le seul à partir duquel nous puissions parler, le seul dont le langage puisse jamais parler. Sans Dieu ou avec Dieu, il n'y aurait pas la guerre. Celle-ci suppose et exclut Dieu. Nous ne pouvons avoir rapport à Dieu que dans un tel système. **La guerre – car il y a la guerre – est donc la différence entre le visage et le monde fini**

Jak se filosoficky vypořádávat se situací, v níž *nic* určitého není samostatné ani definitivní, jak myslet její poslední povahu, jak vztah mezi jednotlivými jejími tvářemi – a také možná proč, kdy a v jakém smyslu se něco takového vůbec pokoušet *myslet*, to se zdají být, jak by myslím bylo možno ukazovat i na dalších autorech,⁴³⁷ otevřené otázky současného myšlení.

sans visage. Mais cette différence, n'est-ce pas ce que toujours on a appelé le Monde, dans lequel joue l'absence-présence de Dieu? Le jeu du monde permet seul de penser l'essence de Dieu. En un sens que notre langue accueillerait mal – et Levinas aussi – le jeu du monde précède Dieu.“ („Violence et métaphysique“, c. d., s. 158.)

⁴³⁷ Z mého hlediska by nyní byl první „na řadě“ k důkladnému „rozhovoru“ Heinrich Rombach; rád bych mu věnoval nějaké jiné pojednání.

Přehled a výhledy

Na závěr stručně zrekapituluji, kudy se naše zkoumání ubíralo a k čemu došlo, zdůrazním při tom několik momentů, jež by snad bylo možno považovat za přínos této práce či alespoň za specifika jejího přístupu.

Vyšli jsme od otázky, čemu říkáme „hra“, zda stojí za nejrozličnějšími užitími tohoto slova tentýž pojem. Navrhl jsem odpověď, že v zásadě za všemi užitími jeden obecný význam zahlédnout lze, pokusil jsem se jej postihnout jako „co do smyslu autonomní rozhodování se o něčem“.

Pro jistotu zdůrazňuji: Tento výměr nemá – jak ostatně z právě řečeného patrně – představovat nějaký více či méně extravagantní nápad a návrh, čemu bychom mohli také říkat „hra“ – stojí za ním dlouhé probírání všemožných skutečností, kterým „hra“ říkáme, zkoušení, co vše mě můj jazykový cit nutí či co mi alespoň umožňuje takto označit, a snaha co možná jasně postřehovat ten rys, který označení hra „vyvolává“, tj. zahlédnout – možno-li – základní všem příslušným skutečnostem společný „eidos“ či „esenci“, a najít rysy, jejichž kombinace tuto hrovost definuje, a ty co nejpřesněji pojmenovat, opět pochopitelně veden vposled prostě jazykovým citem.

Podaný výměr jsem se pokusil obhájit výkladem, v jakém smyslu tento obecný význam za nejrozličnějšími věcmi, za jednotlivými jejich typy vidím. Typologie, kterou jsem při tom navrhl, byla vedena jen a pouze záměrem rozlišit modifikace toho, co na dotyčných záležitostech je „hrové“, co nás vede k tomu, označovat je slovy „hra“ a „hrát (si)“, modifikace samotného smyslu hrovosti.⁴³⁸ (Rozlišil jsem, pro připomenutí, nehrané, předváděné a spolurozhodované hry, mezi těmito posledními pak hry dosahovací, objevovací a udržovací.)

Samotnou thesí, že základní význam je týž ve všech užitích – v užitích o fotbalu, divadle, hře děvčátka s panenkami, hře dvou psů, hře mezi člověkem a psem, hře barev, o hraní (ve smyslu) znění hudby atd., jsem se ocitl ve sporu s drtivou většinou dosud podaných filosofických a vůbec teoretických výkladů o hře, ale v tomto bodě též v jednom táboře s Hansem Scheuerlem a Hansem-Georgem Gadamerem. (Posléze jsem alespoň naznačil, proč se domnívám, že *výměr* onoho jednotného základního významu slova „hra“, který jsem navrhl, je ostřejší a přesnější než výměry obou těchto ctihodných předchůdců.)

Hra je dle předkládané hypotézy jednoduše dění, v němž se o něčem rozhoduje a toto „rozhodování se“ neodkazuje svým smyslem k něčemu jinému, významově „stojí samo o sobě“ (resp. dění, které pro nás momentálně takto vystupuje). Hra je tedy velmi obecný typ smysluplnosti dění a my jsme se dále ptali, zda a v jakém smyslu není zcela universální – zda není hrou všechno, zda není hrou cosi všezahrnujícího (jak se nám občas snad každému zdá a jak občas tvrdil ten či onen slovatný myslitel).

⁴³⁸ To ji odlišuje např. od známé typologie Cailloisovy, která je vedena zcela jinými úmysly a ve které Caillois mj. postuluje speciální typus „her typu *ilinx*“ (kam řadí např. ježdění na horské dráze či „aktivity“ typu „bujee jumping“), kteréžto zábavy dle usu francouzského „jeu“ ani českého „hra“ vůbec nejsou hrami a také nevykazují rysy, jež jsme u hry identifikovali jako definiční. (Tím pochopitelně nepopírám, že v některých skutečných *hrách* hráče či diváky často přepadá závrať.) (Viz Caillois, R., *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*. Gallimard, Paris 2012. (1. vydání 1958, rozšířené vydání 1967.) (Český překlad: Caillois, R., *Hry a lidé. Maska a závrať*, přel. N. Vangeli, Ypsilon, Praha 1998.)

Konstatoval jsem, že přesvědčivost pojetí světa jako hry vychází z velké části z toho, že se představuje jako (jediná) alternativa pojetí, v němž je poslední instancí něco „masivně“ určitého. Hrová ontologie zdůrazňuje, že *cokoli* určitého bytostně patří do širší souvislosti, ve které se o něm rozhoduje, v posledku do universální souvislosti, rozhodování se o tom, co bude přítomné, bez takové souvislosti je zcela nemyslitelné. (Tuto nejzazší souvislost lze dle právě připomenutého plnovýznamově označit za hru, ba vzhledem k jen relativní uzavřenosti nitrosvětských her jde o hru ve vůbec nejplnějším významu slova.)

V tom všem má hrová ontologie svým způsobem pravdu. Cokoli určitého je neuzavřené v dvojím smyslu – nesamostatné, patřící do širší souvislosti, a nedefinitivní, jeho budoucnost je (v posledku zcela) otevřená, zatím nerozhodnutá.

Zde jsem ale položil otázku, zda se nicméně za vystupováním bytí jako hry neskrývají *určitá* nesamozřejmě rozhodnutí. Skutečně jsou všechny situace buď manifestně hrové, nebo v nich vládne coby ilusorně „poslední instance“ něco „nitrosvětského“, něco, co ve skutečnosti vůbec není nutné, o čem se ve skutečnosti rozhoduje, přinejmenším v posledním rámci rozhodování se o všech nitrosvětských určitostech, a tedy jde o situace hrové skryté? Známe jen nitrosvětské záležitosti a v sobě uzavřená rozhodování se o nich, tedy hry (zasazené v posledku do universálního rozhodování se o přítomném, do hry světa)?

Konstatoval jsem, že ve skutečnosti známe i situace, kterým nitrosvětské či „akcidentální“ nevládne, a které sice snad lze na hrové převést zaměřením pozornosti na aspekty, které původně nebyly v popředí, a tak charakter, s nímž vystupují, *změnit*, ale primárně jako hrové nevystupují a je nepřirozené je za hry označovat. *Například* situace či děje *cesty* (bytí na cestě), *integrace*, prostého *pomíjení*, *nezaručeného stále-ještě-přicházení*, nejsou či nemusí být založeny na vládě ničeho pomíjivého, nitrosvětského, „nitrosituačního“. Mají v sobě – podobně jako hra – také něco universálního, máme dojem, případně nahlížíme, že se v nich ukazuje charakter situace, který 'je tu' vždy (a všechny situace asi lze na situace primárně tohoto charakteru „předělat“ příslušným zaměřením pozornosti).

Dále jsem se ptal: Jak se všechny celkové charaktery situace k sobě mají a jaká je vlastně nejzazší povaha situace, že může vystoupit těmito různými způsoby? Jaké všechny momenty, aspekty patří k situaci jako takové, pokud ne jen určité přítomné „nitrosituační“ záležitosti a rozhodování se o nich?

Tedy – navrhl jsem pokusit se vypracovat *co nejobecnější* teorii situace jevení (tj. teorii situace, v níž se *vůbec něco* jeví, něco 'je tu'). Teorii, která chce odhalovat, co k jevíci se situaci *jako takové* patří, jaká je její celková jednotná povaha a jak dochází k tomu, že situace nabývá těch či oněch specifických tváří.

Ve snaze dospět k náčrtu alespoň základů takové teorie jsem trávil (poměrně dlouhý) čas zaměřováním pozornosti na celkové situace různého charakteru, na změny jejich charakteru z jednoho na jiný, (poměrně zdlouhavým) experimentováním s vybavováním si, představováním si, jakýmkoli koncipováním nejrůznějších netypických a extrémních (jevících se, postřehovaných) situací, přičemž jsem se – ve snaze dospět opravdu k co nejobecnější teorii – snažil odmyslet ze situací jejich všemožné bytí třeba sebeběžnější a „sebesamozřejmější“ rysy, pokud to jen lze, tj., pokud lze koncipovat situaci, v nichž něco je prožíváno, ale ony nejsou přítomny. Tak jsem si postupně uvědomoval (pro mě zatím) nepřekročitelné meze, (pro mě zatím) neodmyslitelné rysy situace a pozoroval, jak spolu tyto rysy souvisí. Zároveň jsem se snažil co možná jasně postřehnout, co se z hlediska struktury

situace děje, když situace mění celkový charakter z jednoho na jiný a jaký je vůbec smysl těchto celkových charakterů.⁴³⁹

Touto cestou jsem dospěl k návrhu vidět každou situaci jako dění soupatřičnosti jistých zcela konkrétních hypoteticky neredukovatelných momentů situace jako takové („transcendentálii“) a jednotlivé typické tváře situace jako dané tím, že některé bytostné momenty situace v nějakém usouvzátnění vystupují do popředí, jiné ustupují do pozadí.

Jako tyto bytostné momenty situace jsem identifikoval *krom dění samého* póly následujících diferencí (tento výčet se na rozdíl od výčtů různých celkových tváří situace *snaží o úplnost*): *určité – neurčité, přítomné – nepřítomné, celkové – částečné, dělané mnou – dějící se samo, vhodnější – méně vhodné*.

Naznačil jsem dále, že obrovské výzkumné pole otevírá otázka, jak se jednotlivé tyto hypoteticky transcendentální významnosti podílejí na vyvstávání všemožných speciálnějších situací, regionů a útvarů smyslu, jak, nakolik a v jakém smyslu různé speciálnější ne-nutné významnosti „vznikají“ souhrou řečených významností transcendentálních. V této práci jsem učinil jen několik poznámek k „elementárnímu“ způsobu součinnosti těchto významností (klíčové je uvědomit si, že určité je vždy přítomné, kdežto neurčité se diferencuje v přítomné a nepřítomné).

Načrtl jsem, jak jsou různým zdůrazňováním těchto významností, resp. jejich ocitáním se v roli toho základního konstituovány jmenované tváře situace (hra, cesta, integrace...), jež jsou vskutku v jistém smyslu universální, neboť spočívají na zdůraznění skutečně (dle předkládané hypotese) universálních rozměrů situace.

(Myslím, že těsné spojení otázky po neodmyslitelných momentech situace s otázkou po konstituci jejích tváří, jejích možných celkových charakterů je důležité, neboť umožňuje dospět k až „hmatatelnému“ vystoupení oné soupatřičnosti, souhry, vzájemné implikace, vzájemného „nesení se“ jistých základních rozměrů situace, a k stejně „hmatatelnému“ vystoupení onoho vyvstávání celkových rázů situace právě jako daného vystupováním různých těchto bytostných momentů a jejich souvztahů do popředí a ustupování do pozadí. – Oblast může díky tomuto sepětí vyvstat mnohem plastičtější, než kdybychom se jen ptali, jaká je nejobecnější skladba situace (a případně zvlášť, jaké typy situací známe).)

Pokud jde o nejzazší charakter situace či dění smyslu, ukazuje se tedy na jednu stranu jako dějící soupatřičnost řečených momentů. Tomuto dění soupatřičnosti je bytostně vlastní aspekt rozhodování se o míře důrazu ležícího na jednotlivých soupatřících momentech. O míře nápadnosti jednotlivých z nich v širší souvislosti, do níž patří jako neuzavřeně-nesamostatné a o míře jejich bránění (se) vůči zjinačení coby uzavřených-nedefinitivních. Tento rys dění smyslu – že je děním soupatřičnosti bytostných momentů, v němž se rozhoduje o dvojaké míře důrazu ležícího na jednotlivých z nich – se zdá být „elementárnější“ než přítomnost konkrétní „sady“ bytostných momentů, které jsem hypoteticky identifikoval – i kdyby se ukázalo, že základní momenty lze identifikovat lépe,

⁴³⁹ Výsledky metodicky podobného výzkumu situace mezitím představil Martin Pokorný v knize *Řeč. Příspěvek k situační fenomenologii*, Jitro, Praha 2013. (Pokorný se však pokouší skloubit fenomenologii situace s aristotelsky inspirovanou koncepcí „psyché“ jako čehosi, co jevení strukturuje, ale zároveň je, zdá se, *bytostně* spjato s mým tělem. *Universální* rysy zkušenosti se pokouší nalézt „generální variac[i] zkušenostní formy **vlastního těla**“ (viz s. 35). Již tím po mém soudu přichází o možnost vypracovat *opravdu universální* teorii jevení, resp. zkušenosti. (Srov. též Pokorného článek „Řečové dění, výkon reflexe a psyché“ (in: *Svět literatury* 39, 2008, s. 5–24), v němž velmi stručně podává o něco starší verzi své teorie, v níž je bytostná vazba „psyché“ na tělo (a blízkost Aristotelovu pojetí *psyché*) formulována ještě ostřeji.) K této problematice v obecnosti ještě učiním několik poznámek níže, leč speciální diskusi Pokorného – mimořádně pozoruhodné – teorie bych rád provedl až v jiném pojednání.

mohlo by dění smyslu nicméně nadále mít řečený charakter. Kdyby toto byl jeho charakter nejzazší, bylo by svého druhu hrou – takto vymezeným, do pevných mezí uzavřeným ‚rozhodováním se‘. Ale k bytostné skladbě situace, jak jsem ji provisorně načrtl, patří naprostá otevřenost budoucnosti, a tedy se v dění smyslu nerozhoduje jen o míře důrazu ležícího na jednotlivých významově spřažených momentech, ale také o tom, zda bude mít dění dál charakter takového rozhodování se o důrazu, zda bude mít charakter dění soupatřičnosti momentů (tedy zda cesta nepovede mimo situaci již známého charakteru) a zda se vůbec smysl bude dít (tedy zda vůbec cesta půjde dál). Zdá se nyní, že ať by se ukázalo dění smyslu jako ‚rozhodování se‘ vymezené jakkoli, vždy bude zároveň platit, že je také rozhodováním se o tom, zda bude mít i nadále tento charakter a zda nadále vůbec bude. Tím překračuje každou hru, jakkoli zároveň platí, že tento rys překračování hry vystupuje jen v trvajícím přítomném rámci souhry momentů, jež se jeví jako bytostné, jen v tomto rámci, jehož překročení si neumím představit nebo jej myslet a který jistě lze spatřovat jako hrový, jeho možné překročení a jeho možné nebytí postřehujeme – podle toho, v jaké míře vystupují do popředí tyto dvě stránky dění smyslu, nabývá opět různých tváří. Obě k dění přitom asi patří stejně původně.⁴⁴⁰

V druhé části jsem se pokusil předkládanou koncepci zasadit do kontextu (spřízněné) části filosofie 20. století.

Jen povšechně jsem připomněl některé motivy, východiska, otázky i inspirační zdroje sdílené řadou nejen fenomenologických filosofů 20. století a mezi nimi speciálně těch, kteří alespoň v některých fásích uvažovali o světě jako hře. Pokusil jsem naznačit, že velkou část filosofie 20. století spojuje nahlédnutí nesamostatnosti a nedefinitivnosti čehokoli určitého, že příslušní myslitelé ale často podávají více různých obrazů celkové situace, v níž nic určitého není uzavřené, obraz světa jako hry je jedním z nich, myslitelé, kteří se k němu někdy třeba i resolutně uchýlovali, se jindy – v některých případech aniž by si to jasně uvědomovali, resp. to jasně reflektovali – přikláněli k obrazu jinému a otázky vztahu mezi jednotlivými tvářemi situace neuzavřenosti určitého a jejich vztahu k této její nejzákladnější charakteristice nebyly soustavně řešeny.

Také v *tomto kontextu* navrhuji naznačené soustavné zkoumání této problematiky snažící se především v Heideggerových stopách náhled o neuzavřenosti určitého domýšlet do důsledků, brát vážně i neuzavřenost, nedefinitivnost jednotlivých (určitých) bytostných dimensí a tváří situace jako takové.

Podrobněji jsem předkládanou koncepci konfrontoval s relevantními částmi díla tří významných fenomenologických filosofů.

Stručně jsem se pokusil ukázat, v jakém smyslu po mém soudu dějící se soupatřičnost rozdílných momentů situace jevení tvoří jádro myšlení pozdějšího Heideggera, kterému se tak mé zkoumání cítí být z moderních filosofů nejpodstatněji zavázáno, a v čem se nicméně jeho pojetí „filosofického“ myšlení od pojetí uplatňovaného v předkládané práci podstatně liší.

Heidegger nahlíží vroucnou jednotu dimensí a těsnou spjatost dění jejich soupatřičnosti s hledání míry vůči nejzazšímu neurčenému rámci a s neustálým

⁴⁴⁰ Zde v poznámce pod čarou si dovoluji otevřít otázku, nejsou-li nakonec něco jako „hra“ a „cesta“ přece jen dvě „nejzákladnější“ tváře či stránky dění smyslu, „elementárnější“ či obecnější než všechny ostatní jeho též snad universálně všudypřítomné stránky, o kterých byla řeč. Další návazné otázky a zkoumání už ale musím nechat až na jinou příležitost.

rozhodováním se o tom, zda bude vůbec něco přicházet dál. Nahlíží i blízkost celkového charakteru dění světa na jedné straně k hře, na druhé straně k cestě či klestění cesty.

Ale v této situaci se primárně netáže, které dimenze jsou přítomny opravdu v každé situaci jevení a jak přesně (spolu)konstituují jednotlivé speciálnější významnosti. Myslím, že ohledně dimensí situace spíše hledá, které je na místě považovat za klíčové teď a tady, což vůbec nemusí být dimenze neodmyslitelné od situace jevení jako takové. Ba obecněji je snad i těžké jeho filosofické hledání jasně odlišit od hledání, jak coby smrtelník žít, mluvit (případně psát) a jednat v konkrétní přítomné situaci (již obecně vzato považuje především za situaci mimořádně hluboké zapomenutosti naznačeného dění světa coby dění soupatřičnosti či souhry dimensí na pozadí budoucí smrti, k níž se ubíráme, resp. za situaci odvratu této povahy světového dění od nás a čekání na možné rozplynutí této zakrytosti).

Oproti tomu universální teorie smyslu, jejíž vypracování navrhuji a o které se zčásti pokouším, představuje poměrně jasně vymezené zkoumání a jistě zásadní tázání, kdy a nakolik se mu věnovat, není přímo jeho součástí (jakkoli jím jistě může být ovlivněno).

Následně jsem provedl diskusi nejslavnější fenomenologické a možná vůbec filosofické teorie (resp. teorií) hry a jejího vztahu ke světu, totiž té (či těch), jež zformuloval Eugen Fink.

Pokusil jsem se ukázat, že Fink se z hlediska zaujímaného v této práci sice významně dotýká většiny důležitých aspektů problémů hry, světa, jeho hrové tváře a jejích vztahů k jiným jeho tvářím, ale zároveň v žádném z bodů nedospívá z hlediska zde rozvíjeného k opravdu uspokojivé koncepci.

Fink se v některých textech snaží myslet svět jako hru. K tomu považuje za nutné vysvětlit, co je lidská hra, co je svět a v jakém smyslu lidská hra ukazuje povahu světa.

Pokouším se ukázat, že za hru přitom ze zčásti nejasných a zčásti stěží obhajitelných důvodů, a navíc asi zčásti nereflextovaně vlastně považuje jen velmi specifický typ her hraných lidmi a že ani jejich povahu neuchopuje v posledku přesvědčivě.

Jeho pojetí analogie mezi lidskou hrou a světem není prosto značných nejasností; není jasné, co přesně má být dle Finka analogií světa a jak nám dle něho je (a jak není) přístupný svět sám, jehož analogii máme v čemsi souvisícím s hrou rozpoznávat. To jsem spojil s nejasností a nedoceněním kategorie *situace* jak v souvislosti s povahou hry, tak v souvislosti s povahou světa.

Dále jsem upozornil na nejasnosti v otázce, má-li hrová tvář světa nějakou přednost před jeho tvářemi jinými odpovídajícími jiným „základním fenoménům lidské existence“. Tyto ambivalence jsem se pokusil zčásti vysvětlit Finkovým vývojem od rozvíjení údajného Nietzscheova jednoznačného pojetí světa jako hry právě ke koncepci, v níž každý ze základních fenoménů zachycuje jednu jeho (s ostatními „rovnocennou“) tvář.

Pokud jde o Finkovo myšlení světa coby nejzazšího „rámce“, pokusil jsem se ukázat, že u něho na jednu stranu nacházíme náběhy k myšlení světa jako dění soupatřičnosti podstatných momentů či dimensí situace, resp. jako takto se „sebekonstituující“ situace samotné, ale že Fink takové pojetí nezastává a nevypracovává ani zdaleka důsledně, zejména nebere vážně coby bytostný moment světa či situace *věci*, přítomné určitosti. Nemyslí dění soupatřičnosti určitého a neurčitého, celkového a částečného a utíká od myšlení skutečně se dějícího smyslu k myšlení Obklopujícího, Neurčitého, Předchůdného a specificky „věčného“, které vše konečné, určité, částečné, pomíjivé produkuje, „chrlí“ a zas pojímá do sebe (resp. k myšlení (coby poslední instance) tohoto chrlení a pojímání zpět samotného).

Fink také nevytyčuje úkol soustavného zkoumání, jaké všechny bytostné momenty ke světu patří, většinou rozlišuje jen dva, resp. tři – světlou a temnou stránku světa (tj. to, odkud určitosti vzcházejí a kam zapadají, a to, v čem se coby určité proměňují) plus vztah mezi nimi, který většinou myslí v zásadě právě jako vzcházení věcí z nediferencovanosti do

otevřena a zapadání zpět. To mu mj. neumožňuje přesvědčivě vyložit z důrazů na jednotlivé dimenze světa a jejich souvztahy konstituci jednotlivých poloh lidského života a tváří světa samého, jakkoli se i o to místy pokouší.

Konstatoval jsem také, že Fink většinou vepisuje život člověka hledajícího štěstí a majícího před sebou smrt jednoznačně do (původnější) hry světa, ale že poměrně pozdní spis *Metaphysik und Tod* takové vepsání problematizuje a že se v něm snad rýsuje cosi jako původní propletení, resp. vzájemné podmiňování *hry* světa a *cesty* člověka.

Historicky vzato lze říci že Fink se zde zastávané posici blíží tam, kde se nejvíce inspiruje myšlením Heideggerovým, z našeho hlediska neuspokojivé stránky naopak patrně do značné míry souvisí se specifickou inspirací některými stránkami Nietzscheho díla.

V kapitole o Patočkovi jsem se pokusil ukázat, že Patočka v několika pozdních textech předkládá projekt (vycházející do značné míry z Heideggera), který se v základním postavení otázky či otázek velmi blíží tomu, jež jsem se tu pokusil představit já, ale že Patočka tento svůj projekt v důležitých bodech posléze zrazuje, resp. navrhuje na položené otázky zčásti neudržitelné odpovědi podepřené neplatnou argumentací.

Patočka klade otázku po zjevování jako takovém, kterou chápe jako otázku po bytostných momentech naprosto každého jevení („ať se vyskytne kdekoli a jakkoli“), tj. momentech, jak říká, „světa“, „pole“ či „sféry“ zjevování. O těchto momentech, poté, co provedl radikalizovanou „epoché“ zapovídající cokoli určitého klást jako samostatné, nahlíží, že žádný není základní, nestojí sám o sobě, všechny se vzájemně implikují.

Některé bytostné momenty Patočka po mém soudu identifikuje správně, ba k bytostným momentům, jež Patočka na různých místech, v různých náběžích identifikuje, nejsem s to *přidat* žádný další. Ale domnívám se, že za bytostné momenty jevení prohlašuje i řadu momentů, jež pro jevení jako takové ve skutečnosti nepostradatelné nejsou.

Za nepostradatelný prvek fenomenální sféry považuje mou tělesnost, mé spolubytí s druhými tělesnými lidmi a další rysy běžných, každodenních situací, mj. ten rys, že jevení vystupuje jako zjevování něčeho, co samo o sobě „existuje“ mimo toto jevení, jakési „reality“ (a krom toho chce celou sféru jevení, v níž se vzájemně podávají jednotlivé její bytostné momenty, ontologicky „zakotvit“ v této „realitě“).

Tím se Patočka vlastně vrací ke zkoumání „přirozeného světa lidského života“, který představuje jistě legitimní (a Patočkovu oblíbené) téma fenomenologické filosofie, ale stejně jistě je jen jednou z možných poloh či oblastí jevení jako takového. Pokusil jsem se identifikovat konkrétní chyby v argumentaci, kterou se Patočka snaží svá tvrzení o nepostradatelnosti naznačených momentů v situaci jevení, zejména v souvislosti se sny, o kterých se Patočka – zkratkou řečeno – snaží prokázat, že nijak neproblematizují ani thesi o těle a druhých jako bytostných momentech struktury jevení jako takového, ani thesi o nepochybné existenci něčeho „mimo“ jevení.

Thesi, že tělesné spolubytí s druhými a mezi věcmi k situaci jevení nepatří *bytostně*, jsem zde v závěru dosud záměrně vypouštěl ze shrnutí základů teorie smyslu, které jsem navrhl, resp. jsem ji nezdůrazňoval. Jsem si samozřejmě vědom, že se tímto tvrzením ubírám zásadně jiným směrem než velká většina tuzemské i světové fenomenologické filosofie posledních dekád. (A ostatně nejen fenomenologické filosofie.)

Na jednu stranu se přitom domnívám, že nejde o věc zásadně významnou pro žádnou z ostatních thesí, které předkládám. Kdybych tato pro leckoho asi překvapivá konstatování „vypustil“, ostatní části teorie by si vyžádaly jen drobné úpravy. (Jiná věc je, že kdybych tyto „nekaždodenní“ podoby situace jevení nebral vážně a nesnažil se analyzovat i je, pravděpodobně by se mi nepodařilo dospět k momentům jevení, jež nyní považuji za základní, a k výkladu konstituce celkových charakterů situace zdůrazňováním a

upořádáním jednotlivých z nich v dění jejich soupatřičnosti – v běžných situacích jsou tyto základní momenty příliš překryty speciálními významy, resp. smíšeny s nimi.)

Nicméně jakkoli snad není these, že tělo, druzí a další běžné významnosti nepatří k jevení jako takovému bytostně, důležitá pro these ostatní, mám (na druhou stranu) za to, že je v kontextu fenomenologické ontologie významná sama o sobě, že této otvírá málo prozkoumané obzory.

Než naznačím jaké, chtěl bych zdůraznit, co tato these neimplikuje. – Jistě netvrdím, že v tuto chvíli nejsem tělesně, netvrdím ani, že mé tělesné bytí je „iluse“ či nepravda či že druzí „ve skutečnosti“ neexistují.

Co tedy tvrdím a proč? Snad bude dobré rozlišit více vrstev záležitosti:

Řekněme, že zprvu jen konstatuji, že (ted' když filosofuji a – i tělesně – pracuji na disertační práci) zkrátka vím o situacích, v nichž jsem nejen nefilosofoval a nesepisoval žádné pojednání, ale ani nepostřehoval nic jako „svoje tělo“ (či sebe jako tělesnou bytost), neměl jsem povědomí o tom, že jsem člověk, že existují nějaké jiné, natož lidské bytosti atd. (Jsou mi takové situace přístupny ve vzpomínce, existuje množství zpráv o prožití takových situací jinými lidmi a snad každý si, myslím, může takové situace poměrně snadno představit, což tu ostatně úplně stačí.) Zdálo by se mi tedy značně absurdní trvat na tom, že tělesnost a spolubytí s druhými patří nutně k jakémukoli jevení, k jakémukoli postřehování něčeho, *coby v rámci tohoto jevení postřehovaný či postřehnutelný rys*. Nyní vím, že podoba situace jevení, která „je tu“ nyní, je speciálním případem mezi možnými podobami situace jevení jako takové, mimo jiné i tím, že mám tělo a povědomí o tom, že jsem člověk mezi lidmi – stejně jako tím, že jsem v Praze, že ležím, že je ráno, že se mi vybavují takové a takové aspekty mé identity, když tím „směřem“ zaměřím pozornost – vím, že jsou možny situace, které *všechna* tato konkrétní určení postrádají. To, že situace, kdy nejsem tělesný, není nyní aktuální, ani to, že v situacích, kdy jsem nebyl tělesný, jsem zpravidla nefilosofoval a nepsal disertační práci, po mém soudu jistě není námitkou proti filosofické thematisaci těchto situací, případně proti jejich traktování v disertační práci – kdybychom jedno nebo druhé vyžadovali od situací, jež je možno relevantně analyzovat ve filosofii, „smrskl“ by se jejich okruh zjevně absurdním způsobem. Nevidím ani, proč by mělo takové situace z thematisace ve fenomenologii, případně vůbec thematisace mou současnou osobou s pro ni typickými způsoby zacházení s pozorností „diskvalifikovat“ to, že jsem v nich nemyslel ani v nejmenším „ve slovech“ a nezaměřoval pozornost na takové věci a takovými speciálními způsoby, jaké *převládají* při mé aktuální „identitě“, a lze tedy říci, že na nějaké rovině či rovinách „jsem to nebyl já“ a nikdy to v takovém typu situací na příslušných rovinách „já“ nebudu. Žádná jiná možná námitka proti samotnému fenomenologickému analysování řečených extrémních situací, která by snad mohla alespoň vypadat rozumně, se mi nevybavuje.⁴⁴¹

Jistě, většinou se neptáme, jaké je povaha *jevení jako takového*, a tak většinou nepotřebujeme na extrémní situace, v nichž se neprožíváme jako tělesné bytosti apod., myslet (neklademe si totiž zpravidla ani jiné otázky, která by nás k tomu nutily) a nejsme na to zvyklí, ale když jsme jednou otázku položili, zdá se mi nevyhnutelné tento zvyk změnit – „zaměřování se“ i na takové situace je pak nejen snad „legitimní“, ale k nacházení správných odpovědí nutné.

⁴⁴¹ Snad by ještě někdo mohl namítat, že není podstatné, v jakém smyslu jsem ten, komu se v jevíci se situaci bez těla, bez řeči apod. něco jevílo, „byl já“, ale to, že (nyní) nevíme, jestli se vůbec mohou takové situace jevit jinak než zpětně. Myslím ale, že v *principu* jde o stejný argument, jako že nyní s jistotou nevím, zda se mohou jinak než zpětně jevit situace, v nichž jsem nefilosofoval, případně – museje se plně soustředit na dění a rychle fyzicky reagovat – neměl čas na žádnou reflexi. (Sice platí, že mezi situacemi, kdy „nemám tělo“, a situací přítomného typu většinou bývají méně plynulé přechody, ale myslím, že to na věci nic nemění.)

Výzkum krajně neběžných situací není ostatně v současné filosofii zcela ojedinělý. Ve „filosofii mysli“ zdůrazňuje důležitost nestandardních, extrémních jevících se situací přinejmenším Thomas Metzinger již nejméně čtvrt století. Metzinger přitom tyto situace, jakož ostatně jakékoli jeví se situace, vlastně ontologicky nebere vážně – na ontologické otázky podle něho, zhruba řečeno, odpovídají přírodní vědy, fenomenologickou ontologii rozhodně nepěstuje. Ale je přesvědčen o důležitosti extrémních situací – mj. situací, v nichž se neprožívám jako tělesnou bytost, nevím o žádném „svém těle“ – pro poznání povahy jevení jako takového, tj. povahy jeví se situace jako takové.⁴⁴²

V tom s ním z pozice fenomenologické ontologie naprosto souhlasím, ale navíc myslím, že fenomenologická ontologie – pokud chce hledat opravdu nejuniversálnější charakter ‚bytí tu‘ něčeho – musí tyto neběžné situace brát vážně i na další rovině, totiž ontologicky. Pro fenomenologickou „ontologii“ *ve smyslu teorie ‚smyslu vůbec‘, ‚jevení vůbec‘, ‚bytí tu‘ něčeho vůbec* po mém soudu jaksi nemůže nebýt posledním rámcem sám smysl či jevení vůbec, resp. rámcem jevení pro ni musí být jedině zase jevení. Neboli – universální teorie jevení nemůže vysvětlovat jevení něčím, co se samo nejeví, odvozovat smysl od něčeho, co je mimo sféru smyslu, říkat třeba – *na nejzazší rovině* – že k samotným situacím, v nichž se mi nijak nejeví, že jsem tělesná bytost, má tělesnost přece bytostně patří, protože *nynt* se mi třeba z nějakých důvodů (dodávaných „zdravým rozumem“, přírodními vědami či metafysickými teoriemi) jeví, že bez těla nebo mozku nebo neuronů nebo duše coby „formy živého těla“ se „ve skutečnosti“ nic jevit nemůže, ať povědomí o něčem takovém k té které situaci jevení patří, nebo ne.

Je snad dobře připomenout, že budeme-li zkoušet brát situace bez těla, bez lidí, bez „věcí“ v běžném smyslu ontologicky vážně (tj. jako něco, co odhaluje universálnější či základnější charakter jevení než je např. charakter jevení se tělesné bytosti) nepůjdeme *zcela*

⁴⁴² „In the past fifty years, the strongest contributions have come from analytical philosophers of mind. However, a second aspect has been neglected too much: *phenomenology*, the fine-grained and careful description of inner experience as such. In particular, **altered states of consciousness** (such as meditation, lucid dreaming, or out-of-body experiences) and psychiatric syndromes (such as schizophrenia or Cotard’s syndrome, in which patients may actually believe they do not exist) **should not be philosophical taboo zones. Quite the contrary: If we pay more attention to the wealth and the depth of conscious experience, if we are not afraid to take consciousness seriously in all of its subtle variations and borderline cases, then we may discover exactly those conceptual insights we need for the big picture.**“ (Metzinger, T., *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*. Basic Books, New York 2009, s. 2.)

„[C]onsciousness is not an all-or-nothing affair, a phenomenon that either does or does not exist. It is a graded phenomenon and comes in many different shades. Consciousness is also not a unitary phenomenon but has many discernible aspects: memory, attention, feelings, the perception of color, self-awareness, and higher-order thought. Nevertheless, **the essence of the phenomenon – what I call the appearance of a world – seems to be preserved throughout. One of the essential features of consciousness is that it situates you in this world.** When you wake up in the morning, you experience yourself as existing at a specific time, at a single location, and embedded in a scene: **A single and integrated situation emerges. The same is true for dreams or hallucinations, in which you not only experience yourself but also experience yourself in the context of a particular situation, as part of a world that has just appeared.**“ (Tamtéž, s. 18–19.)

„Not too long ago, OBEs [‘out-of-body experiences’ – rk] were something of a taboo zone for serious researchers, just as consciousness was in the early 1980s; both have been considered career-limiting moves by junior researchers. But after decades of neglect, OBEs have now become one of the hottest topics in research on embodiment and the conscious self. Olaf Blanke (...) and I are **studying the experience of disembodiment in order to understand what an embodied self truly is.**“ (Tamtéž, s. 85.)

nevyšlapanou cestou. Přinejmenším Gilles Deleuze⁴⁴³ považoval za potřebné v kritické ontologii „deaktualisovat“ běžné významnosti a sestupovat (i empiricky) do „transcendentální“ oblasti či oblastí, z nichž a v nichž se teprve běžné věci, osoby, těla rodí. (Deleuze však po mém soudu bohužel nezahlíží jako nejobecnější charakter jevení dění soupatřičnosti jeho bytostných momentů (k nimž patří i vše obklopující a scelující horizont).)

Nicméně celkově je brání těchto situací vážně, jako neodvozených, pro fenomenologickou či fenomenologisující filosofii málo prozkoumanou půdou.⁴⁴⁴ Myslím, že když touto cestou půjdeme a budeme brát jako základní půdu či nejzazší předmět „ontologie“ situaci jevení jako takovou a rozvíjet tak ontologický „situacionismus“, budeme se muset zbavovat některých hluboce zakořeněných myšlenkových návyků. Nejde o „ontologický model“, na který bychom obecně byli zvyklí, nejde mj. ohledně nitrosituacních záležitostí o žádnou formu „realismu“ (či snad dokonce „materialismu“) ani „idealismu“ (či snad dokonce „solipsismu“). (*Situaci jevení, jevící se situaci, jejímž aspektem jsem, jsem rozhodně nevytvořil a její obsah jen spoluurčuji; dokonce – když říkám, že „jsem jejím aspektem“, znamená to primárně, že jejím aspektem je „moje“ spoluurčování její obsahu, spoluurčování vystupující s charakterem „to dělám já“, přičemž vždy nějaké jiné děje, resp. stránky dějů vystupují s charakterem „děje se to samo“.*)

Pokud je někdo snad zvyklý požadovat od filosofie rozhodnutí toho typu, jako zda druhí a věci „opravdu existují“ nebo ne, případně rovnou zdůvodnění, proč jistě „opravdu existují“ případně alespoň, že situace, v níž se zdá že existují, prostě a jednoduše je „ta pravá“, může asi mít tendenci vykládat si zde navrhovanou radikální fenomenologii, resp. radikální „situacionismus“ nepodávající tu odpověď, kterou očekává, ve smyslu odpovědi opačné, nebo alespoň – férověji – mu vyčítat, že „na to podstatné“ neodpovídá.

Z hlediska radikální fenomenologie, resp. radikální „situacologie“ jsou ale takové otázky v posledku nesmyslné. *V posledku*, na nejzazší či nejhlubší rovině se tak ptát nelze – k

⁴⁴³ Srov. zejm. *Différence et Répétition*, c. d., *Logique du sens*, c. d., „L'immanence: une vie“, in: G. Deleuze, *Deux Régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*, Les Éditions de Minuit, Paris 2003, s. 359–363.

(Deleuze stejně jako Heidegger explicitně odmítá jakkoli podřizovat filosofii „zdravému rozumu“.)

⁴⁴⁴ U Martina Heideggera, který byl po mém soudu velmi důsledný ve „fenomenologické“ věrnosti tomu, co se opravdu dává, co „je tu“, důsledně považoval postřehování a postřehované za primární vůči jakémukoli zdánlivě „umožňujícímu“ „bytí o sobě“, se najdou zajímavé jednotlivé poznámky jdoucí velmi zhruba tímto směrem.

Srov. nekompromisní poznámku z přednášky o Parmenidovi ze zimního semestru 1942–1943: „Wir sehen nicht, weil wir Augen haben, sondern wir haben Augen, weil wir ‚sehen‘ können.“ (*Parmenides*, Gesamtausgabe, sv. 54, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, s. 217), či pasáž z Zollikonských seminářů:

„Wenn einer, wie man sagt, in den Sternen lebt, welche Funktion hat dann sein Leib? Als der Philosoph Thales nachdenklich einhergehend in eine Grube fiel und dabei von den Mägden ausgelacht wurde, da war gerade sein Leib nicht in den Sternen, dieser war vielmehr weg. Gerade wenn ich – wie im genannten Falle – mit Leib und Seele in einer Sache aufgehe, ist der Leib weg. Dieses Weg-sein des Leibes ist aber nicht nichts, sondern eines der geheimnisvollsten Phänomene der Privation.“ (*Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994 s. 111. (Citát je z protokolu semináře konaného 11. 5. 1965.)

Dovolím si též na tomto místě pouze bez komentáře ocitovat větu z Černých sešitů (bez důkladné diskuse tu pochopitelně mají jen hodnotu náznaku *všechny tři* uváděné citace):

„Der Philosoph als Alleingänger; aber nicht allein mit seinem kleinen ‚Selbst‘ – sondern mit der Welt und diese vor allem ‚Miteinander‘.“ (*Überlegungen II–VI, Schwarze Hefte 1931–1938*, Gesamtausgabe, sv. 94, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014, s. 56.)

Velmi cenné analýsy implikující odvozenost běžného světa tělesných bytostí a věcí vůči základnějšímu charakteru situace jevení nalezneme i u Michala Ajvaze, viz zejména *Sny gramatik, záře písmen*, Hynek, Praha 2003.

obsahu některých situací zkrátka patří, že já jsem tělesná bytost existující mezi věcmi s jinými tělesnými bytostmi, k jiným to nepatří, naše situace se po nejrůznějších stránkách proměňuje a „poslední půdou“ je tento pohyb, resp. situace taková, nikoli ta a ta speciální podoba, kterou tato někdy má. Tím rozhodně není řečeno, že v situaci, v níž jsme, nemáme, nakolik je to v naší moci – proměny situace jen spoluurčujeme –, usilovat o vývoj situace tím či oním směrem, že snad nám má být jedno, jak se bude situace v jakémkoli ohledu vyvíjet, protože jsou přece všechny „stejně platné“. Tvrdím jen, že tyto proměny situace a naše spoluúčast na nich mají charakter „rozhodování se“ o míře důrazu na to či ono, míře významu připisovaného tomu či onomu, a že při hledání patřičné míry se nemůžeme v posledku opřít o nic posledního určitého – cestu dál, cestu dalšího kladení důrazů hledáme z hlediska teorie smyslu opírajíce se jen o povahu situace jako takové, tj. mj. *vůči* nijak blíže neurčenému celku *vše* akcidentální, nitrosituační objímajícím a překračujícím a *vůči* blíže neurčené přicházející budoucnosti nezaručující ani nic akcidentálního, nitrosituačního, ani situaci samu.

Na konci systematické části jsem řekl, že jsem nenašel žádné jednoslovné ani jiné pregnantní pojmenování pro dění smyslu, které má charakter dění soupatřičnosti bytostných momentů nejzazšího rámce všeho a „rozhodování se“ o míře důrazu ležícího na jednotlivých z nich, a zároveň charakter „rozhodování se“ o tom, co přijde ze zcela otevřené budoucnosti, tedy také zda bude mít dění smyslu řečený charakter i nadále, zda se bude i nadále držet v rámci těchto „pravidel“, a zároveň zda se vůbec nějaký smysl bude dít. Tedy pro dění, které nějak – asi *stejně původně* – je jak *hrou* uzavřenou v rámci nejzazšího přítomného celku vázajícího vše do jediné souvislosti, tak *cestou* dál do *posledku naprostého* neznáma, *hrou* i *cestou*, které vždy bez jakékoli speciální opory spoluurčují (spoluhraji a spoluhledám) i já.

Od té doby mě ale napadlo, jestli vlastně čeština nemá pro takové dění slovo „osud“, a mohu tedy zkoumání vztahu hry k nejzazšímu skončit otázkami postavy, které básník říká „Mutig“:

„Je hra bez pravidel ještě hrou? Není spíše osudem?“⁴⁴⁵

⁴⁴⁵ Weiner, R., „Hra doopravdy“, in: *Lazebník. Hra doopravdy*, Torst, Praha 1998, s. 209–439; s. 264.

(V Čechách dnes určité velmi zajímavé myšlení osudu rozvíjí Zdeněk Kratochvíl, viz zejm.: *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, Herrmann & synové, Praha 2006.)

Použitá literatura

V následující bibliografii uvádím krom pramenů citovaných a odkazovaných v práci a pramenů, jež se bezprostředně vztahují k probíraným speciálním tématům a měly pro mě význam, též některá díla, která moje úvahy významně ovlivnila, byť jejich vztah k obsahu práce se může zdát poměrně volný. U některých autorů, kteří na předkládané úvahy takový vliv měli, se mi ale z různých důvodů nezdá šťastné uvádět konkrétní díla v konkrétním vydání. Necht' jsou zde jako takový autoři uvedeni alespoň Platón a Hölderlin, ze současných filosofů pak Josef Mouroal.

Uvádím také tři svoje články a kapitoly v kolektivních monografiích, které po úpravách alespoň zčásti vešly do textu práce. Článek „Hra jako jedna z tváří bytí“ (který jako jediný z nich do dnešního dne opravdu vyšel) zhruba odpovídá její první, systematické části, část textu „Cesta jako jedna z tváří bytí“ po úpravách tvoří většinu kapitoly o Heideggerovi a „Zjevování jako takové, nebo tělesné spolubytí ve světě?“ po úpravách tvoří kapitolu o Patočkovi.

- Ajvaz, M., *Cesta k pramenům smyslu. Genetická fenomenologie Edmunda Husserla*, FILOSOFIA, Praha 2012.
- Ajvaz, M., *Sny gramatik, záře písmen*, Hynek, Praha 2003.
- Ajvaz, M., *Vražda v hotelu Intercontinental*, Mladá fronta, Praha 1989.
- Ajvaz, M., *Znak, sebevědomí a čas. Dvě studie o Derridově filosofii*, FILOSOFIA, Praha 2007.
- Axelos, K., „Hra celku celků“, přel. P. Horák, in: *Filosofický časopis* 38, 1990, č. 5, s. 605–610.
- Axelos, K., „Kdo je to planetární člověk?“, přel. P. Horák, in: *Filosofický časopis* 42, 1994, č. 3, s. 481–486.
- Axelos, K., „Otázka konce umění a poetičnosti světa“, přel. P. Horák, in: *Filosofický časopis* 40, 1992, č. 4, s. 605–619.
- Axelos, K., „Schéma hry člověka a hry světa. K formování planetárního člověka“, přel. P. Horák, in: *Filosofický časopis* 17, 1969, č. 3, s. 411–413.
- Balthasar, H. U. von, *Theodramatik. Band I, Prolegomena*, Johannes, Einsiedeln 2009. (1. vyd. 1973)
- Bednář, M., „Dodatek: Diskuse s Janem Patočkou“, in: *týž, České myšlení*, FILOSOFIA, Praha 1996, s. 357–390.
- Benjamin, W., „Der destruktive Charakter“, in: *týž, Gesammelte Schriften*, sv. IV.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991. (Český překlad: „Destruktivní charakter“, přel. J. Brynda, in: W. Benjamin, *Agesilaus Santander. Výbor z textů*, Herrmann & synové, Praha 1998, s. 200–203.)
- Benjamin, W., „Theologisch-politisches Fragment“, in: *týž, Gesammelte Schriften*, sv. II.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, s. 203–204. (Český překlad: „Teologicko-politický fragment“, přel. J. Brynda, in: W. Benjamin, *Agesilaus Santander. Výbor z textů*, Herrmann & synové, Praha 1998, s. 80–81.)
- Benjamin, W., „Über den Begriff der Geschichte“, in: *týž, Gesammelte Schriften*, sv. I.2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, s. 691–704. (Český překlad: „O pojmu dějin“, přel. M. Ritter, in: *týž, Výbor z díla II. Teoretické pasáže*, OIKOYMENH, Praha 2011, s. 307–316.)

- Benjamin, W., „Zur Kritik der Gewalt“, in: týž, *Gesammelte Schriften*, sv. II.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, s. 179–203. (Český překlad: „Ke kritice násilí“, přel. J. Brynda, in: W. Benjamin, *Agessilaus Santander. Výbor z textů*, Herrmann & synové, Praha 1998, 48–79.)
- Benyovszky, L., „Dvojí myšlení proudu a básnický čas“, in: týž, *Cesty k neskrytosti*, Togga, Praha 2012, s. 41–60.
- Benyovszky, L., „Heidegger a Hölderlin“, in: *Heidegger v dialogu. Nové perspektivy interpretace myšlení Martina Heideggera*, Togga, Praha 2014, s. 139–151.
- Benyovszky, L., „Květiny úst (Die Blume des Mundes). Poznámka k jednomu z problémů pozdního Heideggerova výzkumu řeči“, in: L. Benyovszky (ed.), *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum. Svazek V*, Togga, Praha 2015, s. 135–146.
- Benyovszky, L., *Cesty k neskrytosti*, Togga, Praha 2012.
- Benyovszky, L., *Jest duše cizinkou na této zemi. Příspěvek do rozhovoru o Heideggerově vztahu k bohu a božství*. Togga, Praha 2017.
- Benyovszky, L., *Náhlost. Myšlení bytí z času*, OIKOYMENH, Praha 2006.
- Benyovszky, L., *Světásvit*, Togga, Praha 2016.
- Biemel, W., *Martin Heidegger*, přel. J. Loužil, Mladá fronta, Praha 1995.
- Blanchot, M., *L'Écriture du désastre*, Édition Gallimard, Paris 1980.
- Bondy, E., „Ontologie beze všech určení“, in: týž, *Dopis přáteli. Odpověď doktoru teologie. Výhledy. Další bod. Ontologie beze všech určení, Filosofické eseje*, sv. 4, DharmaGaia, Praha 2007, s. 122–143.
- Bondy, E., *Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace, Filosofické dílo*, sv. 4, DharmaGaia, Praha 2013.
- Bondy, E., *Příběh o příběhu, Filosofické dílo*, sv. 3, DharmaGaia, Praha 2009.
- Bruno, G., *Dialoghi italiani*, Sansoni, Firenze 1958.
- Bruno, G., *Dialogy*, přel. J. B. Kozák, Academia, Praha 2008.
- Bruno, G., *Magie, pouta a dialog renesančního filosofa*, přel. J. Hajný a J. Hlaváček, Argo, Praha 2007.
- Caillouis, R., *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*. Gallimard, Paris 2012. (1. vydání 1958, rozšířené vydání 1967.) (Český překlad: *Hry a lidé. Masky a závratě*, přel. N. Vangeli, Ypsilon, Praha 1998.)
- Capobianco, R., *Engaging Heidegger*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 2010.
- Capobianco, R., *Heidegger's Way of Being*. University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 2014.
- Caputo, J. (ed.), *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*. Fordham University Press, New York 1997.
- Caputo, J. D., *Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis 1997.
- Cibulka, J., „Význam i jednostrannost fenomenologické kritiky scientismu“, *Filosofický časopis* 17, 1969, č. 4, s. 428–453.
- Cibulka, J., *Dialektika a ontologie*, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Bratislava 1968, s. 40.
- Columbus, P. J., Rice, D. L., „Watts, A., Alan Watts and the Academic Enterprise“, in: Watts, A., *In the Academy: Essays and Lectures*, s. 1–41.
- Čapek, J., „Pojetí fenoménu u Eugena Finka“, *Reflexe*, 2000, č. 21, s. 47–62.
- Černý, J., „Člověk a hra u Johana Huizingy“, in: Johan Huizinga, *Homo ludens. O původu kultury ve hře*, Mladá fronta, Praha 1971, s. 217–226.
- Černý, J., „Fink a Heidegger“, *Filosofický časopis* 17, 1969, č. 5–6, s. 751–759.
- Černý, J., *Fotbal je hra*, Československý spisovatel, Praha 1968.

- Davis, B. W., „Heidegger and Asian Philosophy“, in: F. Raffoul, E. S. Nelson (eds.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Bloomsbury Academic, New York 2013, s. 459–471.
- Deleuze, G., „Faille et feux locaux“, in: týž, *L'Île déserte. Textes et entretiens 1953–1974*, Éditions de Minuit, Paris 2002, s. 217–225. (Český překlad: „Trhlina a lokální ohně“, přel. M. Petříček, in: G. Deleuze, *Pusté ostrovy a jiné texty. Texty a rozhovory 1953–1974*, Herrmann & synové, Praha 2010.)
- Deleuze, G., „L'actuel et le virtuel“, in: týž – C. Parnet, G. Deleuze, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1996, s. 177 – 185.
- Deleuze, G., „L'immanence: une vie“, in: týž, *Deux Régimes de fous: textes et entretiens, 1975–1995*, Les Éditions de Minuit, Paris 2003, s. 359–363.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 2011.
- Deleuze, G., Guattari F., *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, sv. 2, Éditions de Minuit, Paris 1980. (Český překlad: *Tisíc plošin*, přel. M. C. Caporale, Herrmann & synové, Praha 2010.)
- Deleuze, G., Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991. (Český překlad: *Co je filosofie?*, přel. M. Petříček, OIKOYMENH, Praha 2001.)
- Deleuze, G., *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969. (Český překlad: *Logika smyslu*, přel. M. Petříček, Karolinum, Praha 2013.)
- Deleuze, G., *Nietzsche et la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962. (Český překlad: *Nietzsche a filosofie*, přel. Č. Pelikán a J. Fulka, Herrmann & synové, Praha 2004.)
- Derrida, J., „Foi et savoir. Les deux sources de la ‚religion‘ aux limites de la simple raison“, in: týž, *La Religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo*, Éditions du Seuil, Paris 1996, s. 9–86. (Český překlad: „Víra a vědění“, in: J. Derrida, *Víra a vědění. Století a odpuštění*, přel. P. Bartošek, Mladá fronta, Praha 2003.)
- Derrida, J., „La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines“, in: týž, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, s. 409–428. (Český překlad: „Struktura, znak a hra v diskursu věd o člověku“, přel. M. Petříček, in: J. Derrida, *Texty k dekonstrukci*, Archa, Bratislava 1993, s. 177–195.)
- Derrida, J., „Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation“, in: týž, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, s. 341–367.
- Derrida, J., „Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas“, in: *L'écriture et la différence*, c. d., s. 117–228. (Dále citováno jako: „Violence et métaphysique“. Český překlad: „Násilí a metafyzika. Esej o filosofii Emanuela Lévinase“, přel. J. Pechar a kol., in: J. Derrida, *Násilí a metafyzika*, FILOSOFIA, Praha 2003, s. 15–137.)
- Derrida, J., *Co přinese zítřek?*, přel. J. Fulka, Karolinum, Praha 2003.
- Derrida, J., *De la Grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967.
- Derrida, J., *Donner le temps I, La fausse monnaie*, Éditions Galilée, Paris 1991.
- Derrida, J., *Force de loi. Le „fondement mystique de l'autorité“*, Éditions Galilée, Paris 1994. (Český překlad: *Síla zákona*, přel. M. Petříček, OIKOYMENH, Praha 2002.)
- Derrida, J., *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Éditions Galilée, Paris 1993.
- Descartes, R., *Meditace o první filosofii / Meditationes de prima philosophia*, přel. P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, OIKOYMENH, Praha 2003.
- Descartes, R., *Principy filosofie. Výbor doplněný dvěma Descartovými dopisy Alžbětě Falcké. Blingva*, přel. P. Glombíček a T. Marvan, FILOSOFIA, Praha 1998.
- Descartes, R., *Principy filozofie*, přel. J. Špaňár, Pravda, Bratislava 1987.

- Descartes, R., *Rozprava o metodě*, přel. V. Szathmáryová-Vlčková, Svoboda, Praha 1992.
- Dubský, I., „Čas hry“, in: týž, *Diskurs na téma jedné Klímovy věty a jiné eseje*, Pražská imaginace, Praha 1991, s. 105–120.
- Dubský, I., „Na cestě“, in: týž, Dubský, I., *Per viam*, Torst, Praha 2003, s. 45–66.
- Dubský, I., „Nietzsche: Advent nihilismu“, in: týž, *O Nietzschovi*, Revolver Revue, Praha 2016, s. 15–25.
- Dubský, I., „Úvodem“, in: týž, *O Nietzschovi*, Revolver Revue, Praha 2016, s. 7–13.
- Dubský, I., *Diskurs na téma jedné Klímovy věty a jiné eseje*, Pražská imaginace, Praha 1991.
- Dubský, I., *Filosof Jan Patočka*, OIKOYMENH, Praha 2001.
- Dubský, I., *O Nietzschovi*, Revolver Revue, Praha 2016.
- Dubský, I., *Per viam*, Torst, Praha 2003.
- Eco, U., „Huizinga a hra“, přel. V. Valentová, in: týž, *O zrcadlech a jiné eseje*, Mladá fronta, Praha 2002, s. 367–391.
- Ehrmann, J., „Homo Ludens Revisited“, přel. C. Lewis a P. Lewis, in: *Yale French Studies*, č. 41, Game, Play, Literature, 1968, s. 31–57.
- Fink, E., „Das philosophische-pädagogische Problem des Spiels“, in: týž, *Spiel als Weltsymbol, Gesamtausgabe*, sv. 7, Karl Alber, Freiburg 2010, s. 262–281. (Finkovy přípravy na seminář vedený v letním semestru 1954.)
- Fink, E., „Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno“, in: týž, *Sein und Endlichkeit, Gesamtausgabe*, sv. 5/2, Karl Alber, Freiburg 2016, s. 456–461.
- Fink, E., „Nietzsches Metaphysik des Spiels“, in: C. Nielsen, H.-R. Sepp (eds.), *Welt denken: Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, Karl Alber, Freiburg 2011, s. 25–37.
- Fink, E., „Oase des Glücks“, in: týž, *Spiel als Weltsymbol, Gesamtausgabe*, sv. 7, Karl Alber, Freiburg 2010, s. 11–29. (Na spisek v textu odkazují jako na *Oase des Glücks*, psáno kursivou a bez uvozovek, a míním vydání v rámci uvedeného svazku.) (Český překlad: „Oáza štěstí“, přel. J. Černý, in: týž, *Oáza štěstí*, Mladá fronta, Praha 1992, s. 5–34.)
- Fink, E., „Spiel als Weltsymbol“, in: týž, *Spiel als Weltsymbol, Gesamtausgabe*, sv. 7, Karl Alber, Freiburg 2010, s. 30–224. (Na spis v textu odkazují jako na *Spiel als Weltsymbol*, psáno kursivou a bez uvozovek, a míním vydání v rámci uvedeného svazku.) (Český překlad: *Hra jako symbol světa*, přel. M. Petříček, Český spisovatel, Praha 1993.)
- Fink, E., „Vom Wesen der menschlichen Freiheit“, in: týž, *Sein und Endlichkeit, Gesamtausgabe*, sv. 5/2, Karl Alber, Freiburg 2016, s. 26–190; s. 158–159. (Přednáška z letního semestru 1947.)
- Fink, E., „Welt und Geschichte“, in: týž, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Karl Alber, Freiburg/München 1976, s. 158–179. (Český překlad: „Svět a dějiny“, přel. J. Černý, *Filosofický časopis* 40, 1992, č. 2, s. 249–260.)
- Fink, E., „Weltbezug und Seinsverständnis“, in: W. Biemel (ed.), *Phänomenologie Heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972, s. 94–102.
- Fink, E., *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1985.
- Fink, E., *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1987.
- Fink, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Karl Alber, Freiburg/München 1995.
- Fink, E., *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969.
- Fink, E., *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992. (Přednáška ze zimního semestru 1952/1953.)
- Fink, E., *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1973. (Český překlad: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, přel. D. Petříčková, OIKOYMENH, Praha 2011.)

- Fink, E., *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Karl Alber, Freiburg/München 1977.
- Fink, E., *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1958. (Český překlad: *Bytí, pravda, svět*, přel. J. Čapek, OIKOYMENH, Praha 1996.)
- Fink, E., *Welt und Endlichkeit*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1990.
- Fink, E., *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1957.
- Fink, E., „Die Weltbedeutung des Spiels“, in: týž, *Spiel als Weltsymbol, Gesamtausgabe*, sv. 7, Karl Alber, Freiburg 2010, s. 243–258. (Rozhlasová přednáška z r. 1973.)
- Frei, J., „Přirozený svět, celek světa a existence. K jednomu tématu Patočkovy filosofie“, in: B. Velický, K. Trlifajová, P. Kouba (eds.), *Spor o přirozený svět*. FILOSOFIA, Praha 2010, s. 69–83.
- Gadamer, H.-G., „Das Spiel der Kunst“, in: týž, *Kunst als Aussage – Ästhetik und Poetik I, Gesammelte Werke*, sv. 8, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, s. 86–93.
- Gadamer, H.-G., „Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest“, in: týž, *Kunst als Aussage – Ästhetik und Poetik I, Gesammelte Werke*, sv. 8, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, s. 94–142. (Český překlad: *Aktualita krásného. Umění jako hra, symbol a slavnost*, přel. D. Filip, Triáda, Praha 2003.)
- Gadamer, H.-G., „Nachwort zur 3. Auflage“, in: týž, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register – Hermeneutik II, Gesammelte Werke*, sv. 2., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993, s. 449–478. (Český překlad: „Doslov k 3. vydání“, in: H.-G. Gadamer, *Pravda a metoda II., Dodatky. Rejstříky*, přel. D. Mik, Triáda, Praha 2011, s. 377–401.)
- Gadamer, H.-G., „Oase des Glücks“ [recense], in: *Philosophische Rundschau* 6, 1958, č. 1/2, s. 141.
- Gadamer, H.-G., „Spiel und Welt (E. Fink)“, in: týž, *Neuere Philosophie II. Probleme – Gestalten, Gesammelte Werke*, sv. 4, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, s. 95–102.
- Gadamer, H.-G., „Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik“, in: týž, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register – Hermeneutik II, Gesammelte Werke*, sv. 2., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993, s. 3–23. (Český překlad: „Mezi fenomenologií a dialektikou. Pokus o sebekritiku“, in: H. G. Gadamer, *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*, přel. D. Mik, Triáda, Praha 2011, s. 11–28.)
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik – Hermeneutik I, Gesammelte Werke*, sv. 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990 (Český překlad: *Pravda a metoda. Nárys filosofické hermeneutiky*, přel. D. Mik, Triáda, Praha 2010. Jiný český překlad většiny paragrafů „Der Begriff des Spiels“ (s. 107–116) a „Das Beispiel des Tragischen“ (s. 133–139): „Pravda a metoda“, přel. M. Petříček, in: M. Petříček (ed.), *Myšlení o divadle*, sv. II, Herrman a synové, Praha 1993, s. 9–25.)
- Grimm, J., Grimm, W., *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. [online] Dostupné z adresy <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/>> [cit. 12. 6. 2018]
- Grof, S., Bennet, H. Z., *The Holotropic Mind: The Three Levels of Human Consciousness and How They Shape Our Lives*, HarperCollins, New York 1993. (Český překlad: *Holotropní vědomí. Tři úrovně lidského vědomí formující naše životy*, přel. J. Edlman, Perla, Praha 1999.)
- Grof, S., *The Adventure of Self-Discovery. Dimensions of Consciousness and New Perspectives in Psychotherapy and Inner Exploration*, State University of New York

- Press, Albany 1988. (Český překlad: *Dobrodružství sebeobjevování*, přel. L. Volavková, Gemma 89, Praha 1992.)
- Grof, S., *The Cosmic Game. Explorations of the Frontiers of Human Consciousness*, State University of New York Press, Albany 1998. (Český překlad: *Kosmická hra. Zkoumání hranic lidského vědomí*, přel. V. Hanušová, Perla, Praha 1998.)
- Guthrie, W. K. C., *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans. A History of Greek Philosophy*, sv. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1985. (1 vyd. 1962)
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1960.
- Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, sv. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985
- Heidegger, M., „Die Kehre“, in: týž, *Identität und Differenz, Gesamtausgabe*, sv. 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006, s. 113–124.
- Heidegger, M., „...dichterisch wohnet der Mensch...“, in: týž, *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, sv. 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, s. 189–208 (Český překlad: „... básnicky bydlí člověk...“, přel. I. Chvatík, in: M. Heidegger, *Básnicky bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 77–103.)
- Heidegger, M., „Andenken“, in: týž, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe*, sv. 4, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981, s. 79–151.
- Heidegger, M., „Bauen Wohnen Denken“, in: týž, *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, sv. 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, s. 138–164.
- Heidegger, M., „Brief über den ‚Humanismus‘“, in: týž, *Wegmarken, Gesamtausgabe*, sv. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, s. 313–364. (Český překlad: *O humanismu*, přel. P. Kurka. Ježek, Praha 2000.)
- Heidegger, M., „Das Ding“, in: týž, *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, sv. 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, s. 165–187. (Český překlad: „Věc“, přel. I. Chvatík, in: M. Heidegger, *Básnicky bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 7–35.)
- Heidegger, M., „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in: týž, *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe*, sv. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, s. 67–90. (Český překlad: „Konec filosofie a úkol myšlení“, přel. I. Chvatík, in: M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 7–35.)
- Heidegger, M., „Das Wesen der Sprache“, in: týž, *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe, Band 12*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, s. 147–204. (1. vyd. 1959)
- Heidegger, M., „Das Wort“, in: týž, *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, sv. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, s. 205–225.
- Heidegger, M., „Der Feldweg“, in: týž, *Aus der Erfahrung des Denkens, Gesamtausgabe*, sv. 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, s. 87–90.
- Heidegger, M., „Der Satz der Identität“, in: týž, *Identität und Differenz, Gesamtausgabe*, sv. 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006, s. 31–50.
- Heidegger, M., „Der Weg zur Sprache“, in: týž, *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, sv. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, s. 239–257.
- Heidegger, M., „Die Sprache“, in: týž, *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, sv. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, s. 7–30. (Český překlad: „Řeč“, přel. I. Chvatík, in: M. Heidegger, *Básnicky bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 43–75.)
- Heidegger, M., „Mein Weg in die Phänomenologie“, in: týž, *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe*, sv. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, s. 91–102. (Český překlad: „Moje cesta k fenomenologii“, přel. I. Chvatík, in: M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 37–51.)

- Heidegger, M., „Otázka techniky“, přel. J. Michálek a I. Chvatík, in: týž, *Věda, technika a zamyšlení*, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 7–35.
- Heidegger, M., „Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‚Zeit und Sein‘“, in: týž, *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe*, sv. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, s. 31–64.
- Heidegger, M., „Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage“, in: týž, *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe*, sv. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, s. 31–64. (Český překlad: „O porozumění času ve fenomenologii a v myšlení otázky po bytí“, M. Heidegger, přel. I. Chvatík, in: týž, *Konec filosofie a úkol myšlení*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 53.)
- Heidegger, M., „Was ist das – die Philosophie? Qu'est-ce que la philosophie?“, in: týž, *Identität und Differenz, Gesamtausgabe*, sv. 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006, s. 3–26. (Český překlad: „Co je to – filosofie? Qu'est-ce que la philosophie?“, přel. I. Chvatík, in: M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 105–133.)
- Heidegger, M., „Zeit und Sein“, in: týž, *Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe*, sv. 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, s. 3–30.
- Heidegger, M., „Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens“, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe*, sv. 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, s. 620–637.
- Heidegger, M., *Anaximandrov výrok*, přel. I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 2012.
- Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 1993.
- Heidegger, M., *Das Ereignis, Gesamtausgabe*, sv. 71, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2009.
- Heidegger, M., *Der Satz vom Grund, Gesamtausgabe*, sv. 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
- Heidegger, M., *Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe*, sv. 27, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996.
- Heidegger, M., *Feldweg-Gespräche, Gesamtausgabe*, sv. 77, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995.
- Heidegger, M., Fink, E., *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, in: Heidegger, M., *Seminare, Gesamtausgabe*, sv. 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986, s. 10–263.
- Heidegger, M., *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, *Gesamtausgabe*, sv. 53, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1984.
- Heidegger, M., *Holzwege, Gesamtausgabe*, sv. 5., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, M., *O pravdě a bytí*, přel. J. Němec, Mladá Fronta, Praha 1993.
- Heidegger, M., *Parmenides, Gesamtausgabe*, sv. 54, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.
- Heidegger, M., *Über den Anfang, Gesamtausgabe*, sv. 70, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005.
- Heidegger, M., *Überlegungen II–VI, Schwarze Hefte 1931–1938, Gesamtausgabe*, sv. 94, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.
- Heidegger, M., *Was heisst Denken? Gesamtausgabe*, sv. 8, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002.
- Heidegger, M., *Wegmarken, Gesamtausgabe*, sv. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976.
- Heidegger, M., *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

- Hejdánek, L., *Filosofie a víra II.*, OIKOYMENH, Praha 1999.
- Hejdánek, L., *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, OIKOYMENH, Praha 1997.
- Herrmann, F.-W. von, „Nachwort des Herausgebers“, in: Heidegger, M., *Frühe Schriften, Gesamtausgabe*, sv. 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, s. 437–440.
- Huizinga, J., „Das Spielelement der Kultur“ in: Knut Ebeling (ed.), *Das Spielelement der Kultur*, Matthes & Seitz Berlin, Berlin 2014, s. 18–45.
- Huizinga, J., *Homo ludens. O původu kultury ve hře*, přel. Jaroslav Vácha, Mladá fronta, Praha 1971.
- Hujer, O. & Smetánka, E. & Weingart, M. & Havránek, B. & Šmilauer, V. & Získal, A. (Eds.) *Příruční slovník jazyka českého, Příruční slovník jazyka českého* [online], Hujer et al., elektronicky 2007 [cit. 10. 6. 2018]. Dostupné z <<http://psjc.ujc.cas.cz/>>.
- Husserl, E., „Idea fenomenologie“, přel. M. Petříček, in: E. Husserl – J. Patočka, *Idea fenomenologie a dva texty Jana Patočky k problému fenomenologie*, OIKOYMENH, Praha 2001, s. 9–68.
- Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, OIKOYMENH, Praha 2004.
- Husserl, E., *Karteziánské meditace*, přel. M. Bayerová, Svoboda – Libertas, Praha 1992.
- Husserl, E., *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filozofie*, Academia, Praha 1996.
- Chardin, P. Teilhard de, *Chut' žít*, přel. V. Frei a J. Sokol, Vyšehrad, Praha 1970.
- Chardin, P. Teilhard de, *Jak věřím*, přel. V. Dvořáková a J. Joneš, Vyšehrad, Praha 1998.
- Chardin, P. Teilhard de, *Místo člověka v přírodě*, přel. J. Němec a J. Sokol, Svoboda, Praha 1967.
- Chardin, P. Teilhard de, *Vesmír a lidstvo*, J. Sokol, O. Radina a V. Šmelhaus, Vyšehrad, Praha 1990.
- Janke, W., *Filosofie existence*, přel. J. Loužil, Mladá fronta, Praha 1995.
- Juul, J., „The Game, the Player, the World: Looking for a Heart of Gameness“, in: M. Copier a J. Raessens (ed.), *Level Up. Digital Games Research Conference Proceedings*, Utrecht University, Utrecht 2003, s. 30–45. (Též dostupné z <<https://www.jesperjuul.net/text/gameplayerworld/>>, [cit. 20. 6. 2018].)
- Kanócz, R., „Cesta jako jedna z tváří bytí“, v tisku. (Vyjde patrně ještě r. 2018 v „kolektivní monografii“ navazující na „workshop“ *Cesta, cesty, putování*, jež v červnu 2016 uspořádala na FF UK Miriam Löwensteinová a jehož editorem bude Jan Sýkora.)
- Kanócz, R., „Hra jako jedna z tváří bytí“, in: L. Benyovszky (ed.), *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*, sv. 6, Togga, Praha 2016, s. 9–77.
- Kanócz, R., „Zjevování jako takové, nebo tělesné spolubytí ve světě?“, v recenzním řízení. (Odesláno prof. Miloslavu Bednářovi, editoru kolektivní monografie, jež bude navazovat na kolokvium *Patočkovo myšlení a dnešní svět*, které proběhlo 28. 3. 2017 v Akademickém konferenčním centru Filosofického ústavu AV ČR.)
- Kettering, E., *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1987.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Předsókratovští filosofové*, přel. F. Karfík, P. Kolev a T. Vítek OIKOYMENH, Praha 2004.
- Klíma, L. „Traktáty a diktáty“, in: týž, *Svět atd., Sebrané spisy*, sv. 3, Torst, Praha 2017, s. 143–289. (1. vyd. 1922)
- Klíma, L. „Vteřina a věčnost“, in: týž, *Svět atd., Sebrané spisy*, sv. 3, Torst, Praha 2017, s. 291–445. (1. vyd. 1927)
- Kluge, F., Seebold, E. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Walter De Gruyter, Berlin/New York 2002.
- Kouba, P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Český spisovatel, Praha 1995.
- Kouba, P., *Smysl konečnosti*, OIKOYMENH, Praha 2001.

- Kouba, P., *Život rozumění*, OIKOYMENH, Praha 2014.
- Král, O., *Čínská filosofie. Pohled z dějin*. Maxima, Lásenice 2005.
- Kratochvíl, Z., *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, Herrmann & synové, Praha 2006.
- Kratochvíl, Z., *Filosofie živé přírody*, Herrmann & synové, Praha 1994.
- Kratochvíl, Z., *Obrana želvy (kterou nedoběhne žádná zchytralost)*, Malvern, Praha 2003.
- Kwastek, K., *Aesthetics of Interaction in Digital Art*, The MIT Press, Cambridge/Massachusetts/London 2013.
- Laozi, *Kniha o cestě a síle*, přel. O. Král, Galerie Zdeněk Sklenář, Praha 2013.
- Lévinas, E., *Čas a jiné / Le Temps et l'autre*, přel. Z. Hrbata, Dauphin, Liberec 1997.
- Levinas, E., *Difficile liberté*. Albin Michel, Paris 1976.
- Lyotard, J.-F., *Le Différend*, Les Éditions de Minuit, Paris 1983. (Český překlad: *Rozepře*, přel. Pechar a kol., FILOSOFIA, Praha 1998.)
- Lyotard, J.-F., *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979. (Český překlad: „Postmoderní situace“, in: J.-F. Lyotard, O postmodernismu, FILOSOFIA, Praha 1993, s. 95–202.)
- Lyotard, J.-F., Thébaud, J.-L., *Just Gaming*, přel. W. Godzich, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985. (Originál: *Au juste. Conversations*, Christian Bourgois, Paris 1979.)
- Ma, L., „Heidegger's Encounter with the *Daodejing*“, in: táž, *Heidegger on East-West dialogue. Anticipating the Event*, Routledge, New York 2008, s. 119–143.
- Machek, V. *Etymologický slovník jazyka českého*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1997.
- Malpas, J., *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. The MIT Press, Cambridge/London 2007.
- May, R., *Heidegger's Hidden Sources. East Asian influences on his work*. Z němčiny přel. Parkes, G., Routledge, London 1996 (Poprvé německy jako: May, R., Tezuka, T. *Ex oriente lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, F. Steiner, Wiesbaden/Stuttgart 1989.)
- Metzinger, T., „Why are dreams interesting for philosophers? The example of minimal phenomenal selfhood, plus an agenda for future research“, in: *Frontiers in Psychology*, 2013 *Frontiers in Psychology* [online], 2013; 4: 746. [cit. 18. 6. 2018], dostupné z <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3813926/>>.
- Metzinger, T., *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, The MIT Press, Cambridge/Massachusetts/London 2003.
- Metzinger, T., *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, mentis, Paderborn 1993.
- Metzinger, T., *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*, Basic Books, New York 2009.
- Metzinger, T., Windt, J. M., „The philosophy of dreaming and self-consciousness: What happens to the experiential subject during the dream state?“, in: D. Barrett, P. McNamara (eds.), *Praeger perspectives. The new science of dreaming: Vol. 3. Cultural and theoretical perspectives*, Praeger Publishers, Westport 2007, s. 193–247.
- Michálek, J., (ed.), *Údiv a zdrženlivost*, OIKOYMENH, Praha 1999.
- Michálek, J., „Heidegger – filosof pro příští století?“, in: *Filosofický časopis* 49, 2001, č. 1, s. 81–98.
- Michálek, J., „Slova na prašných cestách“, in: M. Balabán (ed.), *Logos a svět. Sborník k sedmdesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojana*, OIKOYMENH, Praha, 1997, s. 158–160.
- Michálek, J., *Co je filosofie?*, OIKOYMENH, Praha 1995. (2., rozšířené vydání. 1. vydání 1992.)

- Moore I. A., Turner Ch., „Translators' Introduction“, in: Fink, E., *Play as Symbol of the World and Other Writings*, přel. I. A. Moore a Ch. Turner, Indiana University Press, Bloomington 2016, s. 1–13; s. 9.)
- Most, G. W., „Heraclitus Fragment B 52 DK (on OF 242)“, in: A. I. J. S. Cristobal, M. A. S. Alvarez, E. R. L. Martinez, S. T. Tovar, M. H. de Jauregui, R. M. Hernandez (ed.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2011, 105–109.
- Nakonečný, M., *Encyklopedie obecné psychologie*, Academia, Praha 1997
- Němec, J., „Několik tézí k referátu Petra Rezka ‚Proč není fenomenologie v Čechách možná?‘ (1976)“, in: týž, „Dopisy z Ruzyně“, in: *Revolver Revue*, 2001, č. 45, s. 299–338; s. 336.
- Neubauer, Z., „Bůh, hra, subjektivita – pocta Ladislavu Klímovi“, in: týž, *Deus et natura. Náboženské úvahy na pozadí ontologie subjektivity*, Sus liberans – Malvern, Praha 1999, s. 145–159. (Původně jako „Slavnost, hra, subjektivita – pocta k výročí L. Klímy“, in: SPEKTRUM 3, Londýn 1978, s. 167–189; číslo je dnes dostupné z <http://scriptum.cz/soubory/scriptum/spektrum/spektrum_3_red_ocr.pdf> [cit. 15. 6. 2018])
- Neubauer, Z., Havel, I., *Sidonia a Sakateky čtrnáctero vykročení*, Sofis, Praha 2004.
- Neuvedený autor, „Eugen Fink Gesamtausgabe“ [online], 2018 [cit. 8. 6. 2018], dostupné z <http://www.verlag-alber.de/reihen/uebersicht_html?k_onl_struktur=1375060>.
- Nielsen, C., Sepp, H. R., „Nachlass Eugen Fink. Bestand: E 015“ [online], 2006 [cit. 8. 6. 2018], dostupné z: <http://www.philosophie.uni-mainz.de/Dateien/Bestand_Nachlass_Eugen_Fink.pdf> (cit. 8. 6. 2018)
- Nietzsche, F., „Die Geburt der Tragödie“, in: týž, *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 1, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1988, s. 9–156. (Český překlad: *Zrození tragédie z ducha hudby*, přel. O. Fischer, Gryf, Praha 1993.)
- Nietzsche, F., „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“, in: týž, *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 1, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1988, s. 799–872. (Český překlad: *Filosofie v tragickém období Řeků*, přel. J. Březina, J. Horák, Votobia, Olomouc 1994.)
- Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 4, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1988, s. 29–31. (Český překlad: *Tak pravil Zarathustra*, přel. O. Fischer, Votobia, Olomouc 1992.)
- Nietzsche, F., *Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe*, [online], dostupné na adrese <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>> [cit. 10. 6. 2018].
- Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente 1884–1885, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 11, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1988, s. 610–611.
- Novák, A., *Dělník, nadčlověk, smrtelník*, UK FHS, Praha 2006.
- Novotný, K., *O povaze jevů*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010.
- Nuska, B., „Problém ‚pojmu‘ hra. (Symbolonové kvality herních principů.)“, in: J. Nosek (ed.), *Hra, věda a filosofie. Sborník příspěvků*, FILOSOFIA, Praha 2006, s. 41–69.
- Osolsobě, I., *Ostenze, hra, jazyk. Sémiotické studie*, Host, Brno 2003.
- Patočka, J., „[Fenomenologie vlastního těla]“, in: týž, *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování*, OIKOYMENH, Praha 2016, s. 173–188.
- Patočka, J., „[Ke studii Co je fenomenologie?]“, přel. J. Frei, in: týž, *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování*, OIKOYMENH, Praha 2016, s. 467–481.
- Patočka, J., „[Koncept přednášky o tělesnosti]“, in: týž, *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování*, OIKOYMENH, Praha 2016, s. 189–251.

- Patočka, J., „[Leib, Möglichkeiten, Welt, Erscheinungsfeld]“, české části přel. H. Blaschek-Hahn a K. Novotný, in: týž, *Vom Erscheinen als solchem*, Karl Alber, Freiburg/München 2000, s. 87–100.
- Patočka, J., „[Pra-horizont světa]“, přel. kol., in: týž, *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování*, OIKOYMENH, Praha 2016, s. 532–533.
- Patočka, J., „[Tělo, možnosti, svět, pole zjevování]“, německé části přel. M. Ajvaz, in: týž, *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování*, OIKOYMENH, Praha 2016, s. 303–316.
- Patočka, J., „Autorův doslov k francouzskému vydání díla ‚Přirozený svět jako filosofický problém‘“, přel. I. Santar a I. Chvatík, *Fenomenologické spisy II. Co je existence*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 367–378.
- Patočka, J., „Celek světa a svět člověka. Poznámky k jednomu současnému náběhu ke kosmologii“, přel. P. Kouba, in: týž, *Fenomenologické spisy II. Co je existence*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 435–442.
- Patočka, J., „Co je existence?“, in: týž, *Fenomenologické spisy II. Co je existence*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 335–366.
- Patočka, J., „Co je fenomenologie?“, přel. T. Dimter a I. Chvatík, in: týž, *Fenomenologické spisy II. Co je existence*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 497–523.
- Patočka, J., „Co je zjev?“, in: týž, *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování*, OIKOYMENH, Praha 2016, s. 516–521.
- Patočka, J., „Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie“, in: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university* 19–20, 1971, Řada uměnovědná (F), č. 14–15, s. 11–26. (Dnes též dostupno z <<https://digilib.phil.muni.cz/handle/11222.digilib/110807>> [cit. 18. 6. 2018]. Editorův mírně upravené znění in: Patočka, J., *Vom Erscheinen als solchem*, Karl Alber, Freiburg/München 2000, 286–309.)
- Patočka, J., „Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer ‚asubjektiven‘ Phänomenologie“, in: týž, *Vom Erscheinen als solchem*, Karl Alber, Freiburg/München 2000, s. 267–285.
- Patočka, J., „Epoché a redukce v Pěti přednáškách“, přel. M. Ajvaz, in: týž, *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování*, OIKOYMENH, Praha 2016, s. 332–386.
- Patočka, J., „Epoché a redukce. Několik poznámek“, přel. M. Petříček a I. Chvatík, in: týž, *Fenomenologické spisy II. Co je existence*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 442–452.
- Patočka, J., „Epoché jako vstupní brána do fenomenologie“, přel. kol., in: týž, *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování*, OIKOYMENH, Praha 2016, s. 485–486.
- Patočka, J., „Eugen Fink: *Erinnerung und Bild I*“, in: týž, *Fenomenologické spisy I. Přirozený svět*, OIKOYMENH & FILOSOFIA, Praha 2008, s. 361–362.
- Patočka, J., „Evropa a doba poevropská“, in: týž, *Péče o duši II. Díl druhý: Stati z let 1970–1977*, OIKOYMENH, Praha 1999, s. 80–148.
- Patočka, J., „Fenomenologie a metafyzika pohybu“, přel. I. Chvatík, in: týž, *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování*, OIKOYMENH, Praha 2016, s. 143–158.
- Patočka, J., „Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a ‚Karteziánské meditace‘“, in: *Fenomenologické spisy II. Co je existence*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 238–264. (Německý překlad: „Husserls Phänomenologie, die phänomenologische Philosophie und die ‚Cartesianischen Meditationen‘“, přel. P. Sacher, in: J. Patočka, *Die Bewegung der Menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, s. 163–180. Francouzský překlad: „La phenomenologie, la philosophie phenomenologique, et les 'Meditations cartesiennes' de Husserl“, přel. E. Abrams, in: J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 1988, s. 149–188.)

- Patočka, J., „Kacířské eseje o filosofii dějin“, in: týž, *Péče o duši III. Třetí díl: Kacířské eseje o filosofii dějin*, OIKOYMENH, Praha 2002, s. 11–144.
- Patočka, J., „Kulhavý poutník Josef Čapek“, in: týž, *Umění a čas I. První díl: Publikované studie*, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 137–158.
- Patočka, J., „Maličko o Edmundu Husserlovi při příležitosti 110. výročí jeho narození“, in: týž, *Fenomenologické spisy II. Co je existence*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 604–606.
- Patočka, J., „Od epoché jako vyřazení teze jsoucna k epoché bytí – k bytí jako ztajujícímu se“, německé části přel. M. Ajvaz, in: týž, *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování*, OIKOYMENH, Praha 2016, s. 396–407.
- Patočka, J., „Otázka solipsismu a argument souvislého snu“, *Fenomenologické spisy I. Přirozený svět*, OIKOYMENH & FILOSOFIA, Praha 2008, s. 308–321.
- Patočka, J., „Platón a Evropa“, in: týž, *Péče o duši II. Díl druhý: Stati z let 1970–1977*, OIKOYMENH, Praha 1999, s. 149–355.
- Patočka, J., „Přirozený svět a fenomenologie“, *Fenomenologické spisy II. Co je existence*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 202–237.
- Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech“, in: týž, *Fenomenologické spisy II. Co je existence*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 265–334.
- Patočka, J., „Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost ‚asubjektivní‘ fenomenologie“, přel. J. Čapek, in: týž, *Fenomenologické spisy II. Co je existence*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 379–396.
- Patočka, J., „Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní“, přel. I. Chvatík, in: týž, *Fenomenologické spisy II. Co je existence*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 397–418.
- Patočka, J., „Svět jako forma zkušenosti a zkušenost světa“, přel. Petra Maťová, in: týž, *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování*, OIKOYMENH, Praha 2016, s. 317–331.
- Patočka, J., „Učení o minulém rázu umění“, in: týž, *Umění a čas I. První díl: Publikované studie*, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 319–347.
- Patočka, J., „Úvod do Husserlovy fenomenologie“, in: týž, *Fenomenologické spisy II. Co je existence*, OIKOYMENH, Praha 2009, s. 7–171.
- Patočka, J., „Víra v svět“, přel. kol., *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování*, OIKOYMENH, Praha 2016, s. 531.
- Patočka, J., „Was ist Phänomenologie?“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 44 (1982), č. 4, s. 647–676. (Dnes též dostupné z <<https://www.jstor.org/stable/40884147>> [cit. 12. 6. 2018]. (V editory mírně upraveném znění studie vyšla v: Patočka, J., *Die Bewegung der Menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, s. 424–452.)
- Patočka, J., „Weltform der Erfahrung und Welterfahrung“, in: týž, *Vom Erscheinen als solchem*, Karl Alber, Freiburg/München 2000, s. 101–115.
- Patočka, J., *Die Bewegung der Menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, s. 424–452.
- Patočka, J., Dopis Ludwigu Landgrebemu z 4. 4. 1974. Dostupný v Archivu Jana Patočky.
- Patočka, J., *Fenomenologické spisy I. Přirozený svět. Texty z let 1931–1949. (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 6)*, OIKOYMENH & FILOSOFIA, Praha 2008, s. 308–321.
- Patočka, J., *Fenomenologické spisy II. Co je existence. Publikované texty z let 1965–1977. (Sebrané spisy Jana Patočky sv. 7)*, OIKOYMENH, Praha 2009.
- Patočka, J., *Fenomenologické spisy III/2. O zjevování. Nepublikované studie, fragmenty a poznámky z 50. –70. let, (Sebrané spisy Jana Patočky sv. 8/2)*, OIKOYMENH, Praha 2016.

- Patočka, J., *Péče o duši II. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Díl druhý: Stati z let 1970–1977. Nevydané texty a přednášky ze sedmdesátých let. (Sebrané spisy Jana Patočky sv. 2)*, OIKOYMENH, Praha 1999.
- Patočka, J., *Péče o duši III. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl: Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973–1977. Dodatky k Péči o duši I a II. (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 3)*, OIKOYMENH, Praha 2002.
- Patočka, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*, OIKOYMENH, Praha 1995.
- Patočka, J., *Umění a čas I. Soubor statí, přednášek a poznámek k problémům umění. První díl: Publikované studie. (Sebrané spisy Jana Patočky, sv. 4)* OIKOYMENH, Praha 2004
- Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie*, ISE, Praha 1993.
- Patočka, J., *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, Karl Alber, Freiburg/München 2000.
- Pětová M., „Ereignis a problém konstituce časových ekstází“, in: Novotný, J. (ed.), *Časovost a smrtelnost I. Studie k časové konstituci lidské existence*, Togga, Praha 2009, s. 73–93.
- Pokorný, M., „Řečové dění, výkon reflexe a psyché“, in: *Svět literatury* 39, 2008, s. 5–24.
- Pokorný, M., *Řeč. Příspěvek k situační fenomenologii*, Jitro, Praha 2013.
- Polledri, E., „... immer bestehet ein Maas“. *Der Begriff des Masses in Hölderlins Werk*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.
- Rahner, H., *Der spielende Mensch*, Johannes, Einsiedeln 1983. (1. vyd. 1952.)
- Ransdorf, M., *Nové čtení Marxe*, sv. 1, Euroverlag, Plzeň 2010, s. 105.
- Reichel, J., *Sprache – Sprachspiel – Spiel. Phänomen als Methode bei Heidegger, Wittgenstein und Gadamer*, BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Oldenburg 2010. (V elektronické podobě k dispozici na <<http://oops.uni-oldenburg.de/1103/>> [cit. 10. 6. 2018])
- Rejzek, J., *Český etymologický slovník*, Leda, Praha 2001.
- Rezek, P., „Patočkova topologie přirozeného světa“, in: týž, *Jan Patočka a věc fenomenologie*, Jan Placák – Ztichlá klika, Praha 2010, s. 126–136.
- Rezek, P., „Patočkův nejvlastnější přínos filosofii“, in: týž, *Jan Patočka a věc fenomenologie*, Jan Placák – Ztichlá klika, Praha 2010, 152 – 159.
- Rezek, P., „Třetí životní pohyb u J. Patočky jako problém intersubjektivit“, in: týž, *Jan Patočka a věc fenomenologie*, Jan Placák – Ztichlá klika, Praha 2010., s. 108–125.
- Rezek, P., „Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky“, in: týž, *Filozofie a politika kýče*, Jan Placák – Ztichlá klika, Praha 2007, s. 86–105.
- Ritter, M., „Patočkova fenomenologie jako první filosofie a přísná věda“, in: *Filosofický časopis* 62, 2014, č. 5, 711–724.
- Ritter, M., „Pohyb existence jako jádro asubjektivní fenomenologie“, in: *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, s. 89–103.
- Roesner, M., *Metaphysica ludens. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2003.
- Rombach, H., *Das Tao der Phänomenologie*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98, 1991, s. 1–15. (Český překlad: Rombach, H., „Tao fenomenologie“, přel. D. Mik, in: *Filosofický časopis* 46, 1998, č. 3, 369–385.)
- Rombach, H., *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Rombach Verlag, Freiburg 1994.
- Rombach, H., *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Verlag Herder, Freiburg 1977.

- Rombach, H., *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie*, Karl Alber, Freiburg – München 1994.
- Rombach, H., *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Karl Alber, Freiburg – München 1988. (1. vyd. 1971)
- Rombach, H., *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik*, Herder, Basel 1983.
- Sax, W. S. (ed.), *The Gods at Play. Līlā in South Asia*, Oxford University Press, New York 1995.
- Sehnal, D., *Kniha Laozi. Překlad s filologickým komentářem*. Filozofická fakulta UK v Praze, Praha 2013.
- Sextus Empiricus, *Základy pyrrhonské skepsy*, přel. Július Špaňár, Pravda, Bratislava 1984.
- Sheehan, T., „Nihilism and Its Discontents“, in: F. Raffoul, D. Pettigrew (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2002, s. 275–300.
- Sheehan, T., *Making Sense of Heidegger. A Paradigm Shift*, Rowman & Littlefield International, London 2014.
- Scheuerl, H., „Spiel – ein menschliches Grundverhalten?“, in: týž (ed.), *Theorien des Spiels*, Beltz, Weinheim/Basel 1975, s. 189–208.
- Scheuerl, H., „Spiel II – Pädagogisch“, in: H.-H. Groothoff, M. Stallmann (eds.), *Pädagogisches Lexikon*, Kreuz, Stuttgart 1961, s. 918–919.
- Scheuerl, H., „Spiel II (Pädagogisch)“, in: K. Gallig (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, sv. 6, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1962 (3., zcela nově zpracované vydání), s. 244–246. (Citováno dle: Lehnerer, T., *Methode der Kunst*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994, s. 66.)
- Scheuerl, H., „Vorwort zur Neuauflage (11. Auflage)“, týž, *Das Spiel. Band 1. Untersuchungen über sein Wesen, seine Pädagogische Möglichkeiten und Grenzen*, Beltz, Weinheim/Basel 1994 (12. vydání), s. 7–8.
- Scheuerl, H., „Zur Philosophie des Spiels“, in: *Westermanns Pädagogische Beiträge* 10, 1958, č. 6, s. 262. (Recenze na Finkovu *Oase des Glücks*.)
- Scheuerl, H., *Das Spiel. Untersuchungen über sein Wesen, seine Pädagogische Möglichkeiten und Grenze*, Beltz, Weinheim/Basel 1973. 9. vydání. (1. vyd. 1954; ještě předtím jako *Untersuchungen über das Wesen des Spiels, seine pädagogischen Möglichkeiten und Grenzen* (Hochschulschrift; Hamburg, Philosophische Fakultät, Dissertation vom 23. Juli 1952.)
- Schiller, F., „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“, in: týž, *Theoretische Schriften*, Könnemann, Köln 1999, s. 250–348. (Český překlad: „Listy o estetické výchově“, přel. F. Demel a I. Ozarčuk, in: týž, *Výbor z filozofických spisů*, Svoboda, Praha 1992, s. 128–226.)
- Slowiková, K., „Patočkův projekt revize Husserlovy fenomenologie“, in: *Filosofický časopis* 55, 2007, č. 4, s. 511–536.
- Spariosu, M. I., *Dionysus Reborn. Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse*, Cornell University Press, Ithaca/London 1989.
- Špínka, Š., „Das Sein des Nicht-Seins: Einige Thesen zur strukturellen Ontologie im Dialog Sophistes“, in: A. Havlíček, F. Karfík (ed.), *Plato's Sophist. Proceedings of the seventh Symposium Platonicum Pragense*, OIKOYMENH, Praha 2011, s. 221–239.
- Špínka, Š., *Duše a krása v dialogu Faidros*, OIKOYMENH, Praha 2009.
- Špínka, Š., *Duše a zlo v dialogu Faidón*, OIKOYMENH, Praha 2009.

- Švandová, L. et al., *Bibliografie Jana Patočky* [online], dostupné z <<http://archive.is/rUbQA>> [cit. 18. 6. 2018]
- Watts, A., „Coincidence of Opposites“, in: týž, *The Tao of Philosophy. The Edited Transcripts*, Tuttle Publishing, Boston/Rutland/Tokyo 1995, s. 71–80.
- Watts, A., „Cosmological Models of the World“, in: týž, *Out of Your Mind: Tricksters, Interdependence, and the Cosmic Game of Hide and Seek*, Sounds True, Boulder 2017, s. 3–14.
- Watts, A., „Democracy in the Kingdom Of Heaven“, in: týž, *Myth and Religion. The Edited Transcripts*, Charles E. Tuttle, Boston/Rutland/Tokyo 1996, s. 55–72.
- Watts, A., „Chuang-tzu: Wisdom of the Ridiculous“, in: týž, *The Way of Liberation. Essays and Lectures on the Transformation of the Self*, Weatherhill, New York/Tokyo, s. 73–88. (Český překlad: „Čuang-c': moudrost směšného“, in: A. Watts, *Cesta osvobození*, Pragma, Praha 1996, s. 92–106.)
- Watts, A., „Limits of language“, in: *The Tao of Philosophy. The Edited Transcripts*, Tuttle Publishing, Boston/Rutland/Tokyo 1995, s. 44–45.
- Watts, A., „Man in Nature“, in: týž, *The Tao of Philosophy. The Edited Transcripts*, Tuttle Publishing, Boston/Rutland/Tokyo 1995, s. 17–34.
- Watts, A., „The Dramatic Model“, in: týž, *Out of Your Mind. Tricksters, Interdependence, and the Cosmic Game of Hide and Seek*, Sounds True, Boulder 2017, s. 15–26.
- Watts, A., „The Eternal Transaction“, in: týž, *Out of Your Mind: Tricksters, Interdependence, and the Cosmic Game of Hide and Seek*, Sounds True, Boulder 2017, s. 27–37.
- Watts, A., „The Images of Man“, in: týž, *Myth and Religion. The Edited Transcripts*, Charles E. Tuttle, Boston/Rutland/Tokyo 1996 s. 73–89.
- Watts, A., „The Mythology of Hinduism“, in: *The Philosophies of Asia. The Edited Transcripts*, Tuttle Pub, North Clarendon, 1995, s. 23–40.
- Watts, A., „The Relevance of Oriental Philosophy“, in: týž, *The Philosophies of Asia. The Edited Transcripts*, Tuttle Pub, North Clarendon, 1995, s. 1–22
- Watts, A., *Nature, Man and Woman. A New Approach to Sexual Experience*, Thames and Hudson, London 1958
- Watts, A., *The Book on the Taboo Against Knowing Who You Are*, Collier Books, New York 1971, s. 63–64. (1. vydání 1966; Český překlad: *Ta kniha. O tabu, které nám brání poznat sebe sama*, přel. J. Bureš, Ohnisko, Brno 1993.)
- Watts, A., *The Joyous Cosmology. Adventures in the Chemistry of Consciousness*, New World Library, Novato 2013. (1. vydání 1962.) (Český překlad: *Radostná kosmologie*, přel. Blumfeld S. M., Volvox Globator, Praha 1996.)
- Weiner, R., „Hra doopravdy“, in: *Lazebník. Hra doopravdy*, Torst, Praha 1998, s. 209–439.
- Wittgenstein, L., *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, FILOSOFIA, Praha 1998.
- Wohlfart, G., „Also sprach Herakleitos.“ *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*, Karl Alber, Freiburg 1991.
- Zhuangzi, *Sebrané spisy*, přel. O. Král, Maxima, Lásenice 2006.
- Zumr, J., „Filosof hrdé lidskosti“, in: L. Klíma, *Vteřiny věčnosti. Prózy, listy, eseje, sentence. (Výbor z díla)*, Odeon, Praha 1967, s. 7–33.