

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
UNIVERZITY KARLOVY

Studium humanitní vzdělanosti

K fenomenologii lásky
*Filosofická interpretace Nietzscheovy myšlenky
věčného návratu téhož*

Vypracoval: Václav Zajíc
Vedoucí práce: Ladislav Benyovszky
Školní rok: 2006/2007

Filosofický modul

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 2.3.2007

.....
podpis

Poděkování

Text, po svém započetí v dubnu roku 2006, vznikal zejména v průběhu léta a pátého semestru bakalářského studia na FHS UK. Zde bych chtěl poděkovat svým rodičům, kteří nejen že vytvořili podmínky pro nerušený běh práce, ale kteří mi vůbec umožnili (jimi stále podporované) studium na zmíněné fakultě.

O obsahovou relevanci a formální podobu textu staral se trpělivě Mgr. Aleš Novák, Ph.D., jemuž patří dík mimo jiné i za neustálou probouzení mého zájmu o Nietzscheovu filosofii a filosofii vůbec. V tomto smyslu děkuji i vedoucímu práce, doc. PhDr. Ladislavu Benyovszkemu, Csc., jež a jehož knihu Náhlost. Myšlení bytí z času považuji za toliko nejsilnější, podobu mé práce rozhodující zdroje inspirace.

V neposlední řadě pak děkuji Vendule Hustákové vůbec za její zásadní přičinění se o mé vytrvání při artikulaci, a tak zmáhání v textu již odeznělé pravdy, a za vskutku svébytný způsob spolupodílení se na ní. Proto a z dalších důvodů věnuji text právě jí.

Obsah

I. Oddíl: Samota	7
§ 1. Vykázání bytí jsoucího jakožto „Promluvy“ na způsob vztah člověk-svět konstituujícího ohledu	7
a) <i>Precizace vztahu „Promluva“-obsah „Promluvy“; vykázání jednoty v identitě obou ohledů v předchozím předeslaného vztahu; tato jednotu dána jakožto „Promluva (...bytí jsoucího)“</i>	9
§ 2. Naladěnost jakožto živel porozumění ‘promluvě jsoucího’; ladění a naladěnost	13
b) <i>Jsoucí osmysleno „Promluvou (...bytí jsoucího)“ jakožto právě jsoucí; smysl dohledaný v ‘něco jest’ subjektu nedostačující; vystavení nového horizontu smyslu (jsoucího) napjatého ‚promluvou jsoucího‘</i>	13
c) <i>Zaslýchání ‚promluvy jsoucího‘; problém naladěnosti na ‚mluvu jsoucího‘; ladění jakožto bojkot jasnosti ‚promluvy jsoucího‘ (ladění coby výkon odemčení dimenze hloubky); vykázání ladění jakožto vůči pasivnímu ohledu naladěnosti aktivního prvku; náběh do otázky po tom typu naladěnosti, z něž prýští ladění</i>	16
§ 3. Vykázání samoty jako pro prýštění ladění otevřeného zaslýchání	19
d) <i>Vykázání bytnosti před-mětu oproti novověkou tradicí rozuměné před-mětnosti</i>	20
e) <i>Prolomení jasnosti nesené plochým jekotem jsoucího jakožto otevření naladěnosti pro prýštění ladění; takové zaslýchání-naladěnost dohledáno v samotě; vytrysknutí jakožto moment prolomení se do sebe-vztaženosti</i>	21
f) <i>Vykázání vztahu sebe-vztaženost-svět; samota jakožto pole pro proslovení se šepotu hlubiny; šepot hlubiny konečně vykázaný coby „Promluva (...bytí jsoucího)“; v průhledu faktu ‘něco jest’ nahlédnutý smysl jsoucího, vstřebán v od samoty rozdílném zaslýchání, vystavší jakožto mnohost smyslů; subjekt v samotě se stýká se jsoucím v do nekonečna napjatém horizontu možností osmyslení jsoucího → vykázání vůle k moci jakožto vůle k ‘bytí mocen’ ...z nekonečného počtu možných smyslů osmyslovat konkrétní jsoucí</i>	23
§ 4. Motiv základního naladění úzkosti jako prostředek k dokreslení základního způsobu zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“	28
g) <i>Promýšlení ontologické diference jakožto náběh k podchycení základního naladění úzkosti; ontologická diference – cesta k vykázání bytovaní bytí po způsobu nicotnění Ničeho</i>	29
h) <i>Naladěnost coby rozpřah horizontu přístupu celku jsoucího; základní naladění úzkosti jako prostředek ke znovu-obnovení (a samo toto obnovení) bezprostřední vazby na bytí-Nič; povaha jsoucího v rámci vyklonění se ‚pobytu‘ do bytí-Ničeho</i>	31
§ 5. Samota jako jsoucno z významňující způsob zaslýchání (...,Promluvy bytí jsoucího“); úzkost a Strach	33
i) <i>Rozehrání myšlení bytí jakožto otevření pole pro znovu-uchopení jsoucna</i>	

<i>(u Heideggera jakožto věci); pokus o překreslení tohoto znovu-uchopení jsoucna náběh k pokusu o přesunutí akcentu bytí-joucno; → znovu-precizování motivu samoty jakožto základního způsobu zaslychání „Promluvy“ coby pokus o vykázení jsoucna v rámci navázání bezprostřední vazby na bytí-Nic ; → jsoucno jako utopené v anonymitě → vedle v samotě pnoucí úzkosti i strach</i>	34
Exkurs: K fenomenologii lásky	40
a) Naladění ve smyslu konstitutivního prvku předmětného vztahu	40
b) Naladění jakožto od-povídání na ná-pověď bytí	43
c) Lásky-plné naladění jakožto proniknutí obou extrémů	46
II. oddíl: Vůle k moci	53
§ 6. Vůle k moci jakožto čas; pokus o zavěšení fenoménu vůle k moci na motiv <i>samoty</i> jakožto základního způsobu zaslychání	53
a) Přikročení k interpretaci Nietzscheovy filosofie za účelem zavěšení motivu vůle k moci na námi vykázanou samotu	53
§7. Znovu-vyzdvižení metafyziky ve filosofii Emmanuela Lévinase a Jana Patočky	55
§8. Kritika obou pojetí rehabilitace metafyziky v jejím zakořenění; kritika vedena průhledem nietzscheovského rozumění morálce; výše vykázaný překrok (jakožto bytostné určení metafyziky) odhalen jako v osnovách morálky se odbíjející	66
b) Hrubá interpretace Platónovy filosofie (v návaznosti na předešlý exkurz); bytí jako „rod“; „rod“, „vid“, „idea“ ve smyslu „skutečně jsoucího“ jakožto popření tahu života	67
§9. Analýza vůle k moci-času; bytostná souvztažnost „nyní jsoucího“ a „následného“; nasazení na „budoucnost“	72
c) Zohlednění motivu samoty v rámci otevření časové struktury vůle k moci	77
III. Oddíl: Věčný návrat	87
a) Vykázení bytí jsoucího jakožto „disponování“; bytí jsoucího jakožto zjev Jsoucna byvšího ze svého „nic“ → jsoucí jsoucno jakožto rozhodnuté z okraje nicoty	87
§10. Otevření struktury pohybu jevení se světa	90
§11. Významová ražba skutečnosti jakožto v „perspektivě“ se dějící „hodnoty“	96
b) Znovu-zohlednění význačného způsobu rozpoložení samoty jakožto předpoklad významové ražby skutečnosti: „Perspektiva“ a v ní se odehrávající „hodnota“	98
c) Významově-ontologická ražba (jsoucího, tj. smyslu-plného) jsoucna jakožto hodnoty	99
d) Významově-ontologická ražba světa (výšeče plnosti bytí) jakožto	

<i>perspektivy</i>	100
e) <i>Analýza situace z prošetření souvztažnosti „již-rozhodnutého“ a „nyní-rozhodovaného“; odmítnutí participační strukturace skutečnosti (a to v obou směrech možné, skutečnost oslabující spoluúčasti); obhájení struktury: „počátek“ a počátek podržující „pokračování“</i>	103
§12. Věčný návrat téhož	107
f) <i>Vykázání vzájemného prolnutí výšeče plnosti bytí a v ničem posazeného Jsoucna; nic jako opravdový počátek konstituce jsoucna do jeho bytí</i>	107
g) <i>Svět (jakožto vůle k moci) jako manifestace vnitřně rozehrané jednoty času; lásky-plné naladění jako celkovost (S)světa zpřístupňující způsob rozpoložení; neustálost vzájemného vzpříčování se temporálních extází jakožto předpoklad a záruka věčného návratu téhož; naladění na pohled druhého – zkušenost o věčném návratu téhož zpřístupňující způsob rozpoložení</i>	111

I. Samota

Ó samoto! Ty moje *domovino* samoto! Příliš dlouho a divoce jsem žil v divoké cizině,
abych se k tobě nevracel se slzami!¹

Tak pravil Zarathustra

§ 1. Vykázání bytí jsoucího jakožto „Promluvy“ na způsob vztah člověk-svět konstituujícího ohledu

Než nám nezbyvá znovu připomenout, že „Promluva“ neděje se ve směru od subjektu ke jsoucnu, nýbrž ve směru opačném. Teprve v 'královské řeči jsoucího' otevírá se horizont přikračování jsoucna k subjektu; odtud nahlédnuto, výkon transcendence subjekt-objekt² děje

¹ Nietzsche, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Z něm. přel. Otokar Fischer. 1. vyd. Olomouc: Votobia, 1995. s. 168, 328 s. ISBN 80-85885-79-4.

² Subjekt ani objekt nesmějí být chápány průzorem myšlení novověké filosofické tradice. Ostatně samotné terminologické fixace (subjekt-objekt) se v dalším vzdáme (a nahradíme ji strukturou: Člověk jakožto *perspektiva* a jsoucno jakožto v této perspektivě se odehrávající *hodnota*). Na druhou stranu, překreslení námi vykazované skladby (subjekt-objekt → *perspektiva-v ní se odehrávající hodnota*) nesmí čtenář pochopit jako pouhou záměnu značení; v naší práci dojde k zásadnímu obratu ve významově-ontologické ražbě struktury člověk-jemu se podávající jsoucno. Abychom však hned zpočátku předešli nesprávnému uchopení zde použitých motivů, pokusíme se alespoň hrubě rozvrhnout tu situaci myšlení, v níž se subjekt-objektová struktura uplatňovala v plné své míře: „Všeobecně vyjádřeno to především znamená, že to, s čím se setkáváme jako se ‚světem‘, je pro nás stále sice ještě prvopočátečně ‚ne-u-stálost ukazování a skrývání se ukazujícího a skrývajícího se‘ (*fysis*), *samozejmě a neproblematicky* je jí ovšem rozuměno nikoli jako *pravdě, skutečně, takové (fysis)* – to je naopak chápáno jen jako vágní určení –, ani jako prezentaci stálosti ukazování se (*idea*) či jako jsoucnosti jsoucího (*energeia*), nýbrž jako *působné* (proložil – V.Z.) souvislosti stanovených ‚sil‘ a ‚energií‘, jako *působné souvislosti*, jejímž bytostným a rozhodujícím významem je *sebe-uskutečňování* (substancialita) (sebe-uskutečňování v pohybu prolamování se z potence do aktu – V.Z.) a *za-při-čiňování*

se po způsobu „Mluvy“. Nikoli však, jak třeba neustále připomínat, „Mluvy“, která by ze směru subjektu dospívala překročením ke jsoucímu a stíhala je v jeho mlčení; protože *jsoucí nemlčí*. Ba právě naopak – ze své bytnosti Promlouvá a „Promluvou“ odemyká dveře přesahu, v němž hledíme se jsoucnem se setkat. Jsoucnem pozřeno svým *jest* právě z vlastního bytí neustále našeptává subjektu; *týká* (do-tek³) se ho na každém jeho kroku, stíhá ho v každém jeho pohledu; v otevření horizontu celku jsoucího neprýští světlo pravdy bytí, spíše k nám doléhá ze svého *jest* jednou pro vždy Promluvivší jsoucno.

Ovšem bytí nevidíme jakoby v roli hlasivek, rozechvělých v „Promluvě“ skrze jsoucí. Hlasivky nepromlouvají; hlasivky v neustálém sepětí ani neartikulují, pouze modelují hlas. „Promluva“ je „Promluvou“ potud, pokud se k...někomu proslovuje, pokud někoho stíhá svým obsahem; avšak stížení obsahem předpokládá určitým způsobem artikulované sdělení.

(kauzalita) v různě interpretované identitě a diferencii.“ Benyovszky, Ladislav. *Náhlost. Myšlení bytí z času*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 244, 296 s. sv. 119. ISBN 80-7298-151-X. Tzn., že subjekt-objektovou strukturu kladoucí myšlení vykazovalo skutečnost (přítomnost přítomného) na způsob výslednice (kauzálního) zřetězení sil anebo energií, což znamená, že se (ona přítomnost přítomného) ve svém bytostně působném charakteru subjektu specificky *týká* (po způsobu do-týkání se). Skutečnost (přítomnost přítomného) se tak ustavuje jakožto *předmětnost*. K tomu také: „Věda (ve smyslu novověké, moderní vědy – V.Z.) ustanovuje (*stellen*) skutečné. Ustanovuje je takovým způsobem (*darauf hin stellen*), aby se každé skutečné vždy představovalo (*darstellen*) jako následek nějakého působení, tj. v přehledné posloupnosti účinků způsobených stanovenými příčinami. Skutečné se tak stává sledovatelným a přehledným jakožto posloupnost účinků.“ Heidegger, Martin. *Věda a zamyšlení*. Z něm. přel. Jiří Michálek, Jana Kružiková, Ivan Chvatík. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. s. 46, 62 s. sv. 42 (1. vyd. 2000, Přel. z *Die Frage nach der Technik a Wissenschaft und Besinnung*, in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000). ISBN 80-7298-083-1. Chceme se tak vyvarovat rozumní člověka se (bytostně) v Promluvě týkajícímu jsoucnu jakožto „pouhé“ výslednici příčinných řetězení, totiž rozumní skutečnosti na způsob *předmětnosti*: „Nyní se ale skutečné podává (*darstellen*) jakožto výsledek (*im Erfolgen*). To, že je výsledkem, znamená, že přítomné dospělo do zajištěné stability, *Stand*, a v této stabilitě se staví před nás, *begegnet*, dává se našemu představování. Skutečné se nyní ukazuje jako to, co nám stojí naproti, jako *Gegen-Stand*, předmět.“ M. Heidegger, *Věda a zamyšlení*, 1. vyd. Praha, OIKOYMENH, 2004, s. 42

³ „Tím, že díky konstituci působného významu (*Wirklichkeit*) v temporalitě je rozhodnuto o tom, že to, co je přítomné, vyvstává vůči člověku jako *skutečné* (*das Wirkliche*), tzn. jako *fakt* (*das Tatsächliche*), *účinek* (*Erfolg*), *předmět* (*Gegenstand*), je zároveň poskytnuta povaha ‚poskytnutí výskytu‘ (*Her-vor-bringen*) do podoby *působného vyvstání* (*Stellen*). To (*Her-vor-bringen*) má nyní především význam nikoli ‚necháň (*Lassen*) prodlévat (*wesen*) v blízkosti (*An-*) po způsobu předloženosti (*Vor-*) ve smyslu sebe-předkládání (*energeia – entelecheia*)‘, nýbrž význam *konstituce předmětnosti* ve smyslu konstituce významu „*stát –proti*“ (*prol. V.Z.*) (*Gegen-stehen*), který je nyní ‚jsoucím vlastní‘.“ L. Benyovszky, *Náhlost. Myšlení bytí z času*, 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 238 – 239. A právě významový rys skutečnosti jako *stání – proti* se nám v souvztahu k vůči (*-proti*) komu (skutečnost působivě) stojí, ukazuje jakožto *do-týkání se*, totiž tak, že se ve svém působnostním rozměru člověka „týká“: „Pokud totiž zmíněná ‚dvojznačnost‘ v povaze temporální konstelace ‚*energeia – entelecheia*‘ zbytní v té podobě, že ‚stále ukazující se (*das Beständige, das Anwesende*) *vykonává* (*Wirklichkeit*) stálost ukazování se (*Beständigkeit, Anwesenheit*)‘, a jestliže v tomto smyslu stále ukazující se (*das Beständige, das Anwesende*) *je* stálostí ukazování se (*Beständigkeit, Anwesenheit*), tj. identitou, neznamená to nic jiného, než že ‚stálost ukazování se ukazujícího se stálého‘ se člověka ‚týká‘ (*Angang*) právě jako ono ‚vykonávání‘ - *působnost* (*Wirklichkeit, actualitas*) - „...“ L. Benyovszky, *Náhlost. Myšlení bytí z času*, s. 251. Znovu tedy: Pokud vykazujeme vztah člověk-jsoucno na způsob do-týkání se, neznamená to, že se pohybuje v té oblasti myšlení, již je vlastní vypočítávání skutečnosti z jejího rozměru působnosti; neredukujeme jsoucí na výslednici konstelace (kauzálních) sil; spíše v momentě do-teku akcentujeme jsoucno jakožto promlouvající ze svého bytí. Promluva jakožto Promluva bytí jsoucího je artikulací *určitého* způsobu do-týkání se skutečnosti člověka, a to tak, že nám právě *tento* způsob (...do-teku) umožní obhájit motiv naladění, který v dalším sehráje podstatnou roli.

Přistupujeme-li ke jsoucnu, nezaskakuje nás zmateným žvatláním. Svět k nám v svém bytí nepřistupuje rozladěn do rádo by promluvy, naopak, naše střetnutí se se světem probíhá na způsob vyrozumění nám mířené „Promluvy“. Rozumění „Mluvě“ jsoucího předpokládá bytím tohoto jsoucího již formulovaný obsah „Promluvy“.

a) Precizace vztahu „Promluva“-obsah „Promluvy“;

vykázání jednoty v identitě obou ohledů v předchozím předeslaného vztahu;

tato jednota dána jakožto „Promluva (...bytí jsoucího)“

Co však myslíme obsahem „Promluvy“? Jestliže elementárním ohledem styku se jsoucím ustavili jsme „Promluvu“, jak se má tato ke *svému* obsahu? Ke *svému* obsahu? Jestliže vpravdě *svému*, nepředchází tím ohled obsahu samotné „Promluvě“? Přeci jakákoli promluva existuje již jako akt ze své potence, a touto není než obsah? Promluva této knihy je vpravdě uskutečněním se... dříve promyšleného a před samotnou promluvou formulovaného obsahu. Obsah jest možností, která se uskutečňuje v následné promluvě; avšak v *promluvě*. Takto můžeme s jistotou vynést soud o promluvě této knihy, o promluvě přednášejícího, jež tušíme několik měsíců připravovat se na svůj dvouhodinový výklad; avšak „Promluva bytí jsoucího“ děje se spolu s obsahem jakožto jednota dvou na sebe vzájemně odkazujících ohledů. Nesmíme totiž zaměňovat řečené „Promluvou“ a promluvou⁴. Promluva podává se jakožto vykrytalizování obsahu-potence do obsahu-aktu-promluvy, jde o prolomení rozvrhu do svého uskutečnění se v knize, v přednášce anebo v rozhovoru. I rozhovor, nakolik může být bezprostřední, osciluje pohybem od možnosti ke svému uskutečnění. Kyvadlo, tento pohyb vykonavší, nelze ani v případě náhlého záblesku myšlenky, jíž daří se vysvitnout zcela okamžitě po svém zrodu v promluvě, zastavit. Na druhou stranu, „Promluva bytí jsoucího“ neodehrává se ve výkonu prolamování se potence do aktu; jakožto jednota dvou na sebe vzájemně odkazujících ohledů „Promluva“-obsah, krystalizuje v právě vzpomenutou identitu. Co nám však tuto identitu dává, kde tušíme onen oba ohledy v sebe kloubící moment? Protože

⁴ Rozlišení „Promluva (...bytí jsoucího)“-promluva zde ještě není myšleno v svojí plnosti. Promluva na způsob promluvy chce nejprve artikulovat diferenci „Promluvy bytí jsoucího“ a promluvy, již sledujeme odehrávat se např. v rozhovoru dvou lidí, v rozhovoru čtenáře s knihou apod. Motiv „Promluvy bytí jsoucího“ má mnohem hlubší ontologické založení, je v podstatě fixací způsobu do-týkání se jsoucna člověka, přičemž do-tek se nám tu rozehrává ze jsoucno konstituujícího bytí. V této části naší práce nejde než o to, precizovat „Promluvu“ v její bytostné skloubenosti s tím, co nese; tedy vystříhat se toho, rozumět „Promluvě“ jako *jen* určitému prostředkovateli mezi tím, co se v „Promluvě“ sděluje, a mezi člověkem. Ostatně nikoli podstatná souvztažnost „Promluva“-jí nesený obsah, nýbrž čistě „Promluva“ jakožto sebe-sama-vypovídající, a tak na-sebe-sama-odkazující (totiž „Promluva“ jakožto samo bytí jsoucího), je tím, co zde chceme vykázat. Promluva na způsob 'promluvy jsoucího', 'promluvy' na dešifrování nepretendujícího smyslu jsoucna, bude odhalena níže.

získáme-li tento moment, získáme „Promluvu“-obsah obemknuvší fundující ohled a samotnou „Promluvu“⁵ bez dalšího nároku na elementárnější konstituci. Nutno nám skloubit obsah s „Promluvou“, abychom ze skloubení vytěžili jediné „Promluvu“.

S otevřením a rozpětím horizontu světa současně přichází i „Promluva celku jsoucího“⁶; anebo přesněji: „Promluva“ odemyká horizont přesahu subjektu k jsoucímu. Právě „Promluva“ vytváří živel (je tímto živlem!), v němž se odehrává výkon střetu na obou koncích překroku stanuvších ohledů (člověk – jeho se do-týkající jsoucno). Transcendence rezonuje neutichajícím hřměním „Mluvy bytí jsoucího“. Problém nám vyvstává tehdy, fixujeme-li v „Promluvě“ její obsah; v takovém případě nám obsah jako by předcházel samotnou „Promluvu“ a ji jakožto její možnost v podstatě zakládá. „Promluva“ se nám vykresluje jakožto pouhé prolomení obsahu-potence do obsahu-aktu-promluvy⁷ a pozbývá statutu fundamentálního ohledu lidského *stýkání* se s celkem jsoucího. Odtud nahlédnuo, nejedná se však o „Promluvu bytí jsoucího“, nýbrž o promluvu nikoli již na rovině souvztažnost subjekt-svět konstituujícího momentu. Jak již řečeno, takto můžeme o promluvě hovořit v rámci promluvy nesené rozhovorem, přednáškou atp. I vnitřní monolog děje se po dráze kyvadlaotence-akt. Avšak „Promluva“ vyniká nad jakoukoli promluvu vkloubením se do identické jednoty⁸ obsah-„Promluva“, jejímž vykázaním v její *jednosti* k „Promluvě“ teprve dospějeme. Jsoucí tlačí na nás v své „Promluvě“; co nám říká? *Že (toto) 'něco jest'*;⁹ že

⁵ ...Protože jediné o Ni nám jde.

⁶ Protože se v celé práci budeme pohybovat v rovině jsoucího, tedy nedotážeme Bytí v jasném záměru vyšlapání cesty *myšlení Bytí*, dotazujeme bytí jsoucna na způsob *jsoucnosti* jsoucího, tedy jako to, *čím jsoucno jest*. Ve vykazování bytí jako *jsoucnosti* jsoucího pne významově-ontologická ražba bytí jako *celku* jsoucna. V dalším (v oddílu III. Věčný návrat) terminologicky zafixujeme *celek jsoucna* jako „Jsoucno“; nikoli však ve snaze pouhého artikulování již zavedeného obratu obratem novým, nýbrž s úmyslem vystihnout původně *nicotnostní* rozměr celku jsoucna (bytí, *jsoucnosti* jsoucna), a vykázat je tak mimo horizont ve smyslu co do svého bytí konstituovaného jsoucího (které se nám podává v od „samoty“ rozdílném způsobu zaslýchání...).

⁷ Chceme se *vůbec* vyvarovat vykazování skutečnosti z otevření skladby prolamování se možnosti (*potentia*) do svého uskutečnění (*actus*) se: Jde-li nám o určitou interpretaci Nietzscheovy filosofie, musíme dbát jejího kritického rozměru ve smyslu vymezování se vůči jsoucno jakožto výslednici působných příčin kladoucímu myšlení. „Příčina' a 'následek' by se neměly chybně *zvěčňovat*, jak to činí přírodovědci (a ti, kdo dnes stejně jako oni v myšlení naturalizují) v souladu s rozšířeným mechanistickým packalstvím, které nechává příčinu tlačit a strkat, dokud nemá 'následek'; použijeme 'příčiny' a 'následku' právě jen jako ryzích *pojmu*, to znamená jako konvenčních fikcí za účelem označení, dorozumění, a *nikoli* vysvětlení.“ Nietzsche, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. Z něm. přel. Věra Koubová. Praha: AURORA, 2003. str. 7-8, 185 str. (Přel. z *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*). ISBN 80-7299-067-5.

⁸ Nikoli celku, který by nás měl neustále k tomu, dovolávat se jeho částí.

⁹ Zde se nám plně rozevívá oblast, v níž se bude celé naše zkoumání odehrávat; totiž oblast *jsoucno dotazujícího myšlení*, a tak myšlení, které se u Nietzscheho ještě neubíralo cestou *myšlení bytí* (anebo, spolu s Benyovszkym, myšlení záležitosti myšlení, tedy toho, oč v myšlení jde: „Jako významově stěžejní v pojmu 'záležitosti myšlení' chápe tento spis určení 'to, oč běží, *jestliže se myslí*'. Spis nechce myslet to, *co jest*, nýbrž to, *oč běží* při myšlení. V každodenním užití označujeme jako to, oč běží, něco, *co se odehrává v pozadí konkrétní události či konkrétního děje tak, že ačkoli samo touto událostí či dějem není, je tím, co se u příležitosti této události či děje odehrává jako její 'smysl', jako to, 'oč jde, děje-li se právě toto'*. L. Benyovszky, *Náhlost. Myšlení bytí z času*, s. 15. Jestliže se mnohokrát v průběhu naší interpretace dovoláme cestu *myšlení bytí* již prošlapujícího způsobu myšlení, neznámá to, že bychom chtěli Nietzscheovu filosofii, a tak Nietzscheovy vlastní způsob myšlení

se jsoucí koupe v *živlu*¹⁰ bytí (bytí=tento živel). Bytí jsoucího k nám Promlouvá a v své „Promluvě“ zakládá vztah subjekt-celek jsoucího. Avšak *jsoucnost* jsoucího v roli Mluvího nelze elementárněji fixovat „pod“ ní a v svém „pod“ ji fundujícím momentu. Protože k subjektu Promlouvající, nemůžeme uvažovat nic fundamentálnějšího, co by ve vztahu k „Promluvě“ vytvářelo její možnost a samotnou „Promluvu“ ustavovalo vykrytalizováním této potence v akt. Na druhou stranu zde nedochází ani k bytostnému sepětí

přeorientovat směrem, jímž se ubírá současná filosofie; naopak: Jsme si plně vědomi Nietzscheovy pozice jako *kriticky završujícího protipohybu* vůči metafyzice, avšak jako *protipohybu*, který se neodehrává než tak, že je opět metafyzický. Na druhou stranu, Bytí (nikoli jeho významově-ontologické ražby *jsoucnosti*, v níž se pravda Bytí zapomíná) se přeci jen dotýkáme; do té však míry, do níž se ho mohl ve svém kritickém obrácení se vůči metafyzice dotknout sám Nietzsche. Dotek zde totiž nemusí znamenat explicitní tematizaci dotýkaného; proto jakmile o Bytí zavádíme v pohybu interpretace, odkláníme se k jeho významově-ontologické ražbě jako vůle k moci, a tak *času* (viz II. Oddíl: Vůle k moci).

¹⁰ Použitím termínu „živel“ dovoláváme se Heideggerova vykazování Bytí jakožto živlu myšlení. Myšlení jako jedině člověku vlastní způsob konání rozpřahuje se do plnosti svojí bytnosti teprve v navázání bezprostřední vazby na Bytí (které se zpětně v myšlení dovolává proslovení se v svojí pravdě). „Bytností konání je ovšem naplnění. Naplnit znamená: rozvinout něco v plnost vlastní bytnosti, v této plnosti předvést, producere. Naplnitelné je tedy vlastně pouze to, co již jest. To, co však především jest, je bytí. Myšlení naplňuje vazbu bytí k bytnosti člověka. Tuto vazbu nevytváří ani nezpůsobuje. Myšlení ji bytí pouze nabízí jako to, co je mu samému bytím předáno. Tato nabídka spočívá v tom, že bytí přichází v myšlení k řeči.“ Heidegger, Martin. *O Humanismu*. A dále: „Bytí jakožto živel je ‚tichou silou‘ chtějící mohutnosti, to jest možného. Naše slova ‚možné‘ a ‚možnost‘ jsou chápána ovšem pod nadvládou ‚logiky‘ a ‚metafyziky‘ pouze v protikladu ke ‚skutečnosti‘, to znamená v určité - metafyzické - interpretaci bytí jako actus a potentia. Toto rozlišení je ztotožňováno s opozicí existentia a potentia. Mluvím-li o ‚tiché síle možného‘, nemyslím possibile nějaké pouze představené possibilitas, ne potentia jako essentia nějakého actus existentiae, nýbrž bytí samo, které samo chtějíc, umožnilo myšlení, a tak bytnost člověka. To znamená jeho vazbu k bytí. Něco umožnit zde znamená: uchovat v jeho bytnosti, podržet v jeho živlu.“ Tamtéž. Chce se tím říci, že to bytí (Bytí?) umožňuje jsoucímu plně se rozevířít do svojí bytnosti a v této se udržet. Jsoucí je jsoucím z bytí, které se jsoucnem proslovuje na způsob „Promluvy“ jakožto *pravda* tohoto jsoucna. Jestliže chceme tuto pravdu proartikulovat a nechat ji cele se proslovit vůči člověku, zaslycháme pak: „Něco *jest*.“ jakožto jedinou možnou pravdu (*smysl*) jsoucna. Abychom však zabránili chybnému vyrozumění myšlenkové figuře: „Jsoucno jakožto *koupající se* v svém *živlu*.“, bude nám třeba předvést ten způsob rozumění „živlu“, potažmo „živelnosti“, jak se nám jej snaží představit Lévinas: „Čím se však svět slasti vzpírá popisu, jenž by jej chtěl podat jako korelát představování?...V jakém ohledu je pobyt člověka na světě, z něhož se raduje, vždy neredukovatelný na poznávání světa a vzhledem k tomuto poznávání předchůdný?“ Lévinas, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Z franc. přel. Miroslav Petříček jr., Jan Sokol. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 112, 275 s. (přel. z *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1980). ISBN 80-86005-20-8. Nasazením na tento citát chceme podebrat Lévinasovu snahu vyhradit se proti reflexivnímu jakožto původnímu a jedině možnému způsobu vztahování se ke světu (Husserl), a to rozvrstvením struktury přístupu „do světa“ na několik rovin. Jednou z nich je právě rovina slastného „koupání se“ v „živlu“, která by se mohla zdát akcentovat tělesnost v dimenzi původního stýkání se se světem. „Subjektivita“ na způsob „interiority“ se na této rovině původního přistoupení „do světa“ zaokrouhluje do slastné asimilace jsoucna, aniž by jí zatím byla zprostředkována zkušenost ze-sebe-vytržení v přistoupení ve „Výrazu“ se zjeví „Jinakosti“ „Druhého“: „Živel vlastně ani žádnou tvářnost nemá. Nelze k němu přistoupit. Vztah, který je přiměřený jeho podstatě, jej odkrývá právě jakožto prostředí: v živlu se koupeme.“ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 113. Nejde nám tu o to, podrobněji sledovat Lévinasovy analýzy strukturace přístupu člověka „do světa“, spíše o to, vymezit jeho rozumění „živlu“ vůči rozumění Heideggerovu. Ostatně teprve rozumění „živelnosti“, jak jí rozuměl Heidegger, stává se pro naši práci plodným; nevyšetřujeme tu postup vrstvení způsobů pokračování „do světa“; v žádném případě se pak nesnažíme vyhrázovat se vůči Husserlově reflexivní filosofii na způsob významově-ontologického zatížení motivu „tělesnosti“. Pokud se budeme chtít opravdu zabývat „tělem“ jako prostředkovatelem původního vstupu „do světa“, učiníme tak nikoli v rámci analýzy základního způsobu zaslychání „Promluvy bytí jsoucího“ *samoty*. Na druhou stranu, již v druhém oddílu naší práce dotkneme se „tělesnosti“, ovšem pouze na způsob před-kreslení pro Nietzscheho typického způsobu sklenutí dualismu „duše-tělo“.

‘možnosti...uskutečnění se’, k výkonu jejich syntézy v něco absolutního. K podchycení „Promluvy“ třeba nám vykročit z dráhy několikrát vzpomenutého kyvadla, nikoli však protipohybem anebo jeho zastavením, nýbrž absolutním vyvázáním se ze struktur pohybu prolamování se potence do aktu. ‘Možnost...uskutečnění’ se nehrají v dramatu „Promluvy“ prázdnou roli; v takovém případě by „Promluva“, fixovaná jakožto bytí jsoucího, degradovala samotné toto bytí¹¹ na akt jemu¹² předcházející možnosti.

Jestliže se jsoucno v svojí *jsoucnosti* proslovuje vůči subjektu, a vypovídá se tak o svém *jest*, a jestliže toto *jest* není než „Promluvou“, pak vidíme výkon „Promluvy“ stáčet se v kruhovém pohybu k sobě samotnému. Bytí Promlouvá; na druhou stranu není ničeho, co by se skrze „Promluvu bytí“ vyslovovalo, žádný předem rozvrhovaný obsah. Odtud – bytí „jest“ touto „Promluvou“; „Promluvou“, která se ve výkonu Promlouvání k subjektu, který jediný má pro ni uši, stáčí než k sobě samotné. „Promluva“ nám tedy vyvstává jakožto „Promluva“ „Promluvy“; výkon – nešikovně řečeno – jakožto sám sobě obsahem. Právě proto, že se „Promluva“ děje na způsob *‘býti v kruhovém pohybu, a tak výkonem sebe samotné’*, nemáme se k tomu, předpokládat potenci na elementárnější rovině, chvějící se teprve do aktu „Promluvy“ se prolomit.

Rozpřah horizontu celku jsoucího znamená rozechvění se „Promluvy bytí jsoucího“ směrem k subjektu; člověk v svém náhlostním vpádu do světa zaslýchá „Promluvu“, již nerozumí než jako vyslovení se o skutečnosti, že *‘něco jest’*. Nikoli zmatečná „Promluva“ kroučí se do sebe samotné, *jest* vykonává *jest* a dává o tom subjektu vědět. Vztažení se člověka ke světu¹³ odehrává se v živlu „Promluvy“, v němž člověk primárně zakouší jsoucí jakožto vpravdě jsoucí. Rozpřáhnutý horizont světa se tak prvotně chvěje v svém *jest*, k němuž „Promluvou bytí jsoucího“ neustále odkazuje. *Jest*, protože neustále vzpomínaný horizont světa jakožto „Promluva“ rozechvívajících, vykonává pohyb osmyslování celku jsoucího a jednotlivého jsoucna právě jakožto jsoucích. Vztah člověk-svět, jež neuvažujeme v akcentu mezi člověka a svět vsunuté pomlčky, zakládá se na vykazování smyslu jsoucího jakožto neustále tonoucího v svém *jest*.

¹¹ Tedy sebe samu.

¹² Tedy sobě.

¹³ Dějícího se na způsob nikoli distančního ‘ke...’, nýbrž plného a v své plnosti bezprostředního ‘do...’. Tedy: ‘Přistoupení do’ světa *naladěním* se na „Promluvu“ nevidíme na způsob určité (tematické) reflexe (která nutně předpokládá distanci, v níž se odehrává), nýbrž jako bezprostřednost, koincidence. Samu bezprostřednost na druhou stranu nemůžeme v této (ani v jiné) práci dotázat: „Co předkládáme v této knize a co klademe proti hledání podstaty, není návrat k bezprostřednosti, koincidence, k faktickému splynutí s tím, co existuje, není to hledání původní celistvosti, ztraceného tajemství, které je třeba znovu objevovat a které by nejen zrušilo všechny naše otázky, nýbrž bylo by též obžalobou naší řeči.“ Merleau-Ponty, Maurice. *Viditelné a neviditelné*. Z franc. přel. Miroslav Petříček. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. s. 125, 279 s. Sv. 30 (1. vyd. 1998, Přel. z *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964). ISBN 80-7298-098-X.

§ 2. Naladěnost jakožto živel porozumění 'promluvě jsoucího'; ladění a naladěnost

**b) Jsoucí osmysleno „Promluvou (...bytí jsoucího)“ jakožto právě jsoucí;
smysl dohledaný v 'něco jest' subjektu nedostačující;
vystavení nového horizontu smyslu (jsoucího) napjatého ,promluvou jsoucího'**

Vykázáním vztahu člověk-svět na základě osmyslujícího výkonu „Promluvy bytí jsoucího“ však zdaleka nevyčerpáváme pohyby lidského vztahování se ke světu. Rozumění světu z jeho *jest* a jedině takto, rozšíření smyslu neseného „Promluvou“ na každý okrsek jsoucího, ukazuje nám sice rysy prvotního (původního, *bytošného*) vpádu člověka do celku jsoucího, ale pouze v jediném z mnoha způsobů. Ostatně – skutečnost osmyslení jsoucího jakožto jsoucího musí se zdát čtenáři významově plochá. Až drtivá samozřejmost 'něco *jest*' přeci nemůže završit výkon lidského rozumění světu;¹⁴ jestliže svým zvědavým pohledem tápeme po celku jsoucího, jistě ne s úmyslem vykázat je coby jsoucí; vykážeme-li je tak, nikoli s tím, že se naše bádání zastaví u tohoto holého konstatování. Řekli jsme, že horizont světa, rozechvívaný „Promluvou bytí jsoucího“, osmysluje se právě tímto chvěním, že jej vykazujeme z jím vibrujícího *jest*. Člověku jako by však rezonance *jest* nedostačovala; copak má otec odpovědět na otázku svého dítěte, co je to či ono jsoucí, jednoduše tak, že 'toto něco *jest*'? Ptá-li se dítě po tom, co něco *jest*, v žádném případě neočekává konstatování jsoucnosti dotazovaného jsoucího; a můžete mu donekonečna vysvětlovat, že teprve v živlu „Promluvy bytí jsoucího“ osmysluje se jsoucí, a to nejinak nežli právě jakožto jsoucí. Dítěti než nepřecházejí oči z vámi do vzduchu črtaného kruhu vzájemného odkazování jsoucnosti na jsoucnost.

Dokonce vy sami nevěříte v tento do kruhu začarovaný smysl; bytí ve světě¹⁵ děje se v mnoha proměnách, protože v mnoha proměnách smyslu jsoucího. Před námi neustále se

¹⁴ Jedná se pouze o předběžnou poznámku. Každému přijde skutečnost 'ono *jest*', již proartikulováváme pohyb kladení otázky po jsoucím jako jsoucím, tedy po tom, čím jsoucno *jest*, významově (co do smyslu) plochá. V dalším se však ukáže, že v naladění se na do této skutečnosti se stáčeající „Promlunu“ prolomí se plochost až s hroznou samozřejmostí vynášené skutečnosti 'něco *jest*' do patřičného rozměru hloubky. K tomu také: „Veškeré jsoucno je v bytí. Něco takového zní v našich uších triviálně, ne-li přímo urážlivě. Nikdo přece nemá za potřebí starat se o to, že jsoucno patří k bytí. Každý ví, že jsoucno je to, co *jest*. Co jiného jsoucnu zbývá, nežli být? A přesto – právě to, že jsoucno je shrnuto v bytí, že v září bytí se zjevuje jsoucno, to uvádělo Řeky – Řeky první a jenom Řeky – v údiv. Jsoucno v bytí: to Řeky nejvíce udivovalo.“ Heidegger, Martin. *Co je to – filosofie?*. Z něm. přel. Ivan Chvatík. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 125, 204 s. (1. vyd. 1993, Přel. z *Was ist das – die Philosophie?* Pfulingen: Günther Neske, 1956). ISBN 80-7298-165-X.

¹⁵ Nikoli výlučně v heideggerovském smyslu slova.

rozpřahující horizont jsoucího spolu s výkonem postupného rozpřahu obemyká novost smyslů. Jsoucno se vskutku neosmysluje *pouze z jej fundujícího jest, vztaženo k celku jsoucího*, právě odtud získává pestrou škálu smyslu. Člověk se nepohybuje v živlu „Promluvy“, která by tím, že by odkazovala jediné k sobě jakožto k „Promluvě bytí jsoucího“, opakovala do věčnosti jednou řečené; jak by mohlo být takovému člověku, jež uvažujeme poslouchat úsek poškrábané gramofonové nahrávky, odměřený do věčnosti se po stále stejné době v přičinění poškození nosiče vracející jehlou? Svět by zšedl, barva mnohosti smyslu by vybledla a byla vstřebána již ohlušujícím breptáním „Promluvy bytí jsoucího“.

Ze zkušenosti však víme, že tomu tak vskutku není: Vysvědčení o prospěchu má pro dítě předškolního věku sotva význam úředního dokumentu, stvrzujícího jeho postup do dalšího ročníku. Avšak s nastoupením do školy dochází pro již-školáka k rozpřahu horizontu celku jsoucího, a tím ve vztahu k vysvědčení k prolomení jeho smyslu – nikoli už jako pouhého kusu možná úhledně potištěného papíru – do smyslu úředního dokumentu. A má-li hrát tento úřední dokument zásadní roli v dramatu přijímacího řízení na střední školu, dochází k dalšímu citelnému prolamování. Tak pro rodiče našeho školáka neodehrává se smysl vysvědčení v osnovách šedého ‘něco *jest*’; totiž skutečnost ‘něco *jest*’ nedonutí nikoho, aby zvedl pravici s úmyslem pochvalného polaskání anebo v přípravě k pohlavku. Skutečnost dění se dokumentu elementárně na rovině ‘něco *jest*’ je rodiči lhostejná;¹⁶ tentokrát na něj vysvědčení napírá v radostném ševelení anebo hřmí a v svém hřmění volá po trestu. Jeho řeč je jasná, významuplná. Neohýbá se do kruhu na-sebe-sama-odkazování, naopak – děje se po úsečce s pevně přichycenými koncovými body. V takovém okamžiku dochází k plnému přehlušení klokotání „Promluvy bytí jsoucího“; ‚promluva‘, již rodič zaslychá, tentokrát není jsoucno pohlcujícím živlem¹⁷, nýbrž ‚promluvou‘ vyšedší ze samotného jsoucna¹⁸ v celek jsoucího zapředeného.

Jak tomu rozumět? Vysvědčení samo o sobě nevykazuje se než jako do určitého formátu střížený a jistými znaky potištěný kus papíru. Vyklouben z významového celku

¹⁶ V této větě můžeme vytušit připravovaný smysl předloženého úseku prvního oddílu: Snažíme se dopracovat k myšlenkové a artikulační figuře ‘promluva jsoucího’, která v sobě shrnuje bytí jsoucího dosud nedotazující způsob myšlení. Nejde nám než o to, vyjádřit rozdíl mezi pohybem naivního, bytí nedotazujícího myšlení na jedné a myšlení již k bytí jsoucna stočeného na druhé straně.

¹⁷ =bytím jsoucího.

¹⁸ Tím se samozřejmě nechce říct, že by se jsoucno nějakým podivným způsobem vykroutilo z je konstituujícího *jest* a promluvílo nezávisle na něm. Nefixujeme bytí ani v něm (nutně) zakořeněné jsoucno do vzájemné izolace, abychom nechali promluvit nejprve jedno a pak druhé a zpětně pak porovnávali oba způsoby promluvy; jsoucno *vždy* promlouvá ze svého bytí. Avšak *jsoucno jsoucího* (*to*, čím jsoucno *jest*) netematizující myšlení nezohledňuje promluvu právě jakožto jediné „Promluvu *bytí* jsoucího“. Ta se mu pak odstíhuje do mnohosti jsoucnem nesených smyslů. Za předpokladu však, že smysl ‚je‘ vlastním bytím jsoucího (jak si v dalším ukážeme), vyčerpává se jsoucno v mnohosti smyslů co do svojí bytnosti; (jsoucno) nedochází jednoduše řeči tak, jak se tomu děje v pohybu bytí jsoucna tematizujícího myšlení.

jsoucího opravdu nabývá smyslu jedině ze svého *jest*. Slyšíme ho promlouvat „Promluvou bytí jsoucího“, která, jak ukázáno výše, děje se výkonem sebe samotné. To však rodič nevidí; přesněji řečeno, s vysvědčením zaznívají ohlasy pro dítě na základě tohoto dokumentu buď příznivé, anebo nepříznivé budoucnosti (...ohledně nástupu na střední či jinou školu). Vysvědčení fixuje v několika řádcích nikoli pouze prospěch, ale i chování, tedy výběr vůči učitelům vhodného přístupu. V přístupu žáka k autoritě vyučujícího zrcadlí se přístup k autoritě vůbec; tedy bude mít autoritu neuznávající dítě problémy i v zaměstnání?

c) Zaslýchání ‚promluvy jsoucího‘;

problém naladění na ‚mluvu jsoucího‘;

ladění jakožto bojkot jasnosti ‚promluvy jsoucího‘ (ladění coby výkon odemčení dimenze hloubky);

vykázání ladění jakožto vůči pasivnímu ohledu naladění aktivního prvku;

náběh do otázky po tom typu naladění, z něž prýští ladění

Odtud tušíme křik¹⁹ vysvědčení vyvstat ze vzájemně propojených ohledů lidské existence a celků jsoucího: Studium na střední, vysoké škole; výběr dobrého zaměstnání a s tím spojené slušné platové podmínky. V těchto případech ‚promluva jsoucího‘ hraje prim a svou logice kruhu se vzpírající přímočarostí převyšuje „Promluvu bytí jsoucího“. Skutečnost ‚něco *jest*‘ je vytěsňena za pestrobarevné panorama na aktuálně zakoušené jsoucí se zavěšujících smyslů. I zde se však nesmíme domnívat vyčerpání ‚promluvy jsoucího‘ k člověku; člověk totiž zaslýchá mluvu jsoucího, ale jako je to s každou mluvou, i této musí určitým způsobem *rozumět*. Jak se děje toto rozumění ‚promluvy jsoucího‘? Snad tak, že každé jsoucí již artikuluje svou ‚promluvu‘, již subjekt stíhá? Anebo je to kontext ohledů a jsoucího, kde dochází k artikulaci sdělení a jeho dalšímu přetlumočení subjektu? *Přetlumočení*? Jakékoli od subjektu jiné jsoucího vykazujeme oproti subjektu na rozdílné ontologické rovině; židle *jest* na zcela jiný způsob než člověk. Jak může úřední dokument promlouvat z opačné strany ontologické prolákliny k subjektu? Na druhou stranu, člověk je

¹⁹ Chceme upozornit na to, že výrazy jako „křik“, „jekot“ atp. nemají sloužit k pouhému přikrašlování textu. „Jekot“ ‚promluvy jsoucího‘ s sebou nese vymezení bytí jsoucího ještě netematizujícího myšlení; takového způsobu myšlení, které nedotazuje jsoucího v tom, čím toto jsoucího *jest*. Vztah k jsoucího se prozatím odehrává na způsob pouhého *užívání* toho kterého jsoucího, totiž odehrává se v rovině podávání se ve smyslu již konstituovaného jsoucího. Dále si však ukážeme, že ve smyslu (=bytí) ustavované jsoucího není ve parciálním *zjevem* okraje *nicoty* (dále fixované jakožto „Jsoucno“), který se co do svého smyslu konstituuje v pohybu dispozičně vykázané vůle k moci. „Jekot“ se ze svého určení ukazuje přehlušovat původně na nás dotírající „Promluvu bytí jsoucího“, k jejímuž zaslechnutí bude potřeba náhlostního vpádu do *nic* zpřístupňujícího naladění *samoty*.

člověkem ve světě; předměty z horizontu celku jsoucího k němu přistupují, kteréžto přistupování děje se na způsob do-tykání se subjektu. Jsouco se člověka vždy již nějakým způsobem *tyká*. Námi podchycený moment do-teků fixujeme do 'promluvy', v níž se styk subjekt-v jiné ontologické rovině vykázané jsouco uskutečňuje. Přestože zde skutečně dochází k do-tyku – 'promluvě', nevysvětluje nám to, jakým způsobem artikuluje se promluva jsoucího vůči subjektu.

Jsouco vskutku promlouvá, avšak:

Λογος, který je takový, jak jej popisují, lidé stále nechápu, a to ani předtím, než jej slyšeli, ani poté, co jej slyšeli [zvýraznění – V.Z.]...²⁰

Hérakleitos tuší královskou řeč proslovovat se jsoucím k člověku. Člověk ji zaslýchá, a přesto jí nerozumí; tedy člověk se již vždy ocitá v 'promluvou' rozepjatém horizontu přístupu ke jsoucímu, aniž by živel-'promluvu', dávající vyvstat reliéfu jsoucna, podchytil ve významu řečeného. Hérakleitos má tedy za to, že jsoucí nikterak neartikuluje 'promluvu' v lidské potřebě správného rozumění, naopak, že je to právě člověk, kdo se musí *naladit* pro zachycení jsoucím se proslovujícího významu. V zaslýchání tak vidíme pnout dvojí, do protipohybu rozehraný moment: V první řadě samo zaslýchání je bytostně pasivním otevřením se 'promluvě jsoucího'; za druhé – v otevření se samotném dochází k ladění na význam 'promluvy'. Jak si však toto ladění představit? Člověk neprovádí výkon ladění s úmyslem dešifrovat jsoucím proslovující se význam²¹; 'promluva' je mu vždy již určitým způsobem srozumitelná, nikoli na způsob pro svou nesrozumitelnost odkazující k potřebě dešifrování. Tato srozumitelnost se na druhou stranu děje v konkrétní *naladěnosti* subjektu, tj. v pro subjekt specifickým způsobem otevřeném poli přístupu jsoucího. Úhel příklonění jsoucího k subjektu odečítá se právě z konkrétní naladěnosti; dobrá nálada prosvětluje celek jsoucího pro sebe typickým jasnem, chmury naopak zavěšují na nebeskou klenbu neprostupnou šed' vodních par. Naladěnost určuje směr dopadu stínu jsoucího ve výkonu dešifrování jeho 'promluvy'. V naladěnosti tušíme bytostně se odehrávat zaslýchání jakožto otevírání pole přístupu jsoucího ve své 'promluvě'. Odtud se nám naladěnost rýsuje coby samo zaslýchání, do protipohybu vůči aktivnímu ohledu ladění rozehraný konstitutivní moment lidského stýkání se se jsoucím.

²⁰ Hérakleitos; DK 22 B 1 (Sextos Empeirikos, *Adv. Math.* VII, 132).

²¹ Nikoli tedy v tomto případě. Styk se jsoucím nežádá si po subjektu výkon dešifrování 'promluvy', protože tato je subjektu již určitým způsobem srozumitelná v naladěnosti.

Takto vykázali jsme naladěnost jakožto styk se jsoucím fundující ohled, tedy jakožto samotné zaslýchání ve smyslu odemykání pole přístupu jsoucího v jeho 'promluvě'. Horizont rozepjatý mezi subjekt a objekt pne ohledy promluvy a jejího zaslýchání v podobě naladěnosti. Jak možno se však domyslet, význam 'promluvy jsoucího' může se mít v naladěnosti, jako se má tyč zpola ponořená do vody. Tato, ačkoli rovná, vytváří mylný dojem ohybu; podobně význam vydestilovaný ze zaslýchání jsoucího může se oproti významu 'promluvou' skutečně neseného lišit. A dokazuje to samotný charakter naladěnosti: Nálada osciluje nikoli mezi pouhými dvěma body, ale polem nespočtu různých naladění, která prosévají 'promluvu' s jejím významem pro konkrétní okamžik typicky zabarvenou náladou. V uvědomění si této skutečnosti prýští aktivní prvek ladění; 'promluva', ačkoli jasná, právě v své jasnosti zdá se mysliteli sama sebe co do svého významu popírat. Jasnost již není subjektu určujícím ohledem platnosti tvrzení neseného 'promluvou'. Jas vykresluje 'promluvu' jakožto plochou a zaslýchání-naladěnost jako příčinu této plochosti. Transcendence odbíjející se v živlu 'promluvy' rezonuje na její ploše a nikoli v dimenzi hloubky, již myslitel ze své pozice myslitele vyžaduje. Připnutí se k objektu si nyní nárokuje nového přetlumočení 'promluvy'; nikoli jejího absolutního ztlumení, spíše ztišení bezprostředního náporu jasnosti v očekávání vyvstání rozměru hloubky. Přetlumočení děje se bytostně na způsob ladění se myslitele na vlnu jasem překřičeného šeptání jsoucího. V ladění dochází k vyvazování se z bezprostředního náporu jsoucná jeho vykázáním do oblasti před-mětu. Před-mět vyvstává na druhé straně myslitelem v procesu ladění vytvářené distance; před-mětnost tak ukazuje k bytí jsoucího na způsob 'bytí pro subjekt v příslibu vykázání rozměru hloubky'. Hloubka rezonuje šepotem „Promluvy“.²²

²² V právě řečeném pokusili jsme se provést hrubou deskripci pohybu změny bytí jsoucná doposud netematizujícího myšlení v myšlení jsoucná v jeho jsoucnosti již dotazující. Motiv naladěnosti se nám překrývá s motivem „Promluvy“ ve zcela specifickém smyslu. Protože bytí jsoucího artikulujeme jakožto „Promluvu“ a naladěnosti rozumíme na způsob zaslýchání „Promluvy“, ukazuje se nám sama naladěnost jakožto pojmová figura pro vyjádření myšlení bytí jsoucná. Samotný pohyb překroku od naivního (ne)dotazování jsoucná v jasnosti jeho ploché 'promluvy' k zaslýchání šepotu hlubiny („Promluvy bytí jsoucího“) vyjevuje se v podobě *ladění* právě na v plochosti 'promluvy' dosud nesrozumitelný šepot. Ostatně motivy naladěnosti na 'promluvu', „Promluvu“, motiv samotné „Promluvy“ se neobjevují teprve v naší práci: „Odpověď na otázku: Co je to – filosofie? spočívá v tom, že budeme odpovídat tomu, za čím filosofie jde. A to je: bytí jsoucná.“ M. Heidegger, *Co je to – filosofie?*, 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 135. A tamtéž, na straně 137: „FILOSOFIA je výslovně vykonávané odpovídání, které mluví, pokud dbá náповědi bytí jsoucná. Od-povídání naslouchá hlasu této náповědi. Co se k nám obrací jako hlas bytí, nastavuje a ladí naše odpovídání. ‚Odpovídat‘ potom znamená: být správně na-laděn, na-staven, etre disposé, a to bytím jsoucná. Dis-posé zde znamená doslovně: být roz-položen, nasvícen a tím zasazen do vztahů k tomu, co jest. Jsoucná jako takové určuje naši řeč a ladí ji na takovou strunu, že to, co říkáme, ladí (accorder) s bytím jsoucná.“ A na straně 143: „Výslovně převzaté a rozvíjející se odpovídání, které odpovídá náповědi bytí jsoucná, je filosofie. Co je filosofie, to poznáme a budeme vědět teprve tehdy, až zakusíme, jak, jakým způsobem filosofie jest. Filosofie je na způsob náповu, který odpovídá, na způsob odpovídání, které se vyladí na hlas bytí jsoucná.“ A jinde se Heidegger vyslovuje o naladěnosti takto: „Stejně tak jistě, jako že celek jsoucná o sobě nikdy absolutně neuchopujeme, nacházíme se postaveni uprostřed jsoucná, které je nějak v celku odhalené. Je totiž bytostný rozdíl, zda celek jsoucná o sobě

§ 3. Vykázání *samoty* jako pro prýštění ladění otevřeného zaslýchání

uchopujeme, nebo zda se uprostřed jsoucna v celku nacházíme. To první je zásadně nemožné. To druhé se v našem pobytu děje neustále. Vypadá to ovšem, jako bychom se v každodenním shonu upínali vždy k tomu či onomu jsoucnu, jako bychom se ztráceli v tom či onom okrsku jsoucna. Ať se však zdá všední den jakkoli roztržitý, přesto vždy obsahuje, i když třeba jen jako stín, jsoucno v jednotě ‚celku‘. Ba i tehdy, a právě tehdy, když se věcmi a samými sebou přímo nezabýváme, přepadá nás toto ‚v celku‘ – například v opravdové nudit. Taková nuda je ještě daleko, jestliže nás nudí pouze kniha, kterou čteme, či hra, kterou sledujeme, to, čím se zaměstnáváme, nebo naše momentální nečinnost. Pravá nuda propuká, až když je nám tak, že ‚všechno je nuda‘. V hluboké nudit, jež se jako hustá mlha mlčky válí v propastech pobytu, slévají se všechny věci a lidé, i my sami s nimi do podivné lhostejnosti. Tato nuda zjevuje jsoucno v celku... Naladěnost, to, že člověku tak a tak ‚je‘, situuje nás – takto naladěné – do jsoucna v celku. Situovanost nálady nejenže vždy svým způsobem odhaluje jsoucno v celku, nýbrž toto odhalování – zdaleka nejsouc pouhou epizodou – je zároveň základním děním našeho bytí na světě.“ Heidegger, Martin. *Co je metafyzika?.* Z něm. přel. Ivan Chvatík. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 53, 96 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 55 (1. vyd. 1993, Přel. z *Was ist Metaphysic?*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1943). ISBN 80-7298-167-6. V naladěnosti, ve které se nám odemyká plnost celku jsoucna, tušíme rezonovat motiv zaslýchání ‚promluvy jsoucna‘, totiž významovou ražbu na bytí jsoucna neorientovaného myšlení. Jsoucnost jsoucího již tematizující myšlení pak zahlédáme v námi ražené pojmové figuře základního způsobu zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“, a to v *samotě*. Přes některá překreslení kryje se *samota* s Heideggerem raženým *základním naladěním úzkosti*, které jakoby odemyká bezprostřední vazbu „pobytu“ na Bytí-Nic: „Niméně právě tehdy, když nás nálady přivádějí takovým způsobem před jsoucno v celku, skrývají nám Nic, které hledáme. Máme nyní tedy ještě méně důvodů se domnívat, že popření jsoucna v celku, jak nám je zjevují nálady, nás staví před Nic. Něco takového by se mohlo stát příslušně původním způsobem pouze v takové náladě, jež by nejvlastnějším smyslem svého odhalování měla: zjevovat Nic.“ M. Heidegger, *Co je metafyzika?.* 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 53-55. Tamtéž pak, na straně 57, se nám Nic zjevující naladěnost ukazuje být naladěností úzkosti: „Úzkost zjevuje Nic. V úzkosti ‚ztrácíme půdu pod nohama‘. Jasněji řečeno: úzkost nám bere půdu pod nohama, protože přivádí jsoucno v celku k vymknutí... Že úzkost odhaluje Nic, potvrzuje člověk sám bezprostředně poté, co úzkost ustoupila. V jasnosti pohledu, který je nesen čerstvou vzpomínkou, musíme říci: to, před čím a oč jsme cítili úzkost, nebylo ‚vlastně‘ – nic. Vskutku: bylo tu Nic samo – jako takové.“

**d) Vykázání bytnosti před-mětu oproti novověkou tradicí
rozuměné před-mětnosti²³**

Tímto jsme se dostali na pole, v němž nám třeba vykázat dimenzi hloubky zaznívající v bytnosti výše vykazovaného před-mětu. Před-mět zde neuchopujeme explicitě v před-mětnosti novověkou filosofickou tradicí dotazované; podchycení neděje se zde ze strany subjektu jakožto elementárněji nepodebratelné evidence (*ego cogito*) v tom smyslu, že by předmět byl na způsob před-mětu, totiž v své jsoucnosti zcela odkázán na subjekt. Před-mět, právě protože před-mětem, nevyrůstá nutně z jeho jsoucnost teprve zvýznamňujícího *cogito*; pro subjekt je před-mět v našem pojetí potud, pokud subjektu oproti ploché jasnosti otevírá dimenzi hloubky. Úkolem této práce není odhalit v *ego cogito* jsoucnost konstituující, a tak jsoucnost v jeho jsoucnosti zvýznamňující evidenci, naopak – neodkláníme se od jsoucího do jeho smyslu ustavujícího horizontu celku jsoucího, tento navíc chceme obhájit a uchránit před jeho devalvováním.

Styk se jsoucím děje se v živlu 'promluvy'. Naladěnost-zaslýchání přijímá 'promluvu' předně jakožto plochý list jasu; stejně jako každý paprsek se i tento láme v závislosti na prostředí, jímž prochází. Zaslýchání v podobě naladěnosti zbarvuje se s každým dalším vystavším okamžikem a výkonem zbarvení určuje výsledný úhel lomu paprsku. Jsoucí zdá se k nám promlouvat jasně, přičemž jasnost 'promluvy' zavěšuje se na ten její rys, jež jsme vykázali jakožto plochost. V předešlém jsme naznačili, že v přičinění plochosti připravuje se myslitel na výkon ladění, v jehož výsledku dochází ke ztlumení plochého jekotu jsoucího, a tak k zachycení šepotu vyšedšího z dimenze hlubiny. Co nám však otevírá možnost výkonu ladění? Řekli jsme totiž, že ladění se má k naladěnosti jakožto vůči její bytostné pasivitě aktivní prvek. Na druhou stranu, výkon ladění se děje v přičinění pasivní absorpce jasu ječícího jsoucnosti. Pasivita tedy předchází aktivitě a v svém předcházení ji zakládá. Vpravdě – naladěnost předchází ladění, které jedině určitým pohybem otevření se zaslýchání může se uskutečnit. Proto je nutné vykázat takový druh naladěnosti, v němž k právě zmíněnému otevření může dojít.

**e) Prolomení jasnosti nesené plochým jekotem jsoucího jakožto otevření naladěnosti pro
prýštění ladění;**

²³ Chtěli bychom zde upozornit, že opravdové nasazení na problém strukturace skutečnosti po způsobu subjekt-objekt provedeme až ve třetím oddílu naší práce. Zde se jedná o velice hrubé a pro čtenáře doposud nutně temné položení problému významové ražby skutečnosti v Nietzscheově filosofii. Hlubší prohovoření problému skutečnosti (*Wirklichkeit*) provedeme až ve třetím oddílu.

takové zaslýchání-naladěnost dohledáno v samotě;

vytrysknutí jakožto moment prolomení se do sebe-vztaženosti

K otevření a k následnému z něj vyprýštění ladění dojde tehdy, je-li prolomena plochost ječivé 'promluvy jsoucího'. Akt prolomení sledujeme v události rozpadu dosud předpokládaného smyslu daného jsoucího. Vysvědčení přestane být jednoduše vysvědčením se všemi na sebe dosud zavěšovanými významy a rozpadne se do nespočtu možností osmyslení. To vidíme dít se především v *samotě*.²⁴ *Samotu* vykazujeme jakožto sebe-

²⁴ K motivu *samoty* v souvztahu k Nietzscheově filosofii: „Co kdyby se jednoho dne nebo jedné noci vplížil do tvé nejosamělejší samoty nějaký démon a řekl ti: ‚Tento život, jak jej teď žiješ a jaks jej žil, budeš muset žít ještě jednou a ještě nespočetněkrát; a nebude v něm nic nového, nýbrž musí se ti navracet každá bolest a každá rozkoš a každý nápad a vzdech a vše, co bylo ve tvém životě nevýslovně malé i velké, a všechno ve stejném pořadí a sledu – a také tento pavouk a toto měsíční světlo mezi stromy a také tento okamžik a já sám. Věčně přesýpací hodiny bytí se stále znovu obracejí – a ty s nimi, zrnko prachu!‘“ Nietzsche, Friedrich. *Radostná věda*. Z něm. přel. Věra Koubová. 3. vyd. Praha: AURORA, 2001. *Největší zátěž*, s. 183, 260 s. (Přel. z *Die fröhliche Wissenschaft*). ISBN 80-7299-043-8. Nietzsche v tomto aforismu nejenže formuluje myšlenku věčného návratu téhož, ale, a o to nám předně jde, ustanovuje zkušenost věčného návratu zpřístupňující naladění: *Nejosamělejší samotu*. Samotná artikulace *samoty* jako té *nejosamělejší* má se k tomu, rozumět *samotě* v co možná nejsilnějším smyslu slova. Podobně jako nudou na způsob jednotu celku jsoucího odemykajícího naladění chápeme vsehahující pocit nudy, totiž nudu orientovanou na všechno, na všechny, dokonce směřovanou i na sebe samotné, rozumíme (*nejosamělejší samotě* v její vyhocenosti. Tato vyhocenost, jak se ukáže v dalším, nám však nepřístupňuje jediné jednotu celku jsoucího; ta se nám podává krustou 'promluvy jsoucího' přijímajícího způsobu zaslýchání; naopak: *Samota* v své vyhocenosti zpřístupňuje člověku jsoucího na způsob co do smyslu (a tak bytí, nikoli ale Bytí) nicotnicího Jsoucího. O *samotě* jako o myšlenku věčného návratu zpřístupňujícím naladění také Aleš Novák ve své práci *Epifanie věčného návratu téhož*: „*Osamělost* je základní lidskou naladěností odpovídající doteku a zpřístupnění myšlenky věčného návratu. Osamělost je tak alternativou např. k Descartovo *eversio* (podkopání základů) a univerzální skepse, takže představuje motiv *transcendence* – přesah přes *mnohost* vnucujícího se a okupujícího jsoucího *z jednotě* sféry předpokladů umožnění v podobě *singularity* myšlenky věčného návratu téhož. *Osamělost* je *distancí vůči* naléhajícímu množství jsoucího, *klidem v rámci* vnucujícího se množství jsoucího – má jak prostorový (odstup), tak temporální (klid, pomalost přemítání) charakter... *Osamělost* je jakožto *spočívající oddálení v klidu centra čekáním, které je uvolněné* (negativně *oproštěné od* množství a pozitivně *oproštěné pro jedno*) *pro dotek ukazujícího se věčného návratu téhož*, v jehož světle svět jakožto celek jsoucího náhle, naráz vystoupí proměněn a jinak než v rámci pohlceného, zmáhajícího obstarávání mnohosti jsoucího člověkem.“ Novák, Aleš. *Epifanie věčného návratu téhož*. s. 5-6 (pracuji s mně osobně zaslaným textem, který dosud nebyl publikován). Protože má být naše práce interpretací Nietzscheovy filosofie jakožto protipohybu vůči metafyzice, který se však neodehrává než na poli metafyziky, bylo by dobré odcitovat ještě jednu pasáž z *Epifanie věčného návratu téhož*: „A postoj či naladěnost člověka zvaná ‚osamělost‘ člověka přivádí do styku s tímto metafyzickým principem: *osamělost* je tím, co lidství člověka spojuje s metafyzikou. *Osamělost se tak ukazuje být základním lidským postojem adekvátním povaze metafyziky, ve kterém se vůči člověku podává a pro něho odehrává sama metafyzika*.“ A. Novák, *Epifanie věčného návratu téhož*, s. 16. (i když ne explicitním) Vykázáním *samoty* na způsob bytí jsoucího (věčný návrat téhož) zpřístupňující naladěnosti distancuje se Nietzsche od takového způsobu zaslýchání „Promluvy“, jež bychom spolu s Platónem mohli artikulovat jakožto *údiv*: „Jakožto PATHOS je *údiv* ARCHÉ filosofie. Řecké slovo ARCHÉ musíme chápat v plném slova smyslu. Značí to, odkud něco vzhází. Toto ‚odkud‘ není však ve vzházení opuštěno, nýbrž ARCHÉ se spíše stává tím, co říká sloveso ARCHEIN, tím, co vládne. PATHOS *údivu* nestojí na počátku filosofie prostě tak, jako např. chirurgickému zákroku předchází mytí rukou. *Údiv* filosofie nese a trvale ji ovládá.“ M. Heidegger, *Co je to – filosofie?*, 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 139. Abychom mohli lépe nahlédnout metafyzický princip v jeho podávání se člověku zajišťující rozměr jak *samoty*, tak *údivu* na způsob základních způsobů zaslýchání „Promluvy“, totiž abychom *samotu* i *údiv* přes různá významová překreslení pochopili v jejich jednotlivém, tedy princip principů zpřístupňujícím ohledu, odcitujeme ještě tuto pasáž: „Pouze tehdy, chápeme-li PATHOS jako naladění (dis-position), můžeme také blíže charakterizovat...*údiv*. V *údivu* se nám zatajuje dech (...). Ustupujeme jaksí před jsoucího – před tím, že jest, že je tak, a nikoli jinak. *Údiv* se také tímto krokem zpět před bytím jsoucího nevyčerpává, nýbrž je právě v tomto couvnutí a zatajení dechu stržen tím, před čím ustupuje, a

vztaženost, kteréžto vztahování nutně vylučuje cokoli, co defiluje za hranicemi jeho výkonu. Jde primárně o k sobě vztažení; nikoli však k sobě jakožto k objektu reflexe. Vykázáním sebe do oblasti objektu reflexe vykračuji za hranice výkonu sebe-vztažení. V podstatě nereflektuji se(-be) jakožto jakékoli jiné okruhu Já se vymykající jsoucno. Sebe-vztažení probíhá nikoli jako předmětný, se jsoucím výkonem překroku pouto vytvářející vztah, nýbrž jako bytostně nepředmětný, k – oproti jsoucímu (v svojí před(-)mětnosti) – ne-jeoucímú směřovaný vztah. Dalo by se říci, že takto tušíme sebe-vztaženost vevazovat se do (oproti v předmětnosti jsoucímu) nicoty; avšak nikoli vevazovat se do této nicoty odněkud, nýbrž právě z odnikud nicoty. Já coby tato nicota jsem vpravdě sám, pokud se z ničeho obracím k ničemu. Nerozumějme ale tomuto ničemu, nicotě jakožto absenci bytí; nicota nám vzchází teprve v relaci s ve své předmětnosti nás (=nicotu) obklopujícím jsoucím. Pojem nicoty odkazuje k bytostné diferenci jsoucna člověk a ostatních na horizontu celku jsoucího defilujících jsoucen. Nicota je jakýmsi bojkotem před(-)mětnosti jiného než lidského jsoucího; ne degradací, nikoli výkonem zvýhodnění. V svojí nicotnosti odkazuje, a to je pro nás nyní přednější, k naléhavosti do kruhu se stáčeující sebe-vztaženosti. Musíme tento pohyb izolovat natolik pečlivě, abychom nepřipustili do toku výkonu *samoty* stržení nějakého Sebe se vymknuvšího ohledu. Podobně jako „Promluva bytí jsoucího“ vykonává než zpětný pohyb k sobě samotné, začíná se i končí pohyb sebe-vztaženosti v jednom každém bodu kružnice. Takový každý bod procitňuje se zároveň jako počátek i jako konec; tudíž shrnuje v sebe veškerý výkon pohybu, završuje jej.

Můžeme zde však opravdu mluvit o pohybu? – protože předpokládáme pohyb odněkud někam a protože ono odněkud někam jsou jedním a tímž, lépe snad hovořit o *vytrysknutí* do tenat k sobě-sama-vztažení se. Námí dohledané vytrysknutí jednak překračuje pohyb, který, byť sebe-pečlivěji izolován, odkazoval by k průlomu rámce sebe-vztaženosti, jednak překrývá i samotný pojem vztaženosti, jejž tušíme evokovat reflexi a Sebe jakožto předmět (ať už jakékoli) reflexe. Vizme nyní výkon k sobě-sama-vztahování se nikoli v diktátu pohybu, a už vůbec ne vztahu, nýbrž *náhlého* vytrysknutí...do samoty.

jaksi k tomu připoután. Údiv je tedy dis-posice, v níž a jíž se otevírá bytí jsoucna. Údiv je naladění, jež řeckým filosofům poskytovalo možnost odpovídat bytí jsoucna.“ M. Heidegger, *Co je to – filosofie?*, s. 141. Jak *údiv*, tak *samota* jsou (každé) pro sebe typickými způsoby *uvolnění se od mnohosti* jsoucna *do jednoty* toto jsoucno osmyslujícího principu. V naší práci právě vyslovenou skutečnost artikulujeme jakožto ladění se na šepot hlubiny. Ladění se jakožto vytváření přijatelné distance od ječivé ‘promluvy jsoucna’ a vytváření o to přijatelnější koincidence s „Promluvou bytí jsoucího“. *Samota* zaručuje bezprostřední vazbu na bytí jsoucna, a to způsobem nezkrasleného vyslechnutí „Promluvy“ v jejím ohybu do *nesmyslnosti* kruhu. Takto je nám *samota* jsoucno původně-překračujícím ohledem lidského stýkání se se světem (jakožto vůlí k moci, jakožto časem → věčný návrat), totiž – *transcendenci*...K samotnému problému naladění se vrátíme v druhém oddílu.

Vytrysknutím konečně rozumíme prolomení vevázanosti se do horizontu celku (v své předmětnosti) jsoucího do *samoty*.

f) Vykázání vztahu sebe-vztaženost-svět;

samota jakožto pole pro proslovení se šepotu hlubiny;

šepot hlubiny konečně vykázaný coby „Promluva (...bytí jsoucího)“;

v průhledu faktu 'něco jest' nahlédnutý smysl jsoucího, vstřebán v od samoty rozdílném zaslýchání, vyvstavší jakožto mnohost smyslů;

subjekt v samotě se stýká se jsoucím v do nekonečna napjatém horizontu možností

osmyslení jsoucího → vykázaní vůle k moci jakožto vůle k 'bytí mocen'...z nekonečného počtu možných smyslů osmyslovat konkrétní jsoucí

Nutno však precizovat nyní předeslaným průlomem načrtnutý vztah *samota*-svět: V prvním plánu mohlo by se zdát, jako by do *samoty* se hroužící (...myslitel) výkonem sebe-vztaženosti vykračoval za hranice živlu styku se jsoucím; jako by si, obrazně řečeno, zacpal uši s úmyslem zaposlouchat se než do klokotání vlastního těla. Ovšem prolomením se do *samoty* nevzdává se člověk světa; *samota*, ačkoli ze své podstaty zastává v rámci zaslýchání-naladěnosti výsadní postavení, přeci jen zůstává právě naladěností. Zaslýcháním však v mnohém přednějším a (myslitelem) upřednostňovanějším. Protože naladěností, styk s promluvou nepřerušující. V samotě přeci jen se odehrává nápor života na konkrétního jeho nositele; oproti ostatním však zaslýcháním nikoli již v jasnosti podepřené plochostí jekotu jsoucího. Paprsek 'promluvy' se zde neláme, nýbrž jakoby větví do nespočtu dalších; rozvětvení konečně děje se průzorem *otázky*.

Aby nám bylo možno v rozumějícím aktu podchycení vynést to pro *otázku* skutečně určující, třeba dohledat se toho, co v tom typu zaslýchání, jež jsme vykážali jakožto *samotu*, skutečně zaslýcháme. Vraťme se k již řečenému: Jiný než *samota* způsob naladěnosti zaslýchá ječivou 'promluvu jsoucího'; jekot se člověku dává po způsobu dešifrování nevyžadující jasnosti. Na druhou stranu, myslitel uchopivší 'promluvu' v tomto jejím ohledu chystá se ji právě proto přeložit, kterýžto překlad děje se jakožto ztlumení. Ztlumení v konečném svém důsledku vede k odemčení pole pro proslovení se šepotu hlubiny²⁵. Toho, co nyní zaslýcháme, netřeba nám však složitě se dohledávat: Klokotání hlubiny děje se panoramatem na jsoucno zavěšených způsobů osmyslení, přičemž jeden jako každý takový

²⁵ ...Na nějž musí se myslitel naladit. Zde tedy – oproti pasivnímu momentu zaslýchání vystoupivší aktivní ohled ladění.

způsob ukazuje se jakožto plochostí jsoucího nesená jasnost. Jak již řečeno, mluva prochvívající za jekotem jsoucná je „Promluvou (...bytí jsoucího)“; k této sestupuje²⁶ zaslýcháním-naladěností *samotou* pozřený myslitel. Odtud: *Samota* vytváří pro navázání styku s „Promluvou“ elementární typ naladěnosti, a to tím způsobem, že se otevírá pro vyprýštění do protipohybu vůči ní, jakožto pasivnímu ohledu, aktivního ladění. Výkon ladění započiná se postupným tlumením jekotu jsoucího; aktuální naladěnost, prosycená zbarvením konkrétního okamžiku, začíná v přičinění tlumení blednout. A to nikoli ve smyslu postupného bělení, nýbrž co do své barevnosti nicotněním. Jakmile se jekot ‘promluvy’ jsoucího ve výkonu ladění láme a odeznívá vniveč, směřuje se ladění na prázdnem²⁷ proslovující se ševelení hlubiny. To rozeznali jsme jakožto v prvním paragrafu vykázaný živel přístupu subjektu k celku jsoucího, totiž jako „Promluvu“. *Samota* završuje se v plnohodnotném přístupu „Promluvy bytí jsoucího“ k subjektu; to nám mimo jiné odpovídá na otázku po vztahu sebe-vztaženosti-svět: Myslitel pohroužen v zaslýchání *samotu* nikoli že by se vyvazoval z živlu přístupu ke jsoucímu, jsoucnu před ním v náhlostním pádu do sebe-vztaženosti neustupuje až za samotný okraj do-týkání se; ba právě naopak: Přístup k jsoucímu z pozice naladěnosti *samoty* stává se daleko elementárnějším, protože „Promluvu“ namísto ‘promluvy’ zaslýchajícím. „Promluva“ vystupuje²⁸ mysliteli jakožto šepot hlubiny oproti jekotu jasnosti jsoucího; a právě v tomto momentě vstoupení do pole živlu elementárního přístupu k jsoucímu vyjevuje se mysliteli samozřejmost ‘něco *jest*’.

Zde může se zdát čtenáři až opovážlivé znovu se přiklánět k momentu v této práci již vykázanému, a to na způsob kritického odmítnutí ve prospěch smyslu-plnějšiho ohledu ‘promluvy jsoucího’. Postup práce nám však nedovolil pokračovat než tímto směrem: Vykročením touto cestou podaří se teprve dosáhnout pro náš záměr kýženého cíle – totiž precizovat fenomén „Promluvy bytí jsoucího“, nahlédnutý prizmatem zaslýchání *samoty*. V sestupu do sebe-vztaženosti myslitel v každém případě podržuje obsah se prosloveného v jekotu jsoucího. Toto podržované vykazuje se primárně jakožto nebyvší potřebné jakéhokoli hlubšího dešifrování. Jasnost ‘promluvy’ ukazuje jsoucnu do-týkat se subjektu v pevně rámovaném smyslu. I přesto, že spolu s průběhem nuancí barevnosti zaslýchání získává smysl toho konkrétního jsoucná pokaždé nový rámeč²⁹, zůstává tento³⁰ rámeč pevný. To vše do

²⁶ Nikoli ve smyslu *descendence*!

²⁷ ...Po ‘promluvě jsoucná’.

²⁸ ...Mysliteli.

²⁹ Tedy že spolu s obraty naladěnosti dochází k obměňování smyslu toho konkrétního jsoucího.

³⁰ ...I onen a každý jiný...

samoty sstoupivší myslitel podržuje a ve výkonu podržování prosévá „Promluvou“. Jak tomu rozumět?

Jak již řečeno, „Promluva bytí jsoucího“ neodkazuje než k sobě samotné a zaokrouhluje se tak v holý fakt 'něco *jest*'. Vskutku však *holý*? Oproti 'promluvou jsoucná' nabízenému pestrému horizontu smyslu by se tomu tak mohlo zdát; musíme si však uvědomit, že mezi *samotou* a ostatními typy naladěnosti nevytváří se distance natolik široká, abychom ji nemohli přehlédnout. Právě zmíněnou distancí ruší již fakt podržování obsahů smyslů proslovujících se 'promluvou jsoucího'. Odtud nahlédnuto, nesmí se nám již fakt 'něco *jest*' jevit toliko holým a takto co do smyslu bez-obsažným. Naopak, v bezprostředním styku s 'něco *jest*' dostává otázka po tom, *co toto jsoucnó jest*, jí doposud chybějící rozměr. Jsoucnó již vpravdě není tím, čím se nám zdálo být v od *samoty* rozdílném zaslýchání; avšak přijetím „Promluvou“ nesené skutečnosti 'něco *jest*' nedegraduje se jsoucí z mnohosti smyslu na bezobsažné faktum³¹. To, že něco je tak, že „jednoduše“ *jest*, provokuje otázku po jsoucnosti konkrétního jsoucího s toliko násobenou naléhavostí. V 'promluvě' přijatý smysl se láme; od *samoty* rozdílná naladěnost ukazovala nám jsoucnó vždy vstřebané tím jediným možným smyslem, jež vidíme dán aktuálním zbarvením zaslýchání. Teprve v pohybu padání do sebe-vztaženosti a v ní setkání se s 'něco *jest*', neseném „Promluvou“, ukazuje se dosavadně samozřejmým výkonem usebraný smysl jsoucího jakožto do mnohosti způsobů lomu se štěpící paprsek. Nikoli však na způsob vycházení tohoto lámání se z jediného, a proto pravého paprsku; ale samotný lom coby paprsek bytostně určující ohled. Paprsek smyslu, nesený 'promluvou jsoucího', ukazuje se jakožto paprsek potud, pokud je lomem. Proto paprsek v živlu 'promluvy' vykazujeme jakožto samotný kloub lomení³². Prizmatem „Promluvy“ nahlédnutá skutečnost nám konečně dává: Fakt 'něco *jest*', protože ve výkonu podržování nevyvázán ze vztahu k 'promluvě', provokuje o to naléhavěji otázku po jsoucnosti jsoucího³³. Než ukázali jsme si, že dosud³⁴ vykazovaný smysl jsoucího (to, čím *jest*), je pouhým kloubem, přesněji – samotná mnohost smyslů, již nevidíme kořenit v jednotícím základu³⁵. Otázka³⁶, provokovaná „Promluvou“, směřující právě ke kloubení smyslu jsoucího, právě z tohoto svého určení nemůže si nárokovat odpovědi. Jednoduše: Průhledem faktu 'něco *jest*' ukazuje se mnohost smyslů doposud smyslu-plného, námi zakoušeného jsoucná. Tedy –

³¹ ... 'Něco *jest*'.

³² ...Aniž bychom i poté usuzovali na něco, co se v tomto kloubu láme!

³³ Tedy po tom, co toto (konkrétní) jsoucnó jest.

³⁴ Tj. v typu zaslýchání odlišném od sebe-vztaženosti.

³⁵ A to jednoduše proto, že tento jednotící základ chybí.

³⁶ Pro přehlednost dále již *otázka*.

průnikem k „Promluvě“ nedostává se jsoucímu fundamentálního osmyslení³⁷, naopak, jsoucno se „rozebíhá“ do ničím elementárně fundované mnohosti smyslů. Proto si *otázka* nenárokují³⁸ odpovědi. V této by se veškerá mnohost smyslů vyčerpala a zaslýchání sebe-vztaženost se vším, co se k ní pne, degradovala by na roveň jakékoli, od ní rozdílné naladěnosti.

Tímto však nezavršujeme svůj výklad: Mnohost v spojení mnohosti smyslů implicity odkazuje ke konečnému počtu mnohostí nesených smyslů. Tato konečnost mohla by nás mít k tomu, vykazovat smysl jsoucího právě z ní. Fakt 'něco *jest*' nejenže ukazuje z jednoty vykloubený smysl jsoucího, navíc subjektu, pohrouženému v zaslýchání *samotě*, rozevívá do nekonečna napjatý horizont možností osmyslení konkrétního jsoucího. „Promluva bytí jsoucího“ ze svého určení *de facto* uděluje subjektu vůli k *moci*; a to ve smyslu vůle k 'býti mocen'...z nekonečného počtu možných smyslů osmyslovat konkrétní jsoucí. Prohlédnuv dosavadně přijímaný smysl jsoucího nyní jakožto „pouhého“³⁹ kloubu lomení, a to v přičinění naléhání otázky po tom, co toto jsoucí jest, stýká se subjekt se jsoucnem v horizontu nekonečného počtu možností osmyslení toho kterého jsoucna. Odtud je mu dáno býti mocen výkonem osmyslení. Odtud, tedy ze *samoty*, prýští *vůle k moci*.

Avšak k precizaci motivu vůle k moci bude nám třeba vytvořit předpoklady. Jejich položení spatřujeme v dokreslení základního způsobu zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“. Ačkoli jsme jej v předchozím otevřeli, a to po způsobu otevření vůči již předeslanému dotazování vůle k moci, nerozehráli jsme pohyb jeho promýšlení do krajnosti. Co si představit pod *samotou*? Jak může být sebe-vztaženost právě naladěností; a *co* v tomto typu zaslýchání provokuje vzmach vůle k moci?

„Naladěnost, to, že člověku tak a tak ‚je‘, situuje nás – takto naladěné – do jsoucna v celku. Situovanost nálady nejenže vždy svým způsobem odhaluje jsoucno v celku, nýbrž toto odhalování – zdaleka nejsouc pouhou epizodou – je zároveň základním děním našeho bytí na světě.“⁴⁰

³⁷ ...které by znělo: „Smyslem toho, co jest, je, že jest.“

³⁸ Ba nesmí nárokovat.

³⁹ Přičemž „pouhý“ zde neodkazuje k degradaci, nýbrž k své podstatě vyššímu statutu, než jaký zaujímá cokoli smyslu-plné.

⁴⁰ Heidegger, Martin. *Co je metafyzika*. Z něm. přel. Ivan Chvatík. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 53, 96 str. (1. vyd. 1943, Přel. z *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998). ISBN 80-7298-167-6. K naladěnosti jako takové ještě: „V naladěnosti je pobyt vždy již náladou odemčen jako *to* jsoucno, jemuž je pobyt ve svém bytí vydán jako tomu bytí, jímž má ve svém existování být. Odemčen neznamená ještě poznán jako takový. A právě v nejhostejnější a nejneškodnější každodennosti může se bytí pobytu vynořit jako holé ‚že jest a býti má‘. Ukazuje se čisté ‚že jest‘; ‚odkud‘ a ‚kam‘ zůstává v temnotě. Že se pobyt těmto náladám právě tak každodenně ‚nepoddává‘, tzn. nesleduje jejich odemykání a nenechává se přivést před to, co je v nich

V právě odcitovaném předjímáme náběh k odpovědi: Totiž v deskripci Heideggerova základního naladění *úzkosti* pokusíme se podvázat to pro *samotu*⁴¹ určující. Heideggerovo myšlení je myšlením orientovaným *bezprostředně* na bytí. Otázku po tom, do jaké míry i myšlení rozehrané v našem pojednání splňuje pretenzi na (ve svém smyslu) znovu-obnovení vazby na bytí nikoli průzorem jsoucna, prozatím nechme otevřenu. Ostatně její otevřenost zaručuje se nám v promýšlení nikoli bytí samého, ale „Promluvy bytí *jsoucího*“. V průběhu deskripce úzkostného naladění do bytí-Ničeho se vyklánějícího „pobytu“ stočí se výklad do protipohybu vůči heideggerovskému akcentování⁴² bytí na úkor jsoucna. Teprve pak nám bude lze ospravedlnit *samotu* jako pro sebe typický způsob zaslýchání „Promluvy bytí *jsoucího*“.

§ 4. Motiv základního naladění úzkosti jako prostředek k dokreslení základního způsobu zaslýchání Promluvy bytí jsoucího

odemčeno, není žádným vyvrácením fenomenálního faktu náladové odemčenosti bytí našeho 'tu' v jeho 'že', nýbrž naopak jeho dokladem. Pobyt se většinou *onticko-existenciálně* tomuto v náladě odemčenému bytí vyhýbá; *ontologicko-existenciálně* to znamená: v tom, čeho taková nálada nedbá, je pobyt odhalen ve své vydanosti svému 'tu'. V tomto vyhýbání samém *jest* odemčeno naše 'tu'.“ Heidegger, Martin. *Bytí a čas*. Z něm. přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr., Jiří Němec. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. s. 161, 162, 478 s. (Přel. z *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1976). ISBN 80-86-005-12-7. Svět odemykající charakter naladění můžeme zahlédnout i takto: Každý předmětný vztah se zakládá ve faktu vědomí. Vědomí se tak ukazuje rozpráhat do svého intencionálního rozměru „býti vědomím *něčeho*“. Uvědomovat si, a tak *se* k *něčemu* vztahovat ustavuje se v svém bytostném vyměření „vztahovat *sebe samotného* k...“. Každé vědomí něčeho se ustavuje v předchůdném sebe-sama-měti; a nám nepůjde než o to, vykázat, v čem se předmětný vztah fundující sebe-vztaženost ukazuje být tím, co ustavuje každé otevírání se k (do) *něčemu*. Protože měti po způsobu řekněme fyzické uchopitelnosti nikterak nevyčerpává sebe-vztaženost v její exkluzivitě vůči předmětnému vztahování se: Tělesný úchop se totiž neděje než právě jakožto předmětné vztažení se k vlastnímu tělu (stejně tak intencionální příklonění se k sobě jakožto k určitému souboru stavů, kdy reflektujeme na každý jednotlivý – duševní – stav jako na *předmět* našeho „zájmu“). Tradiční výklad předmětného vztahu se zakládal na sebe-potvrzujícím „sebevědomí“, kterýžto rys sebe-potvrzování odehrával se po způsobu 'nenechávání vystoupit předmět ve svém „o sobě“. Naproti tomuto žádostivostnímu rysu „sebevědomí“ vystupuje fundamentálně-ontologický motiv naladění jakožto specifický způsob předmětný vztah ustavujícího sebe-sama-měti. Náladu se tu ukazují jako způsoby, jimiž „se máme“, způsoby odehrávající se jakožto určité „je mi...“. Toto „je mi...“ dalo by se nahlédnout jako nikoli na způsob diskursivně vykazatelného *rozumění* tomu, kdo jsem. Takové *rozumění* vykazuje povahu „dějící se diferenciací“ na „je mi...(já sám)“ a to *ostatní*. V naladění se tak rozevírá významová distance „já sám“-„svět“. K tomu také: „*Nálada vždy již odemkla 'bytí ve světě' jako celek a činí jakékoliv zaměřování se na...teprve možným*.“ M. Heidegger, *Bytí a čas*, 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. s. 163.

⁴¹ Jako zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“.

⁴² Zde ovšem pozor; základní tendenci, nesenu touto větou, plně ospravedlníme až v dalším.

g) Promyšlení ontologické difference jakožto náběh

k podchycení základního naladění úzkosti;

ontologická difference – cesta k vykázání bytování bytí po způsobu

nicotnění Ničeho

Tázání se po bytnosti metafyziky je taženo pokusem o promyšlení *ontologické difference*. Jsoucnost má vystoupit v příkrém rozdílu vůči bytí, v kteréžto „distanci“⁴³ dochází k obnově bezprostřední vazby „pobytu“ na bytí. Co je to to od jsoucna rozdílné? Kde můžeme dotazovat difference, již anticipujeme už v plochem promyšlení jsoucího? Protože jsoucnost se koupe ve svém *jest*, rozumíme tomuto *jest*, byť ne výslovně, jinak než tomu, čemu ze sebe dává přistoupit k člověku. Ten je jsoucím neustále stíhán v náporu *jest*; jinak než takto se mu jsoucnost nepodává. V pokusech o izolaci jsoucího a je podstatným způsobem založivšího bytí mívá se však samo bytí a pohyb jeho promyšlení neprolamuje krustu jsoucna. To z toho důvodu, že bytí je dotazováno prizmatem jsoucího, na ně zavěšováno, a tak jím zahaleno. Jinak: Se jsoucnem *ztotožněno*. Bytí neukazuje se v své nahotě, ba neukazuje se vůbec; v promyšlení bytí pableskuje bytí ve smyslu „celku jsoucího“, mnohost konstituující „Jednoty“ artikulované jako „jsoucnost“, „bůh“ atp.⁴⁴ Jak jen ovšem dotázat – bytí? to od jsoucna na druhé straně ontologické difference? Pohyb tázání s sebou vždy přeci strhává *něco*; promyšlení toho či onoho neorientuje se než na ono *to* či *ono*. To či ono – a jinak nic. Anebo lépe?: To či ono, a jinak – *nic*?

Jakže? Věda přeci dotazuje jsoucí a vše na *jest* nezavěšené vykazuje mimo region kladení otázky. Co není, nelze jednoduše strhnout do výkonu tázání: Jak se ptát po *ničem*? Na

⁴³ V rozdílu „bytí-jeoucnost“.

⁴⁴ „Metafyzika říká, co je jsoucí jakožto jsoucí. Jejím obsahem je LOGOS (výpověď) o ON (o jsoucnu). Pozdější titul „ontologie“ charakterizuje její bytnost, ovšem za předpokladu, že jej pojmáme podle vlastního smyslu jeho obsahu, a ne ve školském zúžení. Metafyzika se pohybuje v oblasti Aristotelova ON E ON. Její představování se týká jsoucího jakožto jsoucího. Tímto způsobem si metafyzika všude před sebe staví jsoucí jako takové v celku, jsoucnost jsoucího (ÚSIA tohoto ON). Metafyzika si však představuje jsoucnost jsoucího dvojitým způsobem: jednak jako celek jsoucího jako takového ve smyslu jeho nejobecnějších rysů (...); zároveň ale také jako celek jsoucího jako takového ve smyslu nejvyššího, a tudíž božského jsoucna (...). Neskrytosti jsoucího jako takového se dostalo výslovného formulování v této dvojitosti v metafyzice Aristotelově. Metafyzika, protože přivádí k představě jsoucí jakožto jsoucí, je v sobě dvojjediným způsobem pravdou jsoucího, a to ve smyslu všeobecného jsoucího a ve smyslu nejvyššího jsoucího. Ve své bytnosti je zároveň ontologií v užším smyslu a theologií. Tato onto-theologická bytnost filosofie ve vlastním smyslu (PRÓTE FILOSOFÍA) musí být ovšem zakotvena ve způsobu, jak se ON, totiž jako ON, dostává filosofii do otevřeného pole...Metafyzika jakožto pravda jsoucího jako takového má dvojitou podobu. Avšak základ této dvojitosti, natož pak její původ, zůstává metafyzice uzavřen, a to nikoli náhodou či následkem nějaké nedbalosti. Metafyzika bere na sebe tuto dvojitou podobu proto, že je tím, čím je: představováním jsoucího jakožto jsoucího. Metafyzika nemá na vybranou. Jakožto metafyzika je svou vlastní bytností povahou ze zkušenosti bytí vyloučena; neboť si jsoucí (ON) představuje stále jen v tom, co se z něho jakožto jsoucí (E ON) již ukázalo. Metafyzika však nikdy nedbá toho, co se právě v tomto ON, nakolik se stalo neskrytým, již také skrylo.“ M. Heidegger, *Co je Metafyzika?*, 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 31, 33.

druhou stranu, již zde mohli bychom rozšířovat v orientaci tázání vědy (...na jsoucí) to pro naše úvahy podstatné. Jestliže dotazujeme jsoucí, a jinak – nic, není tomu právě tak, že nic⁴⁵ a jedině Ono „je“ tím vůči jsoucnu v rámci ontologické diference bytostně diferentním? Koupe-li se jsoucno v svém jest, nepřístupuje k nám pak než z Ničeho? Protože dotazujeme-li od jsoucího podstatným způsobem rozdílné a ve smyslu založení fundamentální bytí, směřujeme otázku k od jsoucna zásadně Jinému, a to se nám nyní ukazuje jako Nic. Není hlubšího rozdílu nežli rozdílu jsoucí-*nejsoucí*, a tak Nijaké, Nicotné, Nic. Nic jakožto nikoli od jsoucna odvislé, avšak s ním vkloubeno v bipolární relaci ontologické diference.⁴⁶ A protože právě *ontologické* diference, tušíme bytí bytovat po způsobu Ničeho. Nic v svém nicotnění na druhou stranu neanticipujeme jako pouhou negaci bytí; v takovém případě by -ne-, předřazováno bytí, co do smyslu zcela vyčerpalo Heideggerem vydobyté Nic. *Nejsoucí* jednoduše „není“ po způsobu negování jsoucího, v své Nicotnosti podstatně před-stupuje

⁴⁵ A zde již: Nic.

⁴⁶ „Vztah ke světu, který panuje ve všech vědách jako takových, nechává každou z nich hledat jsoucno samo, aby je vždy podle obsahu ve smyslu ‚co to je‘ a podle jeho bytí učinila předmětem zevrubného zkoumání a odůvodňujícího určování. Vědy jsou ve své ideji přibližováním se bytnosti všech věcí.

Tento význačný vztah ke světu, skrze který se vědy obracejí ke jsoucnu samému, je nesen a veden svobodně zvoleným postojem lidské existence. Ke jsoucnu se sice vztahuje i předvědecká a mimovědecká aktivita a pasivita člověka; věda se však vyznačuje tím, že způsobem sobě vlastním dává první a poslední slovo výslovně a jedině věci samé. V této věcnosti tázání, určování a zdůvodňování se uskutečňuje jakési svérázné podrobení jsoucnu samému, tak aby to, že se zjeví, bylo ponecháno na něm. Tato služební role výzkumu a nauky se během dalšího rozvoje stává základem možnosti jistého, byť i omezeného vedoucího postavení vědy v celku lidské existence. Tento zvláštní vztah vědy ke světu a lidský postoj, jímž je tento vztah veden, pochopíme ovšem plně teprve tehdy, když uztříme a uchopíme to, co se v takovém vztahu ke světu děje. Člověk – jsoucno mezi jinými jsoucnými – ‚provozuje vědu‘. V tomto ‚provozování‘ se neděje nic menšího než vpád jsoucna zvaného člověk do celku jsoucna, a to tak, že jsoucno v celku se v tomto vpádu a jím rozevírá a ukazuje v tom, čím je a jak je. Tento rozevírající vpád dopomáhá teprve svým způsobem jsoucnu k němu samému... To, k čemu tento vztah ke světu směřuje, je jsoucno samo – a dál nic.

To, odkud bere tento postoj své vůdčí postavení, je jsoucno samo – a dál nic...

Je však pozoruhodné, že právě v tom, jak se vědec ujišťuje tím, co je mu nejvlastnější, mluví o něčem jiném. Probádáno má být pouze jsoucno a jinak – nic; výhradně jsoucno a dál – nic; jedině jsoucno a nadto – nic.

Jak se to má s tímto Nic?“ M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, s. 43, 45. A dále pak k Ničemu ve vztahu k precizaci „ontologické diference“: „Vyklonění do Ničeho, v němž se pobyt drží na základě skryté úzkosti, je překračování jsoucna v celku: transcendence.

Naše tázání po Ničem nám má předvést metafyziku samu. Jméno ‚metafyzika‘ pochází z řeckého META TA FYSIKA. Tento podivný titul byl později vyložen jako označení takového tázání, které je vykročením ‚za‘ (META, trans) jsoucno jako takové.

Metafyzika je tázání, jež vykračuje za jsoucno, aby je jako takové a v celku získalo opět zpátky pro svoje pochopení.

Takové vykročení za jsoucno jakožto jsoucno v celku se děje v otázce po Nic. Tím je tato otázka prokázána jako ‚metafyzická‘.“ Tamtéž, s. 67, 69. A dále ještě, přičemž nyní předvedeme fundamentálně-ontologické předkreslení ‚Ničeho‘: „Co vyvolává úzkost, není to či ono, ale ani všechno výskytové jsoucno dohromady jako suma, nýbrž *možnost* příučnosti vůbec, to znamená sám svět. Když úzkost pomine, pak v řeči každodennosti obvykle říkáme: ‚Nebylo to vlastně nic.‘ To vskutku onticky vystihuje, *co* to bylo. Řeč každodennosti se týká obstarávání a domluvy o příručním jsoucnu. To, z čeho je úzkostí úzko, není nitrosvětsky po ruce. Avšak toto ‚nic‘ z příručního jsoucna, kterému řeč každodenního ohledu obstarávání jedině rozumí, není žádné totální nic. ‚Nic‘ z příručního jsoucna je zakotveno v nejpůvodnějším ‚něčem‘, ve světě. Ten však patří ontologicky bytostně k bytí jakožto k ‚bytí ve světě‘. Když se tedy jako to, z čeho je nám úzko, vyjevuje ‚nic‘, to znamená svět jako takový, pak je tím řečeno: *to, z čeho je úzkostí úzko, je ‚bytí ve světě‘ samo.*“ M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 215, 216.

negaci a jí kladený zápor. V tomto před-stoupení konečně něco jako negaci vůbec umožňuje.⁴⁷

***h) Naladěnost coby rozpřah horizontu přístupu celku jsoucího;
základní naladění úzkosti jako prostředek ke znovu-
obnovení (a samo toto obnovení) bezprostřední vazby na bytí-Nic;
povaha jsoucího v rámci vyklonění se „pobytu“ do bytí-Ničeho***

Jak jinak je však „pobytu“ umožněno setkat se s Ničím než právě průhledem negace? A odvisí-li negace teprve z Ničeho po způsobu předřazování záporky jsoucímu, setkává se „pobyť“ znovu jedinečně se jsoucím. Stočme nyní své tázání zpět k odcitované pasáži z přednášky *Co je metafyzika?*. Mluví se zde o jakési naladěnosti, tedy o něčem, co jsme v předchozím artikulovali jako zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“. Naladěnost rozpřahuje horizont přístupu jsoucího vůči „pobytu“. Přesněji: Naladěnost rozpřahuje horizont jsoucího v celku.

Ačkoli jsa rozptýlen v šedi každodennosti mnohostí jsoucna, je člověk vždy již celkem jsoucího určitým způsobem osloven. Oslovení děje se průhledem naladěnosti: Zakoušíme-li radost nikoli po způsobu letného rozechvění koutků úst, nýbrž v hlubokém smyslu slova, nevztahujeme se v tomto naladění vůči určitým způsobem⁴⁸ vymezenému okrsku jsoucího. Radost jakožto pro sebe typický způsob naladěnosti odemýká „pobytu“ jsoucí v celku. Radost je zde přitakáním tomuto celku, nikoli rozptýlením v jednotlivé jeho části. Netěká po tom či onom jsoucnu, nýbrž zakotvuje v části podstatným způsobem překlenuvším celku. Tak se zhnusení rozlévá po horizontu veškerosti jsoucího, nuda jej obestírá specificky odstupňovanou šedí atp.

Takto rozumíme naladěnosti; co nám však toto rozumění otevírá ve vztahu k přístupu k Ničemu? Dá se říci, že v promýšlení naladěnosti jakožto odemýkání jsoucího v celku spíše uzavírá, než aby tímto způsobem otevíralo. Anebo ne? Není to způsobeno spíše tím, že jsme doposud nevykázali v rámci obnovení vazby na bytí-Nic základní způsob naladěnosti? A pokud ano, jak jej nalézt? Protože všechna námi vzpomenutá naladění rozpřahují horizont

⁴⁷ „Je to tak, že Ne, zápor, a tedy popírání, představuje vyšší určení, pod které spadá Nic jako zvláštní druh popřeného? Naskýtá se Nic pouze proto, že se naskýtá Ne, tj. popírání? Anebo je to obráceně? Naskýtá se popírání a Ne pouze proto, že se naskýtá Nic? Tato otázka není rozhodnuta a ještě ani nebyla výslovně formulována. Tvrdíme: Nic je původnější než Ne a popírání.“ Tamtéž, s. 49.

⁴⁸ Např. právě z povahy radosti samotné anebo z toho, co u nás radost vyvolalo.

přístupu celku jsoucího, musíme nalézt nikoli jsoucí, nýbrž Nicotu zpřístupňující naladění - - a dohledáváme je v *úzkosti*.⁴⁹

Úzkost není orientována, podobně jako je tomu u strachu. Ten odvisí z hrozby, vždy určitým způsobem zaokrouhlené do něčeho. Strach z...je vskutku strachem z *něčeho*, a v tomto smyslu strach po způsobu naladěnosti otevírá horizont celku jsoucího. Naproti tomu úzkost je silně úzkostí z..., kdy v oněch třech tečkách tušíme 'z' odeznívat do *ničeho*. V tomto *ničem* se 'z', obvykle předjímající závěs na *něco*, co do tohoto svého smyslu vyprazdňuje. S vyprázdněním mizí i orientace základního naladění úzkosti. Nic jakožto „nikam“, „nikde“. Nic jakožto vskutku Nic; totiž Nic po způsobu bytování bytí. V úzkosti, „nikam“ orientované, vyklání se „pobyt“ do Ničeho. Jsoucí, protože již nikoli v „pobytem“ rozpráhnutém horizontu přístupu, odsouvá se před rozjasňujícím se bytím-Ničím. Odsun zde však neznamená destrukci po způsobu nicotnění jsoucího; teprve až Nic nicotní a v tomto nicotnění odhaluje jsoucí na druhé straně ontologické difference. Výklonem „pobytu“ do

⁴⁹ „Abychom porozuměli tomu, co se zde říká o upadajícím útěku pobytu před sebou samým, musíme si připomenout 'bytí ve světě' jako základní strukturu tohoto jsoucího. *To, z čeho je nám úzko, je 'bytí ve světě' jako takové*. Jak se fenomenálně liší to, z čeho je nám úzko, od toho, z čeho máme strach? To, z čeho je nám úzko, není žádné nitrosvětské jsoucího. Nedá se s tím tudíž nijak zacházet, bytostně to postrádá charakter dostatečnosti. Ohrožení zde nemá rys nějaké určité škodlivosti, která by se ohroženého týkala vzhledem k jeho konkrétnímu faktickému 'moci být'. To, z čeho je nám úzko, je zcela neurčité. Tato neurčitost nechává nejen fakticky nerozhodnuto, jaké nitrosvětské jsoucího hrozí, nýbrž říká, že nitrosvětské jsoucího vůbec není 'relevantní'. Nic z toho, co je uvnitř světa po ruce a co se v něm vyskytuje, není tím, z čeho je nám úzko. Nitrosvětsky odkrytý celek dostatečnosti příručního a výskytového jsoucího ztrácí jako takový veškerou závažnost. Hrouť se. Svět je charakterizován naprostou ztrátou významnosti. V úzkosti se nesetkáváme s tím či oním, co by dostačovalo k tomu, aby nás ohrožovalo.“ M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 214, 215. A dále: „To, oč úzkosti jde, odhaluje se jako to, z čeho je jí úzko: 'bytí ve světě'. To 'oč' a 'z čeho' je dokonce totožné s úzkostí samou. Neboť ta je jakožto rozpoložení základním způsobem 'bytí ve světě'. *Existenciální totožnost odemykání a odemykaného – totiž taková, že v odemykaném je odemčen svět jako svět, 'bytí ve' jako jednotlivé, ryzí vržené 'moci být' – činí zřejmým, že ve fenoménu úzkosti se tématem interpretace stalo rozpoložení v jistém smyslu význačné*. Úzkost osamocuje (zde tušíme proti nám opačný pohyb: V naší analýze základního způsobu zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“ se teprve s náhlostním vpádem do *samoty* rozehrává tenze úzkosti, kdežto Heidegger vidí až úzkost osamocovat „pobyt“ – V.Z.) a odemyká tak pobyt jako ‚solus ipse‘. Tento existenciální ‚solipsismus‘ však zdaleka nezasazuje nějakou izolovanou věc-subjekt do neškodné prázdnoty jakéhosi světaprostého dění – vždyť právě on přivádí pobyt v určitém extrémním smyslu před jeho svět jako před svět, a tudíž pobyt sám před sebe sama jako 'bytí ve světě'.“ Tamtéž, s. 217. Co se tím chce ukázat a co je pro naši práci ve vztahu k odemčení světa jakožto odehrávající se struktury vůle k moci nosné, záhy ukážeme: Výše jsme vykárali naladěnost jako pro sebe typický druh sobě-sama-rozumění (aniž bychom provedli existenciální analýzu rozumění jako takového) ze svého „je mi...“. „Je mi...“ artikuluje vnitřně rozehranou diferenciaci na „já sám“-„svět“, totiž bytostným způsobem zakládá vědomí v jeho intencionálním rozměru „býti vědomím *něčeho*“. Přístupování „do světa“ se tak ukazuje na způsob z nediskursivně pojatého rozumění sobě samotnému ustavovaného odemykání se toho, co se člověka vždy již týká (tj. světa). Ovšem v každém, od úzkostného rozpoložení „pobytu“ různém způsobu naladění se člověk nějak zaopatřuje ve jsoucím, s tímto zachází, právě o ně – a o 'nic' jiného – se zajímá. Tato zaujatost jsoucím na druhou stranu jako by zahalovala samu otevírání se „pobytu“ do světa ustavující strukturu. Teprve ve význačném rozpoložení úzkosti je člověk právě pro Nic zpřístupňující charakter této naladěnosti „paralyzován“ na lidské otevírání se do světa fundující strukturu. V úzkostném ztišení je člověku lze (netematicky) nahlédnout pohyb konstituace jakéhokoliv zaopatřování se v celku jsoucího; totiž úzkost jakoby vytváří možnost uchopit základ otevřenosti „pobytu“ do světa. V našich analýzách se tímto význačným, otevření se člověka do světa ustavujícím rozpoložением ukazuje být *samota*. I ona ze svého opisu „sebe-vztáženosti“ pretenduje na to, původně zakládat veškeré předmětné vztahování se ke světu, přičemž toto vztahování se sledujeme na způsob rozehrávání se perspektivistické struktury vůle k moci.

Ničeho získává právě vzpomenutá diference jasného obrysu, a tak i bytí⁵⁰ a v opačném pak směru jsoucno.

„V onom Nic, do něhož je pobyt vykloněn, přichází teprve jsoucno v celku v souladu se svou nejvlastnější možností, tzn. konečným způsobem, k sobě samému.“⁵¹

§ 5. *Samota* jako jsoucno zvýznamňující způsob zaslýchání (..., „Promluvy bytí jsoucího“); úzkost a Strach

Základní naladění úzkosti umožňuje „pobytu“ vevázat se do bezprostřední vazby na bytí a odhalit celek jsoucího v sobě samém. Jsoucno⁵² ospravedlňuje se osmyslením z horizontu Ničeho, ve svém ustoupení. Jak se ale tohle vše vztahuje k námi vykázanému základnímu způsobu zaslýchání „Promluvy bytí *jsoucího*“? Nehraje jsoucí v našem pojetí natolik výsadní roli, že nám nakonec nebude lze zavěsit motiv samoty na Heideggerovu úzkost? Anebo se máme ptát jinak?: Neakcentuje nakonec Heidegger bytí toliko vůči jsoucnu do takové míry, že nám nebude lze jeho pojetí základního naladění úzkosti připnout k *samotě*? To zajisté nikoli. V takovém případě bychom se zcela zbytečně namáhali s byt' hrubým přiblížením základního naladění úzkosti a z něj vyšedšího obrysu ontologické diference.

Pro náš výklad podržujeme veškeru strukturaci znovu-obnovy bezprostřední vazby na bytí, s tím však, že posuneme akcenty. A právě v tomto posunutí překreslíme motiv původního vztažení se ke světu do obrazu samoty.

i) Rozehrání myšlení bytí jakožto otevření pole pro znovu-uchopení jsoucna

(u Heideggera jakožto věci);

pokus o překreslení tohoto znovu-uchopení jsoucna

náběh k pokusu o přesunutí akcentu bytí-*jsoucno*;

→ znovu-precizování motivu samoty jakožto základního způsobu zaslýchání „Promluvy“

coby pokus o vykázení jsoucna v rámci navázání bezprostřední vazby na bytí-Nic ;

→ jsoucno jako utopené v anonymitě → vedle v samotě pnoucí úzkosti i strach

⁵⁰ Bytující na způsob Ničeho.

⁵¹ M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, str. 71.

⁵² Ve smyslu veškerosti jsoucího.

V první řadě si musíme uvědomit, co se stalo spolu s vykázaním základního naladění úzkosti jakožto pro sebe specifického postoje vůči nicování Ničeho. Zmiňujeme se o přesunutí akcentu z bytí na jsoucnost, a to s tím, že v samotné přednášce *Co je metafyzika?* Heidegger jsoucnost jako takové nezohledňuje. To jednoduše proto, že mu nejde než o zásadní změnu postoje v rámci *myšlení bytí* (...nikoli již průzorem jsoucnosti). Jsoucnost, doposud tematizovaná myšlením bytí jsoucnosti jako jsoucnosti jsoucnosti, vyvstává v pohybu *myšlení bytí* zvláště právě bytím samotným. Úzkostné naladění, a tak rozehrané myšlení nikoli již jako tematizující jsoucí jakožto jsoucí, ale v osnově ontologické diference vztaženo k Ničemu-bytí, předjímá spolu se zcela odlišným postojem vůči bytí i nové uchopení bytím validovaného jsoucnosti. Nechceme tedy tvrdit, že Heidegger v svém rozvrhu *myšlení bytí* vyčerpává jsoucnost jako takové; naopak – jsoucnost je znovu-zvláště, a to jakožto věc.⁵³ Nám pak nepůjde než o to, podržet motiv základního naladění úzkosti, tedy nechat se strhnout pohybem bezprostředně na bytí vázaného myšlení, avšak v dalším překreslit tímto myšlením zásadním způsobem zvláště jsoucnost. Toto překreslení Heidegger terminologicky fixuje jakožto věc; my se však této fixace pro doposud nepoložené předpoklady prozatím vzdáváme.

Samotu jsme vykážali jakožto průchod „Promluvy bytí jsoucnosti“. Totiž v postupném tlumení jekotu jsoucnosti přístí člověk do sebe-vztaženosti. Samotný akt tlumení artikulovali jsme po způsobu naladění se na šepot hlubiny. Ta nám představuje „Promluvu“ a *samota* naladěnost rozpráhnoucí horizont jejího přístupu k člověku. Sestoupavší – pohybem tlumení – podržuje dříve usebraný smysl jsoucnosti, jež vidíme dávat se v ječivé ‘promluvě jsoucnosti’. Zde se nám smysl toho kterého jsoucnosti podával po způsobu ‘nebytí potřebný pro hlubší překlad’. Jsoucnost ukazovalo se co do svého smyslu smyslu-plné; jakýkoli od *samoty* různý způsob zaslýchání prosával ‘promluvu jsoucnosti’ v pro sebe typickém zbarvení. Vztek

⁵³ A to v přednášce *Věc*. in Heidegger, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Z něm. přel. Ivan Chvatík. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. 204 s. sv. I. (1. vyd. 1951, Přel. z *Das Ding*, Pfullingen: Günther Neske, 1954). ISBN 80-7298-165-X. Přednáška tematizuje věc jakožto věc, tzn. v prvním ji vymezuje vůči předmětu (něčím před-námí-stojícím) jakožto *samostatnou*. Avšak samotná samostatnost nedělá ještě věc věcí; samostatnost je zde stále strhávána pohybem předmětného myšlení, tzv. před-stavování (je to – věc – předmětně nahlížená samostatnost). V čem tedy spočívá věcnost věci, ne-li plně v její samostatnosti? Nikoli v látce, z níž sestává, nýbrž v pojímající prázdnotě. Tato pojímavost prázdna spočívá ve dvojím, do jednoty sklenutým způsobem, a to v přijímání a podržování. Obojí sklenutí je pak vylévání po způsobu pohostinného nalévání, v němž dlí nebe a země (nalévaný nápoj jakožto pramen, skála, déšť, rosa nebes), božské a smrtelné (nápoj je pro smrtelné, na druhou stranu i obětinou bohům). Věc tak bytuje po způsobu věcnosti, tj. „shromažďování jednoduchého součtvří (nebesa, země, božské smrtelné) do prodlení v jediné chvíli“. s. 23...Vymezení věci jakožto věci se nám samo co do svého smyslu rozsvětlí teprve později. Pouze zde předznamenejme, že aby se nám věc v svojí věcnosti vůbec podala, je třeba provést zásadní změnu v pohybu myšlení. Tuto změnu Heidegger provádí vykreslením myšlení jakožto *myšlení bytí* a v dohledání se základního způsobu naladění úzkosti připravuje si pole pro uchopení jsoucnosti právě jakožto věci. V naší práci půjde o to, průzorem ustavení základního způsobu zaslýchání Promluvy bytí jsoucnosti samotou uchopit jsoucnost též podstatně jiným způsobem, než jakým ho uchopuje před-stavující myšlení.

podržel ten a ten smysl jsoucna, aniž by pretendoval na to, podržovaný smysl jakýmkoli způsobem dešifrovat. Paprsek 'promluvy jsoucího' se jednoduše lomil v závislosti na povaze krusty-naladění. Proto s každou změnou „nálady“ měnil se i úhel dopadu paprsku 'promluvy jsoucna'. Člověk, reflektující na tuto skutečnost, proto tlumí jekot jsoucího, aby mu již nepřehlušoval šeptání hlubiny. Šepot přichází plně ke slovu až v základním způsobu zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“ – v *samotě*. A konečně šepot fixujeme jako samu „Promluvu bytí jsoucího“, nevypovídající se než o holé skutečnosti 'něco *jest*'. V 'něco *jest*', protože pohybem tlumení-naladění se na šepot hlubiny sestoupavší⁵⁴ podržuje smysl v od *samoty* různém způsobu naladění usebraný⁵⁵, rozprýskává se tento smyslu do paprsku nekonečné mnohosti smyslů. Přesněji: Do paprsků nekonečné mnohosti možností osmyslení.

Jak se tohle vše vztahuje k motivu základního naladění úzkosti?⁵⁶ Náhlostně vpadnuvší do základního způsobu zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“ ztrácí oporu v pevně rámovaném smyslu, jež mu podávala ječivá 'promluva jsoucna'. Byl-li předtím šťastný, jsoucno v celku se mu podávalo v pro naladění štěstí specifickém zabarvení. Odtud načerpávalo svého smyslu. Avšak spolu se sestupem do sebe-vztaženosti redukuje⁵⁷ se smysl (jako takový) na pretenzi na to, být osmyslen. Tzn., že zaslýchání šepotu-„Promluvy bytí jsoucího“ doprovází úzkost, pramenivší z náhlé ztráty smyslu, totiž z nemožnosti upnout se (co do upínání se na v sobě plný význam) na cokoli smyslu-plného. Takto rozuměná snaha⁵⁸ nemůže se *nikam* orientovat a na *nic* zavěsit. Navíc, směřována výhradně na „Promluvu bytí jsoucího“, ohýbá se do kruhu „Promluvy“, která se nevypovídá než o sobě samé. „Promluva bytí jsoucího“ je totiž, jak ukázáno v předešlém, než samotným *bytím* jsoucího. To, že bytí artikulujeme jako „Promluvu“, nečiníme se záměrem zavěšovat na bytí *něco*, čím by se k nám proslovovalo. Vůči člověku se proslovuje jsoucí, a to na způsob proslovení se v náporu jeho *jest* (bytí, „Promluvy“). „Promluva“ vpravdě artikuluje nápor jsoucího, královskou, a proto jsoucnem vládnoucí řeč. A v této vládnoucí řeči konečně fixujeme samo bytí.

Tedy bytí jakožto „Promluva“ neodkazuje než k sobě samému, přičemž na-sebe-sama-odkazování „Promluvy bytí jsoucího“ vykazujeme v holém⁵⁹ faktu 'něco *jest*'. Proč ale *něco* a ne „jen“ *jest*?; totiž proč v otázce po bytí, potom co jsme je vykárali vůči jsoucnu na druhé straně ontologické diference, neustále bytí vztahujeme, ne-li podřazujeme jsoucnu? V tomto bodě našeho promýšlení základního způsobu zaslýchání „Promluvy“ je námitka zajisté na

⁵⁴ Myslitel.

⁵⁵ Tedy smysl jakožto smyslu-plná (ječivá) 'promluva jsoucího'.

⁵⁶ Tedy k Heideggerově koncepci vůbec?

⁵⁷ Redukce ve smyslu převedení!

⁵⁸ Upnout se na smysl

⁵⁹ A jako tento holý!

místě. S rozprýsknutím smyslu do pretenze na osmyslení odhalili jsme tenzi motivu úzkosti. Snaha zavěsit se na smysl je orientována *nikam*, na *nic*, a v případě pokusu zachycení se „Promluvy“ je stržena do kruhu *nesmyslu jest*.⁶⁰ Jest navíc jakožto „Promluva“, bytí, královská řeč vůči jsoucnu nevystupuje jako jsoucí. Nutně pak tedy jako *nejsoucí*; a upíná-li se snaha, co do významu snahy zavěšení se na určitý (smyslu-plný) smysl, na „Promluvu“, nezavěšuje se než na vůči jsoucnu *Nic*.

Jak tedy obhájíme „Promluvu“ jakožto do sebe se stočivší *‘něco jest’*, a tak i základní způsob zaslýchání – *samotu*? Dosud se nám podařilo v *samotě* vynalézt tenzi úzkosti, která sebe-vztaženost samu spřahuje s bytím samým. Odtud se nám „Promluva“ stáčí nikoli do *‘něco jest’*, nýbrž do *jest*⁶¹ jako takového. Ono úzkostné spřažení s bytím proběhlo v základní naladěnosti na „Promluvu“ po způsobu rozprýsknutí se smyslu do pretenze na osmyslení. Snaha ukotvení se ve smyslu přišla o svou orientaci, kterážto ztráta byla dána ztrátou smyslu samotného. Potud výstavba bezprostřední vazby na bytí. Co se však děje v tomto bezprostředním vztahování se k bytí se jsoucнем?

V od *samoty* rozdílném způsobu zaslýchání (...*‘promluvy jsoucího’*) se jsoucnou ukazovalo v svém smyslu plné a touto plností smyslu určené. Tento smysl byl jsoucímu propůjčen konkrétním typem naladěnosti, a to po způsobu pro ten který druh zaslýchání specifického lámání paprsku smyslu. Člověk byl se jsoucím obeznámen právě skrze smysl; a tuto obeznámenost tušíme odehrávat se ve smyslu *známosti* člověk-k němu přistoupivší jsoucnou. Smysl byl jakoby jménem jsoucího, tím, čím se jsoucnou vůči druhému jsoucnu identifikovalo a prostřednictvím čehož vstupovalo do vztahu *známosti* s člověkem. Tak docházelo k seznámení a postupně k prohlubování (určitým způsobem⁶²) vydobyté *známosti*. A protože naladěnost rozpřahovala před člověkem horizont přístupu *celku* jsoucna⁶³, tedy světa, vcházel člověk ve *známost* právě se světem. Tedy s takovým, k němuž se člověk vztahoval jako k výhradně přátelsky⁶⁴ mu nakloněnému.

Co se však děje s náhlostním vpádem do *samoty*? Jak jsme si již několikrát řekli, smysl se redukuje na pretenzi na osmyslení. Základní způsob zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“ již nerozpřahuje horizont přístupu celku jsoucího; ve výkonu rozpřahu *takového* horizontu anticipujeme rozevření horizontu přístupu (ne) přátelského, smyslem obtěžkaného světa. To, co *samota* před člověkem rozpřahuje, není jediný horizont, nýbrž nekonečná

⁶⁰ (a zde prozatím!...) Nikoli na *‘něco jest’*.

⁶¹ Které se nám odhalilo po způsobu *nicování* Ničeho.

⁶² Pro náš nynější záměr není způsob obeznamování se člověka se světem důležitý.

⁶³ Viz v tomto oddílu první citát.

⁶⁴ I nepřátelství nese se sebou předpoklad obeznámenosti. Avšak k motivu nepřátelství, který se pro naše úvahy stane jedním ze stěžejních, viz níže.

mnohost horizontů možnosti osmyslení. V nekonečné mnohosti horizontů možnosti osmyslení se Jsoucno utápí. Nikoli že by se v pohybu topení ztrácelo, avšak, předtím určeno smyslem, bez tohoto svého⁶⁵ smyslu vykořeňuje se ze vztahu obeznámenosti. Odtud právě odstupování Jsoucna: Odstupování jakožto *utápění* se v *anonymitě*. Doposud člověku známé a v známosti (ne)přátelské Jsoucí s úderem v *samotě* přišedšího Ničeho vyvazuje se z vazby obeznámenosti, aby člověka přepadlo ve své anonymitě. V přepadení nutně předjímáme ohrožení. Jsoucno se nad člověkem klene v hrozbě anonymity; stává se mu nepřítelem v hlubokém smyslu toho slova. Nikoli nepřítelem po způsobu do *tváří v tvář* se vystavivšímu soku: Jsoucno s vpádem člověka do *samoty* svou tvář ztrácí. Nestaví se vůči..., nepřepadá ze zálohy, nesnaží se obelstít, protože mu toho není třeba. Nejhorším nepřítelem je nepřítel bez tváře; tvářnost totiž vykresluje cíl, orientuje útok. Teprve na nepřítele, který má svou tvář, dá se zavěsit čitelná hrozba a z ní konečně vyčíslit strach. Víme-li, koho anebo čeho se bojíme, můžeme osnovat plány k odvrácení hrozby. Ve tváři se hrozbě dostává prostředku k vytvoření jasně průhledné tenze, jejíž směr, byť mnohdy až posléze,⁶⁶ dokážeme určit. Avšak Jsoucno nyní postrádá tvář. Na druhou stranu s tváří nemizí pnutí vytvářející hrozba; s tím ale, že tenzi hrozby, podobně jako napětí úzkosti, nelze orientovat. Hrozba, zavěšená na nepřítele bez tváře, tu nějak je; a právě ono 'tu nějak být' rozechvívá v člověku pocit strachu. Nejedná se již o úzkost; přestože hrozba je rozmělněna do *nikam*, stále jen je strach vzbouzející hrozbou.

Na tomto místě se nám snad *samota* co do své povahy plně otevřela: Spolu s rozprysknutím smyslu do pretenze na to, býti osmyslen, rozehrává sebe-vztaženost pnutí úzkosti. Veškerá snaha zavěsit se na smysl orientuje se *nikam* a v případě připnutí se na „Promluvu“ odeznívá v kruhu vůči Jsoucnu *nejsoucím*u jest. Odhalení Ničeho (=“Promluvy bytí Jsoucího“, královské řeči) nám pak zapříčinilo odstup Jsoucna po způsobu utonutí v anonymitě. Jsoucí se spolu s vpádem do *samoty* vymanilo z vazeb obeznámenosti, a rozehrálo tak pohyb strachu, vypnutého vůči anonymitou nesené hrozbě. Teprve v prolnutí úzkosti a strachu je nám lze dohledat se *samoty* jakožto základního způsobu zaslýchání „Promluvy bytí Jsoucího“.

„Jiná jest opuštěnost, jiná samota: - *tomu* jsi se teď naučil! I že mezi lidmi vždy budeš divoký a cizí:

- divoký a cizí i tehdy, milují-li tě: neboť přede vším ostatním chtějí, aby jich bylo šetřeno!

⁶⁵ Lépe: Námi jemu propůjčeného...

⁶⁶ Přetvářka!

Zde však jsi u sebe doma a v domově svém; zde všechno můžeš vymluviti a všechny důvody vysypati, nic se tu nestydí za city zatajené, zakřiknuté...

Přímo a upřímně smíš zde mluvit ke všem věcem: a věru, jako chvála to zní jejich uším, že někdo se všemi věcmi – mluví zpříma!...

Ó samoto! Ty moje domovino samoto! Jak blaženě a něžně promlouvá ke mně tvůj hlas!...

Zde (v samotě – V.Z.) se mi rozevírají všeho bytí slova i slovní skříně: ze všeho bytí zde chce vzniknouti slovo, vše vznikání se zde ode mne chce naučit řeči.⁶⁷

Tak pravil Zarathustra

⁶⁷ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, 1. vyd. Olomouc: Votobia, 1995. s. 168, 169.

Exkurs: K fenomenologii lásky

a) Naladění ve smyslu konstitutivního prvku předmětného vztahu

„Býti si vědom“ rozpřahuje se vždy do svého charakteru „být si vědom něčeho“, přičemž „něco“ zde odkazuje k něčemu, co je mimo samotné, toto něco do sebe pojímající vědomí. Vztažením se k...opisujeme skutečnost podstatného přesahu od vědomí k vůči němu zásadně jinak ontologicky významňovanému jsoucnu. Zvýznamněním zde rozumějme nikterak přisuzování vyšší či nižší míry spolupodílení se (participace) na (ryzí) jsoucnosti, nýbrž vyjádření vzájemného přesazení na různé ontologické roviny. Vědomí se vztahuje a v tomto vztažení do sebe pojímá ontologicky zcela jinak specifikované jsoucnu; překračuje (v pohybu vztahování se ke zcela jinému) tak vlastní bytostný status k jsoucnu, které mu ze svého „čím toto jsoucnu *jest*“ vůbec neodpovídá. Předmětný vztah, totiž vztažení se k..., se tak odehrává jako neustálá transcendence, překračování z takové k podstatně jinak uspořádané bytostné skladbě. Otázkou tedy zůstává, kterak je předmětný vztah ve svém k...ospravedlnitelný, potažmo, jak se zakládá.

„Vědomí něčeho“ ve svém plném vyjádření: „býti si vědom něčeho“, napovídá, že rozehrání pohybu vědomí co do jeho k...předpokládá tento pohyb ustavující sebe-vztah. „Býti si vědom“ prozrazuje do sebe pojímající charakter vědomí, lépe: prozrazuje oním „si“ vyjádřené „sobě“, „pro sebe“. Odtud bychom mohli nahlédnout, že konstitutivním ohledem jakéhokoli předmětného vztahu je *sebevědomí*; sebevědomí jako určitým významem zatížená, předmětný vztah zakládající sebe-vztaženost. „Určitý význam“ zde nechce zastíit plné vyjádření charakteru sebevědomí a na jeho základě rozehraného vztahu k..., spíše poukazuje k právě specifickému ustrojení sebevědomí, k jeho význačnosti, která konečně významově nasazuje na samotný předmět, k němuž se vědomí vztahuje.

Sebevědomí jako *tak* významově ražená podoba sebe-vztažení se dalo by se proartikulovat do podoby evidence *ego cogito*. „Já myslím“ vystupuje ve výsadním rozpoložení pochybování jako jediné, a proto jediné bytí si plně nárokující jsoucnu. Tento výstup se odehrává mezi ostatními jsoucnu, která, protože vyřazena právě z oblasti *ego cogito*, ztrácejí jakožto pochybná pretenzi na celostní posazení v bytí. To, k čemu se „já myslím“ povšechně vztahuje, není co do svého *jest* ospravedlnitelné; je pochybné, ježto snadno zaměnitelné s pouhou halucinací. Nikdo nemůže člověku zaručit, že v tom, co vidí, co slyší atp., není šálen; snění nikterak neustupuje bdění, protože ve snu vnímané podává se nám se stejnou samozřejmostí jako v bdělosti. V tomto smyslu setřením hranice mezi bděním a

sněním (mezi střízlivostí a halucinací,...) uděluje se pohyb pochybování, které postupně co do jsoucnosti vyřazuje vše, o čem se pochybovat (z právě uvedeného důvodu) dá. Postupnost vyřazování vytváří stále širší okruh vyřazeného. Jistota ohledně jsoucnosti toho kterého jsoucího se na druhou stranu stahuje z oblasti nyní pochybného k jediné možné evidenci; a ji zahlédáme v samotném aktu pochybování. Jestliže pochybujeme, vyřazujeme teprve výslednici té které pochyby, totiž to, o čem pochybujeme; na druhou stranu, samotný výkon pochybování, ježto od sebe neodvisí jako to pochybné, zpochybnit nemůžeme. Totiž jako si nemůžeme být jisti jsoucností toho kterého z oblasti samotného aktu pochybování vyřazeného jsoucího, nemůžeme pochybovat o tom, že pochybujeme. Pochybovat o pochybování znamenalo by opět: pochybovat. Pochybování by se tak ukázalo jako do sebe zacyklený pohyb, který by nebyl s to kamkoli vyústit. S tímto vyústěním by se však pochybování zavěsilo na o tomto pochybování pochybující pochybování, a samo se tak zrušilo.

Tedy: Pochybování jako význačný akt myšlení a (proto) jako samo toto myšlení ukazuje se jako jediná, bytí plně si nárokující evidence. Z této své plnosti *ego cogito* jako námi proartikulované sebevědomí zakládá zcela specifickým způsobem rozehraný předmětný vztah: Ježto je „já myslím“ cele posazeno ve svém bytí, zvýznamňuje ostatek v pochybování co do své jsoucnosti vyřazených jsoucn. Jsoucnost stává se jsoucím teprve zahrnuto do evidence *ego cogito*. Tzn., že do sebe pojímavý charakter vědomí v koncepci sebevědomí jakožto předmětný vztah ustavujícího ohledu eskaluje do takového pojetí vztahování se k..., jež bychom mohli opsat jako „nenechání vystoupit předmět ve svém 'o sobě'“. Předmětný vztah se pak neodehrává než jako sebepotvrzování sebevědomí vůči co do svého ‚o sobě‘ vyprázdněnému předmětu. Jinak řečeno: Sebevědomí, protože proartikulováno do podoby jediné evidentního „já myslím“ a protože z tohoto svého vůči ostatku světa výhradního nároku na plnost bytí ontologicky zvýznamňuje sebou pojímaná jsoucnost, vykazuje předně rys „žádostivosti“; totiž potvrzuje se na úkor pretenze jsoucího na celistvé posazení do svébytnosti.

V takovém případě se však předmětný vztah zásadním způsobem vyčerpává; tedy – vyčerpává se ve svém charakteru určité „otevřenosti do světa“. Žádostivostní rys sebevědomí upírá člověku možnost vyklonit se do jsoucího jako do významově samostatného regionu bytí. Pojetí předmětný vztah konstituujícího sebevědomí přečerpává veškerý nárok na jsoucnost světa do evidence *ego cogito*; žádné podstatné klenutí dvou ontologicky jinak posazených rovin se nekoná; přesněji: překlenutí se zde odehrává, ale na způsob bytostného zadržení působnosti jedné z rovin v rámci zvýznamnění druhé. Abychom mohli obhájit „býti si vědom něčeho“, aniž bychom v pojímavosti vědomí vyčerpali svět co do jeho jsoucnosti, musíme

najít takové pojetí předmětný vztah ustavujícího sebevztážením, které skutečně rozehraje vnitřní diferencii vědomí-svět.

Jak jsme již řekli, vědomí ve svém opisu „býti *si* vědom něčeho“ prozrazuje se být předpokládáno určitým způsobem pojatým sebevztážením. A nám nyní půjde o tento způsob. Na druhou stranu, již samotná pojmová figura „sebe-vztážení“ může nás svést se správné cesty: Mohla by totiž implikovat intencionální vztahování se k sobě jako k jistému souboru stavů. Výslednicí pak této reflexe bylo by konstatování toho či onoho stavu; s tím však, že pozornostním příkloněním se k sobě jakožto stavu odehrál by se již předmětný vztah. Původní, „otevřenost *do* světa“ rozehrávající způsob sebevztážení probíhá v mnohem elementárnější nežli reflexivní rovině. Konkrétně v rovině *naladění*.

Naladěnost se nám otevírá ve své artikulaci „je mi...“, popř. v „mám se...“, přičemž „je mi...“ zde neodeznívá do konstatování toho či onoho momentálního stavu. „Měti se...“ původně otevírá způsob podávání se nám celkovosti světa; naladěnost nikoli že by se vyčerpávala v naladění na ten který dílčí okresek jsoucího, naopak – odemyká svět-celek, a nechává tak celek zpětně zvýznamňovat konkrétní jeho situace. V nich spoluzahrnuté jsoucno samozřejmě načerpává smysl z v naladěnosti rozpřáhnutého horizontu celku. „Je mi...“, nálada a v tomto smyslu pojaté „mám se...“ zapřičiňuje celkovou otevřenost člověka do světa. Svět se člověku ukazuje v předchůdném naladění a právě z tohoto naladění; oslovuje ho v pro tu chvíli význačném způsobu rozpoložení. Tzn., že v celku význam-propůjčujícího světa spoluzahrnuté jsoucno podává se vědomí za předpokladu neartikulovaného „měti se...“, které jakožto bytostný základ předmětného vztahu rozehrává vnitřní diferenciaci „já sám’-svět’.

b) Naladění jakožto od-povídání na ná-pověď’ bytí

Prvotní neartikulovatelnost rozpoložení teprve vytváří předpoklad pozdějšího intencionálního se příklonění k sobě a konstatování toho či onoho stavu. Vyřknutím pak dochází k jakémusi vnějšímu sdělení toho, jak se mi podává svět v celku a každé konkrétní, v tomto celku spoluzahrnuté jsoucno. Avšak před sdělením odehrává se samotná, jako rozpoložení zachycená diference „já sám’-svět’“. Diference tu na druhou stranu zmírňuje pojímavý charakter vědomí, zaokrouhlený v „býti *si* vědom...“, a umožňuje světu vstoupit do své ontologické plnosti. Nejde totiž o to, vykázat vůči vědomí vnější objekty do oblastí zpochybnitelného, a tak je významově znehodnotit ve prospěch sebezpotvrzování sebevědomí; naladěnost sice prvotně rozpřahuje horizont možného dotyku světa a člověka, ale s tím, že *pouze* rozpřahuje a nikoli vytváří. Rozpoložení se nám ukázalo jako neartikulovatelné ve smyslu artikulaci zakládající otevírání se člověka do světa. Samotné otevření však

předpokládá něco, odkud a kam se bude odehrávat; a oboje (odkud i kam) se bytostným způsobem zasazují o vzájemné prolnutí v odemknutí. Naladěnost se proto neděje v jediném na způsob jednosměrném pohybu; naladěnost rezonuje významem: „Být nějak naladěn“. „Být naladěn“ nám prozrazuje „vnější“ zasazení se o vytvoření takového a takového způsobu rozpoložení. S tím však, že nesmíme ihned „vnější“ identifikovat s v naladěnosti se nás týkajícím světem. Mohli bychom sice vykázat jakési protivné pohyby naladění se jak stran člověka, tak stran světa, a zvýznamnit je jakožto vzájemně souběžné; i tak bychom však spadli do nemalých obtíží. Naladěnost na celek světa původně odemyká vůbec otevření se člověka do světa; a kdyby toto odemykání mělo nějakým způsobem probíhat i ze směru, který se nám teprve otevírá, nebyli bychom s to podržet pohyb naladění ze strany světa ve stejné významové rovině jako pohyb ze strany člověka. Totiž nedokázali bychom obhájit původnost zakládání „otevřenosti do světa“ z faktu světa jako takového. Proto musíme „vnější“ zasazení se o spolukonstituci naladění člověka na konkrétní jsoucnost zvýznamňující celek světa hledat jinde. A to ve význačném naladění *úzkosti*.

Úzkostné rozpoložení předvádí před člověka Nic. Úzkost se nevyčerpává v tom, z čeho by člověku bylo úzko; neboť úzkost se nezavěšuje na žádné ji nesoucí konkrétní. V propuknutí úzkosti dochází k významovému vyprázdnění dříve smyslem naplněného jsoucnosti; světská situace, předtím rozehrána do určitých vhodnostních vztahů, se vyčerpává a nechává před sebou vystoupit Ničemu. Nic na druhou stranu nikoli že by destruovalo jsoucnost co do jeho jsoucnosti, nepohlcuje je, pouze vyřazuje z působnosti v tom smyslu, že se v něm úzkostně naladěný člověk již nehodlá zařizovat. Tedy – člověk, protože se mu jsoucnost, jakož i je zahrnující horizont světa vyprázdnil, nepouští se do zařizování světských záležitostí, ježto se mu v propuknutí úzkosti představily jako smyslu-prosté. Jsoucnost odstoupilo a v průřevě odstoupení nechalo Nic plně nalehnout na člověka.

Paralyzování člověka v rovině Ničeho však neznamená jakési vytržení se z tahu života, zaujetí absolutně odmítavého postoje vůči světu apod.; Nic jakožto vůči jsoucnosti to absolutně jinaké zpětně teprve nechává vyvstat strukturu samotného otevírání se člověka do světa v její plnosti a ostrosti. Teprve v úzkostném vytržení z neustálého zaobírání se jsoucností může člověk přehlédnout předpoklad takového zaobírání se jsoucností. Jakoby vytržením z každodennosti a prolomením se do každodennosti ustavující struktury, totiž existenciálním prolomením se do bezprostředního nalehnutí Ničeho, získává lidský život svůj plnostní rozměr. Nic zahalující za-u-jetí jsoucností člověka drželo mimo oblast dotyku pravdy Bytí, Ničeho.

V jakém smyslu však: „pravda“? Co se nám představuje spolu s plnostním nalehnutím Ničeho? Abychom mohli nahlédnout „otevření do světa“ ustavující strukturu, je třeba předchůdného významového vyčerpání celku jsoucna. Kdyby se i v úzkosti jsoucno podrželo ve svém smyslu, „přehlušovalo“ by právě z významu, z něž k nám promlouvá a z něž se vpravdě konstituuje, Nic, a nedošlo by tak k plnému nalehnutí pravdy Bytí na člověka. Nedošlo by k vyklonění se člověka do plného jeho oslovení nejzazší lidskou možností – a to možností „moci-nebýti“. Propuknutí úzkosti dává člověku ostře pocítit „moci-nebýti“ jako jeho nejzazší, jakož i *nejvlastnější* možnost. Ovšem oslovení zde neznamena holé konstatování této možnosti, nýbrž i zpětné zvýznamnění člověka co do jeho bytostného určení býti-tu (Dasein). Teprve v plném nalehnutí „moci-nebýti“ propuká býti-tu do své celosti a představuje se člověku v rozvrstvení do konstitutivních složek existence. Býti-tu ukazuje se předně v dvojvrstvé struktuře: „Možno-býti“ a „býti s to...“, přičemž samotný, nyní co do smyslu vyprázdněný svět jako možnost. Možnost, do níž „býti s to...“ rozvrhuje „možno-býti“. Bez významové vyčerpanosti jsoucna, anebo vůbec bez možnosti co do smyslu vyprázdnění jsoucího nemohl by se svět rozvrhnout do svého původního charakteru možnosti. Ve své smyslu-*plnosti* by jednoduše zadržoval veškerý pohyb rozvrhování se člověka do dílčích světských situací.

V propuknutí úzkosti tak dochází k *oslovení* člověka „otevření do světa“ konstituující strukturou býti-tu – „moci-nebýti“. Ježto jsme úzkost vykazali jakožto výsadní způsob rozpoložnosti, ukazuje se zde probíhající oslovování jako původní, a tak naladění vůbec rozhodující moment lidské existence. Člověk, protože vždy nějak naladěný, je vždy-jíž *oslovován* pravdou Bytí; avšak k plnému, tj. jasnému proslovení se Bytí dochází až v propuknutí úzkosti. Teprve úzkostný je člověk s to zřetelně přehlédnout jeho „otevření do světa“ ustavující strukturu. To na druhou stranu neznamena, že by se Bytí dostávalo ke slovu jedině ve výsadním způsobu rozpoložení; oslovuje i člověka plně vykloněného do zařizování se ve jsoucím. S tím ale rozdílem, že proslovení se pravdy Bytí je přehlušováno ve svém významu plně posazeným jsoucnem. Člověk, cele za-u-jat jsoucím, není v bezprostředním náporu existenci rozhodujících vrstev; ale struktura býti-tu – „moci-nebýti“, ačkoli před člověkem nerozprostřena a v rozprostření nepředvedena ve své plnosti, odehrává se, a neustále tak na způsob existenciálních apriori rozhoduje pobývání na světě do té které podoby. Bytí člověka neoslovuje přímo, ale svým vyvstáním do ontologické ražby bytí, jsoucnosti jsoucího; totiž neproslovuje se k člověku jakožto bezprostřední nalehnutí Ničeho, nýbrž skrze „něco“, „něčím“. Jsoucno se člověka do-týká ze svého *jest*. „To, čím to či ono jest“ vytváří ve specifickém smyslu slova ná-pověď, již je člověku třeba relevantně podávat

odpověď. Od-povídání na ná-pověď bytí ukazuje se v tom kterém způsobu zařizování se ve jsoucnu; totiž od-povídáním artikuluje samo rozpoložení ve smyslu naladění se na bytím jsoucího člověku předkládanou ná-pověď. Relevantní odpověď vystupuje v zařizování se v konkrétní světské situaci, jíž je z opisu naladěnosti „je mi...“ adekvátně porozuměno.

Naladěnost se nám tak otevírá jakožto pro sebe typické od-povídání na ná-pověď bytí. Ovšem sama ná-pověď, vyžadující adekvátní od-povídání ve smyslu porozumění a na jeho základě zařizování se v té které světské situaci, nepřichází původně stran světa jakožto jednotlivé jsoucnu z významujícího celku (jsoucnosti, bytí jsoucího), nýbrž stran Bytí na způsob Ničeho. Protože se v naladěnosti odemyká otevření se člověka do světa, nemůže samotný svět *původně* spolukonstituovat to které rozpoložení, jímž teprve na člověka naléhá. Původní ná-pověď podržuje Bytí-Nic, a to tak, že oslovuje člověka ve smyslu bezprostředního náporu „otevření *do* světa“ ustavující struktury, v níž se člověk (Dasein, bytí-tu) ukazuje rozehrán do dvou významových rovin: Do „možno-býti“ a „býti s to...“ uskutečnit „možno-býti“ v možnosti svět. Sebe-uchopení na způsob „mám se...“ tak znamená vždy-jíž oslovenost Bytím-Ničím. Oslovování Ničím konečně ukazuje původní způsob „měti se“ jako transcendenci, která propuká do zjevnosti ve význačném typu od-povídání, totiž v rozpoložení úzkosti.

c) Lásky-plné naladění jakožto proniknutí obou extrémů

Propuknutí úzkosti je vůči plnému za-u-jetí jsoucím protivným extrémem; dochází tu k paralyzování člověka na „otevření *do* světa“ ustavující struktury, jakož i nutně k představení významově zcela vyčerpaného jsoucnu. Svět ustupuje ze svého smyslu (do vhodnostních vztahů rozehrané celkové světské situace) a v bezprostředním nalehnutí Ničeho na člověka ukazuje se jako možnost. Člověk se tak sice vyklání do celosti dotyku pravdy bytí, ale jsoucnu je mu jakožto smyslu-plné, totiž tím kterým způsobem (v užívání) uchopitelné, odepřeno. Na druhé straně, v za-u-jetí jsoucím dochází k přehlušení oslovování Ničím, a to na způsob modifikace bytostné promluvy v promluvu jsoucího ze svého *jest*. Bytí se v každodennosti rozhoduje do podoby bytí jsoucího (aniž by i takto muselo být člověkem dotázáno); totiž vystává ve jsoucnu, které se teprve zdá k člověku tím kterým způsobem promlouvat. Jestliže se jsoucí k člověku proslovuje, podává mu pro sebe typickou ná-pověď, na niž člověk odpovídá v podobě adekvátního způsobu po-užití anebo zařizování se v konkrétní světské situaci, pak se k němu proslovuje z toho, čím toto něco *jest*. Rozhodnutí se Bytí do podoby jsoucnu však neznamená vyčerpání Bytím-Ničím nesené pravdy; „otevřenost *do* světa“ konstituující struktura se neustále odehrává, ačkoli ne na způsob bezprostředního naléhání na toho, jež

oslovuje. Člověk je tak plně ve světě, od-povídá na ná-pověď světa ve smyslu celkové, do vhodnostních významů rozehrané situace. Vidíme tak probíhat jakýsi dialogický vztah člověk-svět, který se nám prezentuje v podobě zařizování se člověka v dílčích světských situacích.

Na druhou stranu, lidské pobývání ve světě jako by se odbývalo buď v tom, či onom extrému. Opravdu se člověku dostává bezprostředního dotyku pravdy bytí až v propuknutí úzkosti, která nutně předpokládá významové vyčerpání jsoucna? A opravdu dochází v plném za-u-jetí jsoucím k přehlušování oslovování Bytím na způsob rozhodnutí Bytí do podoby jsoucna? Nebylo by lze člověku přeci jen setrvat v zaobírání se ve jsoucím, a přesto se alespoň přibližovat bezprostřednosti dotyku bytostné promluvy? A pokud ano, v jakém by musel být rozpoložení; jaké nalehnutí světa prostředkující naladění bylo by s to zároveň člověka uvolnit do pravdy Bytí? Museli bychom totiž uvažovat takový (vůči úzkosti) jinak výsadní způsob od-povídání, který by jednak podržoval člověka ve výkonu zařizování se ve jsoucnu, jednak by ho z každodennosti prolamoval do plnosti nalehnutí „otevření *do* světa“ rozhodující struktury. Takový způsob rozpoložení musel by zaručovat bezprostřednost dotyku Ničeho, jakož i podržení jsoucna ve svém významu; totiž nesměl by vést k paralyzování člověka v rovině plného nalehnutí pravdy Bytí a zároveň k celostnímu jeho za-u-jetí jsoucnem. Takový způsob rozpoložení musel by se rozehrávat jakožto od-povídání na ná-pověď nesenou jsoucnem; na druhou stranu by podržoval jsoucno v jeho bytí potud, pokud by nedocházelo k identifikaci Bytí a jsoucna, a tak k přehlušení bytostné promluvy.

Na druhou stranu, nemůžeme od námi dotazovaného způsobu naladění požadovat spoluzahrnutí obou vzájemně protivných extrémů. Nelze být uvolněn do bezprostřednosti dotyku pravdy bytí, aniž by se jsoucno významově vyprázdnilo, jako nelze cele zabřednout do zařizování se v určité světské situaci a spolu s tím pretendovat na neustálost plnostního naléhání se jsoucnem neztotožněného Bytí. Náš požadavek takového způsobu rozpoložení, jež by v za-u-jetí jsoucnem přeci jen prostředkovalo oslovení Ničím, musí se udržovat v mezích přijatelnosti. Totiž tam, kde se mluví předně o *prostředkujícím* charakteru tohoto naladění. Vyklonění se člověka do oblasti bezprostřednosti dotyku pravdy Bytí, a tak plné nalehnutí bytí-tu (Dasein) nejzazší, jakož i nejvlastnější možnosti „moci-nebýti“, odehrává se jedině za nutného předpokladu významového vyčerpání jsoucna. Význačnost naladění úzkosti je právě v jeho člověka paralyzujícím rozměru; v uvolnění člověka do plného nalehnutí pravdy Bytí. A naopak, význačnost jiných nežli úzkostných rozpoložení spočívá v otevírání pole naléhání světa, jsoucna v celku, tedy jsoucna, v němž se teprve zjevuje Bytí rozhodnuto do podoby jsoucnosti jsoucího. Oslovení pravdou Bytí nikoli že by tu utichalo, spíše je přehlušováno

‘promluvou jsoucna’ ze svého *jest*. Přehlušení samo se však odehrává za předpokladu původního ustavení naladění jakožto význačného způsobu od-povídání na ná-pověď Bytí. Teprve vnitřní neustálé prolínání se existenci konstituujících rovin zaručuje otevření se člověka do světa. Jsoucno může se ukázat být nositelem určité ná-povědi až po své identifikaci s Bytím, po jeho rozhodnutí se do významu jsoucnosti; samo však rozhodnutí se Bytí předpokládá bytování tohoto Bytí na způsob Ničeho. Totiž vyvstání Bytí do určení *jest* jsoucího předpokládá v tom kterém, od úzkosti rozdílném typu rozpoložení odemčený horizont nalehnutí celkovosti světa, přičemž samotné, svět odemykající naladění naopak předpokládá původní „dialog“ člověka a Bytí. „Je mi...“ se předně ustavuje v neustálém naléhání bytostné promluvy, ačkoli toto nalehnutí nemusí plně propuknout (...ve výsadním způsobu rozpoložení úzkosti), nýbrž, bezprostředně neprožito, odehrávat se jakoby vskrytu.

Proto se námi dohledávané, ze svého prostředkujícího charakteru nám přístupné naladění ustavuje teprve na základě původního „dialogu“ Bytí a člověka. Stejně jako každé svět odemykající rozpoložení, konstituuje se i *toto* na základě vzájemného prolínání vnitřních existenciálních vrstev, které docházejí svého plného zvýznamnění v dotyku „možno-nebýti“. Bytí-tu (Dasein), člověk, je v *tomto* námi dotazovaném naladění, vždy-jíž rozhodnuto do dvojice existenciálních vrstev „možno-býti“ a „býti s to...“ (naplňovat, rozvrhovat „možno-býti“ do možnosti svět). Tzn., že způsob rozpoložení, na něž nyní směřujeme naše tázání, nikterak neuvolňuje člověka do bezprostřednosti dotyku pravdy Bytí; na druhou stranu mu toto uvolnění ze svého bytostného charakteru zprostředkovává. Tedy zprostředkovává, propouští oslovení pravdou Bytí k člověku, který *jest ve světě*, aniž by byl tento zadržen co do své významové působnosti. Abychom mohli plně otevřít strukturu bytostného charakteru námi dohledávaného naladění, musíme přiblížit, jakým způsobem odemyká celkovost jsoucna, tedy musíme se pokusit proartikulovat podobu nalehnutí světa na člověka právě v *tomto* typu rozpoložení.

Je jasné, že člověk se *tu* ocitá nikoli „před“ co do smyslu vyprázdněným světem, nýbrž plně v něm. Avšak jsoucno, abychom mohli obhájit „prostředkující“ charakter námi dotazovaného způsobu naladění, není posazeno ve svém významu toliko cele, jako se tomu děje v ostatních, od *tohoto* a úzkostného typu rozpoložení rozdílných naladěních. Člověk je sice s to se v té které dílčí světské situaci (adekvátně) zařídít, ale zařizování samo jako by probíhalo v neustálém napětí, vyvolaném možností absolutního vykloubení se jsoucna ze svého významu. Jako kdyby hrozilo nebezpečí rozbití identifikace Bytí a jsoucna a náhlého propuknutí úzkosti. Horizont bezprostřednosti nalehnutí Ničeho se v *tomto* naladění rozpřahuje za doposud ve svém smyslu posazeným světem. Nic oslovuje člověka jakožto

hrozba. Hrozba ve smyslu ná-povědi, na niž člověk od-povídá takovým způsobem zařizování se ve jsoucnu, který by se dal opsat jako „neustálost zamezování uvolnění se do bezprostřednosti dotyku pravdy Bytí“. Člověk se zařizuje ve jsoucnu na způsob opečovávání jsoucna ve smyslu snahy zabránit vykloubení jsoucna ze svého významu. Vědom si neustálé hrozby plného nalehnutí Ničeho a s tím nutně i co do smyslu vyprázdnění světa, snaží se člověk zařizovat se tak, aby co nejpevněji ukotvil jsoucno v jeho *jest* (=významu =smyslu).

Co s sebou tuto specifickou ná-pověď nese? Co přiměje člověka od-povídat ve smyslu zařizování se na způsob „neustálosti zamezování uvolnění se do bezprostřednosti dotyku pravdy Bytí“? Jak se rozehrává pro sebe typické prostředkování oslovování člověka Ničím? Protože Nic tu vskutku promlouvá, a sice jakožto hrozba. Jaká událost dává člověku pocítit jsoucno nepevně posazené ve svém *jest*?

Námi dotazované naladění rozehrává se jakožto od-povídání na ná-pověď nesenou *pohledem druhého*. Lásky-plné naladění na pohled druhého stejně jako každý od úzkosti jiný způsob rozpoložení odemyká celkovost jsoucna. Druhý je ve svém pohledu takové specifický způsob naléhání světa na člověka zpřístupňující jsoucno, které před na pohled naladěnému rozprostírá horizont Ničeho. Jsoucno se tak ve vůči úzkosti jinak význačném typu naladění na pohled druhého sice nevyčerpává zcela co do svého smyslu, ale povoluje v něm. Povolení děje se z horizontu Ničeho, které nyní člověka oslovuje, avšak nikoli ve smyslu plnosti nalehnutí pravdy Bytí, ale jakožto hrozba. Nic ze svého horizontu, který se rozprostírá za doposud významu-plným, a přece ve svém smyslu povoleným jsoucnem, hrozí vstoupením do bezprostřednosti vůči člověku, a tak jeho paralyzováním na „otevřenost *do* světa ustavující“ struktuře. Druhý zpřístupňuje pro sebe typické nalehnutí světa na druhým tím kterým způsobem rozpoloženo člověka. Tzn., že svět v celku, protože naladění neodemyká pouze dílčí světskou situaci, je nyní přístupný jedině z „dialogu“ já-druhý. A protože se jedná o *lásky-plné*, a proto cele (celkovosti) přitakávající rozpoložení, snaží se druhým oslovený na ná-pověď od-povídat takovým způsobem, aby se druhý, a spolu s ním i význačně naléhání světa, udržel. Láska je zde artikulací jednak výhradně afirmativního postoje ke světu, jež člověku zpřístupňuje milovaný protějšek, jednak výrazem permanentního ohrožení. Se ztrátou druhého došlo by totiž k uzamčení doposud skrze druhého odemčeného světa; Nic by „sestoupilo“ ze za jsoucím rozestřeno horizontu do bezprostřednosti vůči člověku, a nechalo by ho tak prodlít před významově vyprázdněným jsoucnem.

To, že je jsoucno ve vůči úzkosti jinak výsadním způsobu naladění nikoli cele posazeno ve svém významu, nýbrž hrozí svým co do smyslu vyprázdněním, totiž fakt neustálé hrozby sestupu Ničeho do bezprostřednosti vzhledem k člověku rozehrává se z předně světu

přítakávajícího rozměru lásky-plného rozpoložení. Nemůžeme hrozbě Ničeho rozumět jako prvotnímu pnutí, které teprve dává člověku zaujmout afirmativní postavení k celkovosti jsoucna. S událostí přístupu druhého a jeho pohledu dochází u člověka skrze tento pohled k anořečení, a tak ke stvrzení toho způsobu naléhání jsoucna na člověka, které se odemyká v „dialogu“ s milovanou osobou. Prostřednictvím ná-pověď nesoucího protějšku dochází ke vše-zahrnujícímu přítakání a teprve v něm může se rozpřáhnout horizont, z nějž Nic oslovuje člověka na způsob hrozby. Milovaný, protože ze svého pohledu člověku odemyká celek jsoucího, stává se tím jediným, co je s to podržet jsoucno pevně v jeho smyslu; s tím ale, že samotný protějšek může zmizet⁶⁸, vytrhnout se z pouta z tím, komu doposud odemykal svébytný způsob naléhání světa. Proto člověk od-povídá pohledem nesené ná-povědi na způsob takového zařizování se ve jsoucnu, kterým snaží se předejít zmizení milovaného protějšku. Právě toto zmizení znamenalo by plné proslovení se Ničeho, uvolnění člověka do bezprostřednosti pravdy Bytí, kteréžto uvolnění by nutně předpokládalo i významové vyprázdňení přijatého (lásky-plně stvrzeného) světa. Teprve skrze svůj protějšek a pro něj se člověk zařizuje v té které světské situaci, která je ostatně osmyslena z pohledem odemčeného celku. Ztráta druhého znamenala by vyprcháání smyslu zařizování se ve jsoucnu a vůbec uzamčení do svébytného způsobu naléhání odemčeného světa.

Tedy: Lásky-plné naladění na pohled druhého odemyká jako každé od úzkosti různé rozpoložení celkovost jsoucna. Člověk se v tomto význačném způsobu naladění pak sice ocitá jakoby plně za-u-jat jsoucnem, avšak s tím, že v rozprostření horizontu Ničeho, které člověka oslovuje ve smyslu hrozby, není jsoucno pevně posazeno ve svém významu. Na druhou stranu, lásky-plné rozpoložení se nám neotevívá ve stejném skladebním uspořádání jako *strach*. Je mnohem komplexnější a předně se ustavuje ze zaujetí afirmativního postoje vůči celku. Teprve rozhodné anořečení světu dává člověku svět přijmout a v tomto přijetí schraňovat. Ježto svět jakožto proartikulování vše-jeoucí zahrnujícího celku nemůže být schraňován než před Ničím, stává se toto Nic „nejprve“ hrozbou. Neoslovuje tedy člověka ve smyslu bytostné ná-povědi, již nese pravda Bytí a která je plně vyslovena až v bezprostřednosti dotyku Bytí-Ničeho; avšak jakožto hrozba v sobě skrývá právě ono bezprostřední nalehnutí, které by znamenalo co do smyslu vyprázdňení jsoucna. Svět je v lásky-plném rozpoložení schraňován v pohledu druhého a samotný tento pohled v takovém zařizování se člověka ve jsoucím, které jsme výše opsali jako „neustálost zamezování uvolnění se do bezprostřednosti dotyku pravdy Bytí“.

⁶⁸ Skutečnost zmizení samotného protějšku nasazuje na jsoucno na způsob jeho nikdy ne pevného usazení se ve svém významu.

Důležité je tu pro nás předně to, že v rozprostření horizontu Ničeho nad ve svém významu nepevně posazeným jsoucnem demonstruje se „prostředkující“, a tak význačný charakter lásky-plného naladění na pohled druhého. I když se Nic proslovuje nejprve ve smyslu hrozby, skrývá v sobě bytostné oslovení pravdy Bytí, které je konečně tím, co hrozí. Totiž teprve v uvolnění se do bezprostřednosti bytostné promluvy dochází k paralyzování člověka na „otevření *do* světa“ ustavující struktuře, a tak k předestření smyslu-prázdného jsoucná. Avšak lásky-plně rozpoložený člověk svět skrze druhého stvrdil a zavázal se k jeho schraňování; zařizuje se tedy tak, aby nedošlo k propuknutí úzkosti, zapříčiněnému ztrátou milovaného protějšku.

V lásky-plném rozpoložení se tedy vzájemně protínají oba aspekty lidské existence, aniž by jeden jakož i druhý došly plného vyjádření: Člověk je sice *ve* světě, ale potud, pokud se před ním rozevírá horizont Ničeho. Přitom rozumějme tomuto rozevření se Nicu nad doposud ve svém významu schraňovaným jsoucnem jakožto vyjádření nepevného usazení jsoucná v tom, čím jest. Nic zde nedochází plného proslovení se do pravdy Bytí, spíše oslovuje člověka jakožto hrozba, s tím ale, že hrozí právě ze své možnosti proslovení se ze sobě vlastní bytnosti. V lásky-plném, svět odemykajícím rozpoložení se tak Nic nerozhoduje plně do podoby „něčeho“ (protože hrozit může jen *něco*); spíše se neprovaluje do bezprostřednosti oslovení vůči člověku. Z druhé strany nemůže dojít k plnému za-u-jetí člověka jsoucnem, protože toto se nepodržuje plně ve svém významu. Ale i přes tuto svou, z „prostředkujícího“ charakteru rozehranou význačnost ustavuje se lásky-plné naladění až z dialogu člověk-Bytí.

II. Vůle k moci

§ 6. Vůle k moci jakožto čas; pokus o zavěšení fenoménu vůle k moci na motiv *samoty* jakožto základního způsobu zaslýchání...

a) Přikročení k interpretaci Nietzscheovy filosofie za účelem zavěšení motivů vůle k moci na námi vykázanou samotu

Samota se nám otevřela v dvojím pnutí: V tenzi úzkosti, jako nemožnosti připnout se ke smyslu, a v napětí strachu, zavěšeného na hrozbu anonymního jsoucna. Oba pro *samotu* konstitutivní momenty rozehrávají se nikoli po způsobu fundace jednoho tím druhým. Úzkost nepředchází co do původnosti strach z hrozby anonymního jsoucna, a naopak. Kdyby přeci jen, *samota* jakožto základní způsob zaslýchání „Promluvy“ vyčerpala by se do dvou různých, na sebe určitým způsobem odkazujících naladění. Strach by se zavěšoval na úzkost jako na svůj základ. V opačném případě by úzkost pramenila ze strachu. S vpádem do *samoty* rozehrávají se však oba momenty naráz, souběžně, a v této hře scelují *samotu* jako pro sebe typický způsob naladění.

Aby nám však na něj bylo lze zavěsit motiv vůle k moci, musíme ponejprv náš výklad směřovat k tomu, kdo jako první vůli k moci rozpoznal. V interpretaci Nietzscheovy filosofie měl by vyvstat pro náš záměr vůdčí rys vůle k moci jako podstatného způsobu (prozatím) vztahování se člověka ke světu. Pohyb interpretace opíše tu linii, již tušíme jako pro Nietzscheho specifické překreslení otázky po jsoucím jakožto jsoucím. V tomto případě jsoucnost, bytí jsoucího ukáže se bytovat po způsobu vůle k moci, a tak času. Nikterak se nepokusíme překonat Nietzscheovu filosofii vůle k moci, ježto se k tomu jednak necítíme být právi, jednak hlavně proto, že je to právě tendence ke znovu-oživení Nietzscheovy filosofie, co táhne náš výklad. Otevřením učení o vůli k moci předsevzali jsme si ostatně to, co např. Heidegger ve vztahu ke Kantovi.

„Správně rozumět Kantovi pak znamená rozumět mu lépe, než on rozuměl sám sobě.(...) Není to snad domýšlivost a zároveň zlehčování předchůdce následovníkem, který se domnívá, že je dále? Ale my přece už víme, že zde neexistuje žádný postup vpřed ve smyslu vnějšího pokroku. Je nesmysl říci, že by Platón,

Aristotelés nebo Kant byli překonáni. V úmyslu chtít lépe rozumět je tak málo domýšlivosti a podceňování, že je spíše právě vyzdvižením hodnoty toho, čemu chce být lépe rozuměno.⁶⁹

Jak již řečeno, otázka po jsočnosti jsocího odehrává se v Nietzscheově filosofii jako prohlédání světa byvšího po způsobu vůle k moci. Bytí tu bytuje jakožto 'chtění být víc než doposud'. Takto artikulováno, vyostřuje pojetí vůle k moci temporální charakter bytí⁷⁰. A o něj nám tu předně půjde; nikoli tedy o bytí na způsob překlenování jednotlivých, mocensky na se odkazujících perspektiv⁷¹, nýbrž a jedině o bytí-vůli k moci potud, pokud je vůlí k tomu,

⁶⁹ Heidegger, Martin. *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Z něm. přel. Jan Kuneš. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. str. 14-15, 344 s. Sv. 49. (Přel. z *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977). ISBN 80-7298-124-2.

⁷⁰ „Temporální“ zde myslíme v silném smyslu tohoto pojmu: Východiskem naší analýzy vůle k moci-času má být vykázaní celkovosti (Jednoty) času jako takového. Totiž pokusíme se ukázat, že to byl právě Nietzsche, kdo, třebaže nikoli explicitně, rozpráhl horizont temporality jakožto horizont možného dotyku „pravdy Bytí“. Takové rozpráhnutí odehrává se nám na způsob vzájemného podávání se jednotlivých temporálních dimenzí „bylo“, „jest“ a „bude“, přičemž ani jedno ze zde zmíněných určení nesmíme uvažovat ve vágně-časovém smyslu. „Bylo“ jednoduše nereprezentuje „minulost“; „minulost“ již ze svého založení „míjení“ nesplňuje požadavky temporality jakožto horizontu bezprostředního dotyku pravdy Bytí: Naproti tomu rozumíme „bylo“ z temporální roviny „bylosti“, která nasazuje na v sobě znějící „být“ (a v tomto „být“ „bylosti“ se „minulost“ jako taková, totiž jakožto určitý *prožitek času*, totiž jako to, *již nejsoucí*, teprve ustavuje). A tak podobně s ostatními vzájemně se podávajícími a v tomto podávání různé významové ražby konstituujícími temporálními dimenzemi („extázemi“). V prvním sledu analýz vůle k moci-času sledujeme pohyb okamžiku ve svém bytostném rozměru *ze sebe ven*; tzn., že zprvu nasazujeme na souvztah aktuální okamžitosti k tomu, co (v prožitku času) *následuje*. Avšak v přihlédnutí k celkovosti času jakožto vzájemnému podávání se temporálních dimenzí „bylo“, „jest“ a „bude“ nefixujeme „nyní jsocí“ a „následné“ do vzájemné izolace, nýbrž akcentujeme jejich bytostnou provázanost. Tímto položením akcentu na vzájemné provazování se „nyní jsocího“ a po něm „následujícího“ chceme právě podržet jednotnost času, jeho „naráz“ v každém jednotlivém okamžiku (Náhlost). Teprve ve třetím oddílu zohledníme pro naše úvahy nepostradatelnou „minulost“ a v tomto doplnění do celkové jednoty času, která se podává vždy „naráz“ v každém jednotlivém okamžiku, plně dotážeme motiv věčného návratu téhož. Abychom se však vyhnuli případným nedorozuměním ohledně motivu samotné celkovosti času, nahlédnuté jakožto vzájemné podávání se jednotlivých temporálních dimenzí „bylo“, „jest“ a „bude“, citujme: „Uvedená významová fixace toho, co bylo, jest a bude, jako specifických extází, způsobů doteku, umožňuje – explicitním vyzdvižením jejich specifík – nahlédnout *záležitost myšlení* jako specifickou *významovou souhru (Zuspiel) extází*, jako jejich vzájemné významové předpokládání se, jež bylo předběžně ohlášeno určením *náhlost (Jähe)*; umožňuje nahlédnout *sou-časnost (Zugleich) extází*.

Kořen naznačené jednoty (doposud naznačené jen abstraktně, protože co do samostatných významů zkoumaných) extází – významový kořen náhlosti – spočívá v tom, že *každá z doposud samostatně sledovaných extází může vystoupit jako ona sama* jen potud, pokud se ukazuje zároveň s ostatními, protože vždy, naskytne-li se jeden z významů *bylo, jest, bude*, naskýtá se jejich diferenciaci *jako taková*. To se ovšem děje nikoli tak, že by jedna z dimenzí v sobě ostatní dimenze nějak významově zrcadlila či reprodukovala, nýbrž tak, že jako *významově samostatná* může být konstituována jen jednotou jejich vzájemného významového předpokládání se...Právě uvedené stručné nastínění *významové souhry (Zuspiel) časových extází*, která tyto extáze konstituuje v jejich samostatné významy, umožňuje tak myšlenkově rozevřít *jednotu* toho, co bylo, jest a bude, a nahlédnout ji nikoli jen významově indiferentně jako nějaké *trvání, plynutí*, jako *následnost*, nýbrž jako cosi principiálně odlišného, cosi jinak významově obsažného, totiž jako *naskýtání se významové spjatosti vyčnívání a nosnosti*.“ L. Benyovszky, *Náhlost. Myšlení bytí z času*, s. 71, 72, 74.

⁷¹ To neznamená, že bychom „perspektivismus“, toliko zásadní moment Nietzscheovy filosofie, zcela z našich úvah vypustili. Naopak: Jako bychom všim doposud řečeným teprve připravovali půdu pro plné položení problému perspektivy, která se nám ve třetím oddílu naší práce ukáže jakožto Nietzschemu vlastní významově-ontologické ražení skutečnosti (Wirklichkeit). Právě perspektiva v souvztahu k jsočnosti ve významu „hodnoty“ ukáže se být razantním výpadem proti rozumění skutečnosti na způsob struktury subjekt-objekt. Otevřením vnitřní struktury světa jako Jednoty vzájemně na sebe odkazujících ohledů ničeho a z tohoto ničeho konstituovaného jsočna (Dionýsos-Apollón) vyvstane perspektiva ve svém zásadním významu „oblasti

býti *mocen*, a tak *časem*. Na druhou stranu nechceme v dešifrování bytí (jako času) vykázat jeho bytostně časový charakter jen proto, abychom jej zavěsili na naše pojetí subjektu⁷², a tak se s ním vypořádali jako s podstatně dějinným, vztaženým ke své nejzazší možnosti, a odtud konečně teprve mocným rozvrhovat se *i* do jiných možností; v takovém vykreslení vůle k moci, jež se tu pokusíme předvést, půjde nám o to, odhalit pro člověka původní modus vztažení se ke světu.⁷³ Chceme dokázat, že Nietzscheova voluntaristická koncepce se doposud nevyčerpala, naopak, že byla příliš brzy odbyta spolu s metafyzikou, již popravdě završuje. Zajisté máme i v myslitelích po Nietzscheovi takové, kteří se pokusili o rehabilitaci metafyziky a s tím nutně i Nietzscheova učení. Za mnohé uveďme Patočkův a Lévinasův pokus o *překonání* metafyziky v jejím *uchování*.

§7. Znovu-vyzdvižení metafyziky ve filosofii Emmanuela Lévinase a Jana Patočky

„Zatímco pozitivistická, či lépe negativistická verze metafyziky odvysvětluje pozitivní metafyziku toliko z fallacií jazyka, dovede náš způsob metafyziku „překonat a uchovat“ (aufheben) v hlubším smyslu:…“⁷⁴

disponování, a tak ustavování jsoucna co do jeho smyslu (=hodnoty=bytí)“. Tuto problematiku však, jak jsme již podotkli, důkladně rozvineme až v dalším.

⁷² Ne však subjektu ve smyslu novověké filosofie. Upřesněno jinde.

⁷³ Toto vztahování se odkryje se nám v nic zpřístupňujícím naladění *samoty* jakožto postupné „disponování“ jsoucnem. Disponování samo pak vykážeme nikoli ze silového určení vůle k moci, které je vpravdě pouhým parciálním zjevem vůle k moci jako takové, ale z opisu vůle k moci jakožto vůle k tomu, býti „mocen“. Nejenže tak znovu „ospravedlníme“ základní způsob zaslýchání „Promluvy“ jakožto „naladění základů“, v němž je (nikoli diskursivní) myšlení paralyzováno na otevření člověka do světa ustavující struktuře; navíc vytěžíme z vůle k moci ten její charakter, který nám ji umožní pochopit jakožto *neustálý* pohyb rozpřahování horizontu (lidských) možností.

⁷⁴ Patočka, Jan. *Negativní platonismus*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1990. str. 44-45, 232 str. ISBN 80-202-0235-8.

Předmětem tázání metafyziky v jejím zrodu, totiž u Platóna,⁷⁵ je idea. Idea, jakožto možnost uskutečnění se jsoucího v regionu senzibilního světa (idea jakožto „co-bytí“ jsoucna), ukazuje se jako co do *jsoucnosti* plná a z této své plnosti „propůjčující“ bytí jsoucímu (...co do své jsoucnosti deficientnímu). Senzibilní jest po způsobu participace na svém inteligibilním pravzoru. Svou spoluúčastí na skutečně jsoucím podílí se, byť neúplně, na bytí, artikulovaném právě co idea. Nezaobíráme se zde skutečností hierarchizace idejí, ani ostatní ideje překlenuvší ideou „Dobra“; jde nám předně o to, vykázaním vazby senzibilního na inteligibilním dobrat se kritizovaného momentu metafyziky. To znamená, že neprovedeme deskripci výkonu vevazování se do spoluúčasti smyslově vykazatelného na ideálním, spíše hrubý výkres ideálního, protože *skutečně jsoucího*. Platónská strukturace světa poslouží nám konečně k sestupu k jeho bytostnému založení ve filosofii Sókratově.

Jestliže jsoucí z regionu senzibilního jest (deficientně) na způsob vpletení do vazeb spoluúčasti na svém inteligibilním pravzoru, jak se nám pravzor, idea ukazuje? V první řadě jako skutečně jsoucí. „Skutečně jsoucí“ jako by v posledku artikulovalo samu jsoucnost; jsoucnost ve smyslu jsoucí smyslově zakusitelného světa fundujícího ohledu. Idea se nám ve svém smyslu rozsvětluje coby to, *čím* jednotlivé jsoucno vpravdě *jest* (znovu: „co-bytí“), ne jinak než *pravda* jsoucna. Dotazujeme-li jsoucno v jeho pravdě, tzn. v jeho bytí, dotazujeme, je-li výkon tázání orientován správným směrem, ideu.

Hrubě vykresleno, podává se nám svět v rozštěpu dvou co do nároku na bytí odlišných jsoucnen. První, nikoli v pořadí, ale ve smyslu původnosti, zakládá druhý region jsoucího. Fundace děje se po způsobu spoluúčasti druhého na prvním, kdy samotný moment participace

⁷⁵ Zde musíme upozornit na toto: S Platónovou filosofií pracujeme potud, pokud jí rozumíme průhledem Nietzscheova myšlení. Mohlo by se však zdát nemístné přivtělovat nietzscheovskou interpretaci Platóna Patočkovi; na druhou stranu, v mnohém ohledu shledáváme momenty Patočkova uchopení Platóna totožné s těmi Nietzscheovými. Děje se tomu tehdy, když Patočka kritizuje metafyziku v jejím upnutí se v pohybu transcendence na skutečně jsoucí, obsažné, předmětné, totiž na tímto způsobem rozuměnou ideu: „Podstata metafyziky, jak ji vytvořili Platón, Aristotelés, Démokritos, spočívá v tom, že na sókratovskou (či předsókratovskou) otázku (tj. na otázku, která nepretenduje na odpověď, a která tímto způsobem udržuje pohyb překroku v jeho živosti – V.Z.) je podávána opět odpověď, kterou filosof hledí vyvodit z otázky samé. Jiné, vyšší než běžné, konečné a utilitárně ‚praktické‘ vědění se rozvíjí, distinkce odhalená praifilosofií má zůstat, veškeré jsoucno, univerzální celek, má být transcendováno, ale toto nové vědění má opět být předmětné, obsahové a kladné.“ J. Patočka, *Negativní platonismus*, 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1990. s. 18. „Metafyzika předpokládá celým svým založením transcensus přes veškeré světové jsoucno; ale tento transcensus ji má pozvednout k novému, ‚pravému‘ jsoucnu, a dopomoci jí tak k ‚pravé vědě‘. Tak se stává naukou o ‚pravém jsoucnu‘ čili v obvyklém případě (theologicky založeném) o božském jsoucnu.“ J. Patočka, *Negativní platonismus*, s. 30. Cesty uchopování Platóna se rozdělují v Patočkově nasazení na motiv chórismu; Nietzsche již v Platónovi nedohledává moment rozpohybování se do překroku ke zcela *jinému*, ničemu ve smyslu v souvztahu k předmětnému nepředmětnému, jsoucímu nejsoucímu atp.; spíše se drží toho rozumní Platónovi, které mu jej podává na způsob toho, kdo vyklobil bytí ze svého „přirozeného těžiště“ (tj. světa) kamsi do zászvěti. Tuší Platóna podříditi žitý svět diktátu gramatiky (pojem – rod – idea), nikoli artikulovat sókratovskou na odpověď nepretendující otázku jakožto všemu dokonce skutečně jsoucímu (ideu) se vymykající ideu dobra. Na druhou stranu, Patočkovy východisko jednodílného pohybu morality, který se odehrává po způsobu v předmětném se nevyčerpávajícím přesahu, dále zkritizujeme právě ze stanoviska Nietzscheovy amoralistické filosofie.

implikuje bytostnou deficienci senzibilního. Zmiňovanou deficienci můžeme nahlédnout, podobně jako nahlížíme „jednotou pojmu“ konstituovanou „mnohost“ tímto pojmem označovaného jsoucna. Pojem podstatným způsobem překračuje jím označované konkrétní; ani pojem ani idea se nám nepodávají v bezprostřední percepci, spíše až v abstrahování od jednotlivého a pro toto jednotlivé specifického určení. Zde rozehrává se pohyb descendance – od pojmu k pojmem konstituovanému mnohému a konkrétnímu. Podobným, ne-li totožným způsobem děje se sestup od ideje k jí fundovanému jsoucímu; senzibilní svět jednoduše v své mnohosti nemůže pretendovat na to, *být* natolik, nakolik *je* idea. Navíc, tuto pretenzi znemožňuje fakt bytostného souvztahu senzibilního ke svému pravzoru, jež jsme vykážali jako bytí-jsoucímu-propůjčující, totiž jako jsoucnost jsoucího.

Zde se nám ukazuje jeden z bytostných rysů metafyziky, a to konkrétně ten rys, v jehož podchycení anticipujeme překonání metafyziky samotné. Promyšlení pravdy jsoucna, v případě, že touto pravdou „je“ bytí jsoucího, u Platóna fixováno jakožto idea, nutně předpokládá bytostný překrok od jsoucího k samotné ideji. Stejně jako dotazování *tohoto zde stojícího jsoucna* probíhá v překroku k jsoucno konstituujícímu pojmu, ukazuje se motiv přesahu hrát významnou roli v metafyzice Platónově. *Přesah*, ve smyslu *transcendence*, je nejdůležitějším, protože bytostným ohledem metafyziky. Teprve ve vykročení z bezprostředně daného rozehrává se pohyb hledání pravdy jsoucího, totiž jeho konstitutivního základu. Postihováním strukturace světa inteligibilního pravzoru a spolu s tím odkrývání vazeb na svět senzibilní prošlapává myslitel cestu, cílenou k rozsvětlení jsoucna v jeho podstatném určení. Jsoucí se tak rozsvětluje do takového způsobu bytí, jež jsme výše vykážali jako 'býtí natolik, nakolik (jsoucí) participuje na svém, je bytostně překročivším pravzoru, ideji'.

V motivu překroku a dále ve vynesení počtu ze samotné ideje jakožto skutečně jsoucí chystáme se podvázat metafyziku zakládající moment, a tak samu metafyziku překonat v jejím uchování. Jestliže idea jest tak, že co do své jsoucnosti plně, tzn. že jest nikoli deficientně, nýbrž jakožto skutečně jsoucí, co nám to o ní vypovídá? Ohled skutečně jsoucího jsme v prvním odhalili jako jsoucnost do vazby spoluúčasti na ideji vpleteného jsoucího. Avšak sama jsoucnost, konstituent jsoucna, odhaluje se v případě ideje jako jsoucno samo. Platón nikdy nevykážal senzibilní mimo region jsoucího, v strukturaci světa je připnutím na svůj ideální protějšek „pouze“ připravil o plnou spoluúčast na bytí. Tu naopak přisoudil ideji. Skutečně jsoucí se zde nevyovídá o inteligibilním/senzibilním jako o dvou navzájem se negujících prvcích téže relace; totiž – skutečně jsoucí neanticipuje senzibilní jako *neskutečně* jsoucí, a pak tedy – nejsoucí. Tento konkrétní strom, ačli jest teprve po způsobu spoluúčasti

na svém pravzoru či pojmu strom vůbec, přeci jen *jest*; nikoli že by nebyl a jednoduše defiloval na pozadí ideje jako pouhé zdání. Metaforicky řečeno: I stín, protože *jest* v přičinění světla, *jest* právě proto, ačkoli na nižší ontologické rovině, po způsobu světla.

Čeho se tím vším chceme nakonec dobrat? Idea se před námi odhalila jako jsoucno; ačkoli v plné pretenzi na bytí, stále jen jako jsoucno. Nepůjde nám však o to, dešifrovat tradiční metafyzikou rozuměné bytí jako v posledku jsoucí a skutečně pak položit otázku po smyslu bytí; na druhou stranu, v odkrytí ideje coby jsoucna a v následném protnutí tohoto motivu s motivem bytostného překroku, jež jsme, byť hrubě, načrtli výše, dohledáme se pro nás důležitého a pro Patočkovu koncepci *zkušenosti svobody*⁷⁶ rozhodujícího momentu.

Výkon překroku odehrává se napříč vazbou smyslově zakusitelného a ideje. Jak jsme řekli, transcendence je prošlapováním stezky, orientované na pravdu jsoucího. Myslitel musí se jednoduše vydat cestou přesahu, aby se před ním jsoucí rozsvětlo co do svého způsobu bytí. Jeho pout' završuje se v nahlédnutí námi dotazovaného participačního schématu, v zření ideje jako fundamentu jsoucna. Idea tu *jest*; musí tu jakožto jsoucí být. Lze ji uchopit, přičemž se v jejím uchopení završuje pout' po pravdě prahnoucího ducha. V tomto momentě se veškerý pohyb transcendence zastavuje; završuje se ve skutečně jsoucím, v ideji. Idea *jest* tou pravdou, již mysliteli třeba se dopátrat, aby odhalil kořen jsoucího; neměnná, v ukotvení v bytí nezvratná idea.

Avšak, můžeme se zeptat, opravdu se dosažením ideje výkon transcendence *završuje*? Nedochozí zde spíše k vyčerpání pohybu, k *vyčerpání*, jež artikulujeme pojmy *završení*? Přistoupíme-li na skutečnost *vyčerpání* pohybu transcendence, co to znamená pro samotnou metafyziku? Nic jiného než *vyčerpání v jejím bytostném základu*. Metafyzika sebe samu vyčerpává kladením pohyb překroku završujících cílů, fixací svého záměru v dohledatelnou a vyřknutelnou pravdu jsoucího. Dohledáním se mnohost konstituující jednoty ve vyřknutelném, protože obsažném, drtí metafyzika výkon transcendence; a jestliže jsme překrok vykázali jako metafyziku konstituující ohled, drtí metafyzika v posledku sebe samotnou. Nikoli že by se v dohledání fundamentu jsoucího, ať už ho dotazujeme jako „ideu“,

⁷⁶ „Svoboda je nicméně věcí zkušenosti: je to zkušenost *rizika*, které lze podstoupit nebo jemuž je možno se vyhnout. Tato zkušenost není pasivní, vnucující se zkušenost, jako je jí celá smyslovost, neboť zkušenost, *kteřou máme*, je vždy zároveň zkušeností, *kteřá nás má*...– zkušenost svobody je zkušeností *dobyťí*, získané svobody, nikoli jejího klidného majetnictví... V čem tkví zkušenost o svobodě? Je to zkušenost neuspokojení v daném a senzuálním, která se stupňuje v pochopení, že dané a senzuální není vším ani rozhodujícím. Proto jsou pro zkušenost svobody rozhodující ‚negativní‘ zážitky, které ukazují, že veškerý obsah pasivní zkušenosti je mizivý, uplývající, nicotný; které ukazují, že je možno suspendovat víru nejen v každou jednotlivou senzuální zkušenost nebo každé senzuální pásmo, nýbrž že je možno i celé já podléhající smyslové pasivnosti nechat pod sebou jako pouhý předmět pozornosti a studia:...“ J. Patočka, *Negativní platonismus*, s. 37, 38. A není právě takováto představa zkušenosti svobody, která se nezakládá než na emancipaci od senzuálního, tím, co by podleho Nietzscheově kritice?

„boha“ atp., završovala, naopak – vykloněním se z tahu přesahu, nemá ji už co táhnout. Proto Patočka akcentuje *negativní* odstínění platonismu. Totiž ten rys Platónovy nauky, který podržuje výkon překroku v neustálém pohybu, a chrání ho tak vyčerpání v jeho završení. Teprve podržením motivu překroku bude nám lze překonat metafyziku v jejím udržení. Udržení zde pak rozumějme po způsobu rehabilitace motivu transcendence; překonání ve smyslu destrukce představy završení pohybu přesahu v rozsvětlivším se fundamentu jsoucího.

Ačkoli negativní *platonismus*, rodí se myšlenka podržování překroku již u Sókrata. Byl to právě on, kdo ve výkonu kladení *otázky* rozehrál pohyb transcendence a spolu s tím odhalil svobodu, protože historičnost⁷⁷ člověka. O jaké že se to tu zmiňujeme otázce? Protože zmiňujeme-li se o otázce, anticipujeme tím odpověď; a jestliže bychom vskutku kladli otázku, nutně pretendující na odpověď, v rámci problému překroku, o kolik bychom se posunuli oproti Platónově sebe-destruktivní metafyzice? Vpravdě ani o píd'. Jestliže by překrok vyrážel z otázky vstříc odpovědi, nezbylo by nám než znovu opsat v jsoucím končící se úsečku transcendence. Sókratés by nám nebyl s to říci o nic více, než nám doposud vykládal Platón; metafyzika zhroutila by se okamžitě v svém bytostném nároku. Jak tedy uvažovat *otázku*?

„Sókratova ironie je dána prostě tím, že celý lidský život se mu stává *otázkou* (prol. V. Z.) –...Sókratovská ironie je stále na cestě; žádný pevný majetek z ní nemluví krom nutností zkoumat vždy znovu, získávat se ustavičně, soustředovat se neustále.“⁷⁸

Jak tedy? Jestliže otázku vidíme neustále na cestě a na své pouti bez žádného pevného majetku, neznamená to, než že Sókratem vyslovovaná otázka nepretenduje na to, býti zodpovězenou. Nárok na odpověď a odpověď samotná vyklání se ze směru otázky, aby ji v jejím pochodu nebyly s to zastavit. Teprve rozumění otázky jako v tomto smyslu prázdné otevírá horizont možnosti pohybu transcendence. S rozpřahem tohoto horizontu konečně přichází ke slovu i sama metafyzika, obhájená otázkou ve svém bytostném založení.

Otázka se tedy stáčí do protipohybu k výše zmiňované tendenci metafyziky: Totiž proti vynacházení obsahově pevných určení bytostných struktur jsoucího. Jsoucno nikoli že by na druhou stranu v položení otázky ztratilo je konstituující ohled (...jsoucnosti); bytí nevyprchává spolu s vyčerpáním odpovědi a jejím rozmělněním v proudu otázky. Naopak; v tázání se, orientovaném na vůči jsoucnu bezpředmětné, bezobsažné, a tak *nejsoucí*, vyvstává

⁷⁷ „Tak se nám jeví Sókratés objevitelem historického pojetí člověka, ...“ Patočka, Jan. *Sókratés*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. str. 144, 510 str. ISBN 80-04-25383-0.

⁷⁸ J. Patočka, *Sókratés*, 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 123, 125

podstatná diference jsoucího a je bytostným způsobem podloživšího bytí.⁷⁹ Teprve v pohybu od jsoucího k ve vztahu k němu a je konstituujícím *nejsoucím* můžeme uvažovat přesah v plné jeho síle. Výkon transcendence se tím spíše vyostřuje, pokračuje-li bez pretenze na své završení. Již není pouhým prostředčním pohybem, spíše stočen do sebe samého, a tak nikdy se v završení vyčerpavším cílem.

Motiv otázky bylo by nám lze u Platóna hledat v pojetí *chórismu*. Chórismos zde značí nikoli předěl reálného a ideálního, průrvu, z níž prýští po završení v ideji prahnoucí pohyb překroku, nýbrž překrok sám.

„...chórismos je však původně oddělenost bez druhého předmětného oboru...je (chórismos; V. Z.) oddělení, rozlišení o sobě, oddělení absolutní, samo pro sebe...zkušenost distance vůči reálním věcem...“⁸⁰

Idea sama již nepřístupuje z hierarchické struktury skutečně jsoucího, nýbrž z druhé strany ontologické diference. Druhou stranu zde reprezentuje jako v překroku konstituující opačný konec právě vzpomenutého rozlišení, jako v souvztahu k reálnému bezobsažné, nepředmětné, vpravdě *nejsoucí*. Z tohoto svého určení konečně vytváří distanci vůči jsoucímu, a nenechává tak podstatně překročivšímu nechat se strhnout střídou předmětného. Tok jsoucího již nemůže bezvýhradně pretendovat na lidský zájem; člověk již netěká po jednotlivém, v uchopení se vyčerpavším jsoucím. Předmětné, protože uchopitelné, stává se snadno ukojitelnou potřebou. Nerozevírá se do možnosti, nerozprahuje se do předpokladu svobodného projevu; protože *svoboda* předpokládá *mohoucnost přetavení potřeby v možnost jejího ukojení*. Tato možnost prýští až ze *zkušenosti překroku*. Jsoucí je v své vyčerpateľnosti překonáno, člověk se od něj distancuje položením otázky.

Také v myšlení Emmanuela Lévinase zahlížíme motiv svobody prosvítat ve výkonu překroku; s tím však, že Lévinas – oproti Patočkovi – artikuluje transcendenci v pojmech *etiky*. Touto artikulací nejenže se snaží před-kročit Heideggerovu ontologii neosobního *ono je* (il y a), v návaznosti na Platónovu ideu Dobra navíc znovu-vyzdvihuje metafyziku v jejím zakořenění. Nechceme v této práci studovat kritický obrat vůči heideggerovské linii akcentování bytí, kritiku existence jakožto bytí po způsobu snášlivého vyklánění „pobytu“ do bytí-Ničeho, spíše jen vystihnout ten rys Lévinasovy filosofie, jež tušíme, podobně jako u Patočky, obhajovat pretenzi metafyziky na to, být i doposud platnou.

⁷⁹ Ontologická diference.

⁸⁰ J. Patočka, *Negativní platonismus*, 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1990, s. 47

Souvztažnost obou v této práci probíraných myslitelů má být demonstrována na motivu překroku. Transcensus, vůči jeho pojetí v rámci snahy znovu-obnovení bezprostřední vazby na bytí Lévinasem zásadním způsobem překreslen, zde na druhou stranu nepne tendencí ospravedlnění metafyziky v jejím ontologickém základu. Výkonem překroku nedotazujeme vůči jím fundovanému jsoucnu *nejsoucí* bytí, nýbrž Jiným nastavovanou Tvář.

Abychom byli s to podchytit rozběh transcendence, je třeba vykreslit proti na nejzazší možnost zavěšenému pojetí časovosti a časovosti vůbec Lévinasovo rozumění okamžiku. Dosavadní filosofická tradice vykazovala okamžik ze střidy časového. Okamžik dosud nenašel své ospravedlnění, totiž fixaci mimo rámec času. Bylo mu rozuměno jakožto bytí elementární komponentě časovosti.

„...okamžik odvozuje svůj význam v celé moderní filosofii z dialektiky času a nemá svou vlastní dialektiku.“⁸¹

Tak se u Heideggera, hrubě řečeno, odehrává okamžik až v prolnutí vrženosti a jí obtěžkaného rozvrhu. Tak se okamžik v mnohém případě zcela vytrácí v živoucnosti trvání. Lévinas vystupuje proti těmto a jiným, okamžik času podřazujícím pojetím v obratu k descartovskému rozumění času jakožto *stálému tvoření*.⁸² Okamžiky se jednoduše nezavěšují jeden na druhý, aby navázaly souvislý tok času; trvání není trváním po způsobu kontinuity bezrozměrných *ted'*, nýbrž neustálým udržováním. Každý další okamžik zde znamená původní zásah Boží mohoucnosti, tj. stvoření. Stvoření v tom nejpůvodnějším smyslu slova; stvoření jakožto udržení souvislosti trvání. Okamžik získává vůči nepřetržitosti toku času výsadní postavení; nadto vyostřen v Lévinasově pojetí:

Vyvázan ze souvztahu k jej transcendentujícímu Bohu, pojímá se jako „počátek“. Nikoli však po způsobu hry kauzality, kdy bychom počátek předřazovali z něj vytrysknuvšímu okamžiku. Ten je naopak samotným aktem stvoření, nevyvěrá z ničeho, co by ho jakýmkoli způsobem předcházelo. Dokonce neprýští z bytostného prolnutí obou hraničních časových komponent, natož aby se zavěšoval na příslib budoucího. Bezrozměrnost a na ni nutně

⁸¹ Lévinas, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Z franc. přel. Petr Daniš. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. str. 62, 86 str. (1. vyd. 1947, Přel. z *De l'existence a l'existant*, Paris: Vrin, 1993). ISBN 80-86005-36-4.

⁸² „Síle těchto důvodů neuniknu, ani když budu předpokládat, že jsem snad vždy byl tak, jako jsem nyní, jako by z toho vyplývalo, že není třeba hledat žádného původce mé existence. Veškerý čas života lze totiž rozdělit na nespočetné části, které jednotlivě nijak nezávisejí na ostatních, takže z toho, že jsem byl před chvílkou, nevyplývá, že musím být nyní – leda by mne v tomto okamžiku nějaká příčina jakoby opět stvořila, tj. uchovála mne. Pro toho, kdo pozoruje přirozenost času, je totiž zřetelné, že k uchovávání kterékoli věci v jednotlivých okamžicích, kdy trvá, je zapotřebí zcela stejné síly a činnosti, jaké by bylo zapotřebí k jejímu stvoření nanovo, kdyby ještě neexistovala; takže to, že se uchovávání od stvoření liší jen pomyslně, je také něčím z toho, co je zjevné přirozeným světlem.“ Descartes, René. *Meditace o první filosofii*. Z franc. přel. Petr Gombíček, Tomáš Marvan, Pavel Zavadil. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003. s. 48, 540 s. ISBN 80-7298-084-X.

napojena absence trvání zde nehrají proti okamžiku; protože je tento vyklouben z ramene času, nemůžeme oponovat rozkladem trvání v bodová teď. Naopak – bezrozměrnost, nic, co by se přesáhlo jak do minulosti, tak do budoucnosti, završuje okamžik v jeho suverenitě vůči času. Takto pojatu, nevidíme přítomnost vyčerpávat se v překroku mimo sebe; její prchavost je zároveň jejím naplněním. Naplněním ve smyslu příkroku k sobě samotné. Bez pretenze na rozmělnění se v ostatních komponentách času uzavírá se okamžik a v tomto uzavření se plně vplétá do bytí. Spolu s přítomností vykonává pohyb zpět k sobě i okamžikem držené Já (subjekt – ve výlučně lévinasovském smyslu slova –, *interiorita*). Potud Já vplétá se cele do bytí, pokud je neseno ze střidy trvání vykloubivší se přítomností. Odtud čerpaná totožnost konečně osvobozuje se od minulého a budoucího, na druhou stranu ji vězní již vzpomenuký pohyb přítomnosti a Já k sobě samotným.

Nechceme se zde však zabývat problémem okamžiku v souvztahu k času podrobněji; nechceme ani vykázt vazbu existujícího na své existenci, byť předeslaná deskripce přítomnosti mohla by toho být předpokladem; jde nám hlavně o to, vytěžit z položeného výkresu překrok, pojetím okamžiku zásadním způsobem odmítán. Co provokuje námi volaný přesah, jestliže jsme ho v rámci k sobě sama obracení se přítomnosti a takto získané *totožnosti Já* museli vykázt z našich úvah? Protože přesah ve smyslu rozpřahu přítomnosti do minulého a budoucího vyprázdnil by *autenticitu okamžiku* a samotný okamžik rozmělnil v pochodu trvání, nezbude nám než z pojetí přítomnosti vystoupit. Nikoli však po způsobu odmítnutí již předeslaného (v takovém případě bychom nemohli než znovu navázat řetězec časovosti), nýbrž v jeho doplnění.

Protože v sobě samotné *plná*, není v přítomnosti „místa“ pro nicotu. Na druhou stranu, čas již nicotu anticipuje. V sobě totožné nemůže se Já vplést do času. Okamžik, ježto bezrozměrný, a tak prchavý, právě z této své prchavosti ohrazuje se proti rozpřahu do minulého a budoucího. Vykloubením se přítomnosti z ramene času (aniž by v něm byla kdy vklíněna) vykazujeme pretenzi na nicotu mimo rámec okamžiku. Nebylo by nám pak třeba dotazovat vzpomenuké *nic*? Promyslet je v souvztahu k dosud totožností lapenému Já? Protože právě nic rozehrává pohyb transcendence. Nikoli však „nic“ ve smyslu Heideggerova Ničeho. Překrok zde arci není vystávajícím vykláněním „pobytu“ do *pravdy bytí*; Lévinas neakcentuje existenci v tom jejím rysu, jež tušíme pnout „starostí“ o své vlastní bytí. Nic se mu naopak ukazuje v „socialitě“.

„Osamělý subjekt se nemůže popřít, nemá nicotu. Absolutní jinakost dalšího okamžiku – není-li ovšem čas iluzí přešlapávání na místě – se nemůže nacházet v subjektu, který je definitivně sám sebou. Této jinakosti se mi dostává jen od druhého. Není socialita, spíše než zdrojem naší představy času, časem samým?“⁸³

„Socialita“, „druhý“ nikoli že by byl přiřazením k ničemu negován; nic zde předjímá *absolutní* „jinakost“. Rozumějme druhému nikoli ve smyslu ploché totožnosti (symetričnosti vztahu já-ty), totiž zaměnitelnosti dvou členů určité relace; vztah já-ty odbíjí se v *překroku* interiority (Já) k absolutně jinému. Teprve tento jiný v přikročení ke stejnému (rozuměj v sobě totožnému; k interioritě) rozehrává pohyb transcendence. Nikoli že by se Já kladlo jakožto absolutně jiné; tomuto vykročení brání krusta totožnosti a pomíjivost bezrozměrného okamžení. Jiný nastavuje svou Tvář rozehranou do Výrazu. Jinakost je zde artikulována právě Výrazem; Výrazem k interioritě přistoupivším a v tomto přistoupení před Já horizont možnosti překroku rozpřáhnuvším. Transcendence zde pak značí nikoli souměrnou souvztažnost Stejného a absolutně Jiného. Právě ona asymetrie relace Stejný-Jiný vyostřuje výkon překroku, ježž sice tušíme zavěšovat se na Jiného, ne však po způsobu jeho vyčerpání do Stejného. Co tím chceme říct? Jestliže Patočka odklonil tok přesahu od skutečně jsoucího k ve vztahu k němu bezobsažnému a *nejsoucím*u, musí Lévinas orientovat pohyb transcendence podobným směrem. Tímto směrem je mu Druhý v nekonečnosti své Jinakosti. Pokud bychom Jinému rozuměli po způsobu jiného jakožto řekněme předmětu užívání, obsahově bychom ho vyprázdnili. Vztahuje-li se Stejný k předmětu⁸⁴ svého užití, pak se právě ve výkonu užívání „jinakost (nikoli absolutně) jiného“ vyčerpává do Stejného. Jestliže Stejný pozře chléb, asimiluje se jinakost této věci do ji spotřebovavší interiority. Jinakost v tomto případě totiž nekotví v nekonečnosti absolutní Jinakosti, která vylučuje vyprázdnění se ve vztahu „slastného“ užívání do Stejného. Jiný vpravdě stojí podstatným způsobem *nad* Stejným. Metafora výšky předjímá v završení se nevyčerpávající pohyb transcendence k Druhému. Tvář, která rozehrává pohyb překroku, nikterak neanticipuje na své ukojení pretendující tužbu překroku. Samozřejmě – přesah je neustále provokován Touhou po Druhém; aby však tato Touha nevyhasla, nesmí se Druhý-Jiný vyčerpat ve Stejném.

„Pravý život tu není. Ale my jsme na světě. Metafyzika povstává a udržuje se v tomto alibi. Je obrácena směrem k ‚jinde‘, ‚jinak‘, k *jinému* (prol. V. Z.). V té nejobecnější podobě, která se v dějinách myšlení skutečně

⁸³ E. Lévinas, *Existence a ten, kdo existuje*, 1. vyd., Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 78

⁸⁴ Předmětu zde však nerozumějme jako v proudu vědomí konstituované předmětnosti. Vůči výkonu smysl-propůjčující konstituce předmětného světa se k jakožto jedinému modu přístupu ke světu Lévinas vyhrazuje. In E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, 1. vyd., Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 116.

ukazuje jako nějaký pohyb vycházející z tohoto nám důvěrně známého světa, –(...)– z nějakého ‚doma‘, které obýváme, k nějakému cizímu mimo sebe, k nějakému tam.⁸⁵

I zde, podobně jako ve filosofii Patočkově, patříme na znovu-vyzdvižení metafyziky v jejím bytostném nároku. Jak bylo však poznamenáno, nevyhřezává metafyzika v případě Lévinasově z průrvy ontologické diference. Tzn., že promýšlení obhajoby metafyziky neodehrává se po způsobu precizace bytí a jím konstituovaného jsoucího, nýbrž v předkročení ontologie etikou. Základní motiv je však podržen. Jak Lévinas, tak Patočka dotazují metafyziku v pro ni podstatném ohledu transcendence. Její pohyb se nevyčerpává svým završením ve skutečně jsoucím, naopak – pokračuje v případě Patočkově orientován na od jsoucího druhou stranu ontologické diference a v případě pak Lévinasově po dráze Touhy k ve Stejném se nevyprázdňivšímu Druhému.⁸⁶

⁸⁵ E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, s. 19.

⁸⁶ Celý tento oddíl byl přednesen jako samostatný příspěvek na konferenci *Lévinas a výchova*

**§8. Kritika obou pojetí rehabilitace metafyziky v jejím zakořenění;
kritika vedena průhledem nietzscheovského rozumění morálce;
výše vykázaný překrok (jakožto bytostné určení metafyziky) odhalen jako
v osnovách morálky se odbíjející**

Jak si ale můžeme, a ostatně v průhledu Nietzscheovy filosofie *musíme* všimnout, oba vzpomenuté pokusy o rehabilitaci metafyziky dějí se v osnovách morality. Patočkův rozvrh překonání metafyziky v jejím uchování opírá se výhradně o postavu Sókratovu. Čím jiným je mu sókratovská otázka než otázkou po?:

„...dobrém, a to jako otázka po lidském dobrém vůbec.“⁸⁷

Rozběh překroku není než roztočením kola morálky; historičnost člověka, v Sókratově filosofii prvně pryč vydobyta, neukazuje se nám než jako artikulace člověka po způsobu „personalitas moralis“. Jak se však k morálce staví samotný Nietzsche?

„Formuluji princip.(...) každá *zdravá* morálka jest ovládána nějakým pudem života – nějaký příkaz života plní se určitým kánonem rozkazů a zákazů,(...). *Nepřirozená* morálka, to je téměř každá morálka, jež byla dosud hlásána, ctěna a kázána, obrací se právě *proti* pudům života – je (...) *odsouzením* těchto instinktů. (...) Život končí, kde ‚království boží‘ začíná...“⁸⁸

(nepřirozená) Morálka je vydobyta v *království božím na úkor života*. V království božím, které není než jinak artikulovanou formulí: „... *křesťanství je platonismem pro lid*...“⁸⁹ V průhledu právě odcitovaného může se nám teprve plně otevřít Nietzscheovo rozumění morálce. Předěšlý exkurz do metafyziku na ten či onen způsob znovu-vyzdvihnuvších filosofii přdestřel nám určitou interpretaci Platónovy nauky. Budeme s ní pracovat potud, pokud se nám do výkladu nevloudí jeho *negativní*⁹⁰ odstínění, provokované sókratovskou otázkou.

b) Hrubá interpretace Platónovy filosofie (v návaznosti na předešlý exkurz);

⁸⁷ J. Patočka, *Sókratés*, s. 115. citát upravil autor

⁸⁸ Nietzsche, Friedrich. *Soumrak model čili: Jak se filosofuje kladivem*. Z něm. přel. Alfons Berka. Praha: Nakladatelství A. Hynka, 1913. in: *Tak pravil Friedrich Nietzsche*. Praha: Votobia, 2001. ISBN 80-7198-473-6.

⁸⁹ Nietzsche, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. Z něm. přel. Věra Koubová. Praha: AURORA, 2003. str. 7-8, 185 str. (Přel. z *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*). ISBN80-7299-067-5

⁹⁰ Ne však proto, abychom se tomuto odstínění vyhnuli, nýbrž z toho důvodu, že samotný Nietzsche s ním jednoduše nepracoval. V dalším, a to i ve vztahu k Nietzscheovi, toto odstínění samozřejmě opět zohledníme.

bytí jako „rod“;

**„rod“, „vid“, „idea“ ve smyslu „skutečně jsoucího“ jakožto popření
tahu života**

S konkrétností nesená mnohost je původně konstituovaná v *pojmu*. Ten se v své mnohost překračující Jednosti bytostně pozvedá nad střidu jím ustavovaného mnohého a právě výkonem podstatného ustavení dává mu teprve přistoupit. Tj., že jednotlivé, aby mu bylo lze přistoupit k je zakoušejícímu člověku, musí se spolupodílet na „Jednosti pojmu“. Je to jediné znovu omílaná Jednost, která nechává vystoupit mnohému, a takto i jedinečnému. Jedinečné nebylo by *ničím* v pohybu života, neparticipovalo-li by na je překročivším a je v překroku konstituujícím Jednu.

Konkrétní je zde vždy obrněno svou konkréci a nevystupuje z ní do vztahu totožnosti k čemukoli od sebe různému, aby v tomto sklenutí rozdílu vytvořilo s doposud vůči sobě jiným Jednotu. Tak se nám jsoucí ukazuje vpravdě jako nejsoucí; strženo pohybem života, nemá ničeho, co by je v pochodu od vzniku k zániku udrželo totožným bytí v sobě samotném. Tu jest, zároveň však není. A přeci nás určitým způsobem oslovuje a v tomto oslovení vystupuje v sobě, a dokonce s jinými totožné.⁹¹ Jsouco koupe se v svém jest a z tohoto k nám jakožto napříč střidou jednotě se vymknuvšího života jedno promlouvá. Tedy čím? Co zaslýcháme, zaposloucháme-li se do náporu jsoucího, jež tušíme překlenovat do mnohosti rozehraný život? *Jednotu!* Mnohost konstituující, a tak jí přistoupení umožňující Jednost. Stejně jako pojem umožňuje po způsobu subsumpce okrsku mnohého a v mnohosti konkrétního jsoucna tomuto jsoucnu přistoupit. A je to právě Jednota pojmu, která ze své Jednosti konstituuje mnohost⁹².

V Platónově filosofii můžeme se domnívat o Jednom, že je na způsob jednoty nejvyššího rodu. Tak se nám svět otevře v jakoby gramatické⁹³ strukturaci bytí-rod – jednotlivé jsoucí-z jednoty rodu vyšedší druhy, rozehrané do vzájemných rozdílů. Rod, jak

⁹¹ Např. buk a smrk, ačkoli druhově rozdílné, přistupují k nám v jednotě pojmu „strom“.

⁹² Nikoli sumárně! Že by Jednota byla pouhou sumou částí.

⁹³ „Obávám se, že se nezhostíme Boha, poněvadž ještě věříme v gramatiku...“ in F. Nietzsche, *Soumrak model čili: Jak se filosofuje kladivem*, Praha Votobia, 2001, s. 23. „Největší potíže mi vždy působilo a stále ještě mi největší potíže působí toto: nahlédnout, že nepopsatelně více záleží na tom, *jak se věci jmenují*, než na tom, co jsou. Pověst, jméno a zdání, význam, obvyklá míra a váha nějaké věci – původně z valné části omyl a svévole, navléknutá věci jako košile a zcela cizí její podstatě, ba dokonce i její kůži – to vše této věci díky víře a jejímu předávání z pokolení na pokolení pozvolna přirostlo, vrostlo do ní a stalo se samým jejím tělem: počáteční zdání se nakonec téměř vždy stává podstatou a *působí* jako podstata! Jen blázen by si myslel, že stačí poukázat na tento původ a mlžný závoj bludu, aby byl *zničen* svět platící za podstatný, takzvaná *skutečnost*! Jen jako tvůrci můžeme ničít! – Ale nezapomínejme ani na toto: stačí vytvořit nová jména a hodnocení a pravděpodobnosti, abychom nadlouho vytvořili nové ‚věci‘.“ F. Nietzsche, *Radostná věda*, Praha: AURORA, 2001. s. 69.

poznámeno výše, jest po způsobu 'nechávat jednotlivé jsoucí ze sebe (z rodu) být viděno'. Je to právě ono zviditelňující, jsoucno zpřítomňující, čemu se ve filosofii Platónově říká *idea* (EIDOS).⁹⁴

Idea, vid z této své jsoucno zpřítomňující pozice vymyká ze z roviny toho, co sama jakožto Jednota rodu konstituuje a v tomto ustavení nechává přistoupit. Je ontologicky zvýznamněna po způsobu skutečně jsoucího; na druhou stranu, vše jednotlivé, teprve participací na svém inteligibilním, je zpřítomňujícím pravzoru byvší, jest odtud nejinak než deficientně. Život, protože původně pohybem rozehraným do mnohosti konkrétního, které se navíc nedává ne jinak než z je bytostně podloživší Jednoty „rodu“ („vidu“, „ideje“, „pojmu“), ukazuje se co do svého ontologického statusu něčím oproti ideji nižším. A to jednoduše proto, že se rozpadá v polarizaci vznik-zánik do nesčetných tahů mnohosti. V životě se vše prosazuje v konkrétnosti a nikoli v od ní abstrahované Jednotě (...rodu); a protože pohybem takového zvýznamňování se vůči druhému a ostatním, je život hrou jednotlivých, věčně měnlivých perspektiv. Teprve idea, jakožto skutečně jsoucí a ostatní jsoucna odtud ontologicky zvýznamňující, ukazuje se jako jediná, konečně pevná, a proto jediné správná perspektiva. Svou správnost vydobyla si popřením života. Až v *mrtvolné strnulosti jednoty nejvyššího rodu* dobíráme se skutečně jsoucího a na ně zavěšený život přehlízíme jako v tomto smyslu špatný, protože nedokonalý, pevně nezakořeněný (tentokrát) v bludu bytí.

Avšak ona nezakořeněnost, roztěkanost do mnohosti perspektiv, do nichž se život rozlévá, je nejsilnějším protiargumentem Nietzscheova kritického obratu vůči Platónovi. Co se děje v rozklížení světa na inteligibilní a naň poutem participace zavěšený svět senzibilní? Jak jsme si ukázali, svět inteligibilního pravzoru je co do svého bytí plně validován. Přířknutím hodnoty jediné tomu okrsku jsoucího, jež jsme vykárali jako skutečně jsoucí, vyčerpává se hodnotově svět na tomto okrsku fundamentálně závislý. Člověku pak není než dáno obrátit se v pochodu znehodnoceného života k plnohodnotnému světu *za* (a v tomto smyslu podstatným způsobem *před*) životem. Teprve z mrtvolné strnulosti vyziskává „živost žitého“ světa své opodstatnění; jen do té však míry, do které si člověk uvědomuje tuto živost jako nikoli v preenzi na plnou účast na bytí. S pohybem descendance ve směru inteligibilní → senzibilní vyčerpává se hodnota světa; a toto vyčerpání odhalujeme jako

⁹⁴ „Co znamená ve větě ‚věda je teorií skutečného‘ slovo ‚teorie‘? Toto slovo pochází z řeckého slova THEÓREIN. Příslušné podstatné jméno zní THEÓRIA. Tato slova mají vznešený a tajuplný význam. Sloveso THEÓREIN je srostlé ze dvou kmenových slov: THEA a HORAÓ. THE (srv. *Theater*) je podívaná (*Anblick*), vzhled (*Aussehen*), v kterém se něco ukazuje, podoba (*Ansicht*), v níž se něco dává. Platón nazývá tento vzhled, jímž přítomné ukazuje, čím je, EIDOS. Uvidět tento vzhled, EIDENAI, je věděním. Druhý kmen ve slově THEÓREIN, tedy HORAÓ, znamená na něco popatřit, obrátit k něčemu svůj zrak, něco si prohlédnout. Z toho tedy plyne: THEÓREIN je THEAN HORAN: popatřit na podobu, v níž se přítomné ukazuje, a prostřednictvím takového pohledu u ní ve vidění prodlít.“ M. Heidegger, *Věda a zamyšlení*, str. 43.

přesouvání se samotné hodnoty do zászvěti. Člověk v pretenzi na skutečné prožití svého života se paradoxně ze života vyklání a překračuje ho do světa mrtvolné strnulosti jednoty nejvyššího rodu. *Skutečně jsoucí* znamená vůči pohybu střídy senzibilního *mrtvé*. Perspektivismus života je nahrazen jedinou možnou perspektivou zmrtnění.

„Jednota“ jakožto „idea“ jakožto „skutečně jsoucí“, a tak výlučně oproti ostatnímu, na ně zavěšenému „hodnotná“, je vpravdě hodnotou, vypočtenou z *ničeho*.⁹⁵ Zmrtněním hodnoty jejím přesunutím za život děje se zároveň její vyčerpání. Nikoli naopak; nikoli v pohybu descendance, orientovaném od inteligibilního k senzibilnímu. „Idea“ ve smyslu „skutečnosti“ a „plno-hodnosti“ se nám paradoxně ukazuje co do své hodnoty zcela *prázdná*. A není to právě morální hodnota, ona hodnota *nepřirozené morálky*, již Nietzsche diagnostikoval dosavadní metafyzické tradici? Tedy taková hodnota, která právě proto, že zmrtněná v zászvěti, se obsahově než vyčerpává? A není toto království boží? idea, již nikoli alespoň rozumu zpřístupněna, nýbrž jemu právě zapovězena a vydána napospas víře? Není právě potud křesťanství „platonismem pro lid“, pokud do vyšší míry než samotný Platón vyvrací veškerou hodnotu z kloubu světa kamsi do zászvěti? A nejen to: Žitý svět, se všemi mocensky rozehranými perspektivami, je zavěšen na zmrtněnou hodnotu a z ní odečten⁹⁶. Konečný výsledek pak nemůže být jinak než po způsobu odsouzení živosti světa do řádu špatnosti, protože nepravosti. Neskutečnosti, chtělo by se nám říci s Platónem.

Dosud vládnoucí morálka, platonicko-křesťanská morálka je do zászvěti zavěšenou, vnitřně vyčerpanou hodnotou, z níž se teprve vydává účet pro tah žitého světa. A je to ona morálka, již se infikovala metafyzika od Platóna a již rozpoznal Nietzsche. Bytí vydávalo se doposud v onom obrazu zmrtnění a vyčerpání.

A právě z toho důvodu pohybuje se Nietzsche *mimo dobro a zlo*.⁹⁷ Svým postojem tak demonstruje zásadní odklonění se od dosavadního běhu metafyziky, která v překreslování otázky po bytí jsoucího toto bytí jednak *identifikuje* s morálkou a jednak právě ve výkonu této identifikace bytí jako takové vůbec nedotazuje.

Jestliže Patočka spolu s Lévinasem pokoušejí se znovu-vyzdvihnout metafyziku, vyzdvihují ji tam, kde ji Nietzsche zavrhnul. Jak již řečeno, Patočkův koncept „zkušenosti svobody“, zavěšený na pojetí „člověka-dějinné bytosti“, tematizuje člověka v pohybu

⁹⁵ Straňme se zde však úvah o ničem, jak jsme o něm doposud několikrát pojednávali.

⁹⁶ „Život sám je mi instinktem pro vzrůst, pro trvání, pro hromadění sil, pro *moc*: kde chybí vůle k moci, je úpadek. Moje teze jest, že všem nejvyšším hodnotám lidstva tato vůle *chybí* – že vládnou pod nejsvětějšími jmény hodnoty úpadkové, hodnoty *nihilistické*.“ Nietzsche, Friedrich. *Antikrist*. Z něm. přeložil Josef Fischer. Olomouc: Votobia, 2001. s. 13, 130 s. ISBN 80-7198-481-7.

⁹⁷ „Je známo, že požadují na filosofovi, aby se stavěl *mimo* dobro a zlo – (...). Tento požadavek vyplývá z názoru, jenž byl mnou prve formulován: že *vůbec není morálních pravd*.“ in Friedrich, Nietzsche, *Soumrak model čili: Jak se filosofuje kladivem*, Praha: Nakladatelství A. Hynka, 1913, s. 38.

transcendence jako veskrze *morálního*. V překroku k vůči jsoucnu *nejsoucím* strhává lidskou bytost než mohutný proud mravnosti.

Pozornému čtenáři na druhou stranu nemohlo uniknout, že samotný Patočka v pohybu vyzdvižení metafyziky po způsobu jejího uchování (...v hlubším smyslu) akcentuje jiný než nietzscheovský motiv interpretace Platónovy nauky. Dokonce – že tento pohyb opisuje podobnou linii, jakou opsala Nietzscheova kritika: Totiž odmítnutí ideje byvší po způsobu jedině skutečného, ostatní jsoucna ontologicky z významnějšího jsoucího. Patočka vidí v takovém pojetí ideje zbrždění a rozmělnění pohybu transcendence, a nutně pak i vyčerpání se samotné metafyziky. Aby k podobnému vyhasnutí výkonu překroku nemohlo dojít, akcentuje Patočka *negativní* odstínění Platónovy nauky, a to v přímé návaznosti na motiv sókratovské, na odpověď nepretendující *otázky*. Pohyb z ní pramenivší nikoli že by se rozpryskoval do nekonečné mnohosti možností na *otázku* odpovědět, naopak vytváří jednotu tázání...po „*dobřím lidském vůbec*“. Metafyzika je tedy zachráněna, avšak v pochodu morálky. Stejně jako Nietzsche i Patočka strhává obraz bytí jako do zászvětí zavěšené neměnné hodnoty a stejně tak znovu-rozehrává život do určitého pohybu. O tento pohyb nám ale jde: Ačkoli věčně živým, je pohybem jediným a předně – jednolitým. A právě v této jednolitosti jako by se jeho živost zcela vyčerpávala. Patočka, stejně jako Platón a celá metafyzická tradice do Nietzscheho, vytlačuje člověka z *bohatosti* „perspektivismu života“. Dokonce ji, tuto bohatost, napadá. Roztěkanost *do* jsoucího je Patočkovi *nesvobodou*, protože stržením do neustálého koloběhu ukájení potřeb. S poddáním se předmětnému člověk strhává horizont potřeby jakožto možnosti a poddává se slepému, do času nerozpráhnutému životu. Potřeba s sebou totiž nese nikoli možnost...prolomení se do aktu jejího ukojení, je sama tímto aktem. Je neustálou přítomností, protože nerozervána do potence a aktu, nýbrž jedině do aktu smršťena.

Zde však musíme být pozorní: Nietzsche nikterak neodsuzuje člověka k toliko slepému životu neustálého ukájení potřeb. Takový život byl by mu nízkým. Na druhou stranu nevyčerpává pohyb života do jednolitého proudu morálky. Ale teprve v tomto proudu můžeme konečně ustavit pro člověka typické rozvržení časovosti; totiž přesáhnutí z prostřeční do obou jí přesahujících časových komponent. Člověk se vymaňuje z přítomného přesahem do minulosti (jakožto „podržení“⁹⁸) a budoucnosti (jakožto „anticipace“, „očekávání“⁹⁹), a to na základě roztržení potřeby do aktu a doň se prolamující potence. Distanc mezi možnostmi a jejím uskutečněním se umožňuje člověku rozehrávat se do

⁹⁸ Husserl by řekl „retence“.

⁹⁹ A zde naopak „protence“.

výše hrubě načrtnuté struktury časovosti. Bude nám tedy lze dopátrat se nietzscheovské¹⁰⁰ kritiky znovu-obrody metafyziky tak, jak proběhla u Patočky a Lévinase, teprve dohledáním se Nietzscheova pojetí bytí-času-vůle k moci.

Ve vykreslení Nietzsche položené otázky po jsoucnosti jsoucího jako po vůli k moci pokusíme se jednak ukázat nedostatečnost pokusů o obnovu metafyziky, jednak také podchytit Nietzsche zcela specificky rozvržený koncept transcendence. Protože pokud jsme vykázali tendence k znovu-obnově metafyziky v motivu bytostného překroku (...ke zcela jinému) a zároveň chtěli tyto tendence kritizovat, nebude nám lze než nahradit stávající koncepce přesahu koncepcí je zásadním způsobem překonavší. Patočka i Lévinas dle našeho mínění a ve vztahu k Nietzscheově perspektivismu vyčerpali v jednotném a jediném směrem orientovaném překroku do mnohosti rozehnaný život. Nechceme, jak by se mohlo na první pohled zdát, vyklonit se zcela mimo rámec transcendence, jde nám jedině o to, nahradit výše koncipované rozvrhy překroku od moralistických strusek očištěným rozvrhem Nietzscheovým.

§9. Analýza vůle k moci-času; bytostná souvztažnost „nyní jsoucího“ a „následného“; nasazení na „budoucnost“

„A víte-li pak, čím je mi ‚svět‘?(...) Nuže: Vůle k moci je tento svět a nic mimo to! A i vy samotní jste touto vůlí k moci – a nic mimo to!“¹⁰¹

Svět, jsoucí v celku, je artikulován jako vůle k moci; ta konečně jako ´chtění *být* víc než doposud´. Vskutku – vůle k moci ve smyslu vyjádření jsoucnosti jsoucího vystupuje po způsobu neustálého přepínání se nad vlastní rámec. Jediné, co určení bytí jsoucího jakožto vůle *k...tomu, býti mocen* vyjadřuje, je *možnost* ve smyslu mohoucnosti překročení dosavadního stavu do od něj stavu co do kvanta moci plnějšího. „Plnost“ se však nevyčerpává v dosažení požadované sumy sil; tato „plnost“ (...moci) naopak podstatným způsobem rozpíná horizont *možnosti* překroku ke stavu toliko plnějšímu. To znamená, že zde vzpomenuť „plnost“ implikuje nikoli dosažitelný rámec požadovaného nakupení moci, nýbrž jeho neustálé prolamování. Pokud vyslechneme jsoucno proartikulované vůlí k moci, jako *tuto* vůli samu, třeba se nám nejprve ujistit, že vůlí požadovanou mocí nerozumíme než pohyb

¹⁰⁰ Nikoli však Nietzscheovy!

¹⁰¹ Nietzsche, Friedrich. *O životě a umění*.

prolamování se rámce již vykázaného... 'býti mocen'. „Moc“ zde vsutku nepředstavuje představitelné a nutně pak uchopitelné nakupení sil, jímž bychom v pohybu chtění v posledku dominovali; jednak silové uzpůsobení vůle k moci je až druhotným, a proto parciálním zjevem samotné vůle k...,¹⁰² jednak by se životní pohyb v rozehrání do pevného, neměnného, disponovatelného, ve smyslu dokonatého dokonalého silového rámce vyčerpá ve svém zastavení. Utlumenu v rámci pevného silového nakupení, tušíme vůli k...zmrtnět v pro ni specifickém rysu mocenství po způsobu mohoucnosti a vytrátit se spolu s překročením do příslibu toliko plnějšího stavu. Zmrtvení v dokonalosti pevně vymezeného a cele disponovatelného silového rámce by konečně samotný rámec zhroutilo v nic. Protože je-li vše (i vy samotní) vůlí k moci, tedy po způsobu „plnost“ prolamující mohoucnosti, pak se toto vše spolu s vyčerpáním orientace vůle k...na příslib toliko „plnějšího“ okamžiku do směřování na pohyb pohltivšího, pevného silového rámce obrací vniveč. Proto se hodnota ve smyslu platónsko-křesťanské, do zászvěti zavěšené a obsahově vyprázdněné hodnoty chápe jako takový, pro sebe určitý, vůlí k tomu, 'býti mocen' vyčerpávající rámec. Proto se *dobro* po způsobu neměnné a právě v své neměnnosti závazné hodnoty obrací proti samotnému životu jakožto vůlí k moci.¹⁰³

Takže: vůle k moci, vůle k tomu, býti mocen rozehrává pohyb k „plnosti“ „následného“ (budoucího), a to s tím, že „plnost“ nám zde implikuje nikoli pevný, neměnný a v své neměnnosti cele disponovatelný rámec sil, nýbrž neustálé prolamování takového rámce. To nám ukazuje vůli k moci jednak jako do bytostného překročení *nerozehnanou* nedostatkem, nýbrž „plnosti“ na způsob „plodnosti“, jednak v tomto smyslu jako neustále „plodnou“, protože na do neměnnosti vyčerpávanou hodnotu nezavěšenou. Neodvisení od takto rozuměné hodnoty předpokládá pohyb vůle k moci právě v jejím 'býti (neustále) mocen'. „Plnost“ po způsobu „plodnosti“ rozpíná stále širší, přesto však nikdy dostatečně široký horizont možnosti překročení dosavadního do toliko plnějšího („plodnějšího“) stavu. Každý takový stav se nám co do svého smyslu rozsvětluje jako samotná „plodnost“, tedy jakožto stav nikoli odkázaný do pasivity celosti, nýbrž do neustálého vzepětí se *ze sebe ven*. Takto rozuměný, ukazuje se stav-„plodnost“ do toliko „plodnějšího“ stavu sebe sama kladoucí, a tímto způsobem sebe sama nicotní.

¹⁰² Původním rysem je ono 'býti mocen'.

¹⁰³ Pro kterýžto obrat je třeba dobro jako takové vykloubit z ramene života kamsi do onoho světa.

Avšak nepředbíhejme. „Plností“ po způsobu „plodnosti“ rozumíme v rámci temporálního určení *okamžik*.¹⁰⁴ Okamžik jakožto „plnost“ ve smyslu „plodnosti“¹⁰⁵. Již samotný, okamžik bytostně určující ohled „plnosti“-„plodnosti“ ale odhaluje okamžik nikoli na způsob atomárního, typickým způsobem s ostatními okamžiky provázaného¹⁰⁶ a v tomto provázání trvání umožňujícího elementárního stavebního prvku času. Spíše se domníváme v okamžiku v rámci pojetí vůle k tomu, ‘býti mocen’, odhalit mnohem hlubší nežli tradiční¹⁰⁷ strukturaci časovosti jako takové. Cestou k jejímu obnažení nám buď vykázaní okamžiku byvšího ve smyslu „plnosti“ na způsob „plodnosti“, a to tak, že samu „plodnost“ zahlížíme orientovat se *ze sebe ven*. Co je to však ono *ze sebe ven*? Jak může být toto *ze sebe ven*

¹⁰⁴ Samotnému *okamžiku* však nerozumějme po způsobu bezrozměrné, totiž bodové elementarity celkovosti času. V takovém případě by nám totalita časovosti vyvstala v určitém provázání jednotlivých *ted'*, totiž nikoli v své temporální autenticitě, nýbrž ve svém *prožitkovém* rozměru. Člověk zakouší čas jako zřetězení z budoucnosti do minulosti odplývajících okamžiků; prožitek času podává nám samotný čas diferencován do trojice jako ‘již ne’ artikulované minulosti, ‘ještě ne’ artikulované budoucnosti a jakožto ‘právě teď’ artikulované přítomnosti. ‘Nyní’, ‘okamžik’, ‘přítomnost’ – nahlédnuty v *prožitkové struktuře* časovosti – nabývají charakteru jsoucno zpřístupňující dimenze času. Teprve *ted'* podává se člověku jsoucno v svojí pravdě (=neskrytosti), do níž se ustaluje v pohybu postupného přechodu z ničeho (z budoucnosti) a z níž se naopak zpětně vyklání do ‘již ne’ minulosti. Jsoucno jest potud, pokud se udržuje v hranicích přítomnosti, pokud (právě) *ted'* afikuje na ně zaměřenou lidskou pozornost. Jinými slovy řečeno: Čas se v *prožitku času* zahaluje co do svojí autenticity (celistvosti odehrávající se na způsob vzájemného podávání se temporálních extází) a vyvstává na způsob *plynutí*: „Avšak čas, jež je nyní třeba myslet, není zakoušen na proměnlivém běhu jsoucího.“ M. Heidegger, *Úvod k přednášce: Co je metafyzika?*, s. 27. K tomu také: „*Ontologickým* charakterem ‚nastávání‘ zprostředkovaná ‚náhlost‘ je *synchronicita všech temporálních dimenzí*, díky které se jednotlivé dimenze času teprve ‚stávají‘ ‚jednotlivými‘ (resp. významově vystupují jako ‚jednotlivé‘) a jako takto významově konstituované se (teprve) orientují vůči sobě navzájem, takže člověk může zakoušet čas jako plynutí, ...“ A. Novák, *Epifanie věčného návratu téhož*, s. 12). ‘Již ne’ a ‘ještě ne’ podržují si rys nicotnosti v přítomnosti přítomnicího jsoucna; jsou mezními body skutečnosti, protože v přítomnosti jsoucnosti jsoucího. V nich se co do svého *jest* jsoucno absolutně vyčerpává a mizí ze svojí pravdy, do níž se plně rozpráhalo v je člověku poskytující přítomnosti. (Také z tohoto důvodu můžeme metafyzikou jako jsoucnost artikulované *byti* jsoucna nahlédnout na způsob přítomnosti; totiž jakožto jsoucno co do jeho jsoucnosti zvýznamňující pohyb uvádění do neskrytosti, do pravdy toho, čím toto *jest*. K tomu také: „Zamyšlení nad počátkem dějin, v nichž se bytí odhaluje v myšlení Řeků, může ukázat, že Řekové odedávna zakoušeli bytí jsoucího jako přítomnění přítomného.“ M. Heidegger, *Úvod k přednášce: Co je metafyzika?*, s. 27). V naší práci se naopak pokusíme uchopit čas v jeho autenticitě, nikoli v jeho *prožitkovém* rozměru: „Nám však nyní říká EINAI a ÚSIA jakožto PARÚSIA a APÚSIA především toto: v přítomnění vládne skryta a nemyšlena přítomnost, vládne v něm trvání, bytuje v něm čas. Bytí jako takové je tudíž neskryté na základě času. Čas tak poukazuje na neskrytost, tzn. na pravdu bytí... Čas je zřejmě ještě zcela jiné bytnosti, která nejenže metafyzickým pojmem času dosud nebyla myšlena, nýbrž kterou jeho pomocí nikdy myslet nelze. Je tudíž třeba čas teprve promyslet jako rodné jméno pravdy bytí, již máme zakusit především.“ M. Heidegger, *Úvod k přednášce: Co je metafyzika?*, s. 27. Proto nesmíme *okamžik* zahrnout do struktury plynutí jakožto pouze elementaritu totality času.

¹⁰⁵ „Plnost“-„plodnostní“ rozměr okamžiku odkazuje k námi dotazované jednotě času, která se odehrává na způsob vzájemného podávání se temporálních rovin „bylosti“, „přítomnosti“ a „budoucnosti“. Abychom neuvedli čtenáře v omyl, musíme předeslat, že v nasazení na „budoucnost“ hraje výsadní roli ten ohled okamžiku, jež jsme dotázali jakožto „plodnost“. Ta totiž předznamenává rozvinutí se (do „následného“), kdežto „plnost“, s „plodností“ neodmyslitelně provázaná, naopak vykazuje charakter podržování „bylého“. Až v třetím oddílu dotážeme „minulost“ a její provázání s „následným“ v rámci jediného okamžiku, podaří se nám plně otevřít čas v jeho celkovosti a okamžik v jeho povaze „naráz“ (Náhlost). To, že již v nasazení na „budoucnost“ vykazujeme okamžik na způsob „plnosti“-„plodnosti“, anticipuje skutečnost, že „budoucnost“ se odehrává z již rozhodnuté „minulosti“, která se v „přítomném“ rozvíjí do „následného“ (temporálně: Že „bylost“ nikterak nepředchází „budoucnost“, nýbrž že je spolu s ní a s „přítomností“ „naráz“ v jediném celku času).

¹⁰⁶ Např. po způsobu descartovského *creatio continua*.

¹⁰⁷ Tzn. zejména aristotelickou představu času, již Nietzsche v textech raného období ještě podržuje (např. v Nečasových úvahách).

jakožto v podstatě mimo-sebe-sebe-sama-kladění vykazatelné coby určující rys okamžitosti, totiž „plnost“-„plodnost“? Neuzavírá se okamžik do sebe samotného, aby se tak jako *okamžik vůbec* završil a jako *okamžik vůbec* ve své okamžitosti, a tak výlučnosti oproti trvání potvrdil? Samozřejmě; ale pouze potud, pokud okamžiku rozumíme tradičním, anebo Lévinasem rehabilitovaným pojetím „okamžik-bod“.

Ze sebe ven předpokládá vztaženost („nyní jsoucího“) okamžiku (ve smyslu „plnosti-plodnosti“) k „následujícímu“, toliko „plnějšimu“-„plodnějšimu“ (okamžiku). Jakým způsobem cítíme rezonovat právě vykázanou vztažnost jednoho („nyní jsoucího“) na „následující“ okamžik? Protože vztah mezi oběma musí se nějak rozehrát. Totiž abychom okamžiku porozuměli v jeho bytostném ohledu *ze sebe ven*, třeba nám vynajít předpoklad samotného mimo-sebe-sebe-sama-kladoucího rysu okamžitosti. *Ze sebe ven* děje se orientováno na „následující“; nikoli tedy na toliko „nyní jsoucí“, nýbrž na příslib budoucího po způsobu 'býti někdy potom'. Jestliže se však okamžik směřuje k 'býti někdy potom', tedy k 'ještě nebýti', a tak do ničeho, nepřevrací se celá námi doposud vykazovaná jeho struktura vniveč? – Protože upnutí se okamžitosti v jejím bytostném založení („plnosti“-„plodnosti“, a tak *ze sebe ven*) na nic předjímá zhroucení se jak spony s ničím, tak samotného okamžiku. To se ovšem děje teprve v případě, že „následující“ (budoucnost) chápeme zásadním způsobem vymknuté z vazby na „nyní jsoucí“. Již to, že *ze sebe ven* je pro sebe typická orientace na *příslib* „následujícího“ co do kvanta moci „plnějšiho“-„plodnějšiho“, sklenuje bytostné propadliště „nyní jsoucího“ a „budoucího“. Totiž že „budoucí“ se neohlašuje jako 'nikoli ještě jsoucí', a tak nejsoucí, nýbrž jakožto v („nyní jsoucím“) okamžiku již určitým způsobem zahrnuté.¹⁰⁸ A o tento způsob zahrnutí nám nyní půjde.

Hned na začátku druhé knihy Nietzscheovy *Genealogie morálky* zaznívá vymezení člověka co do jeho humanitas: Totiž, že člověk je zvířetem, jež „smí slibovat“.¹⁰⁹ Slib jako takový tušíme vytvářet bezpodmínečnou vazbu na „budoucnost“. Člověk-li slibuje, vevazuje „nyní jsoucí“ okamžik kamsi do „následujícího“, čímž v posledku stvrzuje podstatné sepětí mezi oběma. Takovým způsobem ukazuje se „nyní jsoucí“ co do své „plodnosti“ propukat do vazby na „teprve (někdy) jsoucí“. „Plodnost“ se ve slibu a právě tímto slibem ukazuje orientována *ze sebe ven*; „plnost“-„plodnost“ se tak konečně rozsvětlují v svém bytostném určení jakožto orientace *ze sebe ven*, zakletá v artikulaci mimo-sebe-sebe-sama-kladoucího rysu okamžitosti. I přesto však, že jsme zahlédli „plnost“-„plodnostní“ vykázaní okamžiku,

¹⁰⁸ Prozatím jako příslib.

¹⁰⁹ Nietzsche, Friedrich. *Genealogie morálky*. Z něm. přel. Věra Koubová. 1. vyd. Praha: Aurora, 2002. s. 41, 135 s. (přel. z *Zur Genealogie der Moral*). ISBN 80-7299-048-9.

totiž okamžiku po způsobu orientace *ze sebe ven*, a tak v jeho mimo-sebe-sebe-samokladoucím rysu, uniká nám upnutí se samotného pohybu směřování (...*ze sebe ven*). Abychom na druhou stranu mohli podchytit úchop orientace okamžitosti, bude nám nejprve třeba prosvětlit samotné rozehrání jejího pohybu. Do teď mohlo se nám zdát, že směřování rozehrává se v samotné okamžitosti a samou touto okamžitostí. Jako by „nyní jsoucí“ ze sebe sama propukalo ze svého vymezení „plnosti“-„plodnosti“ do svého přesažení. Jako by totiž okamžitost svým propuknutím ve slibu teprve konstituovala příslib a dozvuk následného, k němuž by se posléze upnula. Představa takového rozvržení okamžiku anticipovala by samotný okamžik na výsostech času. „Plnost“-„plodnost“ rozsvětlila by se co do svého smyslu jako pramen vší časovosti.

Smět slibovat implikuje vnějšně udílenou možnost mohutnosti slibu. Člověk *smí* slibovat, ježto je mu (*dáno*) kam svůj slib orientovat; ježto se před ním *již* rozepjal horizont možnosti zavázat se slibem do následujícího, člověk slibuje. „Následné“, do něhož se slib jedině orientuje a kam jedině je mu lze se zavěsit, aby se co do své bytnosti nevyčerpá, tu *už* jistým způsobem musí být. Tedy musí být v „přítomném“¹¹⁰ jaksi spolu-zahrnuto, aniž by se na druhou stranu obsahově vyprázdnilo jako samo „nyní jsoucí“. Spolu-zahrnutí „následného“ v „nyní jsoucím“ nesmí za žádnou cenu implikovat „budoucí“ jako *parciální zjev* („nyní jsoucího“) okamžiku. Naopak – s ohledem účasti (ve smyslu spolu-zahrnutí) „následného“ na („nyní jsoucím“) okamžiku se „následné“ nijak co do své bytnosti (jakožto „následné“) nevyčerpává (...do aktuálního okamžiku); spíše se právě tímto způsobem (jakožto *nějak* v „nyní jsoucím“ zahrnuto) (sebe)potvrzuje.¹¹¹ Moment sebe-potvrzení v rámci „budoucího“ ukáže se teprve ve výkazu spolu-zahrnutí jakožto pro sebe typického způsobu *dotyku*.

¹¹⁰ Rozuměj: V „nyní jsoucím“.

¹¹¹ Zde pozor: Nechceme v žádném případě explicitě izolovat přítomné od budoucího! Jestliže jsme výše upozornili na náš záměr otevřít *autentickou* skladební strukturu časovosti, nebude nám lze jakoby chirurgickým zákrokem oddělit, a tak ve svém prožitkovém rozměru potvrdit jednotlivé komponenty času. Oddělení za účelem sebe-potvrzení přítomnosti vůči budoucnosti a naopak neanticipuje znovu-vevázání se do autenticitu času zahalující struktury prožitku času jakožto plynutí; naopak: Sebe-potvrzení budoucnosti, přítomnosti a minulosti odehrává se na způsob postupného vykázání *jednoty* času (tzn. vzájemné souběžnosti všech tří temporálních dimenzí) (K tomu také viz práci Aleše Nováka *Epifanie věčného návratu téhož*: „Celková povaha času (náhlost) je *synchronicitou* všech tří vzájemně se podávajících, ve svém podávání se zadržujících (budoucnost) a odpírajících (minulost) a vyhocených (přítomnost) dimenzí, kteréžto vzájemné podávání dimenzí s sebou přináší – nikoliv jako vedlejší produkt, nýbrž ze své povahy a ve své funkci – *distanci* přítomnost-nepřítomnost, skrytost-neskrytost, bytí-nebytí.“ A. Novák, *Epifanie věčného návratu téhož*, s. 19). Plnost-plodností rozměr okamžitosti neodkazuje než právě k vzájemnému, jednotčímu kloubení minulost-přítomnost-budoucnost (s tím však, že bylostní rozměr zohledníme až ve třetím oddílu naší práce). Na co zde chceme upozornit, je jednoduše to, že nepracujeme s žádnou s časových komponent v rámci tradičního (tj. prožitkového) rozumění času, nýbrž s každou z nich jako se vzájemně se přičícími temporálními rovinami. Kdybychom podrželi charaktery 'již ne', 'právě teď'(na způsob v přítomnosti se do své pravdy rozpráhujícího jsoucna) a 'ještě ne', nebude nám v pozdějším lze otevřít myšlenku věčného návratu téhož v její plnosti.

Dotyku rozumějme v rámci analýzy Nietzsche možná toliko nepromyšlené temporality jako pro sebe typickému způsobu vztahování se, a tak *týkáni* se („nyní jsoucího“) okamžiku „následným“ („budoucností“). Slib, ježto nerozehrán v pohybu samotné okamžitosti, nýbrž udělen *z již* rozpráhnutého horizontu následného, opravňuje okamžik v jeho bytostném určení „plností“-„plodností“, a ježto udělen právě *z již* rozpráhnutého horizontu „budoucností“, rozsvětluje okamžik-„plnost“-„plodnost“ na způsob orientace *ze sebe ven*.

c) Zohlednění motivu samoty v rámci otevření časové struktury vůle k moci

Jak tedy uvažovat do-týkání se „následného“ „plností“-„plodností“ (a tak „nyní jsoucího“ okamžiku), ukáže se nám teprve ve znovu-přihlédnutí k námi vyhotovené představě o základním způsobu zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“. Protože se jedná o *určitou* interpretaci Nietzscheovy nauky, v tomto případě vedenou průzorem nasměrování *myšlení* „Promluvy“ skrze základní naladění *samoty*, nepromyšlíme Nietzscheho po způsobu jakési „historické“ interpretace; naopak záměrně vykračujeme nad rámec jeho díla, aby se nám podařilo domyslet (anebo: vůbec promyslet), co Nietzsche jednoduše nebyl s to sám dotázat. „Nebyl s to“ nás však neopravňuje toliko se nad myslitele Nietzscheova formátu vyzdvihovat; dotazování v samotné jeho tvorbě nedotázaného spíše demonstruje naši úctu a pokoru před v něm zosobněnou Velikostí jako takovou.

Samota se nám konečně rozsvělila v pnutí dvojího ohledu: úzkosti a strachu ze jsoucím nesené hrozby anonymity. Neotevřela se nám tak ovšem po způsobu jednoho a teprve pak druhého svého určujícího ohledu. Přistupoval-li by jeden původněji než druhý, vyčerpala by se *samota* co do svého určení základního způsobu zaslýchání „Promluvy (...bytí jsoucího)“.

Člověk je v *samotě* ve smyslu základního způsobu zaslýchání orientován buďto na co do smyslu vyčerpané jsoucího anebo na samu, do sebe se stočivší, tj. nijak než o sobě samé se vypovídající „Promluvu“. Znovu však musíme upozornit, že orientován nikoli *předně* na anonymitu (a spolu s ní na hrozbu této anonymity) nesoucí co do smyslu vyčerpané jsoucího...a teprve potom na v kruhu zakletou „Promluvu“ (anebo naopak), nýbrž co do původnosti na oba konstitutivní ohledy *samoty* souběžně. Protože *samota* je *samotou* po způsobu základního způsobu zaslýchání „Promluvy“ *teprve* v podstatném prolnutí obou zmiňovaných konstituentů. Tedy: Člověk se v pro sebe typickém způsobu zaslýchání

„Promluvy“ ocitá orientován vpravdě na *nic*. Nikoli však na *nic* ve smyslu negace jsoucího, jeho odstupu z horizontu, odkud se doposud člověku podávalo buďto významu-plné, tedy v ječivé 'promluvě jsoucího', anebo ve význam postrádajícím ševelení hlubiny. *Nic* zde předjímá nicotnění jsoucna co do jeho smyslu, nikoli co do jeho bytí. Jsoucno, ačkoli nyní bez tváře a v této beztvárnosti vůči člověku toliko hrozivé, přeci jen *jest*. Avšak samotné *jest* se v *samotě* stáčí do kruhu výpovědi jedině o sobě samotném. Nadto *jest* (totiž „Promluva“, totiž bytí jsoucího, totiž bytí) není tak, jak se domníváme o něčem, že *jest*, nýbrž právě ve vztahu *jest* („Promluvy“, bytí,...) k něčemu (k předmětnému, ke jsoucímu) *jest* vpravdě *není*. Orientace člověka v základním způsobu zaslychání „Promluvy bytí jsoucího“ se tak odehrává vstříc ničemu. Poprvé k ničemu na způsob bytí bytujícího jakožto nicotnění (zde) Ničeho, podruhé konečně k ničemu jakožto smysl-postrádajícímu, a tak anonymnímu, a tak konečně hrozivému jsoucnu (bez tváře).¹¹²

Nic, *nicota* před člověkem nikoli že by drtila v průběhu svého nicotnění jsoucno jako takové (tzn. co do jeho bytí), totiž: drtí je sice, avšak jen po způsobu vyčerpání jsoucna co do jeho a jemu v ostatních způsobech zaslychání 'promluvy' (plochého jekotu jsoucího) „propůjčeného“ smyslu. Postupem drcení odhaluje se jsoucno jako vůči člověku anonymní a z této své pozice, z pozice nepřítel bez tváře, jako člověka ohrožující. Samotný člověk se v prolnutí obou *samotu* ustavujících momentů ocitá v roli ohroženého, hrozbou anonymity (totiž anonymitou jakožto právě touto hrozbou) tlačенého, a tak vytlačeného z dominantního postavení ve smyslu-plném světě.

'Smyslu-plný svět' je beze všeho artikulací *obeznámenosti* člověka a světa: zde konečně po způsobu stanutí tváří v tvář člověka a co do výrazu (...tváře) čitelného světa. Situace v jiném než základním naladění na „Promluvu bytí jsoucího“ se tak odehrává jakožto pro sebe typický vztah člověk-svět. Protože tehdy svět získává v jekotu 'promluvy jsoucího' smysl, a tím pádem i jasně přehlédnutelnou tvář, může jím člověk disponovat. Ve výkonu disponování smyslem, a tak tváří světa, obnažuje se jasná mocenská struktura lidského pobývání¹¹³ ve světě. Nemůžeme totiž jinak než potvrdit, že konstituce smyslu jsoucna prostřednictvím pro sebe specifického druhu naladění¹¹⁴ probíhá jedině po způsobu zmocňování se jsoucna a že tomuto zmocňování se rozumíme jedině jako (právě) výkonu konstituce smyslu jsoucího.

¹¹² Zde znovu připomínáme, že určení „poprvé“ a „podruhé“ nikterak nemají demonstrovat co do původnosti předchůdnost jednoho způsobu směřování před druhým.

¹¹³ O této struktuře pohovoříme podrobněji níže. Zde nám posluž pouze tento prozatímní náčrt celkové situace člověk-svět k dokreslení toho, co právě zde zamýšlíme dokreslit, totiž k dotázání vůle k moci jakožto času.

¹¹⁴ Nikoli však té základní, nýbrž té, v níž se paprsek smyslu láme do toho či onoho zbarvení.

S postupným tišením ječivé 'promluvy jsoucího' začíná se tvář světa pomalu co do své čitelnosti rozplývat, až se konečně úplně rozplyne v anonymitě jsoucna. Jakmile mizí tvář, přistupuje k člověku (a to odnikud) nijaký nepřítel, jež člověk, ježto nezahlíží sobě nastavenou tvář, nemůže ovládnout přírknutím smyslu. Jsoucno se co do svého smyslu ukazuje nicotné, tudíž nedisponovatelné. Nad takto nedisponovatelným jsoucím člověk nevykonává pražádnou moc.¹¹⁵

V znovu-přiklonění se k výše podrobněji rozpracovanému fenoménu vůle k moci může nám po nyní – byť hrubě – rozkreslené situaci člověka v základním způsobu zaslýchání „Promluvy“ pomoci dokreslit právě vůli k moci jakožto čas: Neptali jsme se totiž než na to, jakým způsobem obhájit „*následné*“ po způsobu do-týkání se okamžiku-„plnosti“-„plodnosti“. Do-týkání se samotné ukazuje „budoucí“ nikoli jakožto pouhý parciální zjev aktuálního okamžiku („nyní jsoucího“), totiž takové, abychom je v zhlédnutí příslušnosti k „přítomnému“ okamžiku na tento okamžik redukovali; do-týkání se „budoucího“ „nyní jsoucího“ okamžiku-„plnosti“-„plodnosti“ rozehrává motiv příslibu, který orientuje „plnost“ ve smyslu „plodnosti“ *ze sebe ven*. Příklad se však samotný nerodí v „nyní jsoucím“, aby ji konečně směřoval do mimo-sebe-sebe-sama-kladoucího určení; příslib k okamžiku teprve přistupuje (...z „*následného*“). To znamená, že se nám „*následné*“ rozevírá do horizontu možnosti slibem se zavázat vůči tomuto „budoucímu“, a tak se orientovat *ze sebe ven*. Samotný výkon vevázání se do vazby slibu na „*následné*“ je bytostně dán artikulací vůle k moci jako 'chtění být víc než doposud'. Totiž ze samotného 'chtění být víc než doposud' rozsvětluje se okamžik do své „plnosti“ po způsobu „plodnosti“, tudíž do svého ze sebe mimo sebe vyvstávajícího charakteru.

Co je to, co se před člověkem v základním způsobu zaslýchání „Promluvy“ rozprahuje do horizontu možnosti slibem se zavázat vůči tomuto horizontu-budoucnosti? 'Chtění být víc než doposud' opisuje ten rys vůle k moci, jež jsme vykazali jako vůli k tomu, 'býti neustále mocen...' V od základního způsobu zaslýchání „Promluvy“ rozdílných zaslýchání (...ječivé 'promluvy jsoucího') člověk disponuje tvář, totiž smyslem jsoucna, a tak jsoucnem samotným. Výkon moci nad jsoucím se však neodehrává na způsob silového převažování

¹¹⁵ Zde však podrobněji: Vykonávat nad něčím moc pro nás již nesmí znamenat pouhou silovou převahu. Moc se nám smí ukázat jedině průzorem námi již avizovaného 'býti mocen (...čeho)', a dále pak vůli k moci jakožto jedinou možnou artikulací 'chtění být víc než doposud'. Ježto se nám v *samotě* jsoucno rozsvětlilo co do svého smyslu jako nicotné a protože jedině smysl zaručoval člověku disponování jsoucnem, ztrácí se spolu se smyslem jsoucího (s jeho tvář) ohled možnosti 'býti mocným' ...tohoto jsoucna a skrze toto jsoucno 'býti mocným...' jiného a dalšího jsoucna. 'Chtění být víc než doposud' s sebou nutně nese to, že jsme-li mocni jednoho jsoucna, je nám toto jsoucno předpokladem mocnosti dalšího, v našich državách se dosud nevyskytujícího jsoucího. To jednoduše znamená, že 'vykonávat moc...nad jsoucnem' ukazuje se v posledku (tj. bytostně) jakožto rozvrhování se skrze nám podvolené jsoucno do stále širších možností.

člověk-jsoucno, potažmo člověk-člověk (...jakožto jsoucno jsoucí bytostně rozdílným způsobem než ostatek světského jsoucna). Jak řečeno v poznámce 61, býti mocen...nějakého jsoucna znamená samotné jsoucno rozevřít do horizontu možnosti býti mocen...skrze toto jsoucí dalšího, „plnějšího“, totiž „plodnějšího“ jsoucna.¹¹⁶ S uchopením jsoucna se člověk vpravdě rozevívá do stále širších možností, jichž se postupně zmocňuje.

V základním způsobu zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“ se však situace zásadním způsobem mění: Člověk se ocitá již nikoli v poutu obeznámenosti se světem (jsoucím v celku), nýbrž před bez-tvárným a skrze svou anonymitu jej *ohrožujícím* jsoucnem. Samotná hrozba se nám teď ukazuje co do svého určení jasnější: Ježto anonymní, je jsoucno vůči pretenzi člověka na zmocnění se (doposud)¹¹⁷ ve výrazu tváře čitelného jsoucího *lhostejné*. Znicotněním co do svého smyslu přestává být jsoucno rozpřahujícím se horizontem možnosti zmocnění se „plnějšího“-„plodnějšího“ jsoucna, a tak rozvržením se člověka do svých možností. Tzn. že spolu s anonymitou rozehrává se *lhostejnost* vůči člověku vlastnímu nároku na moc nad jsoucnem. Proto se takový člověk cítí ohrožen: Protože se svět neúprosně-lhostejně staví vůči jeho pretenzi na to, být víc, než je doposud; zastavuje ho v jeho pohybu *ze sebe ven*. V rámci naší doposud nikoli plně otevřené bytostné skladby času to ukazuje zastavení se člověka jediné v „nyní jsoucím“ bez možnosti rozpřáhnutí se k „následnému“ jakožto neustále se rozpínajícímu horizontu možností jako takových. Protože člověk nemůže disponovat (tvárným) jsoucnem, nutně nemůže skrze toto jsoucno uplatňovat pro sebe bytostný nárok na býti mocen...„plnějšího“ po způsobu „plodnějšího“ jsoucna. „Následné“ se mu uzavírá, ježto příslib neustálého disponování dalšími horizonty možnosti...býti mocen mizí ve výkonu nicotnění tváře-smyslu jsoucího.

Ale co se nám to tu ukazuje? Proč jsme tedy přizvali na pomoc k doplnění bytostné skladby vůle k moci v jejím temporálním určení právě *samotu* jakožto základní způsob zaslýchání „Promluvy (...bytí jsoucího)“? Vždyť je to právě tento způsob naladění, co ruší vazbu-příslib „nyní jsoucího“ na „následné“! A pakliže tušíme příslib jakožto tuto vazbu mizet, nemizí zároveň okamžik koncipovaný jakožto „plnost“-„plodnost“? Samozřejmě! To však znamená, že se nám veškerá koncepce vůle k moci, již tu chceme pohybem promyšlení obhájit, boří. Protože jak jinak myslet ohled býti mocen...bez toho, aniž bychom okamžik rozehráli do jeho orientace *ze sebe ven*?

¹¹⁶ Zde se nám zračí skutečnost, že vůle k moci nerozehrává svůj pohyb zmocňování se z nedostatku, nýbrž naopak z plnosti po způsobu plodnosti, a tak, dalo by se říci, z přebytku a pro přebytek.

¹¹⁷ Tzn. v od základního způsobu zaslýchání „Promluvy (...bytí jsoucího)“ zaslýchání rozdílném.

Zde si však musíme uvědomit toto: S náhlostním vpádem do *samoty* nikoli že by se svět-člověk co do svého určení vůle k moci¹¹⁸ vyčerpali. *Samota* jakožto základní způsob zaslýchání „Promluvy“ rozehrává pro sebe zcela svébytný způsob myšlení. V pohybu tohoto myšlení se svět po způsobu vůle k moci teprve rozevívá; odhaluje se co do svojí skladební struktury jakožto neustále napínán mocenskými vazbami.¹¹⁹ Teprve teď, v základním způsobu zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“, může se nám smysl odhalit jako tvář, totiž spřažen s vůlí k moci jako vůlí k tomu, býti mocen... Totiž – teprve potom, co jsoucno svou tvář ztratí a ohrozí člověka v své lhostejnosti, pocítí člověk absenci tváře-smyslu jakožto horizontu možnosti onoho býti mocen...

Ale i tak nám samotné nahlédnutí skladební struktury světa jakožto vůle k moci nezaručuje nevyčerpání se pohybu vůle k moci. Člověk sice nyní¹²⁰ stojí před jemu odemčeným světem, avšak stále bez pouta příslibu. A bez této vazby-příslibu jediné proto, že bez-tvářnost světa uzavírá člověku možnost disponovat jsoucnem, a tak i pretenzi na to, se do svých možností vůbec rozvrhovat. – Opravdu je tomu tak?

Již výše jsme si na tuto otázku odpověděli. Bez toho však, abychom odpověď promysleli v souvztahu k tomu, co nyní probíráme. Řekli jsme totiž, že s náhlostním vpádem do *samoty* jsoucno co do svého smyslu sice nicotní, ovšem po způsobu redukce tohoto smyslu na pretenzi na osmyslení. Jsoucno v základním způsobu zaslýchání „Promluvy“ doprovázející nicota anticipuje nekonečnou mnohost možností osmyslení jsoucna. Nikoli tedy že by se před člověkem horizont možnosti onoho býti mocen... zcela uzavřel; právě naopak: Protože se jsoucno co do svého smyslu v základním způsobu zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“ rozpryskuje do nekonečné mnohosti možností osmyslení, horizont možnosti onoho býti mocen... se rozpráhne zásadně mohutnějším způsobem. Mohutnějším proto, že s sebou nese

¹¹⁸ Protože... „Vůle k moci je tento svět a nic mimo to! *A i vy jste touto vůlí k moci – a nic mimo to!*“

¹¹⁹ Zde právě zahlížíme *samotu* v jejím rozprostření se do ji určujícího rozměru „je mi...“. Toto „je mi...“ jakožto veškerý předmětný vztah ustavující sobě-sama-rozumění ukazuje se v případě *samoty* co do svojí význačnosti: „Náhlostní“ zde používáme jako proartikulování momentu paralyzování člověka na otevřenost do světa ustavující strukturu, přičemž samotné již-zařizování se ve jsoucím s paralyzou odstupuje. Ustrnutí na otevřenost do světa ustavující strukturu se zde snažíme opsat nemohoucností disponovat jsoucnem, a tak se skrze toto jsoucno rozvrhovat dále do svých možností. Na druhou stranu, to pro *samotu* význačné je, že destruuje jsoucno co do jeho smyslu, a to na způsob redukce ve významu konstituovaného jsoucna na jsoucno pretendující na osmyslení po svém rozpadu do nekonečného počtu možností přirazení smyslu. S rozpráhnutím horizontu nekonečné mnohosti možností osmyslení toho kterého jsoucna otevírá se před člověkem nepřeborné množství možností disponovat tím kterým smyslem (=bytím) jednoho každého jsoucího. Příslib, jakožto spojnice „nyní jsoucího“ a „následného“, zde tak nemizí; naopak: Zpevňuje se ve svém významu vzájemně provázanosti obou časových komponent.

¹²⁰ Tj. v základním způsobu zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“.

nikoli již smysl usebraný v ječivé 'promluvě jsoucna', nýbrž smysl spřažený s nahlédnutím bytostné skladby světa-člověka jakožto vůle k moci, totiž smysl jakožto *hodnotu*.¹²¹

Avšak nepředbíhejme. K tomu, abychom průhledem nasměrování myšlení na cestu *myšlení „Promluvy“* ustavili jsoucno hodnotou, nemáme doposud vytvořené předpoklady. Prozatím nám postačí uvědomit si, že nicotnost jsoucna v souvztahu k základnímu způsobu zaslýchání „Promluvy“ odehrává se jakožto redukce smyslu na nekonečnou mnohost možností osmyslení jsoucna. S prolomením se do *samoty* rozpryskuje se doposud podržovaný smysl jsoucího do „pouhé“ pretenze na propůjčení smyslu. To s sebou jednoduše nese: Ačkoli byla tato pretenze člověku nutně udělena i v od základního způsobu zaslýchání „Promluvy“ zaslýchání odlišném, nahlédnout ji bylo lze teprve až s postižením bytostné skladby světa-člověka jako vůle k moci. Toto postižení odehrává se spolu s podstatnou redukcí myšlení na *myšlení „Promluvy“*, totiž v *samotě*. Člověku doposud nebylo třeba hlouběji reflektovat na ječivou 'promluvou jsoucího' nesený smysl. Skutečnost nenavázání hlubšího vztahu k smyslu jsoucího jsme v předešlém artikulovali jako nepotřebu dešifrování 'promluvou' neseného osmyslení jsoucna. Jestliže člověk přijímal plochost sdělení jsoucna, dosud nenaladěný na šepot hlubiny („Promluvu bytí jsoucího“), nemohl se před ním svět co do své mocenské skladby odemknout. Teprve v tomto odemčení se jsoucno rozpřahuje do horizontu možnosti onoho bytí mocen..., s tím však, že spolu se ztrátou tvářnosti jsoucna rozepíná se zmiňovaný horizont zásadně mohutnějším způsobem. Tento způsob je dán nicotností smyslu po způsobu jeho rozprysknutí se do nekonečné mnohosti možností osmyslení jsoucna.

V takovéto mnohosti možností osmyslení jsoucího sice člověk nemůže jsoucnem, protože beztvárným, disponovat, na druhou stranu, vůle k moci jakožto *neustálé* 'chtění být víc než doposud' má ho k tomu, jsoucímu smysl opětovně přisoudit, a tak jím znovu disponovat. Pohyb zmocňování se jsoucna se však již neodehrává po způsobu nereflektovaného usebírání smyslu, nýbrž s jasným vědomím si bytostné skladby světa-člověka jakožto vůle k moci. Výkonem konstituce smyslu jsoucího demonstruje člověk útok proti hrozbě lhostejné anonymity jsoucna vůči jeho nároku na disponování tímto jsoucnem. Nikoli však, že by tato hrozba byla zažehnána; naopak – přisouzením smyslu, a tak znovu-získáním mocenské převahy nad jsoucnem nezastírá se skutečnost, že právě konstituovaný smysl toho konkrétního jsoucna *pouze* defiluje na horizontu nespočtu možností osmyslení. Anonymita se nevytrácí v protiútku na lhostejnost světa vůči člověku vlastního nároku na ustavení smyslu jsoucího. Člověk vpravdě neupadá zpět do tenat ječivé 'promluvy jsoucího',

¹²¹ O smyslu-hodnotě, a tak jsoucnu-hodnotě níže.

nýbrž smysl jsoucna, a tak jsoucno samo, ukazuje se mu neustále podemíláno hrozbou lhostejnosti.

Co se nám tu tedy konečně ukazuje v souvztahu k bytostné skladbě vůle k moci co do jejího temporálního určení? Zprvu nám šlo o to, vykázat rys do-týkání se následného aktuálního okamžiku-„plnosti“-„plodnosti“. Toto spolu-zahrnutí „následného“ v „nyní jsoucím“, které se ovšem nesmělo ukázat ve vyčerpání „budoucnosti“ jako pouhého parciálního zjevu („nyní jsoucího“) okamžiku, otevřelo se nám po způsobu příslibu. Příklad jako by vytvářel kletví „nyní jsoucího“ do „následného“, a to tak, že „následné“ rozepjalo horizont možnosti vůči tomuto „následnému“ se zavázat slibem. Tzn. že „následné“ rozehrává pohyb do-týkání se „nyní jsoucího“ skrze vazbu-slib. Dále jsme ukázali, že v základním způsobu zaslýchání „Promluvy“ vystupuje jsoucno co do svého smyslu nicotné. Protože beztvárné, proto člověkem nedisponovatelné jsoucno jako by člověku odebíralo nárok na rozvrhnutí se skrze takové jsoucno do svých dalších možností. Tak se nám ztratila samotná vazba-příslib „nyní jsoucího“ na „budoucnost“ a námi doposud v pohybu promýšlení obhajovaná koncepce vůle k moci měla se k tomu, zhroutit se. Avšak samotný výkon nicotnění jsoucna co do svého smyslu zahlédli jsme jakožto rozprysknutí se doposud ječivou 'promluvou' neseného smyslu do horizontu nekonečné mnohosti možností osmyslení. Vazba-příslib se nám tedy neztrácí, naopak pevněji kotví v nově rozpřáhnutém horizontu a vůbec zpevňuje bytostnou skladbu vůle k moci-času.

Tak tedy: Okamžik se nám ukázal v svém „plnost“-„plodnostní“ určení. Samotná „plnost“-„plodnost“ implikuje orientaci okamžitosti *ze sebe ven*, přičemž *ze sebe ven* nerozehrává se v „nyní jsoucím“, nýbrž prostřednictvím rozpřáhnutí se horizontu „následného“. Tímto způsobem rozpřahující se horizont „budoucnosti“ uvolňuje možnost zavázat se vůči této „budoucnosti“, a to *slibem*. Slib samotný se odehrává po způsobu příslibu rozvrhnutí se skrze držené jsoucno do dalších možností. Aktuální okamžitost-„plnost“-„plodnost“ se tak neukazuje být *ze sebe samotné*, nýbrž bytostně *ze svého konstitutivního ohledu ze sebe ven*. Podstatné je však uvědomit si, že *ze sebe ven* orientuje se původně, tzn. v základním způsobu zaslýchání „Promluvy bytí jsoucího“, na nic, přičemž ničemu rozumějme po způsobu rozprysknutí se smyslu do nekonečné mnohosti možností osmyslení. Bytostná skladba vůle k moci v jejím temporálním určení otevřela se nám jako pohyb okamžiku *ze sebe ven*...totiž do ničeho. Je to právě nic, co rozehrává pro sebe typickou časovost, co se skrze slib po způsobu příslibu do-týká aktuální okamžitosti-„plnosti“-„plodnosti“.

Vůle k moci se nám skrze svůj opis jakožto 'chtění být víc než doposud' ukázala jediné jako čas. O to nám šlo, a šlo nám o to i v tom smyslu, postavit Nietzscheovo chápání času-vůle k moci proti rozumění bytostného překroku v metafyziku rehabilitujících postojích Jana Patočky a Emmanuela Lévinase. Oba postoje jsme odhalili v jejich tendenci artikulovat transcendenci po způsobu v jednotě se vyčerpávajících pohybů morálky. Ačkoli jak Patočka, tak Lévinas odmítli zavěšení proudu překroku na předmětné, jsoucí, byť ve smyslu co do skutečnosti nejvyšší jsoucí, totiž ideu (zejména u Patočky), stále v jejich koncepcích hrál prim ohled morálky. Ovšem zohlednění této role morality v pokusu o rehabilitaci metafyziky ukazuje se jako zcela liché, postavíme-li je do souvztahu k Nietzscheovu rozumění morálce jako infekci samotné filosofie (=metafyziky). A byl to právě Nietzsche, kdo metafyziku jako takovou završil.

Jestliže jsme okamžitost co do jejího bytostného založení určili jako *ze sebe ven*, a to do nicoty, rozehráli jsme ji zároveň do pohybu neustálého sebe-přemáhání se. Pohyb času dal by se nahlédnout jako neustálá konstituce smyslu v horizontu nekonečné mnohosti možností osmyslení podávajícího se jsoucího. Tzn., že spolu s každým ustavením smyslu jsoucna, a tak získáním mocenské převahy nad tímto jsoucnem, a tak konečně rozpráhnutím širšího horizontu možnosti onoho býti mocen..., prochází člověk nikde se nekončící dráhu transcendence. S tím však, že její pohyb se nevyčerpává do jednoty jejího směřování, naopak, má možnost rozběhnout se do každého z nespočtu směrů možností osmyslení jsoucího.¹²² Dále, transcendenci zde sice rozumíme ve smyslu překroku ke „zcela jinému“, přičemž zcela jiné se nám podává v podobě ničeho, ale toto zcela jiné není tím, v čem jakožto jediném by se překrok vyčerpával. Všimněme si, že je to právě výkon konstituce smyslu jsoucna, co skutečně orientuje běh přesahu. Osmyslení, tzn. disponování určitým jsoucnem rozpíná horizont možnosti onoho býti mocen...dalšího jsoucna atd. Transcendence nikoli tedy že by se ze svého bytostného určení překroku ke zcela jinému¹²³ úplně vymknula z vůči tomuto jinému předmětnému, jsoucímu; naopak – právě skrze toto jiné se vrací k jsoucnu a k celku jsoucího jako takovému, ke světu. Koncepce vůle k moci-času je tak obhajobou plně žitého, protože do mnohosti perspektiv rozehraného života.

¹²² O tom, že se tato možnost rozběhu do jakékoli z možností osmyslení jsoucna nevyčerpává v svojí plytkosti a naopak určuje samotný pohyb překroku jakožto v sobě pevný, pojednáme v dalším.

¹²³ K ničemu.

III. Věčný návrat

a) *Vykázání bytí jsoucího jakožto „disponování“;*

bytí jsoucího jakožto zjev Jsoucna byvšího ze svého „nic“ →

jsoucí jsoucno jakožto rozhodnuté z okraje nicoty

V předešlém otevřela se nám plně skladební struktura základního způsobu zaslýchání „Promluvy (...bytí jsoucího)“ *samota*; a právě díky tomuto otevření jsme nyní s to artikulovat motiv sebe-vztažení v opisu: *Samota* jakožto *izolace od* veškerého, ječivou ‘promluvou jsoucna’ neseného *smyslu*. Sebe-vztaženost se nám odhalila v dvojím souběžném pnutí úzkosti a strachu a zároveň s tím odemknula svět co do jeho bytostného založení ve vůli k moci. Dosud usebíraný, ‘promluvou jsoucna’ nesený smysl, který se konstituoval do své na dešifrování nepretendující jasnosti v od *samoty* různém způsobu naladění, rozprysknul se s náhlostním vpádem do sebe-vztaženosti do nekonečné mnohosti možností osmyslení. Co do svého smyslu, v němž se jsoucno konečně ustavovalo vůbec do svého bytí, jsoucí znicotnělo; stalo se beztvárným, a proto člověku nebezpečným; stalo se anonymním, ve své anonymitě lhostejným, a proto člověkem nedisponovatelným. Teprve v této situaci, v situaci bezpodmínečného vystavení se člověka tváří v ne-tvář *ničemu*, vyvstaly svět konstituující ohledy vůle k moci; dosud ve smyslu ustavované jsoucno vystoupilo jakožto prostředek k rozvrhování se člověka do neustále se rozpínajícího horizontu možností. Smysl se ukázal jako napětí mocenského uspořádání relace člověk-jsoucno; totiž jako to, čím člověk disponuje nikoli po způsobu silové nadvlády, nýbrž na způsob překlenutí se z dosavadního podržování určitého kvanta možností do *situace* na schopnost rozvržení se do svých možností *bohatší*. Tedy: Smysl, v němž se konstituovalo samo bytí jsoucího, ukázal se sám ustanoven člověkem ve hře neustálého ‘chtění být víc než doposud’. Smysl, jakožto jasně čitelný výraz tváře jsoucna, vyvstal coby člověkem disponovatelný; ostřeji: Právě proto, že disponovatelný, mohl se smysl a v něm i jsoucno co do svého bytí (=smyslu) konstituovat. Protože se však osmyslení jsoucího dělo jedině na způsob postupného uzurpování moci nad tím kterým jsoucnem, neukazuje se *smysl* než *jako samotné disponování*. Totiž skutečnost, že člověk v disponování jsoucnem ustavuje jeho smysl a v tomto smyslu se konečně zakládá samo bytí jsoucna, totiž tato skutečnost ukazuje smysl jsoucna jako: Jsoucí jest smyslu-plné, a proto vůbec *jest teprve* pod nadvládou jemu smysl-propůjčujícího člověka. *Disponování je* smyslem, a proto *bytím* jsoucího.

To s sebou však nese značné obtíže. Prvá by se mohla odvíjet od začátku naší práce řečeného: Totiž že smysl je orientován spolu s 'promluvou', jež ho nese, od jsoucná k člověku; že jsoucná nemlčí, naopak, že se proslovuje a ve výkonu proslovování se stíhá člověka obsahem své 'promluvy'.

Zde naopak tvrdíme, že smysl, v němž se zaokrouhluje sama jsoucnost toho kterého jsoucího, konstituuje se po způsobu disponování člověka smyslem, a tak bytím jsoucná. Jako bychom najednou zcela převrátili námi zpočátku hrubě otevřenou strukturu transcendence objekt→subjekt¹²⁴. Jako bychom přeorientovali pohyb překroku od jsoucná k člověku na zcela opačnou stranu a přišli s koncepcí tzv. „imanentní transcendence“.¹²⁵ Jsoucná již nestíhá člověka svou 'promluvou'; ježto se totiž 'promluva' jakožto artikulace smyslu, a tak samotného bytí jsoucná ukázala být konstituována v disponování člověka tím či oním jsoucnem, převrací se struktura transcendence na od jsoucná protivný pól – člověka. Teprve v něm jako by se rozehrával pohyb překroku, takže jsoucná si již nemůže nárokovat svou doposud výsadní roli ve hře překlenování bytostné propasti mezi jím a člověkem. Jako bychom neprovedli nic jiného než výkon *epoché*¹²⁶ a přesunuli těžiště bytí světa do smysl, a tak bytí-propůjčujícího subjektu.

Na druhou stranu, musíme si uvědomit, že jsoucná se nás primárně netýká svou 'promluvou', nýbrž „Promluvou“; totiž že teprve v od *samoty* rozdílném způsobu zaslýchání 'promluvy (...jekotu jsoucná)' zdá se být 'promluva' tím, čím jsoucná v této 'promluvě' *jest*.

¹²⁴ Teprve v tomto oddíle rozřešíme námi na začátku položený problém subjektu a objektu. Zajisté zde nepracujeme s novověkým myšlením neseným významem subjektu-objektu, na druhou stranu, stále jsme ještě nepoložili na základě stanovení základního způsobu zaslýchání „Promluvy“ „novou“ koncepci, která tradiční rozumění relace subjekt-objekt zásadním způsobem překresluje.

¹²⁵ „Na druhé straně je podstatnou nutností, a jako podstatná nutnost něčím v apodiktickém náhledu uchopitelným, že prostorové bytí vůbec je vnímatelné pro jisté Já (pro každé možné Já) jen ve vyznačeném způsobu danosti. Může se jen ‚zjevovat‘ v jisté ‚orientaci‘, jíž jsou nutně předznačeny systematické možnosti vždy nových orientací, z nichž každé odpovídá opět jistý ‚způsob zjevování‘, který třeba vyjadřujeme jako danost z té a té ‚strany‘ atd. Jestliže chápeme řeč o způsobech zjevování ve smyslu způsobů *prožitku* (...), pak to znamená: k podstatě osobitě vystavěných *druhů prožitku*, přesněji, osobitě vystavěných konkrétních vjemů, patří, že to intencionální v nich je vědomé jako prostorová věc; k jejich podstatě patří ideální možnost přechodu do určitě uspořádaných kontinuálních vjemových rozmanitostí, jež mohou vždy znova pokračovat, tedy nejsou nikdy uzavřeny. V podstatné výstavbě těchto rozmanitostí pak spočívá, že tvoří jednotu *souhlasně dávajícího* vědomí, a sice vědomí vztahujícího se k *jedné* vjemové věci zjevující se stále dokonaleji, vždy z nových stran, ve stále bohatších určení. Na druhé straně není prostorová věc ničím jiným než intencionální jednotou, která může být principiálně dána jen jako jednotu takových způsobů zjevování.“ E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, 1. vyd. Praha, OIKOYMENH, 2004, s. 88-89.

¹²⁶ „Generální tezi, která patří k podstatě přirozeného postoje, vyřazujeme z působnosti; naprosto vše, co v ontickém ohledu zahrnuje, dáváme do závorek: *tedy celý tento přirozený svět*, který je stále ‚pro nás zde‘, ‚zde jsoucí‘ a který zůstává stále zde jako vědomá ‚skutečnost‘, i když se nám zlíbí, že ji dáme do závorek. Jestliže to činím, což je věcí mé plné svobody, pak tedy *neneguji* tento ‚svět‘, jako kdybych byl sofista, *nepochybují o jeho existenci*, jako bych byl skeptik; ale uskutečňuji ‚fenomenologickou‘ *ἐποχή*, která mi zcela *zabraňuje v jakémkoli soudu o časoprostorové existenci*.“ E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 68-69. Nechceme, aby byl námi zaujímaný postoj k problému světa identifikován s metodou husserlovské fenomenologie; svět nezadržujeme v jeho bytostné působnosti, naopak ji obhajujeme a nestrháváme do regionu subjektivity (ale netvrdíme, že tomu tak Husserl vskutku činí: „...*nepochybují o jeho existenci*...“).

Vysvědčení zdá se *být* pro specifický účel tištěný úřední dokument; ostatně nepromlouvá k nám jinak než tak, jak v od *samoty* různém naladění *má*. Vysvědčení vskutku *jest*, a *jest* potud, pokud *jest* úředním dokumentem, zpětným a souhrnným ohodnocením ne-snažení se toho kterého studenta. Teprve v pohybu nalad'ování se na šepot hlubiny, tedy na „Promluvu bytí jsoucího“, totiž v reflexi na skutečnost, že každé od *samoty* různé naladění láme paprsek smyslu jsoucná do toho kterého odstínění, tlumí se jakot ploché 'promluvy jsoucná', aby zazněl prozatím nesrozumitelný šepot hlubiny. Nalad'ování končí se v momentě náhlostního vpádu do *samoty*, kdy „Promluva“ přichází plně ke slovu. Ovšem s tímto zazněním rozpryskuje se doposud usebíraný smysl jsoucího do nekonečné mnohosti možností osmyslení, tj.: Smysl nesený ječivou 'promluvou jsoucná' *nicotní*. Nicotnění smyslu, a tak samotného jsoucná, které se v tomto smyslu konstituuje, však neznamená destrukci jsoucího jako takového. Znamená to odnětí jeho masky (=tváře) a jeho odhalení jakožto anonymity, která ze své lhostejnosti ohrožuje v samotě pohrouženého člověka. Jsoucná tu tedy *jest*, nevyvstává jakožto pouhá chiméra, přelud na pozadí absolutního subjektu; na druhou stranu však není, protože pozbývá smyslu, v němž by se co do svého bytí konstitovalo. Ovšem toto ne-bytí, protože nezakořenění jsoucná ve smyslu, „pouze“ dokazuje skutečnost, že *mysl-bytí jsoucího není původním konstitutivním momentem jsoucná jako takového*. Původně, bytostně je jsoucná *nic* neříkající „Promluvou bytí“ podemílanou anonymitou, která se právě ze své lhostejnosti na člověku dožaduje osmyslení. Bytostně jsoucná *není ničím*. Svět samotný, jakožto horizont možnosti před-stavení se jsoucná člověku, lépe: Svět jakožto nad jednotlivost střídy jsoucího pozvednutý celek jsoucná, tudíž svět jakožto Jsoucná samo, *jsoucnost* jsoucího, svět jakožto pole zpři-tomňování jednotlivého jsoucná, jsoucí do neskrytosti uvádějící souhrn (nikoli na způsob sumace) všeho, totiž svět jakožto předpoklad nitrosvětského jsoucná spolu s tímto jsoucnem *není ničím*.

A z tohoto svého statutu *ničeho* svět *původně* „dotírá“ (po způsobu do-týkání se) na člověka a oslovuje ho. Nikoli teprve v ječivé 'promluvě jsoucná', v bytí jsoucná konstituujícím smyslu, jež člověk zachycuje v tom kterém, od *samoty* rozdílném způsobu zaslýchání 'promluvy', nýbrž a jedině v šepotu hlubiny, v „Promluvě bytí jsoucího“. Jsoucná ne-*jest* bytostně po způsobu jeho konstituce v disponování a jakožto toto disponování; samotný výkon ustavení jsoucná již předpokládá anonymitu, nicotnost jsoucná. Tzn., že *bytí jsoucná je* pouhým *zjevem* Jsoucná-co do smyslu ničeho, v tomto se původně zakládá. Samotná nicotnost jsoucího se pak konečně ustavuje na základě do sebe stočené, a proto úzkost rozehrávající „Promluvy Bytí“, která tím, že se nevyslovuje než o sobě samotné, uzavírá se do kruhu *nesmyslu*. Tento *nesmysl* konstitutivně podemílá Jsoucná; ze své

nesmyslnosti ustavuje co do smyslu (a tak bytí) nicotnost (a tak nebytí) Jsoucná. Tím však nechceme postavit Jsoucné-nic do vztahu ekvivalence k Bytí-nic, naopak: Jsoucné svou nicotnost teprve vyzískává z nicotnění, po způsobu opisování do sebe stočeného kruhu nesmyslu, Ničeho, které ne že by tak jako Jsoucné na jednu stranu přeci jen bylo, na druhou však nikoli. Protože nepohybujeme-li se výhradně v oblasti jsoucná jakožto byvšího na základě konstituce jeho smyslu-bytí, Jsoucné přeci jen jest. (Jsoucné)Není potud, pokud je nahlížíme v souvztahu k ve smyslu ustaveném jsoucnu, kdežto Bytí, protože nemůže být (bytí jest ...), *vždy* není.

§10. Otevření struktury pohybu jevení se světa

Jak jsme si již řekli, Jsoucné jakožto nic se co do svého bytí konstituuje coby *disponování*, a to v neustálé hře vůle k moci. Teprve ve smysl-propůjčujícím výkonu ustavení stává se doposud nicotné Jsoucné jsoucím. To však neznamená, že by se průrva nicotnosti Jsoucná zaplnila bytím, že by se v bytí ustavujícím pohybu vůle k moci Jsoucné náhle vysmeklo ze svého ne-bytí do plnosti bytí, totiž že by svět na způsob veškerosti Jsoucího jakožto nic zbytněl a pozanechal za sebou svou temnou minulost nicotnosti; Jsoucné přetrvává a coby nic dává na sobě rozsvětlit se *něčemu* jakožto něčemu v plnosti svého bytí. Nic bez tváře nasazuje si masku jsoucího; člověk v ohrožení lhotejností Jsoucná a *nesmyslem* Promluvy prohlédá jsoucí *svět* jakožto *zjev ničeho*.¹²⁷ Zjev, který se ustavuje co do svého smyslu-bytí pohybem

¹²⁷ „*První věta*. Důvody, jimiž označen ‘tento’ svět jako zdánlivý, odůvodňují spíše jeho skutečnost, - *jiný* druh skutečnosti je absolutně nedokazatelný.

Druhá věta. Významy, jimiž označeno ‘pravé jsoucné’ věci, jsou známkami nejsoucná, *nicoty*, - ‘pravý svět’ byl zbudován z odporu ke skutečnému světu: skutečně zdánlivý svět, pokud je pouze *morálně-optickým klamem*.“ Nietzsche, Friedrich. *Soumrak model čili: Jak se filosofuje kladivem*. Z něm. přel. Alfons Berka. Praha: Nakladatelství A. Hynka, 1913. in: *Tak pravil Friedrich Nietzsche*. Praha: Votobia, 2001. s. 23, 196 s. ISBN 80-7198-473-6. Co tím Nietzsche chce říci je, že svět je zjev, v němž se však *nic* nejví. Svět po způsobu jevu není vůči v tomto jevu se jevícímu inteligibilnímu substrátu ontologicky znevýhodňován; naopak, je mu přičena nejvyšší možná skutečnost, která se nenačerpává ze spoluúčasti na bytí-hodnějším noumenu. Jsoucímu rozumí Nietzsche jakožto vůli k moci, zároveň však jsoucímu rozumí na způsob v ničem se nekonstituujícímu zjevu a tomuto zjevu konečně coby jedině skutečnému. My se nyní nesnažíme než o to, obhájit Nietzscheovo vidění světa-zjevu svým rozvržením koncepce jsoucího jsoucná jakožto zjevu na okraji nicotnosti Jsoucná. Nietzsche samotný pravděpodobně nepromýšlel jsoucnost jsoucího, vůli k moci jakožto „pouze“ parciální zjev Bytí, určitou artikulaci určité významové ražby Bytí; Bytí po způsobu Ničeho se mu skrývalo za hranicemi zjevu-vůle k moci; na druhou stranu, byl to právě on, kdo rozpoznal, že doposud tradovaná představa bytí se vnitřně vyčerpává ve svém určení nejvyššího (tzn. na nejvyšší možnou míru skutečnosti pretendujícího) jsoucná. Proto zásadně odmítá přivtělit jedině jevovému světu v tomto světě se ukazující jeho inteligibilní substrát. Svět-zjev, protože vůli k moci, je mu časem. Ostatně, my netvrdíme nic jiného, vykazujeme-li jsoucné na okraj nicotného Jsoucná; teprve konstituované co do svého smyslu-bytí jakožto pro sebe určitý způsob disponování stává se jsoucné skutečným. Teprve ve výkonu bytostného ustavení jsoucné vyzískává plnost bytí; plnost bytí na pozadí temnoty co do smyslu-bytí nicotního Jsoucná. Jsoucné na způsob ničeho není jednoduše artikulací nejvyššího Jsoucná, které by ze své plnosti (skutečnosti) jsoucnosti propůjčovalo (ontologicky méně významnou) skutečnost svému zjevu; Jsoucné není ničím a v tomto svém co do smyslu-bytí nicotnění nemůže si nárokovat bytí jen

vůle k moci. Totiž svět jakožto zjev ničeho *jest* právě touto vůlí k moci; nikoli že by se jí podřizoval jako něco od této vůle odlišného, a pokud se jí přeci jen podřizuje, podřizuje se jí na způsob sobě-sama-se-podřízení.¹²⁸ Vůle k moci, protože je jediné artikulací *jsoucnosti* jsoucího, v níž se v dosavadním (metafyzickém) myšlení zapomínalo Bytí, totiž souhrnem veškerosti jsoucího jsoucna, a tak sama jsoucnem, ztotožňuje se s v sobě konstituovaným světem, jemuž dává vystoupit na způsob v předešlém rozkreslené představě vůle k moci-času. Svět jakožto nejzazší horizont působnosti jsoucna, v němž se jsoucno co do svého bytí zakládá, nutně *se ukazuje* pohledu v základním způsobu zaslýchání „Promluvy“ naladěném člověku jakožto čas. Tedy svět ve smyslu celkovosti jsoucna, jeho fundamentu, svět ve

zlomek nějaké skutečnosti. K tomu také: „Již v úvodním slovu Richardu Wagnerovi je umění – a *nikoli* morálka – označováno za vlastní *metafyzickou* činnost člověka; v knize samé vrací se několikrát ta věta, že život a svět jsou ospravedlněny pouze jakožto jevy estetické. A opravdu, celá kniha uznává za vším děním pouze umělecký smysl a obmysl, – chcete-li, tedy třeba boha, ale je to nevinný bůh, který neuvažuje a nemoralizuje, který si chce budováním i bouráním, v dobru i ve zlé, uvědomit svou stejnou rozkoš a suverenitu, bůh, který tím, že tvoří světy, vysvobozuje se z *tísne* náplně a *nadbytku* i z *utrpení*, jímž ho sužují protiklady v něm na sebe narážející. Svět jako spása a záchrana boha, vykupovaného každým jednotlivým okamžikem, jako stále měnlivé a vždy nové vidění toho, kdo nejvíce trpí, kdo má v sobě nejvíce protiv, nejvíce paradoxů, kdo se dovede vykupovati jen *zdáním*:... – zde promlouvá filosofie, která si troufá i morálku přesadit a sesadit do světa jen jevového, be nejen mezi ‚jevy‘ (jak zní idealistický terminus technicus), nýbrž mezi ‚klamy‘ – jakožto zdání, blud, omyl, interpretaci, umělou úpravu, umění.“ Nietzsche, Friedrich. *Zrození tragedie z ducha hudby*. Dále pak: „Modernímu myšlení se podařil významný krok vpřed, protože převedlo existující na řadu jevů, jimiž se projevuje. Mělo se tak odstranit několik dualismů, přivádějících filosofii do rozpaků, a nahradit je monismem fenoménu... Na prvním místě byl nepochybně odstraněn dualismus, který u existujícího klade vnitřek proti vnějšku. Už není žádný vnějšek existujícího, chápeme-li jej jako slupku, zahalující pohledům pravou povahu předmětu. Neexistuje ani tato pravá povaha, pokud by měla být skrytou realitou věcí, kterou lze tušit nebo předpokládat, ale již není možno uchopit, protože je ‚vnitřním aspektem‘ zkoumaného předmětu. Jevy, podávající svědectví o existujícím, nejsou ani vnitřní, ani vnější: jsou všechny rovnocenné, všechny odkazují na jiné jevy, ale žádný z nich nemá větší význam než ostatní... Ale i toto bytí bylo vypůjčené a bylo samo klamným zdáním a největší potíž, na niž bylo možno narazit, spočívala pak v tom, že se jevu muselo přiznat dosti soudržnosti a existence, neměl-li být sám od sebe vstřebán v nitru nefenomenálního bytí. Jakmile jsme se však zbavili toho, co Nietzsche nazýval ‚iluzí zázvěti‘, a nevěříme-li už na ‚bytí za jevem‘, pak se jev naopak stává něčím, co je zcela pozitivní, jeho podstatou je ‚jevit se‘, a není v protikladu k bytí, nýbrž právě naopak je jeho mírou.“ Sartre, Jean-Paul. *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Z franc. přel. Oldřich Kuba. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 11-12, 720 s. sv. 45 (přel. z *L'etre et la néant*, Editions Gallimard, 1943). ISBN 80-7298-097-1.

¹²⁸ Stejně jako se dobrá vůle, vůle o sobě podřizuje sebou kladené (prázdne) formě zákona, formě, která není znovu než samotnou touto vůlí. Kant, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Z něm. přel. Jaromír Loužil. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1996. s. 122, 311 s. ISBN 80-205-0507-5. „Jestliže se pružinou (elater animi) rozumí subjektivní pohnutka vůle nějaké bytosti, jejíž rozum neodpovídá již pro svou povahu nutně objektivnímu zákonu, pak z toho za prvé plyne: že božské vůli nesmíme přikládat vůbec žádné pružiny, pružinou vůle však (a vůle každé stvořené rozumné bytosti) nemůže být nikdy nic jiného než morální zákon, ...“ přičemž morální zákon není než prázdnu formou, již si klade sama vůle (každé konečné rozumné bytosti). Zákon ve smyslu pravidla čistě-praktického rozumu tudíž nesmí být vůlí udílen vnějšně, nýbrž samotnou touto vůlí. Odtud nám konečně vychází, že vůle, aby se upínala jediné k vůli sobě imanentnímu předmětu, musí jako svůj předmět klást sebe samotnou. Pohyb vůle se pak ukazuje odehrávat na způsob sebe-sama-určování ve smyslu kladení sebe sama jakožto svého předmětu. Na druhou stranu nesmíme plně identifikovat Nietzscheovo a Kantovo pojetí do sebe zacykleného pohybu vůle, protože Kant, na rozdíl od Nietzscheho, explicitě určil subjekt vůle – člověka: „V morálním principu jsme vytyčili zákon kauzality, který určující důvod této kauzality přenáší přes všechny podmínky smyslového světa a vůli definuje tak, že je určitelná jako náležející k inteligibilnímu světu, a *subjekt této vůle (člověka)* (prol.V.Z.) tudíž definuje jako náležející nejen k čistému světu rozvažování, ...“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1. vyd. Praha, Svoboda, 1996, s. 86.

smyslu *jsoucnosti*, a tak *bytí jsoucího*, totiž svět jakožto Bytí zahalující artikulace bytí není než vůlí k moci.

V protnutí obou opisů vůle k moci, totiž ve vzájemném sepnutí těch ohledů, jež jsme vykárali jakožto 'vůle k tomu, býti mocen' a „chtění být víc než doposud“, vyčnívá vůle k moci po způsobu neustálého chtění rozšířit horizont schopnosti rozvrhování se do svých možností. Každým disponovaným, a tak co do smyslu-bytí konstituovaným jsoucnem rozpíná se horizont možností následného uchopení dalšího, pole možností rozšiřujícího jsoucna. Jsoucí jsoucno jako by bylo propustí k mnohem širší výseči světa, než se nám doposud nabízela; jako by svým ustavením se zároveň rozvrhovalo možnost uskutečnění doposud člověkem nedisponovaných jsoucen.

Jak jsme se zmínili v poznámce (2), teprve jsoucí je *skutečným* jsoucnem; totiž uskutečňuje se potud, pokud z nicoty Jsoucího vchází do plnosti bytí.¹²⁹ Nic Jsoucna zaručuje nám skutečnost v běhu vůle k moci konstituovaného jsoucna; zároveň s tím nás chrání ukotvování jsoucího jakožto ontologicky znehodnoceného zjevu v tom, co se v tomto zjevu ukazuje. Tím ostatně zachycujeme samu povahu *jevení se světa* jako souhrnu veškerého skutečně-jevího jsoucna: Před-stavování se nám světa probíhá na způsob postupného se zmocňování jsoucího jakožto prostupu k následnému rozšíření horizontu schopností rozvrhování se do svých možností. Konstituce jsoucího co do jeho smyslu-bytí, pochopena jako disponování, rozehrává pohyb uskutečňování, a tak před-stavování jsoucna na *horizontu veškerosti jsoucího*.

Musíme si však uvědomit, že jestliže jsme skutečnost, a tak jsoucnost jsoucna vykárali na způsob výslednice konstitutivního běhu vůle k moci, a jestliže jsme samotnému tomuto běhu přiznali charakter jevení se jsoucího, co je to nakonec za horizont, v němž se nám jsoucno takto ukazuje? Řekli jsme, že *svět* jakožto *souhrn veškerosti jsoucna*; že právě svět jakožto nejzazší horizont působnosti plnosti, protože skutečnosti bytí. Avšak: Jak se nám může samotný tento horizont ve své šíři podat, jestliže se skutečnost odečítá z míry

¹²⁹ Samotnému pohybu uskutečnění však nerozumějme na způsob metafyzikou tradované skladby aktu a potence; Jsoucno se pro svou nicotnost vymyká ohledu možnosti, která by se teprve ve výkonu mocensky strukturované konstituce prolamovala do skutečnosti. Jsoucno tu není jakožto možnost pro uskutečnění se jsoucna a vůle k moci jako pohyb, který by samotný okamžik prolomení zaručoval. Chceme-li pochopit Jsoucno a jsoucno, totiž dichotomii ničeho a plnosti bytí, nemůžeme se jednoduše odvolávat na proces uskutečňování se ze svých možností. Něco, přestože vystaveno ve světle plnosti bytí, odkazuje do temnoty ničeho; zároveň nic vypíná se určitým způsobem k něčemu. O způsob tohoto vzájemného vypínání se ničeho do něčeho nám v dalším půjde. V poznámce (2) jsme alespoň hrubě rozkreslili jednu z možností průběhu souvztažnosti nic-něco: Jsoucno jakožto nic nám přeci zaručilo skutečnost ve vůli k moci co do smyslu-bytí konstituovaného jsoucího. A zaručilo nám ji potud, pokud se skutečnost jsoucího významově rozsvětčila jakožto v ničem (ne)ustavený zjev. Jestliže Jsoucno *jest* (nikoli jako Bytí, které než není) na způsob ničeho, můžeme ospravedlnit v plnosti bytí vystavený svět jako ten *jedině* skutečný.

disponování tím kterým jsoucnem? Totiž: Jsoucno jest potud, pokud jím člověk disponuje; teprve pod *něčí* nadvládou se jsoucí konstituuje co do svého smyslu-bytí; avšak samotným horizontem, v němž se nám takto ustavené jsoucno podává, nedisponuje *nikdo*! Člověk není mocen světa!¹³⁰

Není tedy pravdou, že bychom spolu s otevřením struktury pohybu konstituce skutečnosti jsoucna odhalili samu povahu jevení se *světa*; svět není a nemůže být v naší moci. Jedině to které jsoucno se může ustavit v toku neustálého rozšiřování horizontu schopnosti rozvržení se do svých možností; což neznamená než to, že svět se za tímto horizontem skrývá. Skrývá se totiž za určitou *perspektivou*, v níž se nám soubor doposud disponovaného jsoucna dává.

Na druhou stranu, budeme muset vyšetřit právě onu skrytost; protože jedině na jejím pozadí je určitý soubor jsoucího zahrnující perspektiva teprve možná. Svět jakožto skrytý právě ze své skrytosti dává jsoucnu zaskvěť se v svém uskutečnění se na způsob disponování. Jako by předpokladem světla plnosti bytí jsoucího byl stín v pozadí; temnota, do níž se vykrojuje výšeč jsoucno nesoucí perspektivy. Zajisté, svět, protože člověkem nedisponovatelný, nemůže být ustaven v konstitutivním běhu vůle k moci co do své skutečnosti. Konstituce skutečnosti jsoucna však předjímá spolu s touto konstitucí zároveň konstituci smyslu-bytí tohoto jsoucna. Jestliže člověk disponuje určitým jsoucím, v samotném disponování rozsvětluje se jsoucno co do svého smyslu, a tak se konstituuje v svém bytí. Smysl-propůjčující výkon disponování ustavuje jsoucno do jeho významově-ontologické ražby zjevu. Fenomén samotný však neanticipuje v něm se jevící noumenon; jeho skutečnost se odehrává výhradně v jeho mezích. To jednoduše znamená, že s neschopností mocenské nadvlády člověka nad světem padá i samotný svět jakožto v struktuře vůle k moci konstituovaný zjev; dále, že jedině významově-ontologická ražba fenoménu zaručovala by světu skutečnost, a tak výsadní právo na plnost bytí; konečně tedy: Že svět, jakožto „horizont horizontů“, rozpíná se v ničem, aby pozadím prázdnoty ne-bytí nechal prostoupit vůli k moci konstituovanou skutečnost jsoucna. Tímto se nám konečně otevírá dotazovaná souvztažnost: Jestliže jsme museli svět vykázat na pozadí plnosti bytí do ničeho, sám svět jakožto nic, neukazuje se konečně svět jakožto člověka ze své anonymity ohrožující Jsoucno? Protože nedisponovatelné, vymyká se Jsoucno smyslu, a tak konstituci v bytí, je tímto způsobem *neskutečné*; stejně tak svět: Ježto neustavený co do smyslu-bytí-skutečnosti, musí být vykázan za hranice v disponování se rozsvětlivšího jsoucna do nicoty. Do nicoty, již protínají šlehy

¹³⁰ Teprve až v okamžiku zkušenosti o *věčném návratu téhož!*

jednotlivých, neustále se proměňujících perspektiv. Jednoduše: svět=co do své nicotnosti v kruhu *nesmyslu* zakletou „Promluvou“ konstituované Jsoucno. Svět není; a z tohoto svého nebytí stihá v *samotě* naladěného člověka na způsob lhostejností pnoucí anonymity Jsoucna.¹³¹

Docházíme tak k razantnímu štěpu na nicotu a v ní prošlehující plnost bytí; Svět jakožto Jsoucno rozpíná se do hutnost jsoucna umožňujícího horizontu skrytosti, aby prázdnotu ne-bytí nechal postupně, ale nikdy ne *plně*, zaplňovat bytím. Jsoucí jsoucno jako by se nám představovalo na způsob z okraje nicoty konstituovaného zjevu. Nic, jako samo zřídlo konstituce jsoucna, konečně zaručuje fenoménu plnou pretenzi na skutečné bytí; nerozumíme totiž ničemu na způsob subsistence noumena; upíráme mu spolu se smyslem i veškerý nárok na skutečnost a v tomto smyslu plnost.

Námi otevřená dichotomie však není hypostazováním dvou do vzájemné exkluzivity vypnutých ohledů, jejich izolací tu v prázdnotě ne-bytí, tu naopak ve světle skutečnosti; je spíše vykázaním jejich sounáležitosti na způsob neustálého přelévání se jednoho do druhého.¹³² Skutečnost se ustavuje na okraji ničeho ve struktuře vůle k moci. Abychom však

¹³¹ A proto budeme v dalším terminologicky fixovat svět ve smyslu „horizontu všech horizontů“ jakožto Svět. Nejen že se tak pokoušíme vystihnout bytostnou identitu dvou doposud vzájemně izolovaných ohledů Jsoucno-Svět, ale také a především podtrhnout podstatný rozdíl mezi výsečí plnosti bytí ve smyslu skutečnosti ve smyslu perspektivy a Světem jakožto ničím. Významově zatěžovaná diference Svět-svět nám pak dovolí obhájit prolnutí obou zdánlivě protikladných členů dvojice a překrýt je – na způsob vymezení je konstituujícího pole – vnitřně rozehranou jednotou času (představou vzájemného podávání se jednotlivých temporálních dimenzí „bylo“, „jest“ a „bude“).

¹³² Apollón: „Z krásného zdání nových světů, v jichž vytváření každý člověk se jeví dokonalým umělcem, vyplývá všechno výtvarnictví, ba, jak uvidíme, též důležitá půlka poesie. Kocháme se tvarem a bez prostředníka si s ním rozumíme, všechny formy k nám promlouvají, nic není lhostejné a zbytečné. Tato snová skutečnost žije plným životem, a přece námi prochází pocit, že je to *pouhé zdání*: taková alespoň je zkušenost má, kterou bych podle mnoha svědectví a podle výroků básníků mohl vyhlásiti za častou, ba normální. Více, filosofický člověk má předtuchu, že i pod touto skutečností, ve které žijeme a jsme, je utajena druhá, zcela jiná: že tedy i skutečnost je zdání;...To jsou skutečnosti, jež zřetelně dokazují, že naše nejvnitřnější podstata, že společný základ nás všech prožívá své snění s hlubokou rozkoší a radostnou nezbytností. I tuto radostnou nezbytnost snové zkušenosti vyjádřili Řekové ve svém Apollónovi: Apollón, bůh veškerých výtvarných sil, je spolu bohem, jenž věští. Podle svého jména je to bůh ‚zářící‘, je to božstvo světla, i ovládá též krásnou zář a zdání niterného světa obrazivosti...Nesmí však v představě Apollóna chyběti ani jemná mez, přes níž snovému obrazu není dovoleno postoupiti.“ Dionýsos: „Na témže místě vylíčil nám Schopenhauer bezmezný *úděs*, jenž se zmocňuje člověka, když se zdá, že základní ‚věta o důvodu‘ v jednom ze svých čtyř způsobů doznala poruchy, takže člověk náhle zapochybuje o formách jevového poznání. Připojíme-li k tomuto úděsu slastné očarování, jež za téhož rozlomu principu individuace vystupuje z nejhlubší bytnosti člověka, ba přírody, vnoříme pohled do podstaty živlu *dionýsského*, jenž se nám poměrně nejjasněji přiblíží svou obdobou se stavem opojení. Buď požitím narkotického nápoje, o němž všichni povolání lidé a národové mluví ve svých hymnech, anebo za mocného příchodu jara, slastně pronikajícího veškerou přírodou, probouzejí se ona dionýsská hnutí, za jejichž pohnutí všeho subjektivní mizí a mizí, až docela se ztratí v sebezapomnění.“ F. Nietzsche, *Zrození tragedie z ducha hudby*, s. 13, 14. A dále k tomu: „*Klam Apollónův*: Věčítost krásného tvaru, aristokratické zákonodárství: ‚*Tak tomu má vždy býti*.‘ *Dionýsos*: Smyslovost a hrůznost. Pomíjivost by mohla být vykládána jako požitek plodící a ničící síly, jako *neutuchající tvoření*. Slovo ‚*dionýský*‘ vyjadřuje: pudové úsilí po jednotě, vypětí se přes meze osobnosti, nad všednost, společnost, skutečnost, přes propast zakázaného: vášnivě bolestné překypění do temnějších, plnějších, vrtčejších stavů; unešené anofečení celkovému charakteru života jako něčemu, co je stejné ve všech proměnách, stejně mocné, stejně blažené; velkou panteistickou schopnost

mohli dotázat zmíněnou bytostnou souvztažnost obou ohledů, bude nám třeba (v protipohybu k avizované tendenci) precizovat, a tak fixovat plnost bytí vůči co do smyslu nicotného Jsoucna.

§11. Významová ražba skutečnosti jakožto v „perspektivě“ se dějící „hodnoty“¹³³

Paralyzováním myšlení na „otevření se člověka do světa“ ustavující struktury, která se nám odemkla ve výsadním rozpoložení *samoty*, rozpoznali jsme *skutečnost* jako co do svého bytí (=smyslu) konstituovanou v pohybu vůle k moci. Samotný smysl (*jsoucnost*) jsoucna se nám ukázal na způsob horizont možností neustále rozpráhujícího *disponování*. V mohoucnosti tím kterým jsoucím rozšiřuje se horizont dalšího postupu (takto) dispozičně charakterizované vůle k moci. Plnost bytí je tak zaručena neustálým sebe-přemáháním se od jednoho a skrze toto jedno k dalším disponovatelným jsoucňům. Totiž teprve je-li člověk mocen jsoucna, může se toto jsoucno konstituovat co do svého smyslu z okraje nicotnosti Jsoucího (Světa); s tím však, že smysl takto ustaveného jsoucna je samotným disponováním. Jsoucí jsoucno před nás již (po náhlostním vpádu do základního způsobu zaslýchání „Promluvy“) nemůže předstoupit než jako ve svém smyslu *jsoucno* „disponované“, „mocněné“, „držené“ a v tomto držení teprve přivedené do plnosti bytí.

Plnost bytí, jakožto (jedině ze svého smyslu) *jsoucí* jsoucno podržující, do nicoty Jsoucna vyražející region *skutečnosti*, je dána právě svou (z charakteru vůle k moci)

soutěžení se i soucítění, jež uznává i ty nejhroznější a nejproblematičtější vlastnosti života a žehná jim; věčnou vůli k plození, k plodnosti, k návratu; pocit jednoty v nutnosti tvoření i nutnosti ničení. Slovo „*apollinský*“ vyjadřuje: úsilí po dokonalém osamocení se, po typické „jedinečnosti“, po všem, co zjednodušuje, vyzvedává, sílí, uzřejmuje, co zbavuje dvojakosti, co činí typickým: svobodu pod zákonem. Vývoj umění je vázán na protikladnost obou těchto přírodou daných uměleckých mohutností právě s takovou nevyhnutelností jako vývoj lidstva na antagonism pohlaví. Navršení moci a umírněnost, nejvyšší forma anořečení sobě v chladné, vznešené, strohé kráse: apollinism helénské vůle.“ F. Nietzsche, *O životě a umění*, s. 182. Co se tím chce říct: V „jednotícím rozklížení“ světa na v jest posazené jsoucno a na Jsoucno ve svém „nic“ snažíme se zachytit celou Nietzscheho filosofii se protahující strukturu „Apollón-Dionýsos“. Totiž teprve v zohlednění provázání obou těchto stavů ukazuje se člověk jakožto umělec, tvůrce v nejsilnějším možném smyslu slova. Jestliže jsme jsoucno co do jeho bytí vykárali jakožto disponování (a později jakožto hodnotu) s tím, že se co do svého významu ustavuje ze strany takto jej rozhodujícího člověka, ukázal se nám člověk jako v podstatě tvůrce jsoucna (jako hodnoty). Na druhou stranu, konstituce jsoucna jakožto jsoucího děje se z okraje v „ničem“ posazeného Jsoucna. „Nic“ a z něho rozhodované „něco“ se tak vplétají do vzájemného souvztahu, jež v posledku ustavuje člověk-umělec (bez něj, jakožto tvůrce...jsoucna-hodnoty, by se totiž nemohlo Jsoucno nikterak ustavit do podoby jsoucího). Takže v navázání na Nietzscheho takto rozuměnou strukturaci světa chceme obhájit svět v jeho celistvosti, která se nám podává na způsob vzájemného provázání dvou do protikladných pnutí posazených ohledů.

¹³³ Samotné významové překreslení strukturace skutečnosti na způsob subjekt-objekt do ražby perspektiva-hodnota provedeme až v poznámce. Nemůžeme si je totiž dovolit zařadit do těla výkladu; ježto nevytváříme než předpoklady pro uchopení myšlenky věčného návratu téhož, mohl by delší exkurs čtenáře zmást, v horším případě úplně svést ze správné cesty.

omezenou¹³⁴ rozpínavostí. Vyjadřuje oblast *bezprostředního*, protože významu-plného, *naléhání* na člověka; totiž vyjadřuje svět nikoli v silném smyslu tohoto pojmu. Je to svět podávání se nám jsoucná v uchopitelném, protože dispozičně vykazatelném smyslu (=bytí); je to „oblast“, v níž se člověk může pro svou důvěrnou obeznámenost s ní nejrůznějším způsobem zařídit apod. Výrazem „plnost bytí“ snažíme se proartikulovat dříve vyjádřené jako v od *samoty* různém způsobu naladění se lámající paprsek smyslu jsoucná. V oblasti mocněním se uskutečňujícího jsoucná nalézáme se vždy jinak než význačným způsobem *osamoceni*, tzn., že zaslýcháme ječivou 'promluvu jsoucná'. Šeptání hlubiny, z níž se k nám proslovuje „Promluva bytí jsoucího“, je přehlušeno pro to které rozpoložení typicky ječivou 'promluvou'. Právě v 'promluvě' se nám jsoucná podává beze všeho tvárné a ve svém výrazu srozumitelné. Ocítáme se totiž v pozici jsoucná v jeho *jest* nedotazujícího člověka; člověka, který byt' zakusil paralýzu na otevření se do světa (po způsobu vůle k moci) ustavující struktury, přesto se však znovu „vyklonil“ do ze svého smyslu jsoucího jsoucná a v tomto se nějak zaopatřil.

Ovšem toto „zaopatření“ samo zaručuje mu teprve samotná konstituce bytí jsoucná, která se rozehrává ne jinak než z disponování a jako toto disponování tím kterým jsoucím. Teprve takto ustaveno, představuje se jsoucná člověku, „nabízí“ se mu ze svého smyslu (bytí) a zároveň skrze toto „sebe sama ze svého smyslu nabízení“ nabízí i ostatek jsoucná dosud nedisponovaných. Tato disponovatelnost, a tak významová konstituce jsoucná co do jeho jsoucnosti, se v dalším rozehrává z ryze „perspektivistického“ charakteru vůle k moci. Abychom však nepředbíhali, musíme (z vůle k moci) dispozičně a perspektivisticky uzpůsobený primární styk se jsoucím dotázat v jejich předpokladech; a tyto předpoklady se nám otevřou plně potom, co znovu provedeme nyní byt' hrubou analýzu základního způsobu zaslýchání „Promluvy“ a zvýznamníme ho v tom jeho momentu, kdy dochází k bezprostřednímu nalehnutí Ničeho a co do významu (smyslu, bytí) vyprázdněného Jsoucná. Ostřeji: Znovu-promyšlením (protože analýzu význačného způsobu rozpoložení *samoty* jsme již provedli) *samoty* v jejím nalehnutí Ničeho prostředkujícím rysu se nám vůbec odemkne způsob bytostného založení jakéhokoli styku se jsoucím. Teprve v dotázání tohoto apriori může se jsoucná plně otevřít v tom, čím vůbec jest.

¹³⁴ „A víte-li pak, čím je mi ‚svět‘? Mám vám jej ukázat ve svém zrcadle? Tento svět: obrovitost síly, bez počátku, bez konce, pevná, železná veličina síly, nevětšující se ani nemenšící, nespotebovávající se, nýbrž toliko se proměňující; tento svět: jako celek nezměnitelně veliký, domácnost bez výdajů, ztrát a také bez příjmů a bez přírůstků, obklopen ‚ničím‘ jako svoji hranicí, nic, co by se rozplývalo, co by se rozplývalo, nic nekonečně rozlehlého, ale naopak uzavřený v určitém prostoru jako určitá síla – ne ovšem v prostoru, jenž by někde zel do ‚prázdná‘ a ‚prázdnem‘ - jako síla všudypřítomná, jako hra sil a vlnění sil současně, ...“ F. Nietzsche, *O životě a umění*, Olomouc: Votobia, 2001, s. 157.

**b) Znovu-zohlednění význačného způsobu rozpoložení samoty
jakožto předpoklad významové ražby skutečnosti:
„Perspektiva“ a v ní se odehrávající „hodnota“**

Jak jsme již několikrát řekli, s náhlostním vpádem do *samoty* jako do protnutí dvojí tenze úzkosti a strachu rozpíná se horizont bezprostředního dotyku pravdy Bytí na jedné a horizont dotyku významově (tj. co do smyslu=bytí) vyčerpaného Jsoucna na druhé straně. Pnutí úzkosti zpřístupňuje bezprostřední „vyklonění“ se člověka do Ničeho (jakožto právě Bytí), a to *souběžně* se zpřístupněním styku se Jsoucnem skrze význačnou tenzi strachu. Jsoucno, podemíláno bez-smyslným kruhem „Promluvy“, rozpryskuje se do nekonečné mnohosti možností osmyslení; tj. ztrácí svou pro sebe toliko v od *samoty* různém rozpoložení typickou tvářnost (která je, dalo by se říci, artikulací „disponovatelnosti“, „smyslu-plnosti“, artikulací postavení ve výseči – tj. v perspektivě – plnosti bytí), a stává se tak anonymním, vůči člověku lhostejným. A právě v lhostejnosti, jakožto „netečnosti“ vůči pochodu postupného disponování, rozehrává se strach z tímto způsobem naléhající bez-tvářnosti; a je to ostatně právě plné nalehnutí Jsoucna ve svém co do smyslu, a tak bytí, „nic“ na člověka, co člověku dává nahlédnout dispozičně strukturovanou vrstvu stýkání se se jsoucнем. Do té doby v jsoucím se určitým způsobem zařizující člověk zařizoval se sice na způsob postupného mocnění toho kterého jsoucna, s tím však, že se mu tuto možnost (zařizovat se ve jsoucím) předpokládající struktura („dispoziční“ charakter vůle k moci) zakrývala, a to jedině z důvodu samotného „zajetí“ ve smyslu konstituovaným jsoucím. Člověk v pohybu za-u-jetí jsoucím nikterak nedotazoval jsoucno v jeho *jest*, aby se tak postupně naladil na šepot hlubiny („Promluvu bytí jsoucího“); a skrze toto nedotazování (protože zabrán do toho určitého způsobu zařizování se ve světě jsoucího, resp. v určité jeho dílčí výseči) nenechal na sebe plně nalehnout jeho „otevření do světa“ ustavující strukturu; resp. nenechal na sebe nalehnout co do svého smyslu (=bytí) vyčerpané Jsoucno a bez-smysl kruhové výpovědi Bytí, aby se mu v tomto a skrze toto nalehnutí (tj. jednak úzkostnému a jednak vystavenému náporu permanentního ohrožení) plně otevřela dispoziční struktura onoho ‘býti mocen’ (vůle k moci), tj. svět jakožto strukturován jedině dispozičně. Tedy: Teprve v plném nalehnutí Jsoucna z jeho „nic“ na člověka dostává se plnému zvýznamnění jsoucna byvšího ze svého „něčeho“; přičemž rozumějme zde „něčemu“ jakožto „smyslu“, a tak „bytí“ toho kterého a vůbec veškerého nám se doposud podávajícího jsoucna. Neznamená to, že by se to které jsoucno podalo po plném nalehnutí ničeho zvýznamněno ve svém doposud usebíraném smyslu; že by

se řekněme lampička ve svém významu opravdově utvrdila, že by cele propukla do tohoto svého „býti lampičkou“; spíše to znamená, že „býti lampičkou“ ukáže se po nalehnutí Jsoucna ze svého „nic“ jakožto parciální zjev skutečného „býti jedině z faktu disponování“, „býti tímto disponováním“. Za-u-jatým jsoucнем, nikdy se nám neotevře jsoucno ve své skladební struktuře: smysl jakožto disponování jakožto bytí tohoto jsoucna.

c) Významově-ontologická ražba (jsoucího, tj. smyslu-plného) jsoucna jakožto hodnoty

Avšak na člověka nalehnutí Jsoucna ze svého „nic“ nezvýznamňuje jsoucno primárně jakožto disponování; totiž konstituce jsoucího zajisté probíhá na způsob postupného mocnění toho kterého jsoucna a jako samo toto mocnění, s tím však, že původně se nám jsoucno ohlašuje jakožto *hodnota*. V bezprostředním styku s ve smyslu nicotním Jsoucнем dotýká se nás významová prázdnota Světa. A skrze tuto co do smyslu prázdnotu představuje se nám Jsoucno na způsob „nebytí člověku světem lidského zařizování se ve jsoucím“. Jsoucno ve svém smyslu konstituované bylo člověku *tolik*, že z významu dávalo mu *možnostně* se rozvrhnout, a tak rozšířit výseč plnosti bytí. Skutečnost se nám pak odhaluje nejen ve svém rozměru „postupného nabývání“ (avšak nikdy „ú-plnosti nabytí“), ale, a to předně, ve významové ražbě „hodnota“. A jakožto hodnota ustavuje se skutečnost (plnost bytí) právě ze svého nabývaného charakteru, totiž z toho svého rysu, jež artikuluje jako neustálost rozpřahování horizontu možností, do nichž se člověk může rozvrhnout. V tomto smyslu se člověk zařizuje ve jsoucnu jedině z toho důvodu, aby skrze mocnění toho kterého jsoucího rozpřahoval horizont svých možností (svého „býti mocen disponovat skrze ‚toto‘ dalšími, dosud nedisponovanými jsoucnými“).

Jsoucno se nám konečně rozsvětlo do svého významu „hodnota“; a to do významu hodnoty potud, pokud se konstituuje stran člověka jakožto samo disponování a skrze toto disponování jako možnost mocnění dalšího, dosud nedisponovaného jsoucna. V *samotě* na člověka nalehnuvší Jsoucno vyčerpává se co do svého smyslu, tzn., že přestává být disponovatelným jsoucнем. Svět (perspektiva, výseč plnosti bytí), jakožto do té doby určitá významově-hodnotová provázanost, jako toto Jsoucno ztrácí doposud pro sebe typický charakter vzájemné hodnotové provázanosti jednotlivých jsoucna a stává se ničím. A teprve v oslovení člověka tímto ničím zvýznamňuje se „něco“, v němž se člověk v od *samoty* rozdílném způsobu rozpoložení tak či onak zařizoval, jako hodnota. Hodnota ve smyslu

horizont možností rozpřahujícího jsoucna; hodnota jakožto jediný „význam“ jsoucna, hodnota jakožto význačný způsob proartikulování „bytí jsoucího“.

d) Významově-ontologická ražba světa (výseče plnosti bytí) jakožto perspektivy

Jestliže jsme však jsoucno určili co do jeho významu jakožto hodnotu, jakým způsobem se nám podává výseč plnosti bytí ve smyslu určitého pozadí, jakéhosi média, skrze které se nám to které jsoucí „nabízí“? Svět ve smyslu jsoucí jsoucno podržující skutečnosti jsme výše hrubě rozvrhli do jeho rozměru významově-hodnotové provázanosti. Z toho nám může plynout, že tímto způsobem rozuměná výseč plnosti bytí oslovuje nás ve smyslu tak či onak rozhodnuté situace. „Rozhodnutost“ zde znamená ustavení do té které konkrétní podoby; v našem případě to, že svět-situace zahrnuje v sobě takovým a takovým způsobem vzájemně protnuté hodnoty. „Vzájemná protnutost“ odkazuje nás k „napětí“. Hodnota je totiž hodnotou potud, pokud ji uvažujeme relačně, ve vztahu k jiné hodnotě.¹³⁵ Jestliže se jsoucno konstituuje do svého smyslu-hodnoty, pak jedině ve vztahu k jinému, významově-hodnotovému jsoucnu, přičemž ono vztažení se hodnoty k hodnotě ukazuje se jako určité „proti-působení“.¹³⁶ Zde

¹³⁵ Útok proti postulování „hodnoty o sobě“, a tak ab-solutní, tj. z jakékoli vazby vyvázané hodnoty. V tomto smyslu zrelativizování hodnoty v žádném případě neznamená pokus o horizontální, hodnotu zplošťující a hodnoty vzájemně vyrovnávající rozestření skutečnosti, nýbrž jedině vyjádření pospolného provázání jednotlivých hodnot.

¹³⁶ Ona „proti-působnost“ implikuje jednak vzájemně (mocensky) pnoucí charakter hodnotových vazeb, jednak vyostřuje kritiku jakéhosi hodnocení na základě (rozumově anebo vírou) otevřené ryzí „hodnoty o sobě“. Teprve hodnota jako relativní zaručuje významovou zvrzatost (zde od něčeho k ničemu), a proto dynamiku života. „On (pán; V.Z.) si svého nepřítele žádá pro sebe jako svého vyznamenání a nesnese také žádného jiného nepřítele než takového, na němž nelze ničím pohrdat a u něhož lze *velmi mnohé* ctít! Vedle toho si představme ‚nepřítele‘, jak ho koncipuje člověk resentimentu – a právě v tom tkví jeho čin, jeho vlastní tvorba: on koncipoval ‚zlého nepřítele‘, ‚zlého o sobě‘, a sice jako základní pojem, k němuž si napodobeninu a doplněk vymyslel ještě i ‚dobrého‘ – sebe sama!...“ F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, 1. vyd. Praha: Aurora, 2002, s. 28. K problému hodnoty jako ve specifickém smyslu zrelativizované (znovu opakujeme – nikoli horizontálně ne-hodnotící relativismus, nýbrž Nietzscheův perspektivismus vůle k moci): „„Jak by *mohlo* něco vzniknout ze svého protikladu? Například pravda z omylu? Nebo vůle k pravdě z vůle ke klamu? Nebo nesobecké jednání z prospěchářství? Nebo čisté sluneční zření mudrce ze žádosti? Takový vznik není možný; a kdo o něm sní, je blázen, ba co horšího; věci nejvyšší hodnoty musejí mít jiný, vlastní původ – z tohoto pomíjivého, svůdného, klamného malého světa, z této změti bludu a žádosti je nelze odvodit! Spíše v lůně bytí, v nepomíjivém, ve skrytém bohu, ve ‚věci o sobě‘ – *tam* musí spočívat jejich základ, a nikde jinde! – Tento způsob usuzování představuje typický předpoklad, podle něhož jde rozpoznat metafyziky všech dob; tento způsob hodnocení stojí v pozadí všech jejich logických procedur; kvůli této své ‚víře‘ usilují o své ‚vědění‘, o cosi, co na konci slavnostně pokřtí jako ‚pravdu‘. Základní vírou metafyziků je *víra v protikladnost hodnot*. Ani ty nejopatrnější z nich nenapadlo pochybovat už zde, na prahu, kde to však bylo nejnutenější: dokonce ani když se honosili ‚de omnibus dubitandum‘. Lze totiž pochybovat, ze prvé, zda protiklady vůbec existují, a za druhé, zda lidová hodnocení a hodnotové protiklady, které metafyzikové stvrdili svou pečeti, nejsou jen hodnocení povrchní, jen jakési předběžné perspektivy, a navíc možná jen z určitého úhlu, snad zespodu, perspektivy jakoby žabí, abychom si vypůjčili výraz běžný malířům? Ať už má vše pravé, pravdivé, nesobecké jakkoli velkou hodnotu: přesto by bylo možné, že zdání, vůle ke klamu, sobectví a žádosti by se měla přisoudit hodnota pro veškerý život vyšší a zásadnější. Ba bylo by dokonce možné, že *to*, co tvoří hodnotu oněch dobrých a uctívaných věcí, spočívá

vykázaná působnost na druhé straně neimplikuje jakýsi souměrně protiběžný stav několika vzájemně vůči sobě vypnutých hodnot; „situace“ není vyjádřením rovnováhy sil, tedy vyjádřením ustálení těchto sil v symetrii vzájemného působení. Ono „proti-“ jednoduše vyjadřuje neustálost napětí, s tím však, že nerozhodujeme o povaze celkové tenze (tzn. napětí v tak či onak rozhodnuté situaci) jako o souměrné. Síly v tomto případě (tj. na rovině každodenního zařizování se ve Jsoucím) nespějí k, byť pozdějšímu, vzájemnému vyrovnání, ba právě naopak. Vyrovnání ve smyslu situace, která by se rozhodla do podoby ustálení vzájemného vypětí všech v situaci zahrnutých hodnot, odporovalo by bytostně nabývacímu charakteru výseče plnosti bytí (totiž situace), jež vyzískává z artikulace vůle k moci jakožto „chtění být víc než doposud“. Jestliže je svět vůlí k moci (a nic než to!), pak i situace, spoluzahrnutá v celkovosti Světa, není než určitou *modifikací* vůle k moci. A ježto stržená *neustálým* pohybem k 'víc než doposud', „projevuje“¹³⁷ se ve svém *neustále* nabývacím charakteru.

Teprve z „nabývacosti“ a z pro sebe typického uzpůsobení vzájemného vypětí jednotlivých hodnot můžeme dovodit to pro situaci (=výseč plnosti bytí, skutečnost) podstatně určující. Protože nabývacost samotná, tzn. neprovedená v námi prozatím rozvrhnuté struktuře světa, vykazuje pro nás takové rysy, jež bychom jednoduše nemohli zahrnout do koncepce vůle k moci jako takové, musíme tento situaci podstatným způsobem určující rys pevněji fixovat. Avšak nemůžeme vzájemným protnutím hodnot ustavovanou nabývacost precizovat, aniž bychom proartikulovali samu do *určitého* „proti-“ rozehranou tenzi jednotlivých hodnot.

právě v tom, že jsou podivuhodně spřízněny, spojeny a propleteny s oněmi špatnými, zdánlivě opačnými věcmi, ba dokonce jsou s nimi snad bytostně totožné.“ F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, Praha: AURORA, 2003, s. 9, 10.

¹³⁷ „Projevem“ zde chceme zvýznamnit tu skutečnost, že vůle k moci ve svém opisu, a tak podstatném charakteru neustálého „chtění být víc než doposud“, projevuje se jinak v té které rovině skladební struktury světa. Jinak se projev v rovině každodenního zařizování se ve Jsoucnu, jinak pak v rovině náhlostního vpádu do *samoty*, tj. jinak v souvztahu k Jsoucnu ve svém „nic“ a k Jsoucnu ve svém „něco“.

**e) Analýza situace z prošetření souvztažnosti „již-rozhodnutého“ a „nyní-rozhodovaného“;
odmítnutí participační strukturace skutečnosti (a to v obou směrech možné, skutečnost
oslabující spoluúčasti);
obhájení struktury: „počátek“ a počátek podporující „pokračování“**

Konstituce jsoucího co do jeho smyslu, tzn. ustavení jsoucna jakožto co do svého bytí hodnoty, děje se *vždy*¹³⁸ ve vztahu k jinému jsoucnu (hodnotě). Již v deskripci časového založení vůle k moci jsme významově zatížili skutečnost, že mocněním toho kterého jsoucna rozpřahuje se před člověkem (s postupem mocnění stále širší) horizont možností, do nichž se člověk může rozvrhnout. To jednoduše znamená, že konstituce hodnoty děje se z *již* co do svého bytí ustaveného jsoucna. Nikoli však ve smyslu participace právě konstituované hodnoty na *již* ve svém bytí rozhodnutém jsoucnu; jako by nyní ustavené jsoucno pouze odviselo od jsoucna prvně ustaveného a od něj „načerpávalo“ svoji skutečnost. V takovém případě by se nám situace ukázala orientována k jakémusi „středu“ (prvně konstituovanému jsoucnu), od něž by se postupně vrstvila ostatek jsoucna zahrnující skutečnost, s tím však, že s rostoucím odstupem od středu by klesala pretenze jsoucího na skutečnou jsoucnost. Charakter situace by pak zajisté nebyl v její „nabývavosti“, ba právě naopak: Skutečnost ukázala by se nám v postupu konstituce hodnoty jako spíše ubývající. Jestliže jsme si však zavdali obhájit hodnotu a svět, v němž se nám hodnota podává, jako jedině skutečně jsoucí (a to ve svém celku), nemůžeme přistoupit na rozumění situaci po způsobu jakéhosi participačního větvení se původně konstituovaného jsoucna. Pohyb k ‘více než doposud’ jsme totiž rozpoznali jako podstatné určení vůle k moci, jakožto její otevření se vůči „následnému“, do něž se může *neustále* rozpřahovat. A do tohoto „následného“ rozpřahuje se tak, že postupuje v mocnění jsoucna, jež právě v pohybu mocnění spoluzahrnuje do (neustále se rozpínajícího) celku skutečnosti. Ostatně, v příklonění se k participačnímu rozvrhu skutečnosti jakožto k odstupňování skutečnosti od jejího „ryzího stavu“ k jejímu postupnému ubývání popřeli bychom vůbec „více“ v zohlednění a prosazení „méně“.

Vztažnost právě konstituované hodnoty „z“ (anebo lépe: „skrže“) hodnotu již co do svého bytí rozhodnutou tedy neznamená jakési navázání spoluúčasti ohledně bytí deficientního jsoucna na jsoucnu skutečně jsoucím; na druhou stranu to však neznamená, že by se s odmítnutím participačního schématu setřely veškeré rozdíly mezi jednotlivými

¹³⁸ Odkazujeme na předešlou poznámku: Děje se *vždy*, přičemž „vždy“ se zde rozpíná pouze potud, pokud je uvažujeme na rovině každodennosti. Původní konstituce jsoucna co do jeho jsoucnosti, tzn. ustavení jsoucna jakožto jsoucího z okraje nicoty probereme níže.

hodnotami. To, že situace je plností bytí ve smyslu „rovnoměrně rozprostřené“ skutečnosti, nesmí nás mít k tomu, uvažovat hodnoty jako vzájemně si rovné. Však již hodnota ze svého významu odkazuje k: „býti více či méně hodnotnou vůči...“. Jak se tedy postavit k problému konstituce hodnoty „skrže“ hodnotu již co do svého bytí rozhodnutou?

To, že pro nás něco *má*¹³⁹ hodnotu, znamená: Rozpřáhat horizont možností disponovat tím kterým jsoucna. Dispozice doposud nekonstituovaného jsoucna je vedena „skrže“ „již-konstituovanou“ hodnotu, a to s tím, že „již-konstituované“, protože právě „skrže“ ně a v tomto smyslu „z“ něho, se určitým způsobem *přivtěluje* „právě-konstituovanému“. Právě ustavovaná hodnota, protože se před samotným aktem ustavení vyskytovala v horizontu, jejíž rozepjala hodnota co do svého bytí již rozhodnutá, nutně se k „již-konstituovanému“ vztahuje. A vztahuje se k němu k jakoby „prostředku“ vlastního co do bytí ustavení. Jestliže nějakou věc ustavím do jejího „něco“, pak právě z tohoto něco rozvine se určitá struktura významů, k nimž „něco“ (rozuměj: „smysl“) poukazuje. Konstituce jsoucího probíhá na způsob rozhodnutí tohoto jsoucna do určité podoby, skrže níž se k nám jsoucno jednak vypovídá o tom, čím vskutku jest, a jednak, *k čemu* právě z této podoby *jest*. V postupu konstituce rozevívá se člověk do možností, a aby mu bylo lze tu kterou uskutečnit, musí překročit „již-konstituované“ a pustit se do „nyní-konstituce“ doposud nerozhodnutého jsoucna. Samotné „překročení“ však nesmí implikovat absolutní puštění překračované hodnoty ze zřetele; to by mohlo konečně znamenat, že se v „pouštění ze zřetele“ „již-rozhodnuté“ vyčerpává, tedy pozbývá smyslu, a vyklání se tak mimo oblast plnosti bytí. My jsme si však řekli, že „již-konstituované“ se určitým způsobem přivtěluje k „právě-konstituovanému“. Ježto nyní ustavovaná hodnota vystoupila na „již-konstituovaným“ rozpřáhnutém horizontu, musí v sobě „nyní-konstituované“ „již-konstituované“ podržovat spolu s horizontem, jejíž s sebou „již-rozhodnuté“ neslo. Co do určité podoby bytí již rozhodnutá hodnota přetrvává v hodnotě právě rozhodované, a to i přesto, že je „právě-konstituovaným“ významově překryta. Jestliže mám kladivo, prkna a několik hřebíků, tyto se nikdy co do smyslu nevyčerpají v z nich zhotovované poličce; naopak – polička musí v sobě podržovat vše, v čehož horizontu se nám jakožto možnost nabídla. Významové překrytí znamená tolik, co přesunutí akcentů, jakési pozornostní zatížení jednoho či druhého, nikoli jejich úplnou destrukci.

¹³⁹ „Mít hodnotu“ zde neznamená přiřazení jakési hodnotnosti k věci, která se teprve tak stává hodnotnou; „mít hodnotu“ zde znamená „měti“ jakožto význačný způsob bytí. Proto by bylo lépe vyjadřovat se: „To či ono *je* pro nás hodnotou.“

Na druhou stranu by se mohlo zdát, že jsme než nepřevrátili námi výše nahrubo vykázanou participační strukturu skutečnosti; totiž že jsme pouze změnili orientaci spoluúčasti jednotlivých, co do bytí deficientních jsoucna na jediném vpravdě skutečném jsoucnu. Nyní by se mohlo zdát, že nikoli „právě-konstituované“ participuje na „již-rozhodnutém“, ale naopak: Že v neustálém pohybu vůle k moci k 'více než doposud' navazují se neustále nová pouta spoluúčasti již někdy ustaveného jsoucna na „právě-konstituovaném“. Možná bychom tak vpravdě obhájili vůli k moci v jejím opisu „chtění být víc než doposud“, na druhou stranu bychom se prohřešili vůči našemu záměru obhájit rovnoměrnost rozprostranění skutečnosti. To, „co již bylo“, bychom jednoduše vykážali za hranice skutečného a co do nároku na bytí bychom zatížili jedině „přítomné“. Toho se vyvarujeme, jestliže pochopíme motiv „přivtělování“ „již-rozhodnutého“ „právě-konstituovanému“:

Výše jsme řekli, že „již-ustavené“ je v „nyní-konstituovaném“ neustále podržováno; že právě rozhodované jsoucno *je* „z“ „již-rozhodnutého“. Rozhodnutost již rozhodnutého jsoucna rozestírá před člověkem horizont možností, do nichž se člověk může rozvrhnout; tzn., že „již-konstituované“ určitým způsobem *zakládá* jakoukoli možnost, již člověk posléze uskutečňuje. Posléze uskutečňované, ježto se uskutečňuje jedině z předpokladu „již-rozhodnutého“ jakožto horizontu, v němž se „právě-rozhodované“ člověku teprve mohlo podat (na způsob možnosti), podržuje „již-rozhodnuté“ jakožto svůj počátek v silném smyslu slova. Takový počátek nikoli že by se významově vyprázdnil po nástupu svého pokračování; pokračování je pokračováním jedině z počátku, ba jeho rozvinutím. Kdybychom „nyní-rozhodovanému“ odebrali „již-ustavené“, nově konstituovaná hodnota by padla ve smyslu významového vyčerpání. A to proto, že „již-rozhodnuté“, protože rozprostřeší horizont možností, v němž se „právě-rozhodované“ vyskytlo, vysokou měrou *rozhoduje* „nyní-ustavované“ do té které podoby. Výše jsme si řekli, že „podoba“ je jednak tím, skrze co se k nám jsoucno proslovuje ve svém jest; a pokud bychom spolu s „již-konstituovaným“ odstranili podobu „nyní-rozhodovaného“, co by zůstalo?

Tak tedy: Nyní konstituovaná hodnota není jakýmsi odvisením od „již-rozhodnutého“, tzn. jakýmsi co do podílu na bytí deficientním jsoucnem, které by ve svém významu ustupovalo od svého vzoru, z nějž bylo ustaveno. Na druhou stranu není ani tímto vzorem, který by se v pohybu vůle k moci za *svým* 'více než doposud' stále znovu a znovu významově vyčerpával a přenechával plný nárok na skutečnost dalšímu „již-konstituovanému“ (taková možnost zdá se až absurdní). „Nyní-konstituované“ je ve vztahu k „již-rozhodnutému“, jako se „pokračování“ vztahuje ke svému „počátku“. Počátek, protože vysokou měrou konstituuje v pokračování ustavované do té které podoby, se v pokračování neustále udržuje. Pokračování

však samo není počátkem (z něhož bylo rozhodnuto); i přesto, že je jím zásadním způsobem rozhodované, rozvíjí se do vlastní samostatnosti. Samostatnost je tu dána tím, že „nyní-rozhodované“, ježto nutně zahrnuto do pohybu vůle k moci k jejímu ‘více než doposud’, samo rozpřahuje další horizont možností, do nichž se člověk posléze rozvrhuje. Na druhou stranu samostatnost, právě protože samostatností, naléhá ze svého „nyní“¹⁴⁰ na člověka silněji než v „již“ rozhodnuté jsoucno. To však neznamená, že by se počátek ze svého pokračování vytratil; je pouze zapomenut, nikoli potlačen.

Zapomenutí počátku, a tak jakési významové příklonění se člověka k „nyní-rozhodovanému“, otevírá nám skladební strukturu vztahu jednotlivých hodnot. Řekli jsme si, že skutečnost ve smyslu výseče plnosti bytí rozprostírá se rovnoměrně mezi všemi ve světě spolu-zahrnutými hodnotami; že jedno dispozičně konstituované jsoucno nepodílí se vyšší nebo nižší měrou na ryzí jsoucnosti nežli jakékoli jiné. V tomto smyslu jsou si všechny hodnoty rovnocenné, „skutečnostní rovnováha“ světa podržena. Avšak událost „zapomenutí“ počátku a zvýznamnění „nyní-ustavovaného“ v jeho vůči počátku (domnělé) samostatnosti dává hodnotově (tj. co do *aktuálního* významu) vyvstávat přítomnému před minulým. Hodnoty jsou sice v rámci podržování skutečnosti vzájemně rovnocenné, na druhou stranu se významově vypínají jedna nad druhou co do své aktuality. Toto postupné, v pohybu pozornostního příklánění se člověka k té které hodnotě rozehrávané vyčnívání tu té, tu oné hodnoty děje se na způsob prisuzování významového statusu „aktuální“ ve smyslu (vágně) časového upřednostňování do pole pozornosti zahrnutého konkrétního jsoucna. „Přítomné“ přečnívá co do významu jak „minulé“, tak „budoucí“. Ono *proti-*, jež jsme se zde pokusili dokázat v rámci analýzy nabývacího charakteru výseče plnosti bytí, otevírá se nám jakožto aktuálně-významové vzájemné přečnívání jednotlivých hodnot, které se konečně ukázalo odehrávat se na způsob *časového* zvýznamňování konkrétního jsoucna.

§12. Věčný návrat téhož

f) Vykázání vzájemného prolnutí výseče plnosti bytí

a v ničem posazeného Jsoucna;

nic jako opravdový počátek konstituce jsoucna do jeho bytí

¹⁴⁰ Můžeme si však všimnout, že sounáležitost určení „samostatnost“, „nyní“ a posléze i „silnější nalehnutí“ (spojené s opomenutím počátku, který je ve svém „již“) není bezproblémová: Samostatnost, přestože přířknuta „nyní-rozhodovanému“, zakládá se původně v náporu „následného“, v němž se rozpřahuje horizont možností, do nichž se člověk může rozvrhnout. To v posledku znamená, že „přítomnost“ jakožto aktuální, a proto pro člověka výsadní nalehnutí získává svou přednost před „minulým“ a „budoucím“ právě vzájemným protnutím „bylého“ a „následného“.

V dotázání časového vyorientování skutečnosti jsme provedli hrubou analýzu vůči Jsoucnu skutečně jsoucí výše plnosti bytí. Postavili jsme tak proti sobě v ničem posazený Svět na jedné a dispozičně co do svého bytí konstituovaný svět na druhé straně. Avšak výše jsme poznamenali, že se nám nejedná o hypostazování dvou do vzájemné exkluzivity postavených momentů lidské existence. Výše plnosti bytí se neodehrává ve své nabývatosti zcela vytržena ze spolupůsobení ničeho; naopak – odehrává se jedině za plného přispění významově roztržitého, a tak vpravdě nejsoucího Jsoucnu. Řekli jsme si totiž, že jsoucno je rozhodováno předně z okraje nicoty. Jakým však způsobem?

Jsoucí jsoucno se nám otevřelo jakožto hodnota; a jakožto hodnota bylo vykázano do pohybu konstituce z hodnot ostatních. Nejprve se jsoucí ukazuje v „již-rozhodnutém“ rozpřáhnutém horizontu na způsob možnosti, aby se v orientaci vůle k moci k jejímu 'více než doposud' samo konstitovalo do svého bytí. „Nyní-ustavované“ pak v sobě podržuje „již-rozhodnuté“, jako pokračování neustále v sobě nese svůj počátek. Avšak *původně* se hodnota nerozhoduje z jiného, již rozhodnutého jsoucna. Pokud bychom původnost rozhodování bytí toho kterého jsoucna zasadili výhradně do jsoucna jiného, nepodaří se nám významově prolomit skutečnost do ji konstituujícího ničeho. Zůstali bychom uzamčeni v bytí rozpínavém okrsku výše plnosti bytí; vzájemnou prolutost skutečnosti a ničeho nebylo by nám lze obhájit. Proto budeme muset hledat počátek nikoli v regionu skutečného, nýbrž mimo něj.

V ničem posazené Jsoucnu otevírá se nám do způsobu „býti ‚pouhou‘ pretenzí na udělení smyslu (a tak – bytí)“. Jsoucnost Jsoucnu je v základním způsobu zaslýchání „Promluvy“ odhalena jako ve své působnosti zadržaná, a to z do sebe zacykleného Promlouvání Bytí. Náhlostní vpád do *samoty* paralyzuje člověka na „otevření *do* světa“ ustavující rovině ničeho, a to s tím, že v plném nalehnutí smyslu-prázdného Jsoucnu dochází ke zpětnému předestření skladebních struktur skutečnosti. Totiž teprve v bezprostřednosti dotyku „Promluvy“ a bez-významnosti Jsoucnu vyvstává doposud jekotem 'promluvy jsoucna' zastřená skutečná povaha výše plnosti bytí. Časová vyorientovanost hodnotových vztahů by zůstala v rovině skutečnosti nedotázána, a to proto, že se *původně* rozehrává v ničem. To nic je počátkem, který v hodnotě ve smyslu skutečně bytí jsoucna nalézá své pokračování. Konstituce jsoucna do jeho bytí probíhá na způsob rozvrhování se člověka do některých z nekonečného množství možností, do nichž se rozpryskuje Jsoucnu. Hodnota vyvstává v postupnosti zaplňování prázdnoty ničeho smyslem; nikoli *původně* z jiné, již ustavené hodnoty, nýbrž z ničeho jako svého počátku. V zadržení na rovině skutečnosti dochází nutně k zapomínání počátku a k pozornostnímu přiklání se k aktuální, nyní

rozhodované hodnotě. Avšak zapomenutí neznamená potlačení, vytěsnění zapomenutého; zapomenuté neustále jakoby pokračováním rezonuje ve smyslu neustálosti rozhodování jeho podoby. Nic, tím že dochází svého uskutečnění v hodnotě, nestává se tedy touto hodnotou, ale podržuje se ve svém určení Jsoucna. Právě tohle znamená obrat: „Konstituce jsoucího z *okraje* ničeho.“ Nic se nevyčerpává do skutečnosti jsoucna, ale dává mu ze sebe být jakožto jeho bytostná možnost. Konstituce jsoucna tak vždy-již probíhá na základě bytí plně nenalehnuvšího oslovování člověka „Promluvou bytí jsoucího“. Toto oslovení se totiž děje jakožto neustálost dotýkání se člověka ničeho a Ničeho, která právě ze svého rozměru „neustálosti“ podržuje vzájemnou konstituci hodnot. Výšeč plnosti bytí tak nemůže být svébytným ohledem lidské existence, nýbrž je bytostně odkázána do temnoty Jsoucna, jež skutečnost ze svého statusu „počátek“ rozhoduje do té které podoby.

Avšak plné vyvstání momentu prolnutí Jsoucna a výšeče plnosti bytí proběhne až po zvýznamnění jeho původně *časového* charakteru. Jestliže jsme vzájemnou konstituci hodnot odhalili jako časově vyorientované spolupůsobení pokračování a v něm se podržujícího počátku, musíme nasadit na ten charakter Jsoucna, z něhož je nám teprve lze dovést jeho pro jsoucí jsoucno bytostnou úlohu. Jsoucno se ve svém posazení v ničem rozpryskuje do nekonečné mnohosti možností osmyslení. V roztržštění významu Jsoucna tušíme Jsoucno samo být rozhodnuté do této své podoby z do sebe zacyklené „Promluvy“. Holý fakt „něco jest“ nasazuje na Jsoucno takovým způsobem, že ho podává nicotě pouze ve smyslu významu-prázdnoti, aniž by ho destruovalo úplně. Teprve Bytí jakožto kruh *ne*-smyslu bytuje na způsob nicování Ničeho (vyjádřeno: Bytí *jest*), kdežto Jsoucno, ačkoli nenabývá statusu „jsoucí“ ve smyslu z toho kterého významu (=smyslu) člověka oslovující, přeci jen *jest* (jakožto horizont nekonečné mnohosti možností osmyslení). A z tohoto svého charakteru „horizontu“ otevírá se nám do skladební struktury počátku, který vždy-již rozhoduje hodnotu do té které podoby. Odtud konečně můžeme, analogicky k vyorientovanosti výšeče plnosti bytí, určit samo *prolnutí* jakožto *časově* uspořádané.

Do svého smyslu rozhodnuté jsoucno ustavuje se do takové podoby, již mu udílí nic. Nic se v hodnotě ve smyslu pokračování neustále podržuje jako počátek. Něco a v ničem posazené Jsoucno ukazují se tak ve vzájemném časovém provázání; s tím však, že „Promluvou“ „již-rozhodnuté“ nesmíme vykazovat do statusu „minulé“. Takové by totiž nutně implikovalo svou „pominulost“, absolutní vytlačení z „nyní“ ustavovaného jsoucna. Těžiště jsoucnosti (v nejširším smyslu slova, který zahrnuje i pro sebe specifický, „horizontální“ způsob bytí Jsoucna) by se přesunulo výhradně do „aktuálního *Ted*“, čímž by se vyčerpalo Jsoucno ve svém bytostném charakteru „počátku“. Jsoucno se v jsoucím, právě

proto, že je výsadním způsobem rozhoduje do té které podoby, podržuje, a to silně ve smyslu bytostného, tu kterou podobu konstituujícího momentu každého jsoucího jsoucna. Avšak jsoucno nikterak že by pouze odviselo (participovalo) co do svého bytí od ničeho; přestože je výsadním způsobem (spolu)rozhodováno ze Jsoucna, rozprostírá se do charakteru „samostatnosti“. Již samotný fakt, že se nám jsoucí jsoucno může podat jedině z ničeho, odkazuje k tomu, abychom takto (časově) strukturovanému uchopení všech ohledů lidské existence („něco“, Jsoucno-nic, Bytí-Nic) nerozuměli na způsob subsistence nějakého noumena „pod“ fenoménem. Věc se nám sice jeví, ale ne z nějaké „věci o sobě“ jakožto vyjádření vůči zjevu ryzejší jsoucnosti, nýbrž (silně) z ničeho. A jsoucno ve vztahu k tomuto ničemu nabývá statusu „samostatnosti“, i přestože Jsoucno bytostným způsobem v sobě vždy již zahrnuje. Samostatnost je tu dána z vyorientovanosti vůle k moci k jejímu ´více než doposud´, a tak z toho charakteru jsoucna, který je podává jakožto rozpřahující horizont možnosti disponovat tím kterým dalším jsoucnem. S dispozičním konstituováním hodnoty rozpřahuje se totiž z této hodnoty horizont, na němž se jakožto možnosti podávají další, do svého významu dosud nerozhodnutá jsoucna. „Nyní-rozhodované“ se nám tak ukazuje jako jakási „otevřenost“, a to vůči „následnému“. V minulém oddílu jsme provedli analýzu fenoménu vůle k moci, přičemž „následné“ nikoli že bychom nasadili na „ted“ s tím, že bychom je určili na způsob „ještě-nebyvšího“; naopak – zahrnuli jsme je do „nyní jsoucího“ jako to, co v něm vždy-jíž rozpřahuje horizont možnosti zavázat se slibem. Slib rozehrává přítomný okamžik do „následného“, přivtěluje mu ho. „Následné“, „budoucí“ tak není vpravdě ničím, které se vyplňuje až ve spoluzahrnutí do „ted“ v neustálém plynutí přítomných okamžiků; totiž nenabývá statusu „ještě-nejsoucího“, kteréžto *rozumění* (kterýžto *prožitek*) času předpokládá neustálé plynutí jedině skutečně jsoucích „nyní“. „Budoucnost“ není neustálým odtažením od „přítomného“, nýbrž bytostným vztažením se k němu, dokonce natolik bytostným, že *rozhoduje* „nyní-jeoucí“ do jeho specifické podoby. „Nyní-konstituované“ se tak ukazuje jako propust' hraničních (nyní už vskutku) temporálních dimenzí „bylosti“ a „budoucnosti“, čímž schraňuje svou samostatnost. Neustálost propouštění nám konečně dokazuje vzájemný průnik obou ohledů lidské existence, totiž do svého bytí (bytí ´byti hodnotou´) konstituovaného jsoucna a v ničem posazeného Jsoucna.

g) Svět (jakožto vůle k moci) jako manifestace

vnitřně rozehrané jednoty času;

lásky-plné naladění jako celkovost (S)světa zpřístupňující způsob rozpoložení;

neustálost vzájemného vzpřičování se temporálních extází jakožto

předpoklad a záruka věčného návratu téhož;

naladění na pohled druhého – zkušenost o věčném návratu téhož zpřístupňující způsob rozpoložení

Celková uspořádanost dvojnosti světa-Světa otevírá se nám na způsob vzájemného podávání se časových dimenzí „bylosti“, „přítomnosti“ a „budoucnosti“. Z ničeho vyšší Jsoucno představuje to „bylé“, které jakožto počátek zásadním způsobem rozhoduje hodnotu do té které podoby. Jsoucí Jsoucno je pokračováním počátku-Jsoucna, aniž by od něj co do svého bytí odviselo, a podávalo se tak člověku v menší míře nároku na ryzí Jsoucno. „Bylost“ jakožto nic, nikoli však nic ve smyslu „již-nejsoucí“, spolupodílí se na konstituci Jsoucna do jeho smyslu (=bytí); tzn., že rozhoduje jsoucí do určité podoby, již jsme vykárali jako to, skrze co se nám to či ono podává v tom, čím jest. Právě ustavovaná hodnota konstituuje se z ničeho, přičemž nic zde nasazuje na takový způsob bytí Jsoucna, jež jsme obhájili před participační strukturací skutečnosti. Nic, přestože se v „něčem“ podržuje na způsob neustálosti rozhodování jeho podoby, neposouvá se tím na pomyslném žebříčku ontologického zvýznamňování nad (v takovém případě deficientní) bytí Jsoucna; významově-ontologicky je se Jsoucím ve stejné rovině. Tuto rovnost ostatně dokazuje rozpřáh „nyní-Jsoucího“, toho „přítomného“ do svého rozměru samostatnosti ve smyslu propustnosti, otevřenosti vůči „následnému“. Skutečnost, výseč plnosti bytí otevírá se nám jakožto ta z temporálních dimenzí, již nazýváme „přítomností“. „Přítomnost“ v sobě spolu-zahrnuje vždy-jíž jak počátek, tak „následné“, přičemž i následné specifickým způsobem rozhoduje „přítomné“ do podoby propusti. „Následné“, „budoucnost“ *jest* v tom „přítomném“ na způsob horizontu, vůči němuž se „přítomnost“ zavazuje slibem. Celkovost dvojnosti světa-Světa (bytí a ničeho) je tak dána jakožto vzájemné vyčnívání jednotlivých temporálních dimenzí, kterážto vzájemnost vyčnívání konstituuje význam té které dimenze pro člověka. Jednoduše: Ustavuje způsob lidského *prožívání* času. Ježto „bylé“ nabývá statusu „počátek“, je v „přítomném“, které zásadně rozhoduje do té které podoby, zapomínáno (aniž by vpravdě došlo k jeho absolutnímu vytlačení). Zapomenutost počátku modifikuje lidský prožitek času takovým způsobem, že se „bylé“ ukazuje jakožto „minulé“, totiž to „pomínulé“ a z této své „minulosti“ jakožto „již-nejsoucí“. V rovině skutečnosti se fakt zapomenutosti počátku podává na způsob zvýznamňování do okruhu aktuality zahrnutého „nyní-rozhodovaného“ na úkor „již-rozhodnutého“. Hodnota, *skrze* niž, a tak z níž se „nyní-ustavované“ konstituuje, (domněle) ztrácí na své hodnotnosti, přičemž právě ustavované Jsoucno vyvstává *jakoby* do plné své Jsoucnosti. Z druhé strany i „budoucí“, ačkoli specifickým způsobem *jest*, nabývá statusu

„ještě-nejsoucí“. Do svého bytí ještě nekonstituované jsoucno, které se nám ukazuje v „následném“ jakožto v horizontu možnosti uskutečnění se tohoto jsoucna, ježto právě ještě není plně posazené ve svém významu, pro člověka jednoduše není. Dokonce se mu skrývá i ve svém charakteru možnosti (alespoň do té doby, než člověk odhalí bytostné založení světa ve vůli k moci). Ale z charakteru možnosti tu jsoucno právě již-jest.

Vzájemné, prožitek času konstituující vyvstávání jednotlivých temporálních dimenzí „bylo“, „jest“ a „bude“ ukazuje čas původně být takto vnitřně rozehranou jednotou, která všechny své roviny podává „*naráz*“. Protože „bylosti“ jakož i „budoucnosti“ nemůžeme přisoudit statusy „již-nejsoucí“ a „ještě-nejsoucí“, a tak vůbec – nejsoucí –, vyvstávají v souběžnosti *jest*. Teprve v pohybu vzájemného vyvstávání dochází k takovému rozhodnutí času, které nám ho podává na způsob plynutí, v němž nutně dochází k významovému upřednostňování toho „přítomného“. Aktualita „nyní-rozhodovaného“ zapřičiňuje vykazování „bylého“ do statusu „pominulého“, „již-nejsoucího“, a „budoucího“ naopak do statusu „ještě-nejsoucího“. Avšak s otevřením skladební struktury celkovosti podvojnosti světa-Světa jakožto vůle k moci dochází zároveň k nahlédnutí *temporálního* založení této jednoty. Vůle k moci ve vyorientovanosti k 'více než doposud' nikoli že by zahrnovala pouze budoucnostní rozměr času, nýbrž i ten přítomnostní, jakož i minulostní. „Budoucnost“ je bytostně spoluzahrnutá v „přítomnosti“, jež je naopak rozhodována z „bylého“ jakožto svého počátku. Vůle k moci s sebou nese jak *to* „přítomnost“ k „následnému“ podstatným způsobem vázící, totiž příslib, tak i v „přítomném“ zakotvenou rozhodnutost „bylého“. Tak se stává vůle k moci *vyjádřením* celkové povahy času (a nezapomeňme, že vše jest vůlí k moci!).

Jestliže se však člověk ocitá v situaci podávání se mu času rozhodnutého do podoby „přítomné“ upřednostňujícího plynutí, totiž jestliže se mu čas nepodává ve svém „*naráz*“, k jaké *události* musí dojít, aby se mu čas přeci jen otevřel ve vnitřně rozehrané jednotě vzájemnosti vyčnívání jednotlivých temporálních dimenzí? Zajisté tomu nemůže být v plném za-u-jetí jsoucnem, tzn. v celostním položení se člověka do roviny výseče plnosti bytí. V takovém případě dochází k přehlušování šepotu hlubiny jekotem 'promluvy jsoucna'. Samotná možnost otevření se člověka *do* světa zůstává zakryta zařizováním se ve jsoucnu; člověk jednoduše není uvolněn do bezprostřednosti dotyku Bytí-Ničeho, jakož i Jsoucna. Počátek je zapomenut a čas rozhodnut do podoby plynutí. Mohlo by se pak zdát, že čas v jeho „*naráz*“ zpřístupňující způsob zaslýchání nemůže být než výsadní rozpoložení *samoty*. A vskutku: Náhodný vpád do *samoty* opisuje samo uvolnění (transcendenci) člověka do bezprostřednosti nalehnutí „Promluvy“. Ustrnutí člověka na jeho „otevřenost *do* světa“ ustavující strukturu teprve dává tomuto člověku přehlédnout skutečnost v její časové

vyorientovanosti; odemyká jsoucno do jeho bytostného charakteru „hodnoty“; predestinuje horizont v ničem posazeného Jsoucna atd. Avšak důležitým momentem je tu *ustrnutí*. Člověk je skutečně paralyzován před významově vyprázdněným světem, který ho ze své, v anonymitě rozehrané lhostejnosti ohrožuje. *Samota* ho nechává ustrnout v počátku; „přítomné“ se před ním co do svého smyslu vyčerpává, zůstává nerozhodnuto, přičemž se tato nerozhodnutost „přítomnosti“ člověku naskýtá v podobě Jsoucna ve smyslu rozprysknutí do nekonečné mnohosti možností osmyslení. Ačkoli dochází k plnému predestinování „otevřenost do světa“ ustavující struktury, k samotnému odemčení jsoucna nedochází; ba právě naopak – jsoucno se ze svého významu vyprazdňuje do Jsoucna a takto beztvárné se od člověka odtahuje. Člověk se již nezařizuje v té které světské situaci, ježto jednoduše není, v čem se zařizovat. Bezprostřednost oslovení „Promluvou“ nutně předpokládá vyvázání se ze vztahu k jsoucnu, aby mohlo dojít k plnému nalehnutí pohybu vnitřního prolínání existenci ustavujících vrstev. Uvolnění, a tak izolace od jsoucnem neseného smyslu na jednu stranu sice znamená otevření skladební struktury jsoucna jakožto hodnoty a vůbec nahlédnutí časové vyorientovanosti skutečnosti, na druhou stranu je člověk paralyzován v počátku, aniž by mu bylo lze vstoupit do nalehnutí zbývajících temporálních dimenzí.

„Naráz“ (ve smyslu artikulace jednoty vzájemného vystávání „bylo“, „jest“ a „bude“) zpřístupňujícím způsobem rozpoložení tak nemůže být *samota*, nýbrž jiný na způsob jinak význačný typ naladění. Totiž takový, který spoluzahrnuje jak ve svém významu posazené jsoucno, tak i z ničeho byvší Jsoucno. Význačnost takového druhu rozpoložení spočívala by pak ve zpřístupnění toho charakteru temporality, který opisujeme výrazem „náraz“. Totiž *tento* způsob naladění musel by se rozprostírat po jednotě vzájemnosti podávání se časových extází. Na druhou stranu nemůžeme uvažovat natolik význačný typ naladění, který by člověku zpřístupňoval jak bezprostřednost oslovování „Promluvou“, tak plnou za-u-jatost do určitého významu rozhodnutým jsoucnem. Nelze být *v témže* paralyzován na „otevření do světa“ ustavující struktury, kterážto paralýza spočívá předně v predestinování co do smyslu vyprázdněného Jsoucna, a zároveň být lapen pohybem zařizování se ve jsoucnu. Oba pohyby lidské existence: jak vyklánění se do plnosti nalehnutí zpětně-zvýznamňujících ničeho-Ničeho, tak celostní zaobírání se jsoucím; oba pohyby se v tomto smyslu vzájemně vylučují. Z toho důvodu musíme se pokusit dohledat takový a tak význačný způsob rozpoložení, který nám alespoň *zprostředkuje něco* z obou ohledů lidského bytí.

Avšak teprve ze svého bytostně „prostředkujícího“ charakteru bude nám lze obhájit celkovost temporality zpřístupňující rozměr *tohoto* způsobu naladění. Již v exkursu jsme se ovšem pokusili o, byť hrubou, analýzu námi dotazovaného typu rozpoložení: výsadní lásky-

plné naladění na pohled druhého. Toto se nám rozprostřelo do takového rysu, jež jsme opsali jako „neustálost zamezování uvolnění se do bezprostřednosti dotyku pravdy Bytí“. V naladění se na pohled druhého dochází k rozprostření se horizontu ničeho nad ve svém významu doposud, a sice nepevně posazeným jsoucnem. Situace takového způsobu *zprostředkovávání* ničeho-Jsoucna vyznačuje se „povolením“ jsoucna ve smyslu, do něhož je rozhodováno. Jsoucí jsoucno tu hrozí úplným vyvrácením se ze svého významu. Nic jakožto svého druhu počátek rozhoduje znovu hodnotu do nyní určité podoby nepevnosti posazení v bytí. Člověk se pak zařizuje ve jsoucím tak, aby zamezil sestupu ničeho z nad jsoucnem rozprostřeného horizontu. V případě sestupu propukl by počátek do plnosti ve smyslu bezprostřednosti nalehnutí na člověka společně s významovým vyprázdněním skutečnosti jako toho „přítomného“. Nic se nad jsoucnem rozpřahuje jakožto hrozba plného svého proslovení se vůči člověku z toho důvodu, že v od *samoty jinak* výsadním způsobu rozpoložení (...lásky-plného naladění na pohled druhého) dochází *předně* k zaujetí afirmativního postoje vzhledem k celku. Ježto *lásky*-plné a protože odemykající jsoucno v celku, je naladění na pohled druhého anořkoucím typem zaslýchání. Člověk však, aby podržel z druhého stvrzovaný svět, zařizuje se ve jsoucnu na způsob neustálosti zamezování sestupu ničeho (ve smyslu hrozby) do bezprostřednosti proslovení se k němu. Na druhou stranu, nic není ve vůči *samotě* jinak výsadním typu rozpoložení potlačováno ve snaze úplného jeho vytlačení až za nejzazší horizont; naopak, Jsoucno je ve statusu „hrozby“ jakoby podržováno, protože teprve z něj se zpětně (a původně!) rozhoduje svět do takové podoby, v níž je v pohybu vše-zahrnujícího anořečení stvrzován. Ačkoli se výseč plnosti bytí člověku odemyká z pohledu druhého, i druhý je jsoucnem mezi jsoucny, tím „přítomným“, které se rozhoduje do té které podoby z vnitřního proplétání se existenci ustavujících vrstev (Nic-nic). Jestliže se Jsoucno podržuje v horizontu, z nějž se k člověku proslovuje ve významu hrozby, totiž nikoli plně, musí i *Je* spoluzahrnovat afirmativní zaujímání postoje člověka vůči světu. To konečně znamená, že „prostředkující“ charakter lásky-plného naladění na pohled druhého rozehrává se původně jakožto *absolutní* přitakání nejen z druhého odemykanému celku skutečnosti, nýbrž i plně se neprovalivšímu ničemu. Ovšem to, že doposud nedošlo k sestoupení počátku do bezprostřednosti oslovení člověka, neznamená, že by se Jsoucno v lásky-plném naladění vyčerpalo z ničeho do něčeho ve smyslu hrozby. Hrozba je tu dána totiž permanentním napětím možnosti prolomení se významu-prázdnosti Jsoucna, v němž by došlo k paralyzování člověka na jeho „otevřenost *do* světa“ ustavující struktuře. Odtud je nám možno obhájit „prostředkující“ charakter význačného naladění na pohled druhého: Nic, ačkoli se proslovuje na způsob hrozby a nikoli z celostního otevření své bytostné struktury, totiž jako

„něco“, setrvává ve svém podstatném určení „ničeho“, z něhož *teprve* hrozí. Člověk se ve své hrůze ze Jsoucna nevztahuje k ničemu jakožto „něčemu“, nýbrž k možnosti uvolnění se do bezprostřednosti dotyku počátku. Jako něco, tedy Jsoucno ve smyslu hrozby člověk zahrnuje do celkovosti anořčení světu-Světu, přijímá *Je* jako svět do konkrétní podoby rozhodující moment.

Takže *teprve* ve vůči *samotě* jinak výsadním způsobu zaslýchání dochází ke zpřístupnění vnitřně rozehrané jednoty času. Počátek není zapomenut již pro nepevnost posazení „přítomného“ ve svém významu, nýbrž neustále podržován v celkově-afirmativním postoji lásky-plného naladění, kterým se celek vzájemnosti podávání se temporálních extází provaluje „naráz“.

Jak se nám nyní otevírá jednota podvojnosti světa-Světa? Tato celkovost podává se nám na způsob rozklížení ve smyslu vzájemného prolnutí skutečnosti (výseče plnosti bytí) a z ničeho byvšího Jsoucna. Obojí ohled lidské existence kryje se s jednotlivými temporálními extázemi, přičemž nic zde představuje „bylost“ na způsob v „přítomnosti“ jako v pokračování se neustále podržujícího počátku. Ten, ježto bytostně rozhoduje „přítomné“ do té které podoby, nikoli že by byl na způsob toho „pominulého“ a odtud toho „již-nejsoucího“, nýbrž stále *jest*, a jest tak ve *stejně* ontologicky-významové rovině jako „přítomnost“. „Přítomnost“ se na druhé straně rozevívá do svého bytostného charakteru „samostatnosti“, jež mu udílí „budoucnost“ jakožto specificky v přítomném vždy-již rozpráhnutý horizont možnosti zavázat se (z „přítomného“) do „následného“¹⁴¹ slibem. Tzn., že „přítomné“ je spolurozhodováno jak stran „bylého“, tak „budoucího“, a vytváří pro sebe typickou časovou propust'. V ní dochází ke vzájemnému zpřičování se „bylosti“ a „budoucnosti“, které se odehrává na způsob souběžného rozhodování „přítomného“ jednak do podoby „pokračování“ a jednak do podoby zavazování se slibem vůči „následnému“.

Toto vnitřní rozehrávání se jednoty temporálních dimenzí konečně konstituuje samotný (lidský) prožitek času jakožto *plynoucího*. Nic ve smyslu počátku je v rovině plného za-u-jetí jsoucna zapomenuto ve svém pokračování, jakož i „budoucnost“, protože s sebou nese (mnohdy nedotázané) doposud ve významu neustavené jsoucno jakožto možnost, podává se člověku na způsob „ještě-nejsoucího“, a tak vůbec – nejsoucího. Na druhou stranu „přítomnost“ z charakteru propusti, a tak z postavení v centru vzájemného přičení se „bylosti“

¹⁴¹ „Následnému“ zde již nesmíme rozumět ostře ve smyslu „následnosti“, toho, co jest *teprve* po něčem. Protože jsme „budoucnost“ specifickým způsobem zahrnuli do „přítomného“ (kdy „budoucí“ rozhoduje „přítomné“ do té jeho podoby, již jsme opsali v pojmu „samostatnosti“), vykárali jsme jí na stejnou významově-ontologickou rovinu jako „přítomnost“.

a „budoucnosti“, rozhoduje se do podoby toho „*nylní-jsoucího*“, od něhož jakoby odvisí „již-nejsoucí“ minulost a „ještě-nejsoucí“ „budoucnost“.

Avšak svět-Svět ve své jednoti vnitřního prolínání se obou ohledů (ničeho a „něčeho“) není než vůlí k moci. Ta v pohybu ke svému 'více než doposud' nikoli že by pouze nasazovala z „přítomného“ na „budoucí“, nýbrž nutně zahrnuje i „bylé“. Ve spoluzahrnutí všech temporálních extází otevírá se vůle k moci do podoby *projevu* jednoty času. To, že se vůle k moci odehrává na způsob „býti více než doposud“ a že se právě takto manifestuje jako vše-určující princip světa, dokazuje jedine tu skutečnost, že sama vůle k moci zakládá se ve vnitřním podávání se jednoty „bylo“, „jest“ a „bude“. Až z promyšlení světa byvšího z vůle k moci můžeme se postupně dopracovat k jeho založení v celkovosti temporálních dimenzí (a odtud zpětně domyslet svět-vůli k moci jako *manifestaci* této jednoty). Ovšem obhájení zatížení vůle k moci nejen v jejím „přítomnostně-budoucnostním“ rozměru (který je dán z vyorientovanosti vůle k moci k jejímu 'více než doposud'), ale i v tom „bylostním“, může se odehrát teprve ve specifickém naladění na pohled druhého. Takové rozpoložení totiž zpřístupňuje prožívání vzájemného dotýkání se ničeho a výseče plnosti bytí, totiž zpřístupňuje čas v jeho jednotě. Protože je lásky-plné naladění se na pohled druhého původně zaujímáním afirmativního postoje vůči celku v jeho podvojnosti nic-„něco“, spoluzahrnuje do pohybu anořečení světu-Světu (který se však nepodává v plnosti svého nalehnutí) právě i Svět jakožto počátek. „Bylost“ je beze všeho přijata jako „přítomnost“ neustále zvýznamňující (do té které podoby rozhodující) napětí hrozby bezprostředního nalehnutí ničeho, a tak ustrnutí člověka na „otevření *do* světa“ ustavující struktuře. Tzn., že svět ve smyslu *manifestace* času v jeho jednotě „bylo“, „jest“ a „bude“ otevírá se člověku do tohoto svého charakteru až v celostním přitakání oběma ohledům lidské existence. A protože je člověk ve výkonu anořečení (S)světu než vůlí k moci, je to právě chtění této vůle ke *svému* „bylo“. ¹⁴² Ve vůči *samotě* jinak výsadním způsobu naladění na pohled druhého dochází k razantnímu sebe-potvrzování vůle k moci, která se tak, jako manifestace vnitřně rozehrané jednoty času, před člověkem otevírá do své celosti.

¹⁴² „A také vy jste si často dávali otázku: ‚Čím je nám Zarathustra? Jak ho jmenovati?‘ A jako já, tak i vy jste si dávali otázky za odpověď. Je tím, kdo slibuje? Či kdo vyplňuje? Je dobyvatelem? Či dědicem? Je podzim? Či rádlo? Lékař? Uzdravený? Je básník? Či pravdomluvný? Osvoboditel? Či krotitel? Je dobrý? Či zlý? Obcházím mezi lidmi jakožto zlomky budoucnosti: oné budoucnosti, kterou zřím. A toť má všechna snaha i touha, abych v jednotu snesl a zbájl a zbánil, co je zlomkem a hádankou a hrůznou náhodou. A jak bych snesl býti člověkem, kdyby člověk nebyl též básníkem a hadačem hádanek a vykupitelem náhody! Vykoupiti všechny lidi minulosti a přetvořiti všechno ‚bylo‘, aby se z toho stalo ‚Tak jsem tomu chtěl!‘ – teprve to by mi slulo vykopením!...Vše ‚Bylo‘ je zlomkem, hádankou, hrůznou náhodou – do té doby, až tvůrčí vůle k tomu přisvědčí: ‚Ale tak jsem já tomu chtěla!‘. Až tvůrčí vůle přisvědčí: ‚Ale tak tomu chci! Tak tomu budu chtít!‘“ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: VOTOBIA, 1995, s. 127 – 129.

A není nakonec toto *sebe-potvrzení vůle k moci vyjádřením věčného návratu téhož?* Pokud ano, jak se odehrává; co je vnitřní možností toho, aby se vše do věčnosti opakovalo ve stejném jako dosavadním sledu? Čím to, že to, co se děje, dělo se již nespočetněkrát předtím a chystá se ve věčnosti odbývat se nespočetněkrát znovu?

„Přítomnost“ se ze svého charakteru „propusti“ rozhoduje do podoby skutečnosti. Výseč plnosti bytí pro nás nabývá smyslu teprve z bytostného rozměru nabývatosti, který jako by opisoval rozhodnutost času do významu *plynutí*. V prožitkové struktuře uchopené „nyní“ vypíná se nad svůj rámec do „následného“; zapírá se v neustálé pohnutosti k tomu, „být víc, než je doposud“. Člověku se čas podává vyorientován z „nyní-jsoucího“ k „ještě-nejsoucímu“, přičemž „minulé“ vyčerpává se obsahově v opisu „již-nejsoucí“. „Minulost“ je prázdná, v „nyní-jsoucím“ již zapřená pominulost toho, co bylo a co z tohoto svého „bylo“ ztrácí veškerý nárok na skutečnostní vyplnění. Podrzuje se možná tak ve vzpomínce, již na druhou stranu nelze vyvolat než „nyní“. Jedině aktuální „ted“, ačkoli neustále sebe zapírající pro příslib většího než dosavadního kvanta moci, může pretendovat na plné posazení ve skutečnosti. Tak se výseč plnosti bytí otevírá jako budoucnostně směřované plynutí, jako *nabývání* ve smyslu sebe zapírání „nyní“ pro „následné“¹⁴³. Na druhou stranu, již výše jsme poznamenali, že svět jako vyjádření a projev vůle k moci je *konečný*. Nabývatost skutečnosti završuje se v nejzazší své mezi.

Avšak plynutí samo je rozhodnutostí z počátku vždy-jíž ustavené „přítomnosti“; sama „přítomnost“ konstituuje se do významové ražby nabývatosti až ve vzájemném na se napírání „bylosti“ a „budoucnosti“. Vyorientovanost prožívaného času do „následného“ jako do sebezapření „nyní“ je *pouhým* rozhodnutím se „přítomnosti“ ze svého charakteru „propusti“ do této konkrétní podoby. Tzn., že plynutí a každé jeho ze sebe vymykající se „ted“ je vždy-jíž rozhodnuto vzájemným podáváním se temporálních dimenzí. Dokonce i *konec*, jakožto svébytná událost plynutí, ustavuje se z vnitřně rozehrané jednoty času. Konec ve smyslu završení skutečnosti nemůže totiž znamenat také završení do podoby skutečnosti se rozhodnuté „přítomnosti“. S vyčerpáním se „přítomnosti“ v dosažení plynutí nejzazší své meze vyprázdnily by se i „bylost“ a „budoucnost“, které by již neměly skrze co se vzájemně podávat. Vnitřní rozehranost jednoty času je bytostnou možností plynutí jako takového; tzn., že i konec ve smyslu význačné události plynutí spoluzahrnuje „bylo“, „jest“ a „bude“, jež ho ve vzájemné souhře konstituují právě do významu význačné, plynutí završující události. Proto není konec, temporálně viděno, než výsadním způsobem rozhodnutosti „přítomnosti“;

¹⁴³ „Následné“ jako to „následující“!

výsadním potud, pokud se v rovině zakoušení času jakožto plynutí podává na způsob opravdového završení, totiž zániku. Vzájemné podávání se temporálních extází však ve své neustálosti rozhoduje i konec do podoby byť význačného „ted“ ve smyslu pro „následné“ sebe-zapírajícího „nyní“. Završení se pak nechce než zapřít se ve prospěch počátku¹⁴⁴. Událost zániku je manifestací chtění pokračování ve vzniku, v *opětovném* rozproštění horizontu možností, jež vůle k moci může uskutečňovat na způsob postupného disponování stále širším okrskem jsoícího. Teprve v rovině zakoušení do podoby plynutí vždy-jíž rozhodnuté jednoty času podává se konec jako absolutní přerušení jakéhokoli pokračování. Avšak neustálost vzájemnosti podávání se jednotlivých temporálních extází „bylo“, „jest“ a „bude“ zaručuje konec ve významu pokračování ve vzniku. Zánik nikoli že by s fatální rozhodností směřoval pohyb plynutí do ničeho, spíše *znovu*-vyvstává do svého protějšku, aby zopakoval, co se již nespočetněkrát předtím událo. Vnitřní možností rozhodnutosti konce do podoby *chtění začátku* je pak *neustálost* vzájemného zpřičování se jednotlivých temporálních dimenzí.

Celkovost podvojnosti (S)světa je vůle k moci, která ze svého „chtění být víc než doposud“ *manifestuje* jednotu vzájemnosti podávání se temporálních extází „bylosti“, „přítomnosti“ a „budoucnosti“. „Bylo“, „jest“ a „bude“, které se kryjí s jednotlivými ohledy lidské existence (ničím-,něčím“), prolamují se „naráz“ ve vůči *samotě* jinak výsadním způsobu naladění na pohled druhého. Prolomení samo demonstruje se jakožto sebe-potvrzení vůle k moci jako celkového souhrnu všech časových dimenzí. Vůle k moci se již neotevívá pouze do své „přítomnostně-budoucnostní“ orientace, jež se ustavuje v pohybu k ´více než doposud´, nýbrž i do té „bylostní“. Směrování k „bylo“ se konečně prezentuje na způsob chtění konce – ve smyslu význačné události plynutí – *znovu* pokračovat ve vzniku. Neustálost vzájemného vzpřičování se temporálních extází tak nejen rozhoduje čas do podoby plynutí, nýbrž i do podoby do sebe zacykleného *věčného návratu téhož*.

Vůči *samotě* jinakost naladění na pohled druhého je dána předně tím, že zkušenost věčného návratu zpřístupňující způsob rozpoložení zakládá se především v předchozím již-zaslýchání „Promluvy“. Teprve z podržení ničeho, jež na člověka nalehlo v bezprostřednosti oslovení, jakožto původního, hodnotu konstituujícího momentu může člověk propuknout do lásky-plného naladění a nechat před sebou rozprostřít se celkovost podvojnosti světa, a to v jeho „naráz“. Jediný, stejně jako každý okamžik lidského pobývání na světě ukáže se

¹⁴⁴ Zde počátek nikoli jakožto významové krytí se s „bylostí“! Spíše počátek ve smyslu vzniku.

bylostně rozhodován vnitřní vzájemnou rozehraností jednoty času. „Bylo“, „jest“ a „bude“ osloví člověka ve své sounáležitosti, a odemknou tak svět jako vůli k moci jako manifestaci vzpříčování se jednotlivých temporálních extází.

Jestliže tedy Nietzsche identifikoval svět s vůlí k moci, čímž ho rozpřáhnul do významu horizontu času, nerozprostřel tím konečně horizont dotyku pravdy Bytí? Protože na způsob Ničeho bytující Bytí jsme v naší práci dotázali jen potud, pokud jsme potřebovali upevnit námi obhajovanou celkovost podvojnosti (S)světa; na druhou stranu, samo promyšlení Bytí, a tak jakési vytčení (správného) směru *myšlení Bytí*, se tu nikterak neodehrává. Neustále se pohybujeme na rovině světa. Ani Nietzsche nehodlal přesadit se z této roviny kamkoli jinam, ba právě naopak: V jeho myšlení cítíme jediné pnutí obhajoby živosti světa, která u nás eskaluje v dokázání světovosti jakožto časového horizontu pro možnost dotyku pravdy Bytí. Pouze za plné spoluúčasti na životě (=světě = vůle k moci) bude nám lze prozkoumat bytostnou jeho možnost. Ale tento úkol již nenáleží myšlení, které jsme se tu pokusili předvést, nýbrž myšlení, které plně rozevívá podstatný rozdíl Bytí a jsoucího.

„Kdybyste více věřili v život, méně byste se okamžiku dávali v lup.“

Tak pravil Zarathustra

Bibliografie

Benyovszky, L.

Náhlost. Myšlení bytí z času, Praha 2005.

Básnivá bytnost rozumu. K Vichrově dedukci skutečné věci (wirkliche Ding) z obrazotvornosti (Einbildungskraft) jako předpokladu možnosti interpretace jsouciho jako vůle k moci, UK FHS 2005, str. 58–70.

Deleuze, G.

Nietzsche a filosofie, přel. Č. Pelikán, J. Fulka, Praha 2004.

Descartes, R.

Meditace o první filosofii, přel. p. Gombíček, T. Marvan, P. Zavadil, Praha 2003.

Heidegger, M.

„...básnický bydlí člověk...“, in *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Praha 2006, str. 83 – 112.

Brief über den Humanismus, in: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, str. 313–363.

Bytí a čas, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec, Praha 1996.

Co je metafyzika?, in: *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha 2006, str. 41–75.

Co je to filosofie?, in: *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Praha 2006, str. 113–145.

Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu, přel. J. Kuneš, Praha 2004.

Hebel – domácí přítel, in: *Básnický bydlí člověk*, přel. Ivan Chvatík, Praha 2006, str. 147–175.

Konec filosofie a úkol myšlení, přel. I. Chvatík, Praha 2006.

Otázka techniky, in: *Věda, technika a zamyšlení*, přel. J. Michálek, J. Kružiková, I. Chvatík, Praha 2004, str. 7–34.

Principy myšlení in *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Praha 2006, str. 177–199.

Řeč, in: *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Praha 2006, str. 45–81.

Věc, in: *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Praha 2006, str. 7–32.

Věda a zamyšlení, in: *Věda, technika a zamyšlení*, přel. J. Michálek, J. Kružiková, I. Chvatík, Praha 2004, str. 36–60.

Husserl, E.

Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I, přel. A. Rettová, P. Urban, Praha 2004.

Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí, přel. V. Špalek, W. Hansel, Praha 1996.

Kant, I.

Kritika čistého rozumu, přel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík, Praha 2001.

Kritika praktického rozumu, přel. J. Loužil, Praha 1996.

Kouba, P.

Nietzsche, filosofická interpretace, Praha 1995.

Smysl konečnosti, Praha 2001.

Lévinas, É.

Existence a ten, kdo existuje, přel. P. Daniš, Praha 1997.

Totalita a nekonečno, přel. M. Petříček jr., J. Sokol, Praha 1997.

Lotz, J. B.

Martin Heidegger a Tomáš Akvinský. Člověk – čas – bytí, přel. K. Floss, Praha 1998.

Merleau – Ponty, M.

Viditelné a neviditelné, přel. M. Petříček, Praha 2004.

Nietzsche, F.

Antikrist, přel. J. Fischer, Olomouc 2001.

Duševní aristokratismus, in: *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, přel. V. Tichý, Olomouc 2001, str. 87–153.

Ecce Homo, přel. J. Fischer, Olomouc 2001.

Filosofie v tragickém období Řeků, přel. J. Březina, J. Horák, Olomouc 1994.

Genealogie morálky, přel. V. Koubová, Praha 2002.

Mimo dobro a zlo, přel. V. Koubová, Praha 2003.

My filologové, přel. P. Kitzler, P. Kouba, Praha 2005.

Nečasové úvahy, přel. J. Krejčí, P. Kouba, Praha 2005.

O životě a umění, in: *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, přel. J. Kabeš, Olomouc 2001, str. 155–195.

Radostná věda, přel. V. Koubová, Praha 2001.

Ranní červánky, přel. V. Koubová, Praha 2004.

Soumrak model čili: Jak se filosofuje kladivem, in: *Tak Pravil Friedrich Nietzsche*, přel. A. Berka, Olomouc 2001, str. 6–86.

Tak pravil Zarathustra, přel. O. Fischer, Olomouc 1995.

Zrození tragedie z ducha hudby, přel. O. Fischer, Praha 1993.

Novák, A.

Epifanie věčného návratu téhož, dosud nepublikováno.

Jev, zdání a ukazování se jako dějinné určení povahy pravdivosti v myšlení F. Nietzscheho a E. Jüngerova, in: *Nietzsche a člověk*, UK FHS 2005, str. 111–119.

Rilke, Klee a petrklíče, in: *Reflexe*, Praha 2005, str. 85–108.

Patočka, J.

Negativní platonismus, in: *Negativní platonismus*, Praha 1990, str. 7–58.

Sókratés, Praha 1991.

Úvod do fenomenologické filosofie, Praha 2003.

Věčnost a dějinnost, in: *Negativní platonismus*, Praha 1990, str. 59–219.

Sartre, J. P.

Bytí a nicota, přel. O. Kuba, Praha 2006.

Nástin teorie emocí, in: *Vědomí a existence*, přel. J. Čapek, M. Petříček, Praha 2006.

Sebevědomí a sebepoznání, in: *Vědomí a existence*, přel. J. Čapek, M. Petříček, Praha 2006.

Transcendence ego, in: *Vědomí a existence*, přel. J. Čapek, M. Petříček, Praha 2006.

Zajíc, V.

Vůle k moci jakožto interpretační klíč, in: *Nietzsche a člověk*, UK FHS 2005, str. 100–105.

Znovu-vyzdvižení metafyziky ve filosofii E. Lévinase a J. Patočky, in: *Lévinas a výchova*, konference (*Lévinas a výchova*), UK FHS 2006, dosud nepublikováno.