

**Univerzita Karlova v Praze**

**Přírodovědecká fakulta**

Katedra filosofie a dějin přírodních věd

Filosofie a dějiny přírodních věd

**Mgr. Jaroslav Trnka**

Lidství a zvířecost mezi Heideggerem a Derridou  
Humanity and Animality Between Heidegger and Derrida

Disertační práce

Vedoucí práce: RNDr. Alice Koubová PhD.

Praha 2011

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem závěrečnou práci zpracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité informační zdroje a literaturu. Tato práce ani její podstatná část nebyla předložena k získání jiného nebo stejného akademického titulu.

V Praze 30. 5. 2011

Jaroslav Trnka



## **Abstrakt**

Předkládaná práce se zabývá rozdílem mezi člověkem a zvířetem v souvislosti s tematikou času, jak ji zpracovává Heidegger a Derrida. Hlavním východiskem je kritika raného Heideggerova myšlení zvířete jako ochuzeného o svět, provedená jako kritika jeho myšlení času a možnosti. První dvě kapitoly se snaží ukázat, že raný Heidegger přes svůj zásadní příklon k časovosti a možnostnímu charakteru bytí člověka stále myslí možnost jako skutečnou a čas jako přítomný. Teprve na základě tohoto kroku může myslet zvíře privativně jako *nesmyslné*, resp. *ochuzené* – v nějaké podobě nepřítomnosti času. Tato kritika vede k hledání důslednějšího myšlení času a možnosti, jako prostředku ke vstřícnějšímu myšlení zvířete. Třetí kapitola se zabývá Derridovými výhradami k takovému hledání času a snaží se zmapovat úskalí, která se s Heideggerovým záměrem pojí. V dalších třech kapitolách je předložen hlavní rozbor pozdního Heideggerova myšlení času. Důraz je kladen na rozdíly tohoto pojetí oproti ranému myšlení, hledané především jako rozdíly mezi pozdní přednáškou *Čas a bytí* a raným *Bytím a časem*. Pozdní Heidegger se na rozdíl od raného ptá na jednotu trojitě dimenzionálního času a vyhýbá se tak tomu, aby ji fakticky myslel jako přítomnost. Základem jednoty času je jeho čtvrtá dimenze *blížnosti*, která se děje jako blížení/udržování v dálce. S pomocí tohoto motivu je domýšlena konečnost člověka a konečnost myšlení, interpretovaná jako *dění spjatosti neskrytosti a skrytosti*. Tímto způsobem je vypracován rámec pro myšlení lidského světa, v němž by si zvíře mohlo zachovat neochuzenou jinakost. Poslední kapitola se s pomocí několika konkrétních literárních příkladů zabývá proměňujícím setkáním se zvířetem, tedy vztahem, dějícím se jako identita a diference zvířete a člověka.

## **Abstract**

This work deals with the difference between man and animal in the context of the theme of time as treated by Heidegger and Derrida. The starting point of the work is the critique of early Heidegger and his characterization of animal as poor in world. This

critique targets his thinking of time and possibility. As first two chapters try to show, despite his basic emphasis on time and on the possibility character of human being, Heidegger still thinks time on the basis of presence and possibility on the basis of reality. Only after taking this step can he think animal privatively as *meaningless* or *poor* – in a certain absence of time. This critique results in looking for a more consistent thinking of time and possibility as a way to a more welcoming thinking of animal. The third chapter is concerned with Derrida's objections to searching for other time and it maps the main problems connected with this project of Heidegger. The next three chapters present the main analysis of Heidegger's later thought of time. The differences between his late and early thought are emphasized as the differences between his late speech *Time and Being* and the early work *Being and Time*. Heidegger in his later works explores the unity of the three-dimensional time and beware to think it as presence. The ground of the unity of time is its fourth dimension called the *nearing nearness*, which happens as nearing/distancing. By means of this motif I try to analyze the finitude of man and of thought. This finitude is interpreted as *binding the covering and uncovering*. Thus a framework is created for thinking a human world which respects animal distinctiveness. The last chapter brings several literature examples of meeting an animal, which has a transforming quality. This relation is happening as identity and difference between a human and an animal.

## OBSAH

ÚVOD.....	1
1. ČLOVĚK A OTÁZKA PO SMYSLU BYTÍ .....	3
<i>Skutečnost tázání – možnost dění otázky</i> .....	4
<i>Pobyt a ostatní jsoucna</i> .....	6
<i>Uvádění do dění, ukazování se</i> .....	9
<i>Nesmyslnost, privace, možnost</i> .....	11
<i>Ne-možnost možnosti, provinilost, stávání se autentickým</i> .....	14
2. ZVÍŘE A OKAMŽIK .....	20
<i>Vzbuzování nálady, ne-přítomnost</i> .....	21
<i>Okamžik, přítomnost času</i> .....	23
<i>Rozvrh světa, vrženost</i> .....	25
<i>Možnosti zvířete</i> .....	27
<i>Čas zvířete</i> .....	34
<i>Přenesenost, setkání, privace</i> .....	37
3. DERRIDOVA KRITIKA METAFYZIKY PŘÍTOMNOSTI.....	44
<i>Metafyzický a jiný čas</i> .....	46
<i>Blížkost člověka a blízkost bytí</i> .....	53
4. STÁVÁNÍ SE BYTÍ.....	59
<i>Pravda a nepravda, dění bytnosti</i> .....	60
<i>Systematika dějin jako systematika čekání; blízkost</i> .....	62
<i>Dávání, časení, původnost vztahu</i> .....	65
<i>Stávání se bytí, stávání se vztahu</i> .....	70
5. METAFYZIKA A DIFERENCE .....	74
<i>Konec metafyziky a konečnost Ereignis</i> .....	75
<i>Hranice metafyziky a konečnost différence</i> .....	81
6. KONEČNOST LIDSTVÍ .....	90
<i>Možnost a skutečnost, dění skrytosti</i> .....	91
<i>Konečnost smrtelných</i> .....	94
7. SETKÁNÍ SE ZVÍŘETEM .....	97
<i>Směna a věcnění</i> .....	98
<i>Veliké, oblé, řezané, rozpadlé, živé</i> .....	103
<i>Derrida a setkání se zvířetem</i> .....	115
ZÁVĚR.....	119
LITERATURA.....	122



## ÚVOD

V předkládané práci se hlavní téma vztahu lidství a zvířecosti snažím promýšlet s pomocí myšlení Martina Heideggera a Jacquese Derridy. Takové spojení považuji za zajímavé z několika důvodů: oba autory spojují jejich vlastní témata, především kritika metafyziky, případně motiv jejího konce a opouštění, jejích hranic a jejich překračování či otřásání; oba svoje hlavní výhrady formulují blízce příbuzným způsobem, především pomocí časových motivů, takže jejich kritiku lze dobře shrnout jako kritiku metafyzicky chápaného času; oba se v rámci svých kritických výhrad výslovně zaměřují na tradiční pojetí vztahu lidství a zvířecosti, přičemž toto téma pojednávají výrazně odlišně – v rámci všeobecné úzké příbuznosti, která je z Derridovy strany mnohokrát výslovně přiznána jako pokračování a rozvíjení Heideggerových motivů. V neposlední řadě mi tato autorsko-tematická konstelace připadá zajímavá také kvůli problematizaci tradičního významu tematizace jako takové – u Heideggera i Derridy je zásadním motivem hledání vztahu myšlení k tomu, co myšlení promýšlí, o co mu jde, přičemž tradičního pochopení tohoto vztahu jako tematizace, popisu či reprezentace se oba zříkají. Pro oba je, velmi zhruba a předběžně řečeno, myšlení především děním, přičemž v pochopení tohoto dění je pro oba klíčová jeho nedialektičnost. To považuji za zvlášť důležité právě v souvislosti s tématem vztahu lidství a zvířecosti, které by – opět zhruba a předběžně řečeno – nemělo být vyřešeno, ale právě spíše prováděno, ponecháno v dění.

Důležitějším autorem je pro mě Heidegger, jehož promýšlení metafyziky a jejího překonávání, dějinnosti myšlení a dějinnosti bytí, povahy času a koneckonců i vztahu lidství a zvířecosti vykazuje větší spletnost, nejednoznačnost a nejistotu – oproti Derridově sice komplikované, ale občas až příliš formálně jasné pozici. Heideggerovo myšlení je díky svému vývoji, proměnám a tápavosti otevřenější, což podle mne dobře umožňuje uchopit konkrétní problémy z jeho pozic v jiné podobě – hlavní téma se tedy budu snažit promýšlet spolu s Heideggerem, s příležitostným odskokem k Derridovi. Samozřejmou součástí takového postupu by mělo být vyjasnění rozdílů mezi myšlením bytí a dekonstrukcí, o které se také pokusím.



Pokud bych měl na úvod nějak přiblížit, v jaké podobě chci zvolené téma zpracovat, mluvil bych o hledání času zvířete: *V jakém čase se lze se zvířetem setkat?* Půjde mi o hledání takové podoby myšlení, která připustí setkání se zvířetem, což je, jak se také budu snažit ukázat, nelehký úkol. Ze setkání samého, jehož podobu ještě bude třeba vyjasnit, vycházím a nemyslím, že by přímo na hledané podobě myšlení záviselo. Přesto považuji za důležité hledat myšlení, v němž by toto setkání mohlo pokračovat a udržovat se – myšlení, které by odpovídalo zkušenosti tak, že by v jistém smyslu v této zkušenosti pokračovalo; což by mohl být – opět zhruba řečeno – nejobecnější výměr fenomenologie. To, proč jde v tomto hledání o hledání *času*, bude jedním z hlavních témat práce – v tuto chvíli můžu především odkázat na známé Heideggerovy rozbory povahy metafyziky, která v zapomenutosti bytí zaměňuje bytí za nejvyšší či všeobsáhlé jsoucí – byt' v jeho určení jako přítomnosti tuší jeho časovou povahu. Ve stanovení pevného, nadčasového základu metafyzika zároveň substanciálně určuje podstatu člověka a myšlení, takže člověk do kontaktu se zvířetem vstupuje například jakožto subjekt kontemplující objekt, nebo v nějaké podobě intersubjektivit. Takové myšlení neodpovídá zkušenosti setkání v silném slova smyslu, v níž zvíře může působit jako proměňující mocnost.

Myšlení, které hledám, by mělo odpovídat tomuto proměňujícímu charakteru – taková působící, proměňující mocnost vyžaduje myšlení času, resp. čas myšlení, v němž se myšlení děje jako proměňující setkání se zvířetem.

## 1. ČLOVĚK A OTÁZKA PO SMYSLU BYTÍ

Otázku zvířecosti u Heideggera vždy rozhoduje vztah člověka a bytí. Budu se snažit ukázat, že v raných Heideggerových spisech ji rozhoduje vždy jako skutečný. Ve chvíli, kdy se objevuje zvíře, je tento vztah pochopen ve skutečnosti, resp. prosté přítomnosti, takže pro zvíře pak zbývá nějaká podoba nepřítomnosti tohoto vztahu. Zároveň ale raný Heidegger vstupuje se slavnou tezí, že ontologicky výše než skutečnost stojí možnost, a některé jeho rozборы umožňují chápat vztah člověka a bytí v možnosti. V obou případech je vztah pochopen jako dění možností, existence, ale v prvním případě je tato možnost myšlena jako skutečná a takto fakticky podřízena skutečnosti či přítomnosti jako původnímu smyslu bytí, jak jej zná metafyzická tradice v Heideggerově podání. Ve druhém případě je možnost myšlena jako primární a tedy svébytná vůči skutečnosti. Sleduji-li tuto druhou linii s větší pozorností a důvěrou, je to kvůli svébytnosti možnosti, nikoliv jejímu primátu. Heideggerův důraz na primát umožňuje, je-li opravdu následován, myslet možnost jako nepodřízenou skutečnosti (tedy ani jako skutečnou ani jako oslabenou skutečnost), což je ale zároveň cesta ke skutečnosti neodvozené z možnosti, kterou Heidegger alespoň v raných spisech nesleduje. Půjde mi jak o možnost, tak o skutečnost – v jejich svébytnosti, která je zároveň vzájemnou odkázaností.<sup>1</sup>

Alespoň v některých momentech už zde sledování linie skutečnosti a možnosti lidského vztahu k bytí bude znamenat zároveň sledování motivů závislosti vztahu na jeho členech, pochopitelných v tom případě jako původně samostatných, resp. motivů nezávislosti a původnosti vztahu s ohledem na jeho členy, které nelze myslet mimo tento vztah. Skutečnost vztahu je v *Bytí a času* spojena s jeho odvozeností, resp. stažeností do jednoho z jeho členů, totiž člověka; možnost je pak spojena se závislostí člověka na vztahu. Sledováním linie možnosti vztahu ještě nerozhodují o tom, zda je vztah člověka a bytí na způsob možnosti, skutečnosti, nebo ještě jinak. Pouze se v této linii u Heideggera lépe uchovává jeho primát.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Pro vzájemnou odkázanost a stejnou původnost možnosti a skutečnosti viz Kouba P., *Hranice metafyziky. Mezi Aristotelem a Heideggerem*. in: též, *Smysl konečnosti, OIKOYMENH*, Praha 2001.

<sup>2</sup> Strukturální původnost vztáženosti vztahu s ohledem na jeho členy rozebírá ve své disertaci Martin Nitsche jako střed vztahu. V dalších kapitolách předložený pojem *stávání se bytí* je pokusem o dějovou interpretaci strukturálně uchopeného středu – viz Nitsche M., *Bytnost člověka v Heideggerových Příspěvcích k filosofii*. FF UK, Praha 2006.

Obojí, tedy svébytnost možnosti a skutečnosti i původnost vztahu před jeho členy, úzce souvisí s tématem ontologické diference, která by podle raného Heideggera měla být původnější, než její diferenty. Motiv jednoduché skutečnosti, přítomnosti, či zkrátka výskytu, je s diferencí těžko slučitelný. Bytí jako diferentní vůči jsoucnu, je-li toto jsoucí pochopeno jako jednoduše přítomné, nemůže než zaujímat nějakou další metafyzickou podobu přítomnosti (nepřítomnost, transcendenci). Vládnoucí diference naproti tomu počítá právě s odkázaností přítomnosti a nepřítomnosti, skutečnosti a možnosti apod. Promyšlení svébytnosti skutečnosti a možnosti je tím pádem zároveň následováním myšlenky původní, vládnoucí diference. Zkoumání možnosti vede na tuto cestu snáz právě kvůli nepřítomnosti, se kterou se možnost vždycky pojí – zároveň je ale u Heideggera potřeba jasně označit místa, na nichž myslí možnost právě jako jednoduše a samostatně přítomnou, bez její vnitřní odkázanosti na vlastní nepřítomnost, tzn. skutečnost. Tedy když myslí čistou možnost *jako* možnost, sebejistou existenci, nebo výslovně skutečnost možnosti. V těchto chvílích pouhým převrácením metafyzického důrazu stvrzuje jeho nárok<sup>3</sup>; lidství a zvířecost se, alespoň u raného Heideggera, rozhoduje právě na těchto místech.

### *Skutečnost tázání – možnost dění otázky*

První, klasickou a zároveň v jistém smyslu nejsilnější podobu lidského vztahu k bytí v úplnosti předkládá *Bytí a čas*, v němž je podrobným způsobem formulována myšlenka fundamentální ontologie, určující rané období Heideggerova myšlení – včetně jeho nejvýznamnějšího rozboru zvířecosti vůbec v *Základních pojmech metafyziky*. Začnu tedy u *Bytí a času*, konkrétně u vztahu člověka k otázce po smyslu bytí. Fundamentální ontologie je charakteristická právě svázaností či vzájemnou odkázaností *otázky a člověka*, která vede k tomu, že fundamentem ontologického bádání má být existenciální analytika, tzn. zkoumání způsobu bytí člověka – existence. Zároveň je právě tato svázanost klíčovým místem kritického vztahu pozdního Heideggerova myšlení k projektu fundamentální ontologie, takže bližší interpretace tohoto motivu by měla otevřít cestu k dalším podobám myšlení lidství – a tedy i zvířecosti.

Vzájemnost otázky po smyslu bytí a člověka se objevuje na začátku *Bytí a času*, v §2, zkoumajícím formální strukturu otázky po bytí. Otázka sama, její dění, tzn. tázání, je

---

<sup>3</sup> Srv. znovu Kouba P., *Hranice metafyziky. Mezi Aristotelem a Heideggerem*.

jakožto určité hledání již ve vztahu k tomu co hledá – táže se *po* bytí, kterému tím pádem nějak musí rozumět, bytí nemá explicitně vyjasněn smysl bytí, *na* který se právě ptá, k němuž jako ke svému cíli směřuje a v němž ukončuje své tázání.<sup>4</sup> Zároveň se bude ptát *u* nějakého jsoucna, aby se k bytí dostala. *Výslovné položení* otázky po bytí vyžaduje kromě správné volby tohoto exemplárního jsoucího také vyjasnění tázání samého, tedy toho, co se skrývá za předložkami *po*, *na* a *u*.<sup>5</sup> Fundamentální ontologie se rozvíjí od tohoto momentu: tázání nemá otázku po bytí „jen tak nadhodit“, ale explicitně položit.<sup>6</sup> Proto, aby mohla být v určitosti a jasnosti výslovně položena, musí být nejprve určeno a projasněno jsoucno, které ji nese. Úběžníkem snažení je plná skutečnost otázky, ve které by otázka nezůstávala v pouhé možnosti, „jen tak nadhozena“, a předpokladem je ujištěnost o pravé skutečnosti jsoucna, které se táže. To proto, že *vztah člověka k bytí, který se má dít jako tázání, je určen jako jsoucí chování, modus bytí určitého jsoucna*<sup>7</sup>. Přísluší mu tedy skutečnost, je skutečností přítomnou „na“ skutečném jsoucím člověku. Skutečnost vztahu získává v *Bytí a času* jméno *porozumění bytí*<sup>8</sup> a vztah je právě kvůli své skutečnosti neustále vystaven nebezpečí, že bude pochopen jako jiná, speciální, ale přesto svého druhu kategorie, náležející údajně k výskytoým jsoucům.

Nelze samozřejmě pominout základní Heideggerův objev, že člověk není subjektem, vztahujícím se k objektům, ale právě vztažeností samou, bytím ve světě. A jeho zdůrazňování toho, že člověk ‚vždy již‘ rozumí bytí, tedy že vztah se nenavazuje nějakým způsobem dodatečně, ale je pro bytí člověka konstitutivní. Nicméně tyto hlavní motivy jsou od začátku stíněny právě pochopením lidského vztahu k bytí ve skutečnosti či jednoduché přítomnosti, která se ozývá už v prvním úkolu skutečně položit otázku po bytí. Skutečný vztah, náležející ke skutečnému jsoucnu, v sobě vzhledem ke svým členům může nést maximálně nějakou podobu všečasovosti (‚vždy již‘), ale nikoliv původnost. K myšlení člověka jako skutečného a skutečně vztaženého k bytí zkrátka patří nějaká podoba nezávislosti na vztahu, což ovšem platí i pro bytí. To je pak rovněž – přes explicitní kritiku metafyzické časovosti – myšleno v přítomnosti, jak se ještě pokusím ukázat. V *Bytí a času* je tato přítomnost bytí myšlena jako smysl bytí a právě u

---

<sup>4</sup> Heidegger M., *Bytí a čas*. OIKOYMENH, Praha 2002, s. 21. *Bytí a čas* dále jen *BC*.

<sup>5</sup> „Má-li být otázka po bytí výslovně položena a má-li být vypracována v plné průhlednosti sebe samé, pak je podle toho, co bylo doposud objasněno, třeba explikovat způsob pohlížení na bytí, způsob porozumění a pojmového uchopení smyslu, je třeba připravit možnost správné volby exemplárního jsoucna a vypracovat původní druh přístupu k tomuto jsoucnu.“ *BC*, s. 23.

<sup>6</sup> *BC*, s. 21.

<sup>7</sup> *BC*, s. 23.

<sup>8</sup> Porozumění bytí jako ukázce myšlení vztahu z krajních členů, tedy nikoliv ze středu, se ve své práci věnuje Martin Nitsche: *Bytnost člověka v Heideggerových Příspěvcích k filosofii*, §9.

rozboru smyslu znovu výrazně vystupuje pochopení vztahu člověka k bytí jako skutečného se všemi svými důsledky.

Alternativu tohoto nasazení můžeme tušit rovněž ve druhém paragrafu, kde určení *pobytu* čerpá naopak z otázky samé: „Toto jsoucno, kterým my sami každý jsme a které má mimo jiné bytostnou možnost tázat se, postihujeme terminologicky jako *pobyt*.“<sup>9</sup> Bez dalšího výměru toho, kdo všechno sem patří, je pobyt určen jako „my“, což lze pochopit právě jako „my, kteří se tážeme“. Otázka sama si volá toho, kdo jí ne snad porozumí, ale spíše zaslechne, ponese, či zaslechnout a nést *může*. Rozdíl *pouhé* možnosti (jen tak nadhodit) a skutečnosti (výslovně položit) lze opustit ve prospěch možnosti dění této otázky, resp. dění možnosti této otázky. Ona sama, její dění, či „položení“ nemá charakter přítomnosti a skutečnosti, ale právě možnosti – nejde o pouhou možnost (oslabenou skutečnost), ale *právě* možnost. Jako možná, to znamená v jistém smyslu nepřítomná a odepřená, nezaručená v přítomnosti, může vládnout tomu, kdo se táže.<sup>10</sup>

Vztah, který se rozvíjí jako dění možnosti otázky po bytí (možné dění), se zároveň rozvíjí jako původní s ohledem na své členy. Ani člověka ani bytí pak nemyslíme v přítomnosti či skutečnosti, ale v rámci dění možnosti. *Bytí a čas* je (především ve srovnání s Heideggerovým pozdním myšlením) charakteristické především linií *skutečného tázání*, to znamená motivy, vycházejícími ze skutečnosti pobytového jsoucna, jehož je tázání modem bytí. Ale tato linie je viditelná právě jako rozporující očividné Heideggerovy výdobytky, spojené s myšlením svébytnosti možného, bytím ve světě, odmítáním dodatečnosti vztahů ke jsoucnům. Budu ji tedy v dalším postupu sledovat zároveň s linií *možného dění*, vycházející z otázky jako možné, to znamená z původního vztahu. Jak již bylo předesláno, na linii tázání se ve fundamentální ontologii rozhoduje téma lidství a zvířecosti, na linii dění hledám svůj vlastní prostor pro myšlení tohoto tématu.

### *Pobyt a ostatní jsoucna*

Exemplární jsoucno je spolu s projektem fundamentální ontologie pojednáno v §4, věnovaném ontické přednosti otázky po bytí. I zde lze nalézt obě linie – skutečnosti jsoucna i možnosti otázky, resp. vztahu. Otázku jakožto vztah k bytí je již před jejím

---

<sup>9</sup> BC, s. 23.

<sup>10</sup> Srv. ustavení středově strukturovaného vztahu skrze odpírání v disertaci Martina Nitscheho.

výslovným rozvinutím možno spatřit v „bytostné skladbě pobytu“, totiž v tom, že pobytu jde o jeho bytí. Protože mu jde o jeho bytí, musí již bytí nějak rozumět<sup>11</sup>, což jej zároveň staví do popředí vzhledem k ostatnímu jsoucímu a možnostem ontologického bádání: tzv. ontologická význačnost pobytu. *Porozumění bytí* jako součást bytostné skladby pobytu je pokračováním linie *tázání*, vycházející ze skutečného jsoucnu a přenášející charakter skutečnosti i na vazbu tohoto jsoucnu k bytí. Ačkoliv je pobyt velice brzy vymezen vůči výskytovým jsoucům<sup>12</sup>, již vymezení samotné, stavějící diferenci mezi jednoduchou skutečností či přítomností výskytu a pobyt, zdůvodněné právě charakterem porozumění, náležejícím tomuto jsoucnu, zavléká pobyt do pozice jakéhosi jiného výskytu (totiž diferentní skutečnosti), který má cosi navíc.

Obě sledované linie Heidegger v *Bytí a času* nerozlišuje a volně je proplétá, což se na téže stránce ukazuje ve formulaci tzv. ontické přednosti pobytu, totiž určení jeho bytí jako existence. Bytnost pobytu podle této formulace nelze určit nějakou věcně obsažnou charakteristikou (*co to je?*), ale pouze tak, že musí být své bytí jako bytí, jež je jeho.<sup>13</sup> Titul pobyt je zvolen jako výraz „vyjadřující čistě jenom bytí“<sup>14</sup> – toto druhé „terminologické“ místo, vztahující se k pojmenování *pobyt*, chápe člověka znovu z *dění možné otázky po bytí*. Pobyt své určení čerpá ve výkonu existence právě z neustálého ptaní po tom, kým je, tedy ze svého možného vztahování se ke svému bytí, ze svých možností.<sup>15</sup> Ty nelze pochopit jako skutečné možnosti<sup>16</sup> – jsou možnostmi pouze pokud trvají jako možné, což neplatí pouze pro tu kterou možnost, ale existencialitu vůbec. Ani ona nemůže být charakterizována skutečností a tak předložena jako ukončující odpověď na to, *co* je pobyt. Vazba bytí k pobytu, dějící se jako *tázání po bytí* (pobyt musí být své bytí), se sama děje jako možná a teprve ona určuje pobyt jako pobyt – ten tedy nelze pochopit jako skutečné jsoucno, kterému náleží porozumění bytí jako jeho skutečný charakter, součást jeho bytostné skladby. Existenciální analytika si své oprávnění

---

<sup>11</sup> „Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu.“ BČ, s. 28.

<sup>12</sup> „Pobyt je jsoucno, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucnem jen vyskytuje.“ Tamtéž.

<sup>13</sup> BČ, s. 28.

<sup>14</sup> Tamtéž.

<sup>15</sup> „Pobyt rozumí sobě samému vždy ze své existence, z jisté možnosti sebe sama, jak sebou samým být, či sebou samým nebýt.“ Tamtéž.

<sup>16</sup> Odmítnutí skutečností možností jde samozřejmě nad rámec Heideggerových textů tohoto období, které naopak se skutečností možností počítají – viz např. *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3. O bytí a skutečnosti síly*. OIKOYMENH, Praha 2001. Skutečnost možností je podobou skutečnosti vztahu a patří tedy do linie *tázání*. Na tomto místě rozvíjím linii *dění možného* v její ideální, byť zatím pouze předběžné podobě.

zachovává pouze natolik, nakolik uchovává možnosti jako možné<sup>17</sup>, tzn. nakolik udržuje dění otázky – a pobyt v závislosti na tomto (možném) dění.<sup>18</sup>

Zdá se, že Heidegger při psaní *Bytí a času* vycházel z přednosti možného dění otázky a že si sám byl vědom popsané nutnosti udržet možnosti jako možné. Odstínění pobytu vůči výskytu bylo v první řadě jeho odstíněním vůči prosté skutečnosti, ale právě takové srovnání již předurčilo celkové obtíže tohoto projektu. Výskytové jsoucí, které v tomto srovnání funguje jako jakýsi model pro jsoucí vůbec, je sice předběžně, ale přece jen příliš neproblematicky převzaté ze jsoucna, jak jej v Heideggerově podání chápe metafyzika – jako jednoduše skutečné, to znamená z primátu samostatné přítomnosti. Ontologická diference, která by měla být původní vzhledem ke svým diferencím<sup>19</sup>, se při odstiňování bytí vůči (tradičně pochopenému, resp. výskytovému) jsoucnu jen těžko může vyhnout myšlení bytí jako jiné přítomnosti, resp. skutečnosti; třeba již tehdy, když o bytí prohlásí, že „není nic takového jako jsoucno“<sup>20</sup>; tímto směrem vede i označení bytí jako transcendence a zrovna tak pochopení času jako horizontu, kterému se ještě budu věnovat. Spojitosti obojího si všimá i jedna z Heideggerových osobních poznámek<sup>21</sup>, v níž je naznačena a problematizována asymetrie ontologické diference.

Pobyt je uváděn do hry odlišným způsobem právě tehdy, když je pochopen ze svého původního vztahu k bytí, tedy z diference – tehdy také může dobře fungovat jako exemplární jsoucí<sup>22</sup>. Ale zasazení pobytu jako jsoucna mezi výskytovými jsoucnými, které mimo jiné umožňuje celou privativní analýzu zvířecosti v *Základních pojmech*

---

<sup>17</sup> To mimo jiné automaticky znamená, že nemůže jít konstatující výpověď – konstatativ je spojen se skutečností jsoucího. Srv. níže rozbor §7 a deskriptivního charakteru fenomenologie v *BČ*.

<sup>18</sup> „Pouze tehdy, je-li filosoficko-výzkumné tázání samo existenciálně uchopeno jako bytostná možnost toho kterého existujícího pobytu, je možno odemknout existencialitu existence a dostatečně fundovaným způsobem přikročit i k ontologické problematice vůbec. Tím se tedy stala zřetelnou také ontická přednost otázky po bytí.“ *BČ*, s. 330.

<sup>19</sup> Srv. Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA Bd. 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, s. 526. Dále citováno jako *GdM*.

<sup>20</sup> *BČ*, s. 19.

<sup>21</sup> „Transcendence ovšem nikoliv – přes všechny metafyzické názvuky – jako scholastická a řecko-platónská, nýbrž transcendence jako to ekstatické – časovost – temporalita; avšak ‚horizont‘! Bytj (Seyn) ‚převážilo‘ v rozvažování jsoucna (Seiendes). Transcendence však směrem od pravdy bytj (des Seyns): úvlast.“ Tamtéž, pozn. 2a, s. 55n. Asymetrie ontologické diference, v níž je právě jistým způsobem opomíjeno jsoucno samo, jde na vrub nasazení myšlení bytí uvnitř metafyziky, ze kterého se vychází i při úvahách o překonání metafyziky. Jsoucno je převzato z metafyzického způsobu myšlení jako určité pojítko s metafyzikou, umožňující přivádět ji samu k bytí. Zároveň s tím je však jsoucnu – právě jako metafyzickému – nedůvěřováno, například ve známých analýzách upadání; bytí pak hrozí, že bude myšleno jako cosi za jsoucím. Tuto spjatost ontologické diference s metafyzikou, způsobující její nevyváženost („Bytj převážilo /.../“), bude později Heidegger řešit promyšlením roz-dílu věci a světa – spolu s pouštěním od překonávání metafyziky, kterou je třeba ponechat jí samé. K tomuto tématu se níže věnuje rozbor přednášky *Čas a bytí*.

*metafyziky*, se nemůže vyhnout převedení dění možné otázky na skutečný charakter skutečného jsoucna, tedy převedení dění na jednoduchou přítomnost.

### *Uvádění do dění, ukazování se*

Tento problém lze v čisté podobě spatřit v metodologické „ose“ celého výkladu *Bytí a času*, kterou tvoří §7 spolu s §32. V prvním z nich se Heideggerovi podařilo uchovat téměř úplnou čistotu druhé sledované linie, tzn. možného dění otázky po bytí, která se v §32 skokovým způsobem láme do linie první.

Heidegger se v §7 hlásí k fenomenologii jako pojmu metody, charakterizujícímu způsob traktování otázky po bytí<sup>23</sup>. Předběžně ji charakterizuje maximou: „K věcem samým!“, kterou je třeba číst specifickým způsobem. Nejprve je přiblížena první část jména fenomenologie: fenomén, který má označovat *to, co se ukazuje samo o sobě*. Heidegger jej známým způsobem odstiňuje vzhledem ke zdaji jako jeho privativní modifikaci a především k jevu jako jsoucí odkazové vazbě ve jsoucnu: „*Fenomén – ukazování sebe sama – znamená jistý význačný způsob, jak se s něčím setkat*. Naproti tomu *jev* znamená jistou jsoucí odkazovou vazbu ve jsoucnu samém, a to tak, že toto *odkazující* (ohlašující) může této své možné funkci dostát je tehdy, jestliže se ukazuje samo o sobě, jestliže je „fenomémem“.“<sup>24</sup> Fenomén ve svém formálním pojmu je zde vymezen především jako *způsob setkání*, implicitně dokonce jako *ne-jeoucí vztah*, což chápu znovu jako vymezení vůči jednoduše přítomné skutečnosti, charakterizující jsoucno, myšlené zde předběžně v souladu s metafyzikou.

Pojem logu, tvořící druhou část jména fenomenologie, je krátce řečeno určen jako zpřístupňování toho, o čem je řeč, ozřejmující vykazování, jež nechává vidět. Obě části jména tedy míří na ukazování: „Fenomenologie pak znamená: *apofainesthai ta fainomena*: to, co se ukazuje, nechat vidět z něho samotného tak, jak se samo od sebe ukazuje. To je formální smysl bádání, které si dává jméno fenomenologie. Tím se však nevyjadřuje nic jiného než výše formulovaná maxima „K věcem samým!“.“<sup>25</sup> Kromě tradičně fenomenologického *prohibitivního* významu vykazujícího způsobu určování

---

<sup>22</sup> Ve smyslu pozn. 4c na s. 22 v *BC*: „/.../ Pobyt je exemplární proto, že uvádí do hry a do ladu a s-kladu pří-klad, který teprve vůbec ve svém bytování jakožto po-bývání (hájícím pravdu bytí) při-kládá a při-hrává bytí jako takové.“

<sup>23</sup> *BC*, s. 44.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 48.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 52.



(„zdržet se veškerého určování, kterým se nic nevykazuje“<sup>26</sup>), tu maxima „K věcem samým!“ získává ještě *dynamický* význam způsobu přístupu<sup>27</sup>. Z uvedeného kontextu jej můžeme předběžně uchopit jako *uvádění do dění ukazování se, tj. do ne-jsoucího vztahu; zpřístupňování význačného způsobu setkání*, který Heidegger pojmenoval jako fenomén. Právě tento dynamický význam fenomenologie je dobře slučitelný s pochopením vztahu člověka k bytí v možnosti – totiž jako uváděného ne-jsoucího vztahu.

To, že jde právě o vztah k bytí, objasňuje oddíl C, srovnávající obsahově vymezenou ontologii a metodicky vymezenou fenomenologii. Obojí je vposled totéž – fenomenologie je obsahově ontologie, ontologie metodicky fenomenologie<sup>28</sup>. Fenomenologické fenomény jako to, co se zprvu neukazuje a co je implikováno ve vulgárních fenoménech, míní bytí jsoucího. Tak lze úvodní §§ 2 a 4 srovnat s §7 i co do problému možného dění a skutečného tázání. Porozumění bytí jako skutečný charakter pobytu by zde stálo proti možnému dění otázky po bytí (§2, §4), stejně jako proti možnému (ne-jsoucímu) dění ukazování se (§7). Sedmý paragraf si právě díky svému metodickému charakteru – a tedy jistě odlehlosti vzhledem k projektu fundamentální ontologie a hledání exemplárního jsoucna – uchovává větší čistotu druhé sledované linie, tj. možného dění. Dynamický obsah fenomenologické maximy, tedy uvádění do dění, znovu znamená: udržovat dění jako možné a pobyt v závislosti na něm.<sup>29</sup>

Heidegger si v §7 také zachovává zřetelný odstup vůči popisu, „deskriptivnímu charakteru“ fenomenologie, který ji v její tradiční podobě podřizuje chápání pravdy jako *adequatio* a nějaké podobě subjekt-objektového založení. Bez tohoto odstupů by bylo těžko možné držet dynamický význam fenomenologické maximy, zastupující v metodické rovině možnostní povahu lidského vztahu k bytí. Deskripce je poprvé zmíněna pouze ve svém prohibitivním smyslu a okamžitě otevřena jako problém.<sup>30</sup> Následně je

---

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 52. Prosba je takto příkladem nevykazujícího ozřejmování.

<sup>27</sup> „Fenomenologie je způsob přístupu k tomu a vykazující způsob určování toho, co se má stát tématem fenomenologie.“, tamtéž, s. 53.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 53.

<sup>29</sup> „Objasnění předběžného pojmu fenomenologie ukazují, že její bytostné jádro nespočívá v tom, být *skutečná* jako filosofický „směr“. Výše než skutečnost stojí *možnost*. Porozumění fenomenologii spočívá jedině v tom, uchopit ji jako možnost.“ Tamtéž, s. 56.

<sup>30</sup> „Věda „o“ fenoménech znamená: *takové* uchopení svých předmětů, že všechno, co je na nich třeba vyložit, musí být přímo ukázáno a přímo vykázáno. Tentýž smysl má onen v podstatě tautologický výraz „deskriptivní fenomenologie“. Deskripce zde neznamená takový postup, jakým je třeba botanická morfologie – tento titul má také smysl prohibitivní: zdržet se veškerého určování, který se nic nevykazuje. Charakter deskripce samé, specifický smysl onoho *logos*, může být fixován teprve z „věčnosti“ toho, co má být „popisováno“, tzn. co má být ve způsobu setkání s fenomény přivedeno k vědecké určitosti.“ Tamtéž, s. 52.

udržována v nerozhodnutosti<sup>31</sup> a konkrétní metodickou podobu onoho vykazujícího uvádění do dění, nakonec Heidegger určuje jako *výklad*<sup>32</sup>. Ten je v §32 charakterizován především jako rozvinuté rozumění, přičemž v §31 je rozumění určeno jako rozvrh možností: „/.../ rozumění má samo o sobě existenciální strukturu, kterou nazýváme *rozvrh*. /.../ Rozvrh je existenciální struktura bytí volného prostoru pro faktické ‚moci být‘ „.<sup>33</sup> Rozumění je tedy jakožto rozvrhování možno rozvíjet – výklad pak je tímto rozvinutým rozuměním: „Rozvinuté rozumění nazýváme *výklad*. V něm si rozumění osvojuje rozuměním to, čemu rozumí. Ve výkladu se rozumění nestává něčím jiným, nýbrž sebou samým. /.../ Výklad neznamená, že bereme na vědomí to, čemu rozumíme, nýbrž že rozpracováváme možnosti, jež jsou rozuměním rozvrženy.“<sup>34</sup> Dynamika fenomenologického bádání (ve smyslu dynamického obsahu fenomenologické maximy) je myšlena jako možné dění – jako rozvinuté rozvrhující rozumění, rozvinuté, resp. rozvíjené předestírání možností. V rámci existenciálního rozumění (fundamentální ontologie cestou existenciální analytiky) nejde o předestírání faktických existenciálních možností, ale ‚moci být‘ vůbec, *možnost* existenciality jako takové.

Šedmý paragraf je do značné míry nezávislý na projektu fundamentální ontologie s jeho východiskem ve skutečném vztahu člověka a bytí. Nejde tu o hledání a prokazování exemplárně-fundamentálního jsoucna, ale právě jen o to, jakým způsobem „nechat být“ vztah člověka ke jsoucnu v jeho bytí. K propojení obsahově-ontologické a metodicko-fenomenologické stránky bádání dochází naplno až v §32 – a zde také znovu vystupuje zasazení možností do skutečnosti skrze přiřazení smyslu k pobytu jako jedinému smysluplnému jsoucnu.

### *Nesmyslnost, privace, možnost*

S rozuměním se pojí trojí struktura „před-“: před-se-vzetí, před-vidání a před-pojetí, která je ve výkladu artikulována strukturou existenciálně-hermeneutického „jako“. Obojí Heidegger interpretuje jako součást jednotného fenoménu *smyslu*: „Smysl je to, v čem se

---

<sup>31</sup> „Způsob setkání s bytím a s bytostnými strukturami v modu fenoménu musí být na těchto předmětech fenomenologie teprve *vydobyty*.“ Tamtéž, s. 54.

<sup>32</sup> „Ze zkoumání samého vyplyne: metodický smysl fenomenologické deskripce je *výklad*. *Logos* fenomenologie pobytu má charakter *hermeneuein*, jímž pro porozumění bytí, které patří k pobytu samému, *vyvstává* vlastní smysl bytí, a základní struktury jeho vlastního bytí.“ Tamtéž, s. 55.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 176 a 177.

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 180.

zdržuje srozumitelnost něčeho, to, co je artikulovatelné v rozumějícím odemykání. /.../ *Smysl je před-se-vzetím, před-vidáním a před-pojetím strukturované ,to, do čeho‘ se rozvrh rozvrhuje a z čeho je srozumitelné něco jako něco.*<sup>35</sup> Smysl je tedy prostorem rozumění vůbec, což zde neznámá nic jiného, než že je prostorem pro rozvrhování faktického ,moci být‘. Smysl, prostor srozumitelnosti, je existenciálem pobytu, o kterém jediném lze říci, že je smysluplný: „Vyjdeme-li z této zásadně ontologicko-existenciální interpretace pojmu „smyslu“, pak je třeba všechno jsoucno, které nemá způsob bytí pobytu, chápat jako *nesmyslné*, jako smyslu vůbec bytostně prosté. „Nesmyslné“ zde neznámá žádné hodnocení, nýbrž je výrazem ontologického určení.“<sup>36</sup> Rozdíl smysluplnosti a nesmyslnosti převádí svébytnost možností (možného) dění, tzn. smyslu, na jednoduchou skutečnost možností, neboť staví skutečnou diferencii pobytu vzhledem k jednoduše skutečnému, výskytovému jsoucnu, přejatému z metafyziky.

Smysluplnost pobytu samu by ještě bylo možné pochopit nikoliv jako skutečný charakter skutečného jsoucna, tzn. nikoliv z jednoduché přítomnosti, ale právě jako možnost smyslu, jež určuje i možnost pobytu. Problém nastává ve chvíli, kdy je myšlena v rozdílu vůči nepřítomnosti. Heidegger se rozhoduje myslet nesmyslnost ve chvíli, kdy by se jeho myšlení mělo odvíjet od dění otázky, tzn. primátu možného dění smyslu; chce myslet nevztáženost ve chvíli, kdy by základem jeho myšlení měl být vztah. Nabízejí se v zásadě dva způsoby, jak myslet nesmyslnost nepobytočných jsoucn. Nejprve (a nejbližší Heideggerovým fundamentálně-ontologickým záměrům) jako skutečnost – nesmyslnost jako jednoduše skutečný charakter skutečného (nejspíše výskytového) jsoucna, v přítomnosti neodkázané na nepřítomnost; to je samozřejmě zcela v souladu s linií tázání, která chápe vztah jako skutečný a může tím pádem také myslet jeho neskutečnost, resp. nepřítomnost například u zvířat. Je-li smysluplnost postavena proti takto myšlené nesmyslnosti, nelze ji pochopit jinak, než jako také svého druhu skutečnost a to, že je existenciálem, pak může vést jen k tomu, že existenciály jsou prostě zvláštní kategorie, pojící se s jiným výskytem, totiž pobyttem. Druhý způsob, který by se nabízel, je pochopení nesmyslnosti jako privace. Pobyt se *může* rozvrhovat/rozumět – „může“ je myšleno z dění možností; ostatní jsou se *nemůže* rozvrhovat/rozumět – „nemůže“ v tu chvíli myslíme jako privaci možnosti, „nemůže“, zakotvené v původnějším „může“. Privaci možnosti (,moci být‘) však nelze myslet jinak, než jako novou možnost, takže schází důvod pro myšlení ne-lidského jsoucna jako nesmyslného, neboť i ono myslíme z

---

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 183.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 184.

možnosti, ze smyslu jako smysluplné. Při sledování linie možného dění, tzn. primátu vztahu jako možného, by se na první pohled uzavírala cesta k promýšlení lidství a zvířecosti, které by mělo nějakým způsobem myslet i diferenci obojího. Heidegger se samozřejmě po *Bytí a času* k tomuto problému vrací ve slavných *Základních pojmech metafyziky*, kde zvířecost chápe právě skrze privaci existence, tedy v nějaké podobě smysluplnosti. Základní problém se tím však nijak neřeší, protože i zde vystupuje *ochuzenost* jako skutečný rozdíl mezi člověkem a zvířetem – v rámci myšlení skutečnosti možnosti, skutečného vztahu, odvozeného ze svých členů.

Motiv privace, který se zprvu nabízí jako cesta více respektující svébytnost možnosti, tímto způsobem znovu svádí možnost na původní skutečnost. Přitom je přinejmenším v období fundamentální ontologie hlavním Heideggerovým klíčem ke zvířecosti.<sup>37</sup> Privace zároveň stojí v základu jednoho z nejdůležitějších motivů *Bytí a času* vůbec, totiž rozdílu autenticity a neautenticity<sup>38</sup>, v jehož rámci bezprostředně vyvstává také problém vztahu skutečnosti a možnosti. V poslední části první kapitoly, věnované *Bytí a času*, mě proto bude zajímat, jakým způsobem se v rozdílu autenticity a neautenticity, myšleném skrze privaci, rozhoduje poměr skutečnosti a možnosti, který Heidegger ohlásil jako primát možnosti. Dále se můžeme ptát: jak myslet vztah autenticity a neautenticity při důslednějším respektování svébytnosti možnosti? A jaký je vůbec obecně vztah privace a možnosti?

Určování privativních souvislostí je oblíbeným postupem raného Heideggera. Vedle rozdílu *původního a odvozeného* ale Heidegger na jiných místech silným způsobem pracuje také s motivem *stejně původnosti*<sup>39</sup>, např. u jednotlivých strukturních momentů starosti, u příslušných časových extází, apod.<sup>40</sup> Právě v autenticitě a neautenticitě se napětí privativních postupů a postupů zdůrazňujících stejnou původnost ilustrativně ukazuje. Autenticita, resp. neautenticita, staví do popředí existencialitu, resp. fakticitu pobytu, které jsou, na rozdíl od autenticity a neautenticity, od počátku myšleny jako nedělitelné a stejně původní. Při sledování této souvislosti se více zajímám právě o

---

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 69 a 79.

<sup>38</sup> Možnost a vhodnost kritiky tohoto motivu už dnes není nijak objevná. I když z nich přímo nečerpám, odkazují za všechny ostatní na tyto texty z českého prostředí: Kouba P., *Smysl přítomnosti* in: týž, *Smysl konečnosti*. OIKOYMENH, Praha 2001; Kouba P., *Fenomén duševní poruchy*. OIKOYMENH, Praha 2006; Chvatík I., *Potíže s autenticitou* in: *Logos a svět. Sborník k sedmdesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojana*. OIKOYMENH, Praha 1997, s. 122-128; Chvatík I., *Potíže s autenticitou II* in: *Reflexe* 19, s. 7/1 – 7/11.

<sup>39</sup> Na důležitost a nedoceněnost tohoto motivu upozorňuje Kouba P., *Smysl přítomnosti*.

<sup>40</sup> Také tzv. obrat, opuštění fundamentálně-ontologického projektu, je zdůrazněním stejné původnosti pravdy a nepravdy. Viz např. *O pravdě a bytí*. Mladá fronta, Praha 1993, s. 53. Zde je privace, *steréisis*, jako určení odepřenosti *alétheia* výslovně odmítnuta.

stejnou původnost, která je – předběžně řečeno – zároveň místem svébytnosti možnosti; nikoliv jejího primátu, ale stejné původnosti se skutečností.

### *Ne-možnost možnosti, provinilost, stávání se autentickým*

Rozdíl autenticity a neautenticity je poprvé uveden již v §9: „A poněvadž je pobyt bytostně vždy tou kterou svojí možností, *může* toto jsoucno ve svém bytí sebe sama „zvolit“, získat, nebo se může ztratit, příp. nikdy se nezískat nebo se získat jen „zdánlivě“. Samo sobě se ztratit nebo se ještě nezískat může toto jsoucno jen tenkrát, je-li jeho bytností možnost získat se, tzn. být opravdu samo sobě vlastní, *autentické*.“<sup>41</sup> Heidegger zde využívá motiv, který často opakuje i v pozdějším období, tehdy již pod jménem nouze. To, že můžeme zakoušet nouzi jako nouzi je dokladem toho, že tato nouze je založena v nároku na ne-nouzi, např. vznešenost. V *Bytí a času* – na rozdíl od pozdního myšlení, jak se jej později pokusím interpretovat – je tento motiv uchopen skrze strukturu privace. Neautenticita je privativním modelem autenticity, obě pochopené jako rozdílné možnosti pobytu tak, že: „Neautenticitou se vyznačuje způsob bytí, v němž se pobyt může usídlit a také se vždy již většinou usídlil, v němž však nemusí setrvávat nutně a stále.“<sup>42</sup> Proti tomuto pojetí, které si autenticity všímá z hlediska její možné skutečnosti, se pokusím myslet autenticitu jako možnost nepodřízenou skutečnosti.

K vlastním rozborům autenticity dochází v souvislosti s celostí pobytu (§45 a následující) – výklad (tzn. uvádění do dění možností, úvod do existence) je třeba doplnit zpřístupněním pobytu v jeho celosti a úplnosti. U pobytu, jehož způsob bytí je existence a je tedy pouze svými možnostmi, tzn. není ve své bytnosti nějak „obsahově“ určen, musí celost počítat s touto otevřeností a stálou neukončeností – musí předjímat i vše, co ještě nepřišlo, ale přijde, dokud pobyt neumře, resp. to, co pak umře spolu s ním. Neautenticita je spojena s tímto předjímáním celosti pobytu – to znamená, že se odehrává jako autentický vztah k možnosti smrti, autentické bytí k možnosti smrti. Důležité je, jakým způsobem Heidegger rozebírá toto bytí ke smrti (předběh) právě jako *bytí k možnosti*.

---

<sup>41</sup> *BC*, s. 61.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 296. Otevřeně opačným způsobem přítom neautenticitu Heidegger promýšlí v §38, s.212n: „V upadání jde právě o ‚moci být ve světě‘, třebaže v modu neautenticity. Pobyt *může* upadat jen proto, *poněvadž* mu jde o rozumějící rozpoložené ‚bytí ve světě‘. Naopak *autentická* existence není něčím, co by se vznášelo nad upadlou každodenností, nýbrž je existenciálně jen určitou modifikací jejího uchopení. /.../ Upadání odhaluje *bytostnou* ontologickou strukturu pobytu samého, která je tak málo určením jeho noční

Autentické bytí k možnosti smrti se nemůže odehrávat tak, jak se bytí k možnosti odehrává nejčastěji, tzn. jako obstarávání – pobyt v každodennosti obstarává to, co je možné, tak, aby se z toho stalo skutečné, takže možnost možného ruší, převádí ji na skutečnost.<sup>43</sup> Přímé uskutečňování smrti nepřipadá jako autentický vztah ke smrti v úvahu už proto, protože by fakticky šlo o sebevraždu. Ale ani myšlení na smrt<sup>44</sup>, ani očekávání smrti<sup>45</sup> nemohou být autentickým vztahem ke smrti, neboť i jejich horizontem je uskutečnění – i ony možnost smrti vposled „vtahují do skutečnosti“ a ruší jako možnost; takto by byl i pobyt sám převeden na to, co se např. jednou svojí smrtí definitivně uskuteční jako historická skutečnost.

Je-li pobyt svými možnostmi, ‚moci být‘, pak ve vztahu ke smrti jako možnosti nemožnosti existence se rozhodujícím způsobem hraje o pobyt samotný, resp. o porozumění existenci. Ve chvíli, kdy do tohoto vztahu intervenuje skutečnost, je i celost pochopena ze skutečnosti a pobyt převeden na jsoučno, které bude obstaráváno, např. z hlediska ‚pohledu historie‘. Možnost smrti (možnost nemožnosti) určitým způsobem disponuje všemi ostatními možnostmi pobytu<sup>46</sup>, tedy pobyt samotným v jeho celosti a úplnosti – jakmile je podřízena skutečnosti, obstarávána, je obstaráván i pobyt samotný, který takto sobě samému porozumí jako jinému výskytovému jsoučnu, k jehož skutečné výbavě patří třeba také vztah k bytí. Heidegger si je v rozebíraném §53 tohoto nebezpečí vědom a možnost smrti explicitně vzdaluje od skutečnosti, uskutečňování a obstarávání, pro které je možnost *pouhou* možností, tedy provizorní skutečností.<sup>47</sup> Předběh ke smrti má být myšlen právě jako možnost mimo veškeré ohledy uskutečnění.

Jinak je tomu ale s možností předběhu samého – jinými slovy s možností autenticity, neboť předběh je součástí autenticity jako předběhové odhodlanosti. Existenciální analýza, metodicky prováděná jako výklad, předestírá možnosti, konkrétně ‚moci být‘ vůbec – artikuluje možnost existence jako takové. Je tomu tak i v analýze autenticity, která je předestírána, dosvědčována atd. právě *jako možnost*. Na rozdíl od

---

strany, že konstituuje všechny jeho dni v jejich každodennosti.“ Modifikace, která neporuší nouzi – srv. níže rozbor *Času a bytí* a probuzení do zapomenutosti.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 297; takto se k možnostem vztahuje každodennost – neruší se tím existenciální původnost možnosti, neboť získaná skutečnost je opět novým ‚k čemu‘, tedy možností, ale každodennost má podle Heideggera tím pádem tendenci chápat možnosti z primátu skutečnosti, jako provizorium skutečného.

<sup>44</sup> „Tento postoj uvažuje o tom, kdy a jak se tato možnost asi uskuteční.“ Tamtéž, s. 298.

<sup>45</sup> „Očekávání /.../ je bytostně *čekáním na* toto uskutečnění. I v očekávání je obsažen odvrát od možného a příklon ke skutečnému, které je v očekávaném očekáváno. Očekávání z hlediska skutečného a v zaměření na ně vtahuje možné do skutečného.“ Tamtéž.

<sup>46</sup> Viz rozmanité její přednosti – nejvlastnější, bezevtažná ...

<sup>47</sup> „Nejbližší blízkost bytí k smrti jako možnosti je od skutečného vůbec nejdál jak je vůbec možné.“ Tamtéž.

možnosti smrti, kde jde o bytí k možnosti, nikoliv skutečnost, je tu však tato možnost predestinována jako *možnost k uskutečnění*. Autenticita je v opozici k neautenticitě, která je její privací a v níž pobyt „nemusí setrvávat nutně a stále“, pochopena jako možná skutečnost<sup>48</sup>, skutečný stav (či okamžik), v němž pobyt, který by měl být pouze svými možnostmi, svoji závislost na dění možností ztrácí, neboť má jako autentický jednoduchou a plnou skutečnost. Skutečnost pobytu se tu na většině míst skrývá pod slovem *rozhodnutí*, v němž je vždy míněno skutečné, uskutečněné či uskutečnitelné rozhodnutí.<sup>49</sup> Odhodlanost, která by při důsledném vycházení z primátu možnosti měla vystupovat výhradně jako možnost odhodlanosti (tedy ne tak, že pobyt někdy je a jindy není odhodlaný), je skrze svoje vymezení ke zprvu a většinou vládnoucí neodhodlanosti, totiž jako nepřítomnost neodhodlanosti<sup>50</sup>, pochopena právě jako přítomnost, stav – v němž se pobyt nachází v určitých okamžicích svého – na tomto místě ovšem „vulgárně“ uchopeného – času<sup>51</sup>. To má zásadní důsledky. Autenticita je coby možnost autentického bytí k smrti sama určitým způsobem nejzazší a nepředstižná<sup>52</sup>, jako nejvlastnější možnost pobytu je právě autenticita (v obdobném smyslu jako možnost smrti) možností, disponující všemi ostatními. Tím, že je možnost autenticity – na rozdíl od možnosti smrti – pochopena jako uskutečňovaná, obstarávaná<sup>53</sup>, je i pobyt téměř nevyhnutelně pochopen jako obstarávané, uskutečňované jsoucné, jakýsi lepší výskyt. Resp. pochopení autenticity jako skutečnosti, přítomnosti, je spíše dokladem neujasněnosti vztahu možnosti a skutečnosti, která prochází celým dílem a která se skrývá již na počátku v

---

<sup>48</sup> „Možná skutečnost“ zde znamená provizorium skutečnosti. Jinak k možnosti samozřejmě patří její vztah ke skutečnosti, který je základem její závaznosti. Jde zde o to, zda je skutečnosti nebo možnosti asymetricky přiřazena původnost. Vztah možnosti a skutečnosti, který by nepřirazoval původnost asymetricky jedné z nich, se tato práce pokouší řešit níže skrze rozbor čtyřdimenzionální časovosti.

<sup>49</sup> „Odhodlanost „existuje“ jen jako v rozumnění se rozvrhující odhodlané rozhodnutí.“ *BČ*, s. 336.

<sup>50</sup> „Tento způsob, jímž odhodlanost (jako pravda existence) považuje něco za pravdivé, nenechává však pobyt nikterak upadnout zpět do neodhodlanosti. /.../ Tím je existenciálně podvrácena ztracenost do neodhodlanosti. /.../ Odhodlán v předběhu *udržuje* se pobyt otevřen pro stálost, ze základu svého bytí možnou ztracenost do neodhodlanosti neurčitěho „ono se.“ Tamtéž, s. 346.

<sup>51</sup> Takto je zatíženo mnoho míst *Bytí a času*, které v zásadě řídí celkové postavení autenticity a neautenticity jako dvou skutečností, vulgárně-časových stavů. Je ale podle mne možné zrovna tak najít jiná místa, na nichž se Heidegger tohoto problému snaží zbavit. Zajímavá je např. poznámka z §71 k výrazu „zprvu a většinou“, který vulgárně-časovým pochopením silně hrozí: „Primárně však míní výraz každodennost určité *jak* existence, jež prostupuje pobyt „po dobu jeho života“. V předchozích analýzách jsme čas používali výrazů „zprvu a většinou“. „Zprvu“ znamená: způsob, jak je pobyt „zřejmý“ ve svém „spolu s druhými“ na veřejnosti, byť třeba každodennost „v zásadě“ právě existenciálně „překonal“. „Většinou“ znamená: způsob, jímž se pobyt ne vždy, ale „zpravidla“ „každému“ jeví.“ Tamtéž, s. 411n. Dále se Heidegger ptá, zda dosavadní analýza pouze nezastavovala pobyt v jeho okamžicích a nepřehlédla jeho rozpřaženost. V §72 pak příznává, že přehlédla.

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 341, resp. s. 345.

<sup>53</sup> „Odhodlanost je však jen ve starosti obstarávaná a jako starost možná autenticita starosti samé.“ *BČ*, s. 339.

nejasném vztahu člověka a otázky, resp. skutečného tázání a možného dění (dění možnosti).

Problematický důraz na uskutečnění autenticity je ale v jistém smyslu ještě sekundární vzhledem k problematické struktuře autenticity jako takové. Hlubší obtíže se objeví, nepřístupujeme-li k autenticitě jako k možnosti pobytu, ale sledujeme-li ji právě jako vztah k možnosti, resp. *způsob bytí možnosti*. Tehdy vystoupí především napětí s rozbořem provinilosti pobytu, který více respektuje svébytnost možnosti, a tedy i její vzájemnou odkázanost se skutečností. Autenticita se rozvíjí v jednostranném důrazu na existencialitu pobytu, částečně opomíjejícím nevyhnutelnou konečnost každého rozvrhu, tzn. jeho fakticitu; provinilost je naopak významná právě důrazem na nedělitelnost obojího. Původní provinilosti či negativitě pobytu se Heidegger věnuje v §58. Zde pro ni především výslovně odmítá figuru privace<sup>54</sup>, která je jako nedostatek a chybění spojena s výskytem<sup>55</sup>. Provinilost pobytu je rysem samotného dění možností, totiž vrženosti veškerého rozvrhování: „Pobyt jest jakožto vržený, tzn. své ‚tu‘ si sám *nedal*. Jakožto jsoucí je určen jako ‚moci být‘, které patří sobě samému, a přece si samo jako takové sebe *nedalo*.“<sup>56</sup> To, že pobyt si svou existenci nedal a nedává, tedy jí nevlastní, a přesto je ona určitým nezvratným způsobem jeho, stále jde o *jeho možnosti*, přibližuje Heidegger rozlišením mezi ‚*být základem*‘ a ‚*být od základu mocen*‘.<sup>57</sup> Možnosti jsou mé v tom smyslu, že musím být základem svého ‚moci být‘, tedy pokud jde o to, že se mě týkají, že jsem vztahován ke svému bytí. Zároveň ale nejsou mé v tom smyslu, že bych byl mocen svého rozvrhu, že by tento byl můj a já byl ten, kdo se v jednoduché skutečnosti rozvrhuje a kdo volí své nejvlastnější možnosti. Nikdo jiný se za mne nerozvrhne a přesto nemůžu uspokojivě prohlásit, že se rozvrhuji. Možnosti, které na mě určitým způsobem naléhají, se zároveň v jiném ohledu odpírají, což je ovšem právě základem jejich naléhavosti. Tuto odpíravost možnosti, které Heidegger dává jméno provinilost, lze interpretovat právě s ohledem na skutečnost lidského vztahu k bytí a jeho původnost před jeho členy. Možnost (tj. vztah k bytí) jakožto provinilá je vždy prováděna

---

<sup>54</sup> „Existenciální negativita rozhodně nemá charakter privace, nedostatku vzhledem k vytčenému ideálu, jehož není v pobytu dosaženo, nýbrž bytí tohoto jsoucna je už *před* vším, co může rozvrhnout a čeho dosahuje, prostoupeno negativitou již *jako rozvrh*. Tato negativita se také neobjevuje u pobytu jen příležitostně, nepatří k němu jako nějaká temná kvalita, které by se mohl jednou, až se dostatečně rozvine, zbavit.“ *BC*, s. 323.

<sup>55</sup> „Chybět však znamená nevyskytovat se. Nedostatek jako nepřítomnost něčeho, co být má, je určením bytí výskytového jsoucna.“ Tamtéž, s. 321.

<sup>56</sup> Tamtéž.

<sup>57</sup> „Jsa základem, tzn. existuje jako vržený, zůstává pobyt neustále za svými možnostmi. Nikdy není existentní *před* svým základem, nýbrž vždy jen *z něho* a *jakožto tento základ*. Být základem tudíž znamená nebýt *nikdy* od základu mocen svého nejvlastnějšího bytí.“ Tamtéž, s. 322.



určitou bezmocí, ne-možností, která zpochybňuje možnost *jako* možnost, v její skutečnosti a přítomnosti. Možnost jako vztah je založena právě v tomto odepření, které se neslučuje s jeho jednoduchou přítomností či skutečností, ani s předchůdnou skutečností člověka jako toho, kdo je ve vztahu. Pobyt je třeba myslet teprve z tohoto vztahu, nemá žádné samostatné „můj“, které by mu možnost připsalo. Přítomnost (naléhavost) možnosti, je vždy provázena nepřítomností v podobě upírání skutečnosti možnosti. *A právě toto „nebýt od základu mocen“ je zdrojem naléhavosti „být základem“.*<sup>58</sup> Možnost může být možností jedině tak, že v sobě ukrývá vlastní bezmoc, ne-možnost – odepřenost vlastní skutečnosti.

Existenci je třeba nerozlučitelně myslet spolu s fakticitou, v rámci stejné původnosti, vlastně jako jiný rozměr či stranu fakticity (a naopak). Namísto privace, implikující neochuzenou skutečnost, je v souvislosti s možností nutné uvažovat o jakési generální, neprovizorní privaci (která samozřejmě smysluplnost termínu privace ruší): *každá možnost je provázena ne-možností*; upíráním skutečnosti možnosti.<sup>59</sup> Možnost nikdy není jednouše, prostě a plně skutečná, ale má, dalo by se říci, vlastní ne-přítomné možnosti.<sup>60</sup> Provinilost svým důrazem na svázanost existence a fakticity zároveň naznačuje, co je vlastně možností každé možnosti – je jí fakticita jakožto bezmocná skutečnost. Heidegger většinou preferuje opačnou stranu této provázanosti: existence je možnost příslušející k fakticitě, „odhodlaná“ možnost je možnost příslušná bezmocné skutečnosti; možností nouze je překonání opuštěnosti bytím.

To má zásadní význam, pokud se znovu vrátíme k autenticitě – tentokrát nikoliv jako (uskutečňované) možnosti, ale jako *způsobu bytí možnosti*. Autenticita, jak ji v *Bytí a času* Heidegger chápe, se s neautenticitou skrze strukturu privace nepojí náhodou. Odhodlané rozhodnutí, které si odemyká samo sebe, si je sebou samým *jisté* – jeho neurčitost a nejistota se netýká odhodlanosti samé, ale pouze konkrétní existenciální

---

<sup>58</sup> „Nebýt od základu mocen“ by bylo třeba konfrontovat s Heideggerovým rozбором Aristotelovy *Metafyziky*, v němž se důrazně zastává právě skutečnosti, náležející k bytnosti možnosti: *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3. O bytí a skutečnosti síly*. OIKOYMENH, Praha 2001, §22. Snažím se sledovat ty Heideggerovy motivy, které považuji za slibné s ohledem na hlavní cíle této práce. Skutečnost možnosti mezi ně nepatří, naopak – hledám místa, která jí odporují.

<sup>59</sup> Upírání skutečnosti samozřejmě neznamená neskutečnost, nejde o tezi podobnou názoru Megarských v polemice s Aristotelem. Jediný smysl bytí, který Megarští uznávají, je skutečnost. Aristoteles (a Heidegger jej v tomto následuje) proti jednoduché skutečnosti obhájí bytí možnosti, ovšem tak, že jí přiřte skutečnost, čímž stvrzuje metafyzický primát skutečnosti. Ne-možnost ve smyslu upírání skutečnosti možnosti je naopak pokusem o myšlení bytí mimo tento primát, tedy takřkajíc na opačnou stranu od Aristotela (a Heideggera), než leží Megarští. Odpírání možnosti není jednoduchá nepřítomnost, ale právě souvislost přítomnosti s nepřítomností.

<sup>60</sup> Srv. kritiku odhodlanosti v Kouba P., *Hranice metafyziky. Mezi Aristotelem a Heideggerem*, s. 212nn.

volby možností<sup>61</sup>. Tato jistota je vlastní podmínkou celého rozehraného projektu fundamentální ontologie – kdyby si autenticita jakožto rozhodnutí neodemykala sama sebe, resp. existenci vůbec, nemohla by existenciální analytika dosáhnout svého cíle, totiž získání fundamentu. V této podobě je ale jako autenticita myšlena právě skutečnost možnosti, možnost *jako* možnost, v jednoduché přítomnosti. Autenticita je jakožto sebou samým si jisté rozhodnutí vlastně – v rozporu s §58 – neprovinilým rozvrhem pobytu. Má-li celá stavba *Bytí a času* držet pohromadě, je třeba, aby autentické ‚moci být‘, rozvrh či rozhodnutí, bylo (chtělo by se říci: na okamžik) zbaveno nejistoty a neurčitosti v podobě provinilosti. Autenticita je jako možnost (‚moci být‘) implicitně očištěna od vlastní vrženosti, což neznamená nic jiného, než to, že je pochopena jako skutečnost. Právě jako neprovinilá je skutečná, právě z její skutečnosti je neautenticita odlišitelná jako její privace.

V soulasu s §58 by autenticitu bylo nutné znovupochopit jako provinilou, to znamená provázenou vlastní ne-možností a nejistotou, bezmocí spojenou s vržeností. Autenticita by jako skutečnost byla vždy a neprovizorně odepřená. Rýsovala by se výhradně jako možnost, která v sobě nese vlastní ne-možnost, resp. neautenticitu (nikoliv privativní); vždy by šlo o *možnost možností* autenticity, která je zároveň možností neautenticity. Tato spjatost bude v druhé půlce této práce myšlena jako *směna*<sup>62</sup>, v tomto případě směna mezi autenticitou a neautenticitou. V kapitolách věnovaných pozdnímu Heideggerovu myšlení se pokusím předložit pojem *stávání se* jako interpretaci *Ereignis*, udělování/odpírání; z této pozice by bylo zcela vhodné mluvit o udělování/odpírání autenticity, *stávání se autentickým*.

---

<sup>61</sup> „K odhodlanosti patří nutně *neurčitost*, která charakterizuje každé fakticky-vržené ‚moci být‘ pobytu. Sebou samou je si odhodlanost jista jen jako odhodlané rozhodnutí. Ale *existenciální*, vždy až v odhodlaném rozhodnutí se určující *neurčitost* odhodlanosti má nicméně svou vlastní *existenciální určitost*.“ *BČ*, s. 336.

<sup>62</sup> Pojem směna v podobě, v jaké s ním bude zacházet tato práce, je inspirován způsobem, jakým s ním zachází Gilles Deleuze a Felix Guattari – například v Deleuze G. & Guattari F., *Co je filosofie?*, OIKOYMENH, Praha 2001, s. 97n. Důležité je, že ve směně cosi přechází sem a tam bez toho, aby vznikala nějaká směs. Směna se nepojí s kontinuem přechodů, v němž může být více A a méně B, nebo naopak. Spíše jde o zasaženost a porušenost A skrze B, a naopak. Proměnu obojího podél toho druhého, bez toho aby se A stalo (více nebo méně) B a naopak. Podobným způsobem Deleuze používá pojem *stávání se*, který také inspiroval zde předkládaný výklad *Ereignis* jako stávání se bytí.

## 2. ZVÍŘE A OKAMŽIK

Bytnost zvířete Heidegger vždy určuje na základě vztahu člověka a bytí. V první kapitole jsem se snažil ukázat, jakým způsobem při tomto určování vztah samotný vystupuje jako skutečný – tuto linii *Bytí a času* jsem pojmenoval jako linii (skutečného) tázání. Zároveň jsem se pokusil vyzdvihnout alternativní polohu, v níž raný Heidegger myslí vztah samotný v možnosti, což zároveň znamená jako původní vzhledem ke členům vztahu – tuto linii jsem pojmenoval jako linii (možného) dění. Zatím nijak nerozhoduji, zda vztah sám „je“ jako možný nebo jinak. Pouze jsem se v závěru pokusil naznačit, že k možnosti myšlené v její svébytnosti, to znamená nikoliv jako skutečné možnosti, by měla patřit *ne-možnost*, čili její vlastní možnost v podobě upírání její skutečnosti, resp. k ní příslušná možnost bezmocné skutečnosti (fakticity).

Druhá kapitola se věnuje přímo zvířecosti, jak ji raný Heidegger myslel ve slavné přednášce ze stejného období: *Základní pojmy metafyziky. Svět. Konečnost. Osamocenost*. V *Bytí a času* se jeho myšlení ustavilo kolem dvou opozic, charakteristických pro projekt fundamentální ontologie: pobyt/výskyt, autenticita/neautenticita. První z nich se od jednoduché skutečnosti (přítomnosti) výskytu snaží odlišit pobytovou možnostně-časovou dimenzi, druhá ji pak privativním způsobem rozčleňuje. *Základní pojmy metafyziky* s jejich rozáhlým rozborem zvířecosti lze v této chvíli pochopit jako nutný následující krok, obracející se k oběma základním opozicím a tím i k jádru fundamentálně-ontologického projektu. V něm byl Heidegger podle všeho nakloněn myslet z času, z možností, resp. z ontologické diference pouze smysluplná pobytová jsoucna; myšlení zvířecosti, která na první pohled tvoří prostředek nezprostředkovatelné opozice pobyt/výskyt, muselo být v tu chvíli velikou výzvou.

Už v *Bytí a času* bylo řešení naznačeno jako privativní analýza<sup>63</sup>, nicméně Heidegger jej zároveň odložil v souvislosti s určením časovosti zvířete<sup>64</sup>; *Základní pojmy* se k obojímu vrací. Srovnávací úvaha, kterou tu Heidegger podniká, stojí na srovnání

---

<sup>63</sup> „Ontologie života je prováděna způsobem privativní interpretace; určuje, co musí být, aby mohlo být něco takového jako pouhý život. Život není čistý výskyt, ale ani pobyt. A pobyt zase nikdy nelze ontologicky určit tak, že ho určíme nejdříve jako život (ontologicky neurčitě) – a pak k tomu ještě něco přidáme.“ Tamtéž, s. 69, dále s. 79.

<sup>64</sup> „Jak ontologicky vymežit smyslové podráždění a smyslové dojmy v něčem ‚pouze živém‘, jak a kde je vůbec nějakým ‚časem‘ konstituováno například bytí zvířat, to je jiný problém.“ Tamtéž, s. 385.

lidského času, ke kterému míří především celý první díl věnovaný rozborům nudy, a času zvířecího, který je pozoruhodným způsobem implicitně předpokládán, ale jeho explicitní analýza je i zde odložena a její podobu lze maximálně tušit z rozborů tzv. *Benommenheit* (sebranosti)<sup>65</sup>. Domnívám se, že tento druhý odklad je přímým důsledkem zvoleného řešení, které chce bytnost zvířeckosti pojmut jako ochuzenost o svět – tzn. privativně vzhledem k lidské tvorbě světa. Privace odkazuje na skutečnost, resp. jednoduchou přítomnost, což nakonec v *Bytí a času* prohlašuje i sám Heidegger, a čas zároveň nenabízí, podobně jako možnost, žádnou uspokojivou privativní podobu sebe sama.

Tak jako se první kapitola věnovala přednostně vztahu možnosti a skutečnosti, zaměřuje se druhá v souvislosti s lidstvím a zvířeckostí na téma času. Pokouším se ukázat, že lidský čas, myšlený v *Základních pojmech* jako okamžik, je myšlen právě jako přítomný, podobně jako je v autenticitě v *Bytí a času* možnost myšlena jako skutečná. Předpokládaný zvířecí čas by pak podle všeho měl být nepřítomný – skrze nepřítomnost času se pokouším pochopit Heideggerův rozbor tzv. *Benommenheit* zvířat, resp. jejich ochuzenosti o svět. Nakonec se v této kapitole pokouším získat prostředky k dalšímu promyšlení *setkání* se zvířetem. Heideggerův rozbor zvířeckosti je v *Základních pojmech* rámován motivem přenesenosti či přesazenosti do zvířat, který tu vlastně téma setkání zastupuje. Oba rozborů této přenesenosti – na začátku srovnávací úvahy a na jejím konci – se nicméně v mnohém liší, přičemž nejzajímavější je právě to, jakým způsobem chápou setkání.

### *Vzbuzování nálady, ne-přítomnost*

K lidskému času se v *Základních pojmech* kromě prvního dílu, nazvaného „Vzbuzování základní nálady našeho filosofování“, vztahuje ještě šestá kapitola druhého dílu, věnovaná lidské tvorbě světa. Obě části na sebe přímo navazují a rozbor zvířecí ochuzenosti je nikoliv náhodou vřazen mezi ně. Právě nálada nudy by podle Heideggera měla přes svou zdánlivou blízkost zvířecí *Benommenheit* jasně ukázat, „že mezi nimi leží propast, která nemůže být přemostěna žádným zprostředkováním v žádném smyslu.“<sup>66</sup> Záměrem, nebo alespoň jedním ze záměrů, je ukázat jasnou hranici mezi lidstvím a zvířeckostí, která znemožňuje přechod mezi obojím.

---

<sup>65</sup> Podrobnější zdůvodnění mého překladu termínu *Benommenheit* viz níže.

<sup>66</sup> *GdM*, s. 409.

Z hlediska výše rozebíraného vztahu možnosti a skutečnosti se rozbor nudy v *Základních pojmech* rozvíjí velice slibně. Heidegger se k promýšlení nálady uchyluje proto, aby se skutečné metafyzické tázání, tedy celá srovnávací úvaha druhého dílu, dělo ze základní nálady.<sup>67</sup> Nálada je základní způsob, jakým je pobyt, a vzbuzování nálady zde po metodické stránce odpovídá uvádění do existence v *Bytí a času*: postupuje ruku v ruce s proměnou pojetí člověka<sup>68</sup> (jakožto tázajícího se) ze substanciální subjektivity v existenci, určenou děním možností. Tomu odpovídá i nasazení výkladu základní nálady, který je prováděn jako *Weckung*, *vzbuzování* (případně *buzení*, nikoliv ale dokonavé: *vzbuzení*) a zachází s náladou přísně v rovině její možnosti. Nuda je jako základní nálada zvolena s ohledem na svoji výslovnou spřízněnost s časem<sup>69</sup> a její promýšlení se děje právě jako uvádění do dění její možnosti; je vyostřována *jako možnost*, tzn. výhradně v otázce: „Stali jsme se pro sebe tak *bezvýznamnými*, že potřebujeme nějakou roli? /.../ Je to s námi nakonec tak, že v propastech bytí-tu jako nějaká tichá mlha protahuje hluboká nuda?“<sup>70</sup>

Vzbuzování (spící) nálady, z níž se má rozvíjet skutečné metafyzické tázání, se tedy odehrává jako dění možnosti nudy, nikoliv jako stanovení její skutečnosti nebo přítomnosti (§16). Nálada (jako vyostřovaná možnost, vzbuzovaná a tedy v jistém smyslu spící) je jistým způsobem přítomná i nepřítomná<sup>71</sup>, přičemž samozřejmě nejde o přítomnost a nepřítomnost jak jí zná metafyzika například v opozici vědomé/nevědomé, případně aktivní/pasivní. Vzbuzování nesmí odpovídat ani způsobování/trpění, ani uvědomování si – nuda musí zůstat v jistém smyslu nepřítomná, protože jednoduchá přítomnost ji vposled jako náladu ruší.<sup>72</sup> Nepřítomnost, náležející k přítomnosti nálady, podle Heideggera odpovídá nepřítomnosti (*Weg-sein*), náležející k bytí-tu člověka<sup>73</sup>, kterou přesně neurčuje, nicméně lze odhadovat, že přímo souvisí s vržeností rozvrhu.

---

<sup>67</sup> Srv. název druhého dílu: „Skutečné položení metafyzické otázky rozvíjející se ze základní nálady hluboké nudy. Otázka: Co je svět?“

<sup>68</sup> „Vzbuzování naladěnosti /.../ nakonec spadá v jedno s požadavkem naprosté změny našeho pojetí člověka.“ Tamtéž, s. 93.

<sup>69</sup> Volba nudy je podepřena dějinným rozbohem (§18), věnujícím se soudobé „vyšší žurnalistice“ Spenglera, Schellera a dalších, který nicméně nemá být dokladem a stanovením skutečné nudy současnosti, ale součástí jejího vyostřování jako možnosti. Tamtéž, s. 117.

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 115.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 91nn.

<sup>72</sup> „Ale když si nějakou náladu uvědomíme, víme o ní a učiníme ji vlastně předmětem vědění, potom dosáhneme opaku /jejího/ vzbuzení. Tehdy bude zničena, nebo alespoň nikoliv zesílena, nýbrž zeslabena a změněna.“ Tamtéž, s. 92n.

<sup>73</sup> Tamtéž, §16,c).

Na rozdíl od autenticity v *Bytí a času* tedy nuda není předkládána jako občas přítomná a občas nepřítomná skutečnost. Naopak k její podstatě patří právě odepřenost<sup>74</sup>, která snad odpovídá odepřenosti původního vztahu (původního s ohledem na jeho členy). *Vzbuzování* nudy jakožto vyostřování její možnosti zároveň uchovává nudu v nepřítomnosti; vyostřuje ji v jejím možném příchodu a odpírá v její skutečnosti. Bytí k možnosti nudy (vzbuzování) je v *Základních pojmech* zajímavé svojí implicitně časovou povahou, která neumožňuje jednoduše rozhodnout, zda nudě přísluší budoucnost, přítomnost či minulost. Jako možnosti nudy jí v jistém smyslu přísluší všechny tři rozměry, takže vzbuzovat náladu znamená jednak připouštět ji (jako minulou a přítomnou) a střežit ji před usnutím (v přítomnosti)<sup>75</sup>, jednak na ni čekat (jako budoucí)<sup>76</sup>. Prozatím zdůrazňuji pouze budoucnostně-možnostní polohu, tedy polohu čekání: v ní se nálada sama nedostavuje, ale právě přibližuje či blíží. Tomuto blížení odpovídá čekající otázka<sup>77</sup>, která je zde – alespoň v některých momentech – myšlena netranscendujícím způsobem, tedy tak, že není myšlena v horizontu přítomné odpovědi. K motivu čekání, čekání bez očekávání, se tak bude dobře moci vrátit i pozdní Heidegger, když bude hledat vztah k metafyzice, který by nebyl překonáváním, ale právě procitnutím do zapomenutosti, vzbuzováním. Již zde by přitom bylo – stále ještě zcela předběžně – možné mluvit o tom, že nálada je, s ohledem na svůj možnostní (časový) charakter, pouze tak, že se stává, jako stávání se naladěným; fenomenologický rozbor, odpovídající této zkušenosti, pak musí prostě pokračovat v tomto dění, nechat ji se stávat<sup>78</sup> – vzbuzovat ji.

### *Okamžik, přítomnost času*

Jádrem věcného výkladu nudy, pracujícího s jejími různými podobami, je určení dvou základních momentů nudy, které jsou, jak se postupně ukáže, zároveň dvěma základními momenty nudného časnění času. Celá analýza vlastně paralelizuje nudu a

---

<sup>74</sup> K bytostné, hluboké nudě patří, že ji nelze narozdíl od jejích „mělčích“ podob zažít v přítomnosti.

<sup>75</sup> „Vzbuzovat toto základní naladění neznamená teprve je vzbudit, nýbrž *nechat být bdělým*, střežit před usnutím.“ Tamtéž, s. 118.

<sup>76</sup> „Základní naladění našeho bytí-tu se nám musí přiblížit ve smyslu takového čekání. Zacházet s tímto základním naladěním našeho bytí-tu tedy můžeme pouze v otázce, v tázajícím jednání.“ Tamtéž, s. 199n.

<sup>77</sup> Čekání zde neinterpretuji (tak jako v *BC* u „čekání na smrt“) jako očekávání skutečného.

<sup>78</sup> „/.../ zatímco pro nás jde při vzbuzování nálady o to, nechat tuto náladu být tak, jak jako tato nálada být má.“ Tamtéž, s. 98.

časovost a rozbor nudy takto přímo směřuje k výkladu lidského času.<sup>79</sup> Za klíčový v této paralele pokládám rozdíl mezi možnostně-časovým výkladem nudy, který úzkostlivě dbá na to, aby nemyslel nudu v jednoduché přítomnosti a respektoval její odepřenost, a přítomnostním charakterem *okamžiku*, v němž čas sám (tedy základ bytí pobytu, vztah člověka k bytí) vystupuje právě jako přítomný. Díky této přítomnosti základu – byt' by se ozývala pouze jako úkol – může Heidegger nudu oddělovat od zvířecí *Benommenheit* nepřemostitelnou propastí; čili oddělovat od sebe lidství a zvířecost jako dvě nezávislé, přítomné skutečnosti.

Dvěma základními momenty nudy jsou vyprázdněnost či ponechanost prázdnotě (*Leergelassenheit*) a zadrženosť (*Hingehaltenheit*). Ve vyprázdněnosti nás nezajímá žádné jsoucí, nedotýká se nás, neskýtá nám žádné možnosti. Odpírá se nám jsoucí vcelku, což znamená, že se vcelku odpírají možnosti, ‚moci být‘ vůbec. V základu tohoto odpírání jsoucího a možností vůbec stojí první moment nudného časení času, který přísluší vyprázdněnosti: moment dálky (*Weite*). Čas samotný se v něm časi neurčitě a nerozčleněně jako dlouhá chvíle, u které pozoruhodným způsobem není jasné, zda v ní jde spíše o zbytnělou přítomnost, nebo naopak nedostatek přítomnosti. Není možné hnout se z místa a přítomnost opustit, ale zároveň chybí cokoli, co by bylo doopravdy přítomné. V momentu dálky, jímž se časi nudný čas, se vlastně vzdaluje samotný časový horizont, trojí rozpjatost času. Toto vzdalování času je jakýmsi děním nepřítomnosti, čili nikoliv jednoduchou nepřítomností času, ale právě souvisením nepřítomnosti s přítomností, odepřenosti s uděleností. Jde tím pádem o motiv dobře slučitelný s pozdním Heideggerovým myšlením, v němž budu hledat příhodnější prostředí k myšlení zvířecosti.<sup>80</sup>

Ovšem na rozdíl od pozdního myšlení není v *Základních pojmech* motivem příslušným k dálce a vzdalování bližení a blízkost, ale čas jeho hrot (*Spitze*), okamžik. Ten souvisí se zadrženosť jako druhým momentem nudy. Nuda by nebyla nudou, kdyby šlo pouze o dění lhostejnosti; proto, aby lhostejná vyprázdněnost jsoucího opravdu nudila, musí být provázena zadrženosť, která pobytu samému nedovoluje stáhnout se spolu se jsoucím vcelku do lhostejnosti. Zadrženosť je nelhostejností vůči lhostejné vyprázdněnosti jsoucího vcelku, čili nelhostejností vůči dálce a vzdalování času. Tuto nelhostejnost Heidegger myslí jako volání a nucení k času jako hrotu okamžiku, v němž

---

<sup>79</sup> „Nuda pramení v časovosti pobytu. Předběžně tedy můžeme říci, že nuda vystupuje jako zcela určitý způsob, jakým se naše vlastní časovost časi.“ Tamtéž, s. 191.

by čas byl určen a utříděn, v němž by dálka času byla vlastně překonána jeho přítomností. Takto výslovně to Heidegger samozřejmě nikde neříká, ale okamžik jako okamžik odhodlanosti je myšlen právě jako nepřítomnost a překonání nudy, tedy znovu v metafyzické opozici přítomnost/nepřítomnost. Jestliže v autenticitě v *Bytí a času* šlo o skutečnost možnosti, jde v okamžiku o přítomnost času – a okamžik sám, jako základní možnost pobytu, ke které nás hluboká nuda volá<sup>81</sup>, je tím pádem znovu možností určenou k uskutečnění, podřazenou primátu skutečnosti. Je vhodné již teď upozornit na základní rozdílnost ve způsobu, jakým obecně s motivy nouze pracuje raný a pozdní Heidegger. Opozice autenticita/neautenticita a dálka času/hrot času zacházejí s nouzí v horizontu jejího překonávání, u kterého není chybou mluvit o dialektickém překonání; naproti tomu pro pozdního Heideggera, jak se jej níže pokouším interpretovat, je důležité myslet nouzi (např. nouzi zapomenutosti bytí) bez překonávání, resp. toto překonávání minimálně myslet komplikovanějším způsobem.

Okamžik v *Základních pojmech* samozřejmě nemíří na nějaké jednoduché „ted“, jak je Heidegger kritizuje v *Bytí a času*, jde v něm právě o rozjatost a extaticnost času. Ale čas sám si v něm neuchovává žádnou rezervu a nepřítomnost – na rozdíl od nudy a jejího časení. Dalo by se říci, že v okamžiku se již čas sám právě nečasí, ale prostě a jednoduše je. Fundamentální ontologie je založena na těchto místech plné skutečnosti a čisté přítomnosti, která umožňují získávat fundament a která udržují „nepřemostitelnou“ propast mezi smysluplnými a nesmyslnými jsoucnými.

### *Rozvrh světa, vrženost*

Šestá kapitola druhého dílu, která se také přímo vztahuje k lidskému času, se mimo jiné podrobným způsobem ve svém závěru vztahuje k tématu ontologické difference, které bylo v *Bytí a času* vlastně jen naznačeno. Tato difference je původnější než její diferenty, jsoucno a bytí, které se skrze ni rozlišují a spojují.<sup>82</sup> Je tedy jakýmsi „mezi“<sup>83</sup>, které nelze myslet jako jsoucí ani jako bytí; nelze je myslet ani jako přítomnost, což

---

<sup>80</sup> Dálka jako vzdalování času by odpovídala pozdnímu motivu nouze zapomenutosti, v němž je nouze myšlena neprovizorním netrascendujícím způsobem právě jako dění udílení a odpirání.

<sup>81</sup> Tamtéž, s. 224.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 526.

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 530.



znovu znamená jako svého druhu jsoucí<sup>84</sup>. Má původní charakter dění, musí se dít, aby „byla“, „je“ pouze jako dění tohoto rozdílu, rozdělování<sup>85</sup>. Diference je přitom jen jeden moment tvorby světa (*Weltbildung*)<sup>86</sup>, která je znovu dějícím se vztahem člověka a světa, původnějším než oni sami. Člověk i svět jsou až na základě této tvorby, která se, podobně jako ontologická diference, *děje mezi nimi*<sup>87</sup>. Jednotu dějícího se světa (tzn. jednotu ontologické diference a druhých dvou momentů) pak Heidegger myslí jako dění možností, to znamená rozvrhování – svět se děje, vládne, právě jako rozvrh světa, v rozvrhu, který je vždy rozvrhem světa.<sup>88</sup> Možnosti ve svém dění, u-možňování (*Ermöglichung*), jsou základem závaznosti a celkovosti světa a také především základem ontologické diference: dimenze možného, která se původně prostírá a děje v rozvrhu, se člení na možné jak- a zda-bytí<sup>89</sup>. Právě proto, že původem světa i člověka je dění (rozvrhování) možností, není možné myslet vztah člověka ke jsoucímu jako vztah k jednoduše přítomnému (vyskytujícímu se) jsoucímu, které by později bylo doplněno ohledem ‚k čemu‘, tzn. vztahováno ‚jako něco‘. Původní je ‚jsoucí jako jsoucí‘, to znamená jsoucí, myšlené z dění možností, jsoucí v dění ontologické diference.

Takto Heidegger v samotného závěru *Základních pojmů* vlastně naprosto důsledně sleduje svébytnost možností a původnost vztahu, když myslí dění možností jako rozvrhování, na něž jsou člověk i svět, jsoucí i bytí odkázány. Za problematická znovu považují ta místa, na nichž toto dění, resp. vztah, myslí v přítomnosti či skutečnosti – a nebezpečí s nimi spojeného si podle všeho všímá i Heidegger, když upozorňuje na dvojznačnost všeho filosofování, nepřímost a přípravnost (před-poslednost) předkládaných rozborů a když zdůrazňuje nutnost vytrvání v otázce.<sup>90</sup> Všechna tato upozornění jsou jistě dokladem původní Heideggerovy intuice, ale v určitých chvílích z nich nezůstane nic víc. Ne-přítomnost, která by měla k času a dění možností náležet jako jejich vnitřní a nutná součást, je na místech, klíčových pro fundamentálně-ontologický záměr, pouze suplována v metodologické rovině návodů „jak číst“ a „jak myslet“. V této

---

<sup>84</sup> „Jsoucí“ je ale takto nepřiměřeně bráno jako jednoduchá přítomnost, která by vposled byla nezávislá na dějícím se diferencí. To je vnitřní problém motivu ontologické diference, který jsem již zmiňoval a který Heidegger později řeší opuštěním ontologické diference a jeho nahrazením motivem věci a světa.

<sup>85</sup> „/.../ tento rozdíl se nikdy nevyskytuje, nýbrž /.../ to, co míní, se *děje*.“ Tamtéž, s. 524.

<sup>86</sup> Druhé dva momenty, kterými se dále nezabývám jsou: udržování se ve vztahu k závaznosti jsoucího a rozšíření na celek.

<sup>87</sup> „Zjevnost jsoucího jako takového v celku – svět – se tvoří a svět je to co je pouze v takové tvorbě.“ Tamtéž, s. 413. „Neboť tomu není tak, že člověk existuje a někdy si mimo jiné také nechává přijít na mysl tvořit svět, nýbrž tvorba světa se děje a na jejím základě může teprve existovat člověk.“ Tamtéž, s. 414.

<sup>88</sup> „Svět vládne v a pro připouštění vlády, které má charakter rozvrhování.“ Tamtéž, s. 527.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 530.

<sup>90</sup> Viz především §70, pojmy filosofie jako formální náznaky.

rovině samozřejmě musí zůstat také; myšlení, které chce myslet čas, je vždy vystaveno nebezpečí, že ho bude myslet nečasově – ale v *Základních pojmech* zůstávají metodické poznámky v závěsu za hlavní, povýtce metafyzickou linií.

Především je v rozvrhu jako původním dění možností myšlena zároveň přítomnost tohoto dění, skutečnost možností – toto dění je *přítomné* v lidství právě proto, že je *nepřítomné* ve zvířeckosti. Kdykoliv Heidegger prohlásí, že nic takového nenalzáme u zvířat<sup>91</sup>, nelze se vyhnout myšlení přítomnosti dění a skutečnosti možností. Zvláště silně tato sebejistota rozvrhu vystupuje také v tom, že není – tak jako v *Bytí a času* – důsledně provázen vlastní vržeností. Vrženost je základem provinilosti každé možnosti, tedy, jak jsem se výše pokoušel ukázat, základem upírání její skutečnosti. Kvůli vrženosti je možnost vždy provázena ne-možností či bezmocí. V *Základních pojmech* již jde pouze o rozvrh, který je u raného Heideggera základem lidství, právě v jeho soběstačnosti či oproštěnosti od fakticity. V souladu se zadáním projektu fundamentální ontologie je součástí rozvrhování jako základu také odkrývání u-možnění a odhalování bytí<sup>92</sup>, *původní odemčenost*, tedy nahlédnutí základu, jeho přítomnost v „okamžiku skutečného jednání“<sup>93</sup>. Odhodlaný rozvrh je jako universální možnost člověka zbaven vlastní provinilosti, resp. vrženosti, která jakoby nebyla součástí jednání – dalo by se naopak říci, že esenci vrženosti Heidegger nachází v chování zvířat.

### *Možnosti zvířete*

Vlastní rozbor zvířeckosti v *Základních pojmech* se pokouší řešit klíčový problém opozice pobyt/výskyt, totiž její konfrontaci s empirickým kontinuem živého, konkrétně s jednou částí tohoto kontinua, zvířetem. Stojí před úkolem myslet zvířeckost z otevřenosti, z dění možností, resp. ze vztahu k bytí – tedy „metafyzicky“, řečeno tehdejšími Heideggerovými slovníkem – a zároveň myslet nepřítomnost tohoto dění u zvířat, které musí vydělovat člověka. Musí tedy určitým způsobem dělit vztah k bytí, resp. dění možností, myslet je ve dvojí podobě, podobně jako myslet dvojí podobu – vlastní a nevlastní – lidského vztahu. Znovu k tomu využívá motiv privace, v němž má rozhodující slovo metafyzicky myšlená skutečnost, resp. přítomnost. Pokusím se ukázat,

---

<sup>91</sup> Např. tamtéž, s. 509.

<sup>92</sup> Např. tamtéž, s. 529.

<sup>93</sup> „Ale odhodlanost je taková, jaká je, pouze jako *okamžik*, jako okamžik skutečného jednání.“ Tamtéž, s. 427.

že rozdíl lidství a zvířecosti je vlastně oddělením fakticity a existence tak, že zvířecost je myšlená bez rozvrhování a lidství bez vrženosti, čili bez provinilosti, která naopak důsledně hájí *stejnou původnost* fakticity i existence.

Analýzy zvířecí ochuzenosti o svět se pohybují zhruba řečeno kolem dvou prahů. Nejprve je srovnáváno živé s neživým, poté zvířecost s lidstvím. V zásadě pro ně platí, že na prvním prahu Heidegger zdůrazňuje přináležitost živého k původní „dimenzi možnosti“, tedy k dění možného, zatímco na druhém jim podobnou příslušnost upírá, v souladu se základní myšlenkou privativního vymezení „pouze živého“. Charakteristické je, že na prvním prahu se objevují důležité motivy, týkající se například původnosti vztahu či skutečnosti možností, kterým rozbor druhého prahu fakticky odporuje. K prvnímu odstínění svébytnosti živého slouží srovnání organismu a stroje, protože pro vědu, která myslí pouze přítomné jsoucí, je základním vysvětlujícím modelem při zkoumání organismu většinou právě stroj, případně v rovině orgánů: nástroj. Nástroj a orgán si jsou podle Heideggera blízké tím, že veškerá jejich bytnost se soustředí v jejich *sloužení*: oko slouží k vidění, kladivo k zatloukání.<sup>94</sup> Tato možnost služby tedy orgán i nástroj jistým způsobem předchází a teprve je umožňuje, ovšem oba jiným způsobem. Služebností nástroje je *hotovost*, služebností orgánu *schopnost*. Nástroj je dokončený, zhotovený a takto hotový k příslušné službě, naproti tomu orgán je schopen služby. V obou případech je ve hře cosi jako možnost, bytí v možnosti, ale v případě nástroje je tato možnost jednoduše přiřazena jako skutečný charakter skutečného jsoucna, jeho vlastnictví. Svoji hotovost nástroj získal a patří k jeho vlastnictví, naproti tomu orgán nevlastní svoji schopnost, ale naopak – je vlastněn schopností. Orgán zůstává, na rozdíl od nástroje (resp. části stroje) *zapojen, vestavěn* uvnitř organismu a to nikoliv pouze v prostorovém smyslu, ale právě svojí služebností.<sup>95</sup> Orgán, včetně svých částí, zůstává ve vlastnictví schopnosti a na základě toho může také např. zakrňt – zatímco nástroj se může pouze poškodit či zničit. Heidegger tu vlastně fakticky naznačuje zajímavou kritiku svých vlastních motivů: neživý nástroj, u něhož je rovněž třeba myslet možnosti, je vlastně příkladem jednoduché skutečnosti možností, která odporuje myšlení možností jako původního vztahu. Nástroj je hotový právě proto, že možnosti jsou přítomné – a vestavěnost orgánu, skrze niž je orgán vlastněn svými možnostmi, je vlastně myšlení určité podoby ne-možnosti možností. Na tomto místě, kde je třeba zdůraznit přináležitost

---

<sup>94</sup> „Na základě této služebnosti se orgán dostává do nejbližší blízkosti prostředku, nástroji vůbec a bývá s ním většinou stavěn na roveň.“ Tamtéž, s. 320.

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 324.

zvířeckosti k otevřenosti vztahů, je ne-možnost možností blízko upírání jejich skutečnosti, u druhého prahu, jak uvidíme níže, jde už hlavně o metafyzicky myšlenou neskutečnost.

Zapojenosti orgánů si všímá i věda ve svém občasném odporu vůči mechanistickému uchopení živého; upozorňuje pak na autopoetický ráz organismu, který jej odlišuje od allopoetického stroje. Fenoménů sebetvorby, sebeřízení a sebestroměny se dotýká i Heidegger a míří sem právě svojí analýzou služebnosti orgánu, ale bezprostředně také upozorňuje na to, že tento autopoetický ráz nás lehce svede – bez potřebné změny reduktivního pohledu – k nějaké podobě vitalismu, která pouze přidává novou „nadmechanickou“ či „životní“ sílu, stejně redukovanou jako síly mechanické, a celý fenomén podrobí reifikaci a empirickému odvysvětlení. Udržet „metafyzické“ vidění živého, tedy dění možností namísto přítomného a nečasového základu, je přitom hlavním Heideggerovým cílem. Služebnost orgánu a nástroje dále fixují pojmy *Diensthaftigkeit* a *Dienlichkeit*: orgán je *ve službě* – ve službě své schopnosti a takto ukotven, vřazen. Naproti tomu nástroj může ve své hotovosti pouze *posloužit*, *být upotřeben* – skrze takovou úsluhu není nijak zařazen ani ukotven.<sup>96</sup>

Vřazení orgánů a schopností do vztahu služby souvisí s jejich autoregulačním charakterem. Zatímco hotovost podléhá oddělenému před-pisu, schopnost orgánu si svoje pravidla určuje sama; Je původním sebestroměním vpřed. Pud, puženost schopnosti je tím, co organizuje jednotlivé popudy a rozhoduje o dalším výkonu – o podobě směřování k příslušnému ‚k čemu‘ orgánu a schopnosti. Schopnost je tedy bytostně pužená a právě tato puženost jí dává charakter proměřování uvnitř otevřené dimenze<sup>97</sup> možností. Podobně tato puženost schopnosti k jejímu ‚k čemu‘ odhaluje pravý charakter autopoetického sebestroměného živého: „Schopnost se – v sobě sebestroměující – vkládá do proměřování ke svému *k čemu*. Přece se ale *od sebe nevzdaluje*, nezaběhává se, nýbrž naopak: v tomto pudovém *pryč* se schopnost získává a patří si – a sice *bez* takzvaného *sebevědomí* nebo vůbec nějaké reflexe, nějakého zpětného vztahu k sobě samému.“<sup>98</sup> Heidegger u tohoto „pryč“, v němž se schopnost nezaběhává, ale získává, vlastně mluví o

---

<sup>96</sup> „Schopnost si orgán bere do služby, /... ale nástroj/ ve svém specifickém bytí (bytí prostředku) jako takovém nemůže dále; je na konci, to znamená: je a zůstává opatřitelný a upotřebitelný jako zhotovený a pouze jako takový.“ Tamtéž, s. 330. To, že nástroj „je na konci“ lze podle mne pochopit jako myšlení jsoucího v souladu s metafyzikou jako přítomného, tak, že toto vposled není závislé na dění ontologické difference.

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 334.

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 340.

ekstázi, času a možnostech, jinými slovy o rozvrhu. Zvíře je v těchto kapitolách myšleno z dění možností<sup>99</sup>. O to zajímavější je, jakým způsobem Heidegger zvíře času zbavuje.

Děje se to u druhého prahu, mezi lidstvím a zvířecostí; tedy mezi lidským *jednáním*, jehož bytnost Heidegger promýšlel jako rozvrh, a zvířecím *chováním*. Rozdíl jednání a chování má podle všeho rozčlenit „dimenzi“ možností, rozčlenit původní dění možností, které systematicky představil *Bytí a čas*. V něm byla – alespoň v některých momentech – přísně držena souvislost, nebo lépe jednota rozvrhu a vrženosti, vedoucí k původní provinilosti každého ‚moci být‘. Tuto provinilost jsem se pokusil interpretovat jako ne-možnost, náležející každé možnosti jako upírání skutečnosti, neprovizorní a generální privaci. V *Základních pojmech* Heidegger tuto jednotnou dimenzi rozkládá. U lidského rozvrhu, jak jsem se snažil ukázat, je kvůli jeho skutečnosti, resp. přítomnosti v okamžiku, rozvrh myšlen bez vrženosti, resp. bez provinilosti, která pramení v souvislosti obojího. U promýšlení zvířecího chování – potom, co ho přiřčenil k této dimenzi, tj. času, tedy poté, co ukázal ekstázi spojenou se schopnostmi orgánů – tedy u zvířecího chování naopak zdůrazňuje jakousi radikalizovanou vrženost, bez přináležejícího rozvrhu, která z původní možnosti, provázené ne-možností, dělá nemožnost, resp. nepřítomnost možnosti. V konkrétnosti tuto vyhrocenou vrženost představuje sebranost (*Benommenheit*) zvířat.

Ve slově *Benommenheit* se sdružuje více významů, charakterizujících bytnost organismu – vzniká tak slovní hříčka, těžko přeložitelná jedním odpovídajícím termínem. Základním významovým momentem je vztah ke zvířecímu chování (*benahmen*). Chování je oním ‚k čemu‘ každé schopnosti – schopnosti vidět, utíkat, pronásledovat atp. Každá schopnost je tedy schopností nějak se chovat – narozdíl od hotovosti nástrojů k použití. Setrvalým a klíčovým, jakkoliv jen okrajově přiznaným nábojem slova *Benommenheit* je také jeho běžný význam – *omámenost, otupělost*. Tato „omámenost“ je odpovědí na povahu vlastního sebevztahu zvířete, rozčleňujícího se do rozmanitých schopností, v nichž se zvíře jistým způsobem vrhá pryč od sebe, bez toho aby se ztratilo. Původní sebedržení, sebe-zaujatost či u-sebranost, která není založena na reflexi a která zakládá jednotu chování organismu – právě na základě sebe-zaujatosti (*Eingenommenheit*) se zvíře může chovat ve vztahu ke svému okolí. Okolí, nikoliv světu – od zvířecího sebedržení se odlišuje lidský sebevztah na způsob osoby, který se teprve může pojit se

---

<sup>99</sup> „Charakterizovali jsme bytí schopnosti jako ‚mít-možnosti‘ a ‚skýtat-možnosti‘, ale toto ‚skýtat-možnosti‘, toto specifické bytí možnosti, na toto ‚moci‘ se nyní ptáme ohledně jeho vnitřní možnosti, co náleží k bytnosti bytí schopnosti.“ Tamtéž, s. 344.

vztahem ke světu. Člověk i zvíře jsou ve svém sebedržení intencionálně vztaženi – jde o to vyjasnit odlišnost této vztaženosti, u zvířat spojené s chováním, u lidí s jednáním. Heidegger zde přichází s několika konkrétními výsledky soudobých biologických výzkumů, pro jeho potřebu přenesenými do rámce metafyziky. S odkazem na Jakoba von Uexküllu načrtává obraz zvířecí intencionality, charakterizovaný sice určitou otevřeností k okolním jsovcům, ale nikoliv *jako jsovcům*. Včely se takto zajisté vztahují například ke květinám na louce a nektaru, který z nich sbírají, ovšem nikoliv jako k vyskytujícímu se, jakožto jsovcům, v jejich bytí.<sup>100</sup> Nemají možnost *nechat je být jakožto jsoucí*. Dalším momentem sebranosti (*Benommenheit*) je tato odebranost (*Genommenheit*) možnosti vztahu ke jsovcům jakožto jsoucí. Tento motiv je pro mě důležitý už proto, že Heidegger jím se zdáním samozřejmosti celou analýzu začíná<sup>101</sup>, když je podle něj třeba jsovců ve vztahu ke zvířatům škrtat, protože k nim nemají přístup *jako* ke jsovcům. Několik paragrafů v závěru přednášky se vyjasňování tohoto ‚jako‘, příslušného k lidskému vztahu, věnuje a jak jsem již zmiňoval, je třeba je interpretovat v souvislosti s původním děním možností, resp. rozvrhem. Protože je člověk původně bytím v možnostech, neseťká se s holým něčím, ale s něčím jako s něčím. V odhodlaném rozvrhu, v okamžiku, je toto bytí v možnostech převzaté a odhalené tak, že jsovců jsou vztahována v jejich bytí, jsovců *jako* jsovců, v ontologické diferenci. To, že zvířata nepřístupují ke jsovcům *jako* jsovcům by tak podle mě mohlo být jiným vyjádřením toho, že nemají přístup k možnostem jako možnostem.

Místo toho je zvířecí intencionalita charakterizována bržděním, puzením a odbržděním. Zvíře je zabráno (*Hingenommen*) podněty jakožto spouštěči, regulujícími různé životní scénáře, odbržděvané reakční okruhy. Je takto vždy otevřeno příslušným podnětům, ale zároveň jimi zabráno, pohlceno či fascinováno. Prostor jeho okolí není zaplněn jsovcy, pouze spouštěči, *se kterými se vlastně zvíře v pravém slova smyslu nikdy neseťká*. Působivě to Heidegger ukazuje v §60, v oddíle nazvaném Odstraňující charakter chování. Každý podnět je omezen právě jen na svoji brzdící či odbržděvací funkci: zvíře je uvnitř každého životního scénáře (např. sání nektaru na louce) zabráno, pohlceno situací – a připraveno přijmout z nesmírné mnohosti podnětů právě jen ty

---

<sup>100</sup> „Toto puzené chování se ovšem *nevztahuje* – a jakožto se-brané vztahovat nemůže – *k vyskytujícímu se jako takovému*. Vyskytujícímu se jako takovému – to znamená vyskytujícímu se v jeho výskytovém *bytí*, jakožto *jsoucí*.“ Tamtéž, s. 361. Nejasný důraz na výskytovost jsovců – která je jinak pro Heideggera např. v *BČ* vždy sekundární – je podle mne možné vstřícně pochopit jako Heideggerovo provizorní využití jazyka metafyziky. Heidegger tu mluví tak, jak by asi mluvila tradice. Tuto vstřícnost uplatňuji především proto, že jinak mi zmíněná pasáž nedává žádný smysl. Derrida ji ve své knize o zvířeti (viz níže) naopak interpretuje jako možnost objektivitu, přisouzenou člověku a upřenou zvířeti.

smysluplné, které obměňují situaci v dalším životním scénáři (např. návrat do úlu). Příchozí podnět je ovšem spotřebován a odstraněn právě ve chvíli svého příchodu, neboť zvíře je od téhož „okamžiku“ nastaveno na jiné druhy podnětů. Setkání, na které zvíře uzavřené v konkrétní situaci „čeká“, se ve chvíli svého příchodu přesouvá a takto napořád odkládá, *odtahuje*<sup>102</sup>; zvíře je obklopeno či obklíčeno svými životními scénáři.<sup>103</sup> Z mého pohledu je tato pasáž jedna z nejzajímavějších z celého rozboru. Odbrzďenost zvířete by zrovna tak mohla popisovat lidské upadání v obstarávání nitrosvětských jsoucen nabo fascinovanou pohlcenost v technice. Terminologií raného období jde u zvířat o vyhocenou vrženost, která vlastně možnosti nepřipouští jako možnosti; nenesou s sebou závaznost, celkovost, ani odhalenost bytí – tedy tři momenty tvorby světa – protože vlastně nejsou možnostmi, v nichž by zvířeti *bylo jest být*, ale možnostmi, které mu jsou vybrány. Jestliže u lidského rozvrhu v okamžiku Heidegger opomenul ne-možnost (bezmoc, provinilost), náležející k možnosti jako odpírání její skutečnosti, pak u zvířat naopak myslí nepřítomnost možnosti, její neskutečnost. „Generální privace“, která by měla náležet ke každé možnosti jako její ne-možnost a která by ji jakožto odpírání situovala mimo alternativu přítomnost/nepřítomnost, je v *Základních pojmech* roztržena a proměněna v plnost lidské tvorby světa (přítomnost možnosti) a privaci zvířecí ochuzenosti o svět (nepřítomnost možnosti). Zároveň je sebranost jako radikální vrženost, tedy jako nemožnost setkat se se jsoucím jako jsoucím, zkrátka setkat se, nepřekonatelnou překážkou pro myšlení, které se snaží „zachytit“ setkání člověka a zvířete.

---

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 291.

<sup>102</sup> „To, s čím se chování jakožto pudové u-schopněné bytí setkává, je vždy nějak odbrzďující. Co takto odbrzďuje a co se k chování vztahuje pouze odbrzďováním, jakoby se mu svým vlastním způsobem neustále a nutně odtahovalo co do „ukázání sebe sama“ – můžeme-li se takto vyjádřit. S tím, jak se odbrzďující bytostně odtahuje, jde z cesty, je vztah ke spouštěči vztahem *nepouštění-se-do*.“ Tamtéž, s. 370.

<sup>103</sup> Tím je zkompletován široký svazek významů, shrnutý pod pojmem *Benommenheit*. Heidegger v něm spojuje soudobé výklady vědy, týkající se celosti organismu (výzkumy Hanse Driesche) – *Eingenommenheit* – a původní vztáženosti organismu k okolí (výzkumy Jakoba von Uexküll) – *Offenheit für anderes* na způsob *Struktur des Umringes* a *Enthemmung* –, s vlastními odkazy k odlišnosti lidí a zvířat: odebranost možnosti setkat se se jsoucím jako jsoucím (*Genommenheit*), zabranost či fascinace situací (*Hingenommenheit*). To vše pak vystupuje jako podmínka zvířecího chování (*behmen*), odlišného od lidského jednání. Možnosti překladu jsou v takto široké význanové síti samozřejmě velmi omezené; navrhuji překládat *Benommenheit* jako *sebranost* (srv. „Sebralo mě to...“), s naznačeným uchováním jazykových odkazů k *odebranosti* možnosti setkání se jsoucím jako jsoucím (*Genommenheit*), *usebranosti* organismu (*Eingenommenheit*), zaujaté *zabranosti* v životních situacích (*Hingenommenheit*), to vše jako podmínka chování, tedy zvířecího *zabírání se* svým okolím (*behmen*). Před ostatními možnostmi překladu, které se odvíjejí např. od „jatost“ nebo „vzatost“, má podle mne výhodu ve své jednoduchosti, která zároveň nebrání jasně terminologickému použití.

Ještě si dovolím upozornit na souvislost, která myslím není zcela náhodná nebo povrchní. V sebranosti, resp. v odstraňující povaze zvířecího chování, Heidegger na již citovaném místě mluví o odtahu (*entziehen*), v němž se odbrždující podnět zvířeti dá takovým způsobem, že se s ním samým zvíře nesetká, podnět se mu odtáhne. Jde o myšlenku strukturně blízkou příbuznou rozborům *Ereignis* z pozdějších období, v nichž se bytí uděluje/odpírá, posílá za sebe úděl, ale samo sebe odtahuje. Tato blízkost má myslím hlubší kořeny – Heidegger se u zvířete v *Základních pojmech* pokouší vposled myslet cosi jako rezervu či odklad času, resp. bytí. Zvíře je nějakým způsobem zapojeno do času a dění ontologické difference, ale je třeba zároveň myslet jejich nepřístupnost, protože přístupnost má náležet pouze člověku. Myšlení pozdního Heideggera objevuje stejnou nutnost – myslet nepřístupnost bytí, případně času, která již byla naznačena při promyšlení svébytnosti možností. Není tedy podle mě náhodou, že pro lidský přístup k bytí objevuje pozdní Heidegger myšlenku podobnou té, kterou objevil pro zvířecí přístup k bytí raný Heidegger. Předběžně řečeno je tato myšlenka zároveň důležitým krokem k domýšlení „generální privace“, ne-možnosti, náležející k možnosti, kterou bude také zahrnovat můj klíčový interpretační termín: stávání se bytí. Z popsaných souvislostí snadno vysvítá, že v takto vedeném myšlení se zároveň otevírá cesta myslet cosi jako setkání člověka a zvířete, neboť takové setkání předpokládá, že zvíře nebude myšleno jako jednoduše bezmocné.

Podobnou linkou by bylo – snad ještě lépe – možné spojit odstraňující charakter zvířecího chování v *Základních pojmech* s klíčovými figurami Derridova myšlení. Zvíře je vlastně neustále odkázáno na poukazy, znaky znaků či stopy stop. Nemá možnost setkat se s něčím v přítomnosti, odbrždující podněty jsou prototypem trvale odložené přítomnosti, vždy budoucího, resp. vždy minulého. Na rozdíl od raného Heideggera však Derrida tento odklad přítomnosti nemyslí v souvislosti se zvířetem, ale člověkem, resp. děním smyslu vůbec. Od Heideggera zároveň v určitém období přebírá myšlenku škrtání, třebaže ji modifikuje a vyhýbá se jejímu privativnímu náboji. Není tedy nijak překvapivé, že důležitým motivem v jeho kritice Heideggerova myšlení vůbec a jeho myšlení zvířecosti zvláště bude zpochybňování sebejistoty lidství, myšlené *Základních pojmech* jako rozvrh v okamžiku skutečného jednání. Tyto souvislosti naznačuji pouze zhruba; níže se pokusím přesně prozkoumat vztah mezi oběma pozdními „následníky“ myšlenky zvířecího odtahu, resp. odkladu.



## *Čas zvířete*

Je potřeba říci, že všechny zmiňované analýzy Heidegger uvádí jako provizorní, bez nároku na úplnost nebo definitivnost. Stejně tak i privativní základ zvířeckosti, tzn. ochuzenost o svět jako původ sebranosti<sup>104</sup>, zůstává nakonec (pouze) vykročením. Navíc rozbor sebranosti jako bytnosti zvířecího organismu nakonec v celém zkoumání dostává „novou funkci“ – není zařazen primárně kvůli ochuzenosti zvířat jako takové, ale jako příklad oblasti jsoucna, která od člověka vyžaduje základní vztah, odlišný od všeobecné lhostejnosti, v níž jsou vztahována výskytová jsoucna.<sup>105</sup> Tímto základním vztahem má být přenesenost či přesazenost do zvířat (*Versetztheit*), která také v rámci metodického rozboru naší možnosti se přenést srovnávací úvahu otevírá. Motiv přenesenosti do zvířete je z mého pohledu zajímavý tím, že uvnitř převažující Heideggerovy polohy, v níž je zvíře ochuzováno o svět, řeč, smrt apod., znovu vnáší možnost jakéhosi setkání se zvířetem. Důležitý je v tom případě čas zvířete, který Heidegger v analýze sebranosti předpokládá a kvůli kterému také rozhodnutí o bytnosti zvířeckosti odkládá; stejně jako v *Bytí a času*.

Jedním z důvodů, pro které Heidegger vlastní rozbor považuje za neúplné, je jejich jednostrannost; orientují se pouze na strukturu organismu, zatímco úplný rozbor živého by měl vzít do úvahu nejen jeho strukturní stránku, ale také dění této struktury, pohyb či *pohnutost*, která vše živé charakterizuje – tzn. čas.<sup>106</sup> Bylo by potřeba zabývat se fenoménem dědičnosti a problémem dějinnosti živého, jeho druhovosti apod. Za klíčový v tomto směru považuje Heidegger problém smrti, který v souvislosti se zvířetem zmiňoval již v *Bytí a času*: zvíře na rozdíl od člověka neumírá, pouze hyne<sup>107</sup>. V *Základních pojmech* tuto myšlenku v zásadě v nezměněné podobě opakuje, jen ji k tomu podepírá již provedeným rozbohem sebranosti, ze kterého by hynutí, nikoliv umírání zvířat mělo plynout.<sup>108</sup> Tento rozdíl, který je podobně intuitivní – a podobně temný – jako rozdíl chování a jednání Heidegger, pokud vím, nikdy podrobněji nezkoumá; zde je k němu řečeno velice málo. Přitom je důležité určit, na jakém základě stojí, k čemuž je vhodnější *Bytí a čas*, takže se k tavnímu rozboru smrti znovu krátce vrátím. Plyne z něj především, že lidským protikladem zvířecího uhynutí není ve vlastním smyslu umírání, které je bytím k možnosti smrti, ale *dožití*, která je právě „fyziologickou“ či „živočišnou“

---

<sup>104</sup> Viz tamtéž, pátá kapitola druhého dílu, §§ 62 a 63.

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 400.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 385 nn.

<sup>107</sup> *BC*, s. 277.

<sup>108</sup> *GdM*, s. 388.

smrtí, možností člověka „skončit, aniž by ve vlastním slova smyslu umíral“.<sup>109</sup> Dožití si ale svoji jedinečnost vzhledem k uhynutí udržuje právě na základě umírání<sup>110</sup> – původ rozdílu hynutí/umírání, resp. dožití, je tedy třeba hledat v umírání, resp. v jistotě spojenou s umíráním, která je zároveň sebejistotou člověka v jeho lidství.<sup>111</sup>

V každodennosti má pobyt podle Heideggera jistotu o svojí smrti, má svoji smrt za jistou, „umřít se musí“. Toto každodenní považování smrti za jistou ji ovšem jako jistou, nejvlastnější a nepředstižnou možnost pobytu zakrývá – nepřiznává jí přednost, disponující všemi ostatními možnostmi. Každodenní, neautentické bytí ke smrti, vycházející s neurčitého ‚ono se‘, je tak vposled útekem před smrtí, který má její jistotu oslabovat. To, že je tento útek útekem, nouze nouzí, je založeno v možnosti autenticity<sup>112</sup>, tedy na možném bytí ke smrti, které by si její jistotu nezakrývalo, ale volně se jí vystavovalo. V autenticitě smrt získává svoji explicitní jistotu a neautenticitu je na jejím základě třeba pochopit z této jistoty jako utíkání před ní, tedy určité vědění o ní. Lidské umírání je bytím k možnosti smrti v němž je smrt brána jako jistá; umírání má svůj původ v možnosti autenticity, neboť z ní je i neautenticitu třeba pochopit jako útek, čili znovu jistotu smrti. Možná autenticita, tedy možné autentické bytí ke smrti v její jistotě, je zde základem umírání, lidství. Problémem je, že v rozdílu umírání/hynutí již nejde pouze o jistotu smrti jako moment (autentického či neautentického) dění možnosti smrti (dění možnost smrti obsahuje jistotu smrti, třeba i jako utíkání před touto jistotou), ale i o *jistotu této jistoty*, která je sebejistotou lidství v člověku. Tato jistota jistoty je založena na pochopení možnosti autenticity (možnosti autenticky být v možnosti své smrti jako jisté) jako skutečnosti; znovu zde vstupuje uchopení možnosti autenticity jako neprovinilé, to znamená *skutečné* možnosti; možnosti, která je skutečná jako možnost, bez upírání skutečnosti. Moje možnost autenticity je jistá, skutečná možnost (vrženost ji nezpochybňuje jako moje nejvlastnější ‚moci být‘), případně uskutečnitelná možnost (provizorně odložená skutečnost, obstarávání možnosti), to znamená, že i moje jistota o smrti, třebaže se nyní může odehrávat jako útek, je jistá. Sebejistota lidství, artikulovaná jako rozdíl umírání/hynutí, se odvíjí od skutečnosti možnosti autenticity, případně autenticity jako možné skutečnosti. Jistota smrti a jistota její jistoty vlastně odpovídá dvěma momentům toho, jak se mě mohou podle rozboru provinilosti týkat mé možnosti.

---

<sup>109</sup> BC, s. 283.

<sup>110</sup> „/.../ pobyt nemůže nikdy uhynout. Dožít však může pobyt jen potud, pokud umírá.“ Tamtéž.

<sup>111</sup> Srv. „Naše úvaha se omezí na analýzu ‚bytí v jistotě‘ ohledně smrti, jež je vposled i význačnou *jistotou pobytu*.“ Tamtéž, s. 293.

<sup>112</sup> „Neautenticita je založena na možné autenticitě.“ Tamtéž, s. 296.

Jistota smrti je neodvolatelností toho, že mé možnosti vztahují právě mne (*‚být základem‘*); jistota této jistoty by odpovídala tomu, že jsem to já, kdo se rozvrhuje a kdo si může možnosti přiřadit skrze jakési původní a na nich nezávislé ‚můj‘ (*‚být mocen základu‘*). Nejde tu tedy v první řadě o to, zda je lidství jisté, nebo nejisté – to obojí je jen druhem metafyzické skutečnosti či přítomnosti. Jde o dění jistoty smrti, které jistotu a nejistotu, resp. přítomnost a nepřítomnost, svazuje.

Autentické ‚být si jist svou smrtí‘ by v rámci myšlení svébytnosti možností bylo třeba pochopit jako možnost, k níž patří ‚nejistota‘ v podobě upírání její skutečnosti, nemožnost. Dění možnosti autenticity nepřipouští ujištění se o své skutečnosti a samo se spíše neustále děje jako možnost: možnost možnosti autenticity, k níž patří také nejistota jistoty smrti. Umírání jako jistotu smrti je třeba myslet bez jistoty umírání a není tedy možné je postavit jako vlastnost člověka proti hynutí jako vlastnosti zvířat. To, že to Heidegger v *Základních pojmech* dělá je znovu důsledkem podřazení možnosti skutečnosti, které vposled, jak jsem se snažil ukázat výše, tvoří základy projektu fundamentální ontologie.

Vztah lidství a zvířecosti v Heideggerových úvahách v této době určuje myšlení nějaké formy *skutečnosti možnosti* (jako skutečné možnosti autenticity, případně jako uskutečnění možnosti autenticity), nebo – ale jde vlastně o totéž – *přítomnosti času* (okamžik). To, že u lidí je myšlena skutečnost možnosti a přítomnost času, pak otevírá cestu k myšlení nějaké podoby neskutečnosti možnosti resp. nepřítomnosti času u zvířat. Přesto ale v jejich privativní podobě, protože rozbor se musí vyrovnat s otevřeností, kterou zvířatům nelze zcela upřít. Je možné se ptát, jakou podobu by tu čas zvířat nakonec mohl mít, resp. před jakým časem Heidegger nakonec znovu couvl. Odpověď se zdál naznačovat poznámkou o smrti, ale tam nakonec o času zvířat znovu mlčel: srovnával hynutí s umíráním, ale jeho vlastním protipólem nakonec není umírání – tedy bytí v možnosti – ale dožívání, které podle všeho nelze chápat jako existenciální strukturu, jako způsob bytí v možnostech čili časovost. Poznámka o smrti tak nakonec znovu o času zvířete, o jeho bytí v možnostech mlčí – pouze odkazuje na provedený rozbor sebranosti, z něhož by důvody měly být zřejmé. Jaký čas stojí v pozadí rozboru sebranosti? Asi by bylo vhodné mluvit o *času bez přítomnosti* na dvojí způsob. V některých místech se zdá, že času zvířat chybí přítomnostní extáze, zvířata nemají možnost být u věcí, v přítomnosti – vždy pouze čekají podnět, který se poté překlápí v minulý – bez toho aby prodléval. K těmto místům se později vztahuje Derrida. Nicméně z hlubších souvislostí, z toho, že Heidegger srovnává sebranost zvířat s nudou,

že jde vlastně fascinantní pohlcenost přítomností, v níž se ztrácí souvislost budoucího, přítomného a minulého, tedy z toho všeho lze na hlubší rovině uvažovat o času samém, který se v jistém smyslu nedostavuje a nemá přítomnost. Čas sám je nepřítomný na způsob privace.

Ochuzenost o svět znamená především toto: zvíře má jakýsi čas a mohlo by tedy mít i přítomnost času, která mu ovšem chybí. Privace *Weltarmut* je přímým důsledkem toho, že raný Heidegger sice myslí čas, ale myslí jej ještě stále v přítomnosti. Zvířecí smrt je smrtí bez přítomnosti, jsoucna jsou jsoucný bez přítomnosti, setkání je setkáním bez přítomnosti, přičemž není třeba myslet v první řadě na přítomnost jako extázi, ale přítomnost času vůbec. Heideggerovo rané období je v těchto momentech příkladem síly metafyzické tradice, pro kterou je popření především prostředkem k novému dialektickému přisvojení. Myslet čas pro ni vždy znamená myslet přítomnost a ani raný Heidegger se její původnosti neubráníl. Tomuto tématu se podrobně věnuje Derrida a jeho výhrady vůči Heideggerovi se přednostně odehrávají právě jako kritika myšlení smyslu času, což pro Derridu – a podle všeho i pro Heideggera – znamená vždy přítomnosti času. Derridovým výtkám bych se rád věnoval ve třetí kapitole – předtím se ještě naposledy zastavím u *Základních pojmů*, totiž u tématu přenesenosti do zvířat, ve kterém je svým způsobem myšlena možnost setkání člověka a zvířete. Zajímají mě především předpoklady takového setkání.

### *Přenesenost, setkání, privace*

Přenesenost je v *Základních pojmech* promyšlena na dvou místech, která na začátku a na konci rámuje část věnovanou zvířecí ochuzenosti o svět. Obě místa se od sebe výrazným způsobem liší, což Heidegger nijak dále nekomentuje a nerozvádí, kromě toho, že druhé zmínce o přenesenosti do zvířat bezprostředně předchází upozornění na novou funkci, kterou rozbor zvířeckosti získává. Tyto souvislosti jsou důležité – první místo je v souladu se základem vztahu mezi lidstvím a zvířeckostí ve fundamentální ontologii, jak jsem se jej snažil interpretovat. Druhé místo naopak zajímavým způsobem toto pojetí otevírá a nabízí se k dalšímu rozvinutí. Je třeba přiznat, že zvláště v druhém případě jde o poměrně krátkou zmínku, nikoliv systematictější zamyšlení, takže ji není možné přeceňovat – je spíše právě jen nabídkou k dalšímu pokračování.

První rozbor přenesenosti do zvířat je nejdříve uveden jako metodický: máme-li zjistit, jaký vztah má zvíře ke svému okolí a dostat se tak k jeho ochuzenosti o svět, je třeba se předtím ujistit o našich možnostech se do něj přenést a takto jeho vztahu k okolí porozumět. Zároveň jde ale o věcný problém – přenesenost jako přístupnost „světa“ zvířete zároveň souvisí s jeho možnostmi přístupu k okolí; v možnosti setkání se zvířetem jde zároveň o jeho možnosti vůbec se něčím se setkat. Přenesenost Heidegger přibližuje jako doprovázení (*Mitgehen*), v němž – v případě setkání člověka a zvířete – nemá zaniknout jejich rozdílnost, resp. člověk nemá ztratit své lidství<sup>113</sup>, které je myšleno jako existence, ‚moci být‘. A ten, kdo v přenesenosti doprovází, zároveň odhaluje způsob bytí doprovázeného, takže mu může porozumět lépe, než si rozumí ono samo.<sup>114</sup> Přenesenost jako potenciální myšlenku setkání zde Heidegger úzce spojuje jednak s jakousi stabilitou lidství, kterou toto setkání nijak nenarušuje, jednak s průhledností bytí jsoucího, do nějž se přenášíme, čili s jeho přítomností; obojí je zcela v souladu jednak s cílem srovnávací úvahy, jednak s tím, že člověku je přiznána význačná sebeprůhlednost jako přítomnost času, resp. skutečnost možnosti. Přenesenost tím pádem nemůže být modelem setkání, v němž by se to, s čím se setkáváme, nějakým bytostným způsobem odtahovalo, zůstávalo nepřítomné, a v němž by bylo pro člověka proměňující mocností, zasahující případně i jeho lidství.

Nicméně setkání člověka a zvířete tu Heidegger právě nepromýšlí jako přenesenost, zajímá jej struktura možnosti se přenést; rozebírá otázku, jestli se takto můžeme přenést. U kamene se otázka sama ukazuje jako nesmyslná – kámen nemá nic, „kam“ by se člověk mohl přenést, je bez světa. Naproti tomu u lidí je tato otázka nadbytečná – k lidství patří nejenom možnost přenést se a provázet druhého, nýbrž původně jsme již vždy přeneseni, provázející. Otázka po možnosti přenést se nabývá na zajímavosti (resp. tato možnost je smysluplná jako možnost) právě až u zvířete, neboť zde je jistým způsobem zaručeno, že je „kam“ se přenášet – zvíře očividně má něco na způsob světa, má určitý přístup ke svému okolí, ovšem faktické uskutečnění tohoto přenesení je nejisté. Setkání se zvířetem je v tomto motivu myšleno jako dění možnosti se přenést, které je zároveň upíráno její uskutečnění, což považuji za nejzajímavější moment celé analýzy. Odpírání faktického uskutečnění této možnosti totiž, jak se z Heideggerova rozboru zdá,

---

<sup>113</sup> „Tam, kde se ten, kdo chce a má doprovázet, nejprve sám sebe vzdává, žádné doprovázení není.“ *GdM*, s. 297.

<sup>114</sup> „Přenést se do tohoto jsoucna znamená doprovázet je v tom, co a jak toto jsoucno je – v tomto doprovázení bezprostředně o jsoucnu, s nímž takto jdeme, zakoušíme, jak to s jím stojí; zpravujeme se o

patří k její *struktuře*; tato možnost se děje tak, že je zároveň předem vyloučeno její uskutečnění. To by v tradičním aristotelském spojení možnosti s skutečností možnost jako takovou vylučovalo. Možnost, která není možná, je nesmysl. Heidegger tu ale, zdá se, implicitně myslí nějakou podobu dění této možnosti, které není orientováno k uskutečnění; děje se spíše jako napětí obojího a má si napjatost uchovat, tedy neztratit ji v uskutečnění. Zvíře je v setkání zároveň přítomné a zároveň se odpírá, stahuje do nepřítomna, nepřístupna.

Bohužel toto zajímavé nasazení Heidegger zasazuje do rámce, který jeho potenciál pro promyšlení setkání člověka a zvířete tlumí, v souladu se širším kontextem fundamentální ontologie. Především jde o srovnání přenesenosti do zvířat s přeneseností do lidí, resp. spolubytí s druhými jako spolupobytem, který Heidegger podrobněji rozebírá v §26 *Bytí a času* a zde na něj spíše implicitně odkazuje. Pro hlavní osu tohoto paragrafu platí, že druhý pobyt, existence druhého člověka jako dění možností, resp. čas, bytí ‚tu‘, je myšlen v přítomnosti, resp. skutečnosti. Autentické spolubytí kvůli druhým je odemyká v jejich skutečnosti existence: „Ve spolubytí jakožto existenciálním ‚kvůli‘ druhým jsou tito již odemčeni ve svém pobytu.“<sup>115</sup> Setkání s druhými lidmi jako přesazenost se děje jako společné bytí ‚tu‘ – jeho horizontem je autentické spolubytí, které druhého předbíhá v jeho existenciálním ‚moci být‘ a uvolňuje jej pro jeho starost<sup>116</sup>, autenticky jej *uvolňuje a dopomáhá mu* k jeho vlastní autenticitě. Bytí s druhými je myšleno vždy jako modus tohoto autentického spolubytí (např. jako jeho deficientní či indiferentní modus<sup>117</sup>), v němž je druhý přítomný jako časové ‚moci být‘, uvolňované pro vlastní autenticitu. Motiv přenesenosti do druhých jako spolubytí tedy přebírá a neproblematicky rozvíjí důležitou součást motivu autenticity: již v autenticitě, resp. její privaci, neautenticitě, je myšlena skutečnost možnosti. Skrze analýzu přenesenosti je tato skutečnost možnosti dále přenesena do zvířecí ochuzenosti. Ne-přítomnost zvířete, která nám brání přenést se do něj, doprovázet jej, je pro Heideggera – v tuto chvíli již nepřekvapivě – privací, případně privací privace: protože vzájemnou přenesenost lidí je třeba myslet jako *sdílení světa*, je třeba říci, že zvíře nemá svět na základě možnosti jej mít – odtud jeho *ochuzenost* o svět. Je to zcela v souladu s chyběním přítomnosti času zvířete, kvůli kterému Heidegger navrhuje škrtat jsoucna, pokud jde o vztah zvířat k nim;

---

tom, jak mu je; v takovém doprovázení možná dokonce toto jiné jsoucno prohlížíme ostřeji a bytostněji, než zmůže ono samo.“ Tamtéž, s. 296n.

<sup>115</sup> BČ, s. 153.

<sup>116</sup> Tamtéž, s. 152.

<sup>117</sup> Tamtéž, s. 153.

zvířata nemají vztah ke jsoucnům *jako* jsoucnům – „jako“ zde odkazuje na ontologickou diferenci, resp. dění možností, které je ovšem myšleno jako skutečné. „Jako“ odkazuje na přítomnost času.

Srovnání setkání se zvířetem (bytí s ním) a s člověkem, jak je Heidegger předkládá, je silným vstupem do celého problému. Druhý člověk je v setkání se zvířetem vždy přítomný, protože se zvířetem se právě *nesetkáváme jako s člověkem* – v setkání se zvířetem se zároveň děje jeho rozdílnost vůči setkání s člověkem. Pro Heideggera je základem tohoto srovnání způsob lidského setkání s druhým člověkem, v němž je odemčenost bytí druhého třeba pochopit jako skutečnost jeho existence. Z takto pochopeného spolubytí může zvíře vždy vycházet pouze v nějaké podobě ochuzenosti, jejímž základem je právě plná přítomnost. Myslet zvíře jinak tedy bude muset znamenat myslet jinak i druhého člověka, nikoliv ve skutečnosti jeho existence. K tomuto úkolu nabízí i Heideggerův rozbor důležité podněty: v §26 zmiňuje dva „extrémy“ pozitivního starání se o druhého<sup>118</sup>, tedy dvě podoby nelhostejnosti ke druhému, přičemž lhostejnost chápe jednoduše jako privativní podobu původního spolubytí. Prvním extrémem je *zaskakování* za druhého, které mu odnímá jeho starost, týká se především obstarávání příručního jsoucna a je s ním spojeno nebezpečí, že se „druhý může stát závislým a ovládaným“. Druhým extrémem je naopak *předbíhání* druhého v jeho starosti, které jej uvolňuje pro sebeprůhlednost vlastní starosti a dopomáhá mu k ní<sup>119</sup>. Každodenní ‚bytí spolu‘ se udržuje mezi těmito dvěma extrémy a je „vykazuje rozmanité smíšené formy“. Heidegger neříká výslovně, že první modus *zaskakujícího* nelhostejného spolubytí je méně původní, nevlastní či neautentický – zároveň je ale zřejmé, že na rozdíl od *předbíhání* v něm nepřichází ke slovu to, o co jde Heideggerovi především, totiž starost „ve vlastním smyslu – tzn. existence druhého“. Tím, jak Heidegger opomíjí mezi dva „extrémy“ připojit obligátní rozlišení privativní/původní podle mne postihuje cosi důležitého v našem vztahu k druhým. Pouze v určitých situacích a případech je vztah k druhým nesen důrazem na jejich existenci, jak se to děje v *předbíhání* nebo v autentickém spojení, které Heidegger zmiňuje níže. Zrovna tak důležité – a na předchozí způsob nepřevoditelné – je naše setkávání s druhými v jejich bez-mocné fakticitě, která existenciální ohled vylučuje. Nebo ještě lépe, typická je právě neprovizorní smíšenost (směna) obojího, v níž bezmocná fakticita vystupuje jako druhá strana odhodlané existence. Tato odkázanost obojího myslím dobře vystupuje například

---

<sup>118</sup> Tamtéž.

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 152.

ve vztahu k dítěti. Rodičovský vztah je zajisté nesen uvolňováním dítěte pro jeho vlastní odpovědnost, pro přebírání vlastní „starosti“; ale právě proto, aby nešlo o „drezuru odhodlanosti“, rušící svůj vlastní smysl, je zároveň otevřeností a přijetím sebeztracenosti a nevlastního způsobu porozumění si dítěte, které se například „předvádí“. Rodičovství nerozlišuje autenticitu a privativní neautenticitu aby obstaralo *více* prvního – je naopak právě láskyplným přijímáním fakticity i existence dítěte v jejich stejné původnosti, přijímá dítě v jeho směně odhodlanosti a závislosti, autenticity a neautenticity.<sup>120</sup>

Druhý rozbor přenesenosti do zvířat přináší jediný paragraf (§66) z poslední kapitoly *Základních pojmů*. Jeho pozice je ve vztahu k prvnímu rozboru důležitá, protože v tuto chvíli se Heidegger již nepohybuje v rámci srovnávací úvahy, do níž prvním rozbohem vstupoval. Rámování obou rozborů je složité: srovnávací úvaha původně nebyla vedena jako samostatný úkol, byla pouze cestou metafyzického tázání co je svět.<sup>121</sup> Tomu jako přípravné předcházelo vzbuzování nudy prvního dílu; výslovné metafyzické tázání, vedené cestou srovnávací úvahy, z něj mělo vycházet, ale toto tázání samo má zároveň být pokračováním vzbuzování, vyostřováním možnosti nudy.<sup>122</sup> Metodicko-věcné překlápění či prolínání, které během celého výkladu Heidegger podniká, odpovídá metodicko-obsahovému prolínání v *Bytí a času*, které jsem výše interpretoval jako uvádění do existence. Srovnávací úvaha byla uvedena obdobným způsobem – dalo by se mluvit o uvádění do vlády světa – ale v jejím průběhu toto rámování spíše ustupovalo do pozadí před důrazem na genuinní rozbor zvířeckosti, který by je nevysvětloval z neživého ani z člověka. Tento přechodný důraz na respektování jakési objektivty, či spíše nezávislosti zkoumání zvířeckosti, je před druhým rozbohem přenesenosti do zvířat opuštěn a Heidegger znovu zdůrazňuje klíčovou orientaci na lidství. Srovnávací úvaha zde dostává „novou funkci“ v níž zvířeckost není promyšlena kvůli ochuzenosti o svět „jako takové“, „ale jako oblast *jsoucího*, které se *ukazuje* a spolu s tím od nás vyžaduje *určitý základní vztah*, v němž se nicméně zprvu nepohybujeme.“<sup>123</sup> Zvíře je v tuto chvíli rozebíráno jako součást světa člověka, resp. jeho dění možností.

---

<sup>120</sup> Heidegger to mimochodem dobře vystihuje výrazem „dopomáhá“ v souvislosti s předbíhajícím staráním se o druhého, který v sobě zahrnuje zároveň vrženou bez-mocnost jako druhou stranu odhodlané existence.

<sup>121</sup> *GdM*, s. 261nn.

<sup>122</sup> „Ony tři otázky – co je svět, co je oddělenost, co je konečnost – se pokoušíme ze základní nálady našeho pobytu rozvinout *tak*, že se právě přítom více a více toto *základní naladění* hluboké nudy jakožto *možnost* vyostřuje. /.../ *vypracování tohoto tázání* není nic jiného, než *zostření možnosti oné základní nálady*.“ Tamtéž, s. 253.

<sup>123</sup> Tamtéž, s. 400.



Každodennost toto dění přehlíží a veškeré jsoucí chápe jako výskyt, k němuž se vztahuje v nerozlišené lhostejnosti – živé může být takto výskytově podle Heideggera viděno např. jako přežívání nejlépe přizpůsobených, jimž vévodí nejdokonaleji přizpůsobený člověk. Právě proti výskytovosti jsoucího, tedy proti každodennosti, Heidegger staví přenesenost do zvířat. Teď již ne jako možnost a ne výhradně lidskou: živá příroda od člověka vyžaduje přenesenost a také v rámci živého panuje univerzální vzájemná přenesenost do sebraností utvářených reakčních okruhů.<sup>124</sup> Vzájemná přenesenost je takto universálním rysem života, který ho odlišuje od všeho pouze se vyskytujícího; Heidegger mluví přímo o vznešenosti živého, nebo o jeho panství (*Herrschaftscharakter*). Živé od nás vyžaduje přenesenost a svým osobitým způsobem nás *drží chycené* vprostřed jsoucího.

Přenesenost se zde od prvního pojetí v mnohém liší, především už jejím předpokladem očividně není přítomnost: zvířata jsou vzájemně přenesena, ačkoliv ke jsoucímu stále přistupují nikoliv jako ke jsoucímu, ale ve své sebranosti. Přenesenost tím pádem také nepředpokládá průhlednost bytí jsoucího (resp. jeho přítomnost), do něhož se přenášíme, jak tomu bylo v prvním pojetí. Druhý rozbor zachází s přeneseností způsobem, který umožňuje myslet skrze ni setkání, v němž se ten, s kým se setkáváme, nevydává, zůstává ve své přítomnosti zároveň nepřítomen, udílí se i odpírá, a zároveň vládne mocí, díky níž od nás může vyžadovat přenesenost a držet nás chycené.

Druhá věc, která je na tomto pojetí důležitá, je, že přenesenost do zvířat je vlastně ve své opozici ke každodennosti myšlena jako součást přenesenosti do bytí-tu, součást původního dění možností, ke kterému se odhodláváme v okamžiku. Přenesenost do zvířat může být na základě tohoto rozboru promyšlena jako součást dění možnosti autenticity, tedy samotného kořenu lidství. K této základní možnosti, která je jistým způsobem první a podobně nepředstižná jako možnost smrti, by podle výše provedeného rozboru měla jako provinilost patřit její ne-možnost, totiž universální „privace“, náležející ke každé možnosti jako možnosti. V prvním pojetí přenesenosti do zvířat to byla právě privace ochuzenosti o svět jako chybění přítomnosti, která bránila setkání člověka a zvířete. Druhé pojetí, které Heidegger předkládá, už není tolik zatíženo ohledy na fundamentálně ontologický projekt a vykazuje menší potřebu jasného řezu, oddělujícího zvířecost. V souvislosti s blízkostí motivu autenticity, resp. odhodlaného rozvrhu, otevírá cestu k jinému, méně jednoznačnému řešení: „generální privace“, provázející možnosti jako

---

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 402.

možnosti, tedy privace, která se především přimyká k možnosti autenticity, se tímto způsobem zároveň může stahovat ze zvířeckosti a uvolňovat ji tak pro setkání, v němž by zvíře zůstávalo neprůhledné, ne-přítomné v přítomnosti, a zároveň mělo ve vztahu k v člověku vlastní moc.

### 3. DERRIDOVA KRITIKA METAFYZIKY PŘÍTOMNOSTI

Derrida už ve svých raných textech vědomě a výslovně navazuje na Heideggerovu kritiku metafyziky a v zásadě přijímá hlavní Heideggerovy myšlenky, týkající se zapomenutosti bytí, ontoteologického stanovování nečasového základu, resp. vytěsňování času. Dalo by se snad dokonce tvrdit, že základní Derridova charakteristika metafyziky jako metafyziky přítomnosti – totiž že metafyzika se vždy snaží myslet nějakou zakládající, čistou přítomnost, soběstačnou a neznečištěnou minulostí a budoucností, tzn. ne-časovou, věčnou – je přímo přejata z Heideggerova postřehu, že metafyzika určuje bytí jako přítomnost. Přesto, nebo možná právě proto, se důrazy obou myslitelů od začátku významně liší: dalo by se říci, že Heidegger je, na první pohled celkem nepřekvapivě, orientován na zkušenost (řekněme zkušenost bytí), zatímco Derrida sleduje spíše formální náležitosti myšlení, které chce metafyziku přítomnosti kritizovat. Tento, v prvním přiblížení spíše povrchní rozdíl, jde ruku v ruce s Derridovou nedůvěrou vůči myšlení zkušenosti, kterou podle něj nikdy nebylo a nebude možné myslet mimo primát přítomnosti. Takové gesto („zkušenost nikdy neznamenala nic jiného“) je zvláště pro raného Derridu, na kterého se tato práce zaměřuje téměř výhradně, typické a je znovu v souladu s jeho formalizující orientací. V Derridově myšlení hraje významnou roli předpoklad jakýchsi nutných pravidel filosofického logu, jež filosofii v zásadě neumožňují překročit vlastní metafyzický „stín“ a překonat či opustit metafyziku, začít myslet nemetafyzicky. Myšlení, které prostředí metafyziky přesto pociťuje jako „klauzuru“, pak nezbyvá jiná možnost, než se situovat či „vepsat“ uvnitř metafyziky a otřásat jejími hranicemi: znejist'ovat základní metafyzické opozice bez toho, že bychom je nahrazovali novými, novou přítomností či novým centrem – nebo nepřítomností tohoto centra, která je opět podobou přítomnosti. Derridovo myšlení je pak – zcela v souladu s těmito východisky – spíše formálně-strategické, než svázané se zkušeností. Jeho součástí nejsou důvody pro ten který dekonstruktivní výkon, neboť i důvod a oprávnění jsou podobou přítomnosti. Motivy, resp. zkušenost, zůstávají vně tohoto myšlení<sup>125</sup>, které se místo toho vždy orientuje pouze na formální „rozložení“ metafyzické struktury,

---

<sup>125</sup> Derrida to občas formuluje tak, že motivy otevření otřásající otázky jsou vždy empirické, což je třeba číst jako vnějškovost vůči filosofickému logu. Derridovo myšlení je empirismem co do motivů, jinak

vypracování otřásající otázky, které si je samo svým důvodem, resp. jeho přesvědčivost, oprávněnost a odůvodněnost musí plynout až z otřesu samého – jedině tak nepropadne novému stvrzení metafyzického primátu přítomnosti.

Nelze říci, že by tyto představy byly Heideggerovu myšlení zcela cizí – například raná přednáška *Co je metafyzika?*<sup>126</sup> explicitně postupuje obdobným způsobem (odpovědět na otázku vstupem do metafyziky, jejím předvedením) a v *Dopise o humanismu*, v němž jistým způsobem shrnuje svoji dosavadní myšlenkovou cestu, Heidegger mluví o nutnosti položit nejprve uvnitř metafyziky samé otázku po metafyzice a provádět tázání po bytí jako „metafyzické“.<sup>127</sup> Heidegger se dosti dlouho – stejně jako raný Derrida – snaží *navazovat* svoje myšlení na metafyziku a pro svůj podnik přijímá úkol *překonání* metafyziky. Dobrým příkladem tohoto nasazení je ontologická diference, která je ovšem – jak jsem už zmiňoval – zároveň zdrojem vnitřních mezí tohoto úsilí, což pozdního Heideggera vede k jejímu „odpuštění si“. Myšlení, které se snaží navázat na metafyziku, vepsat se uvnitř ní, je poznamenáno asymetrií diference, v níž je upřednostňováno bytí na úkor jsoucna, jemuž se nedůvěřuje. Takové myšlení, které se vlastně snaží myslet z diference vůči metafyzice, trpí setrvalou negativitou, jež se projevuje třeba jako konstrukce transcendence (bytí, jiné). V páté kapitole této práce se budu snažit ukázat některé motivy, svědčící pro tuto transcendující negativitu v Derridově raném myšlení – zde bych chtěl hlavně naznačit, z jakého pohledu je pro mě Derridovo myšlení důležité a podnětné, přestože se v důležitém momentu od základního Heideggerova důrazu odklání.

Tento důraz chápu právě jako důraz na zkušenost, Heidegger nejčastěji mluví o zkušenosti bytí, případně o zkušenosti zapomenutosti bytí. Nikoliv náhodou se tak děje i v klíčové přednášce *Čas a bytí*, která zároveň formuluje nutnost odpustit si ontologickou diferenci a ponechat metafyziku jí samé. Právě rozvíjení myšlení jako odpovídání zkušenosti, „naplňování vazby bytí k bytnosti člověka“<sup>128</sup>, podle mě nakonec Heideggera přivádí k myšlení času, ve kterém se může dít setkání člověka se zvířetem; dá se snad mluvit o času nemetafyzickém, resp. o myšlení respektujícím svébytnost dění možného (možného dění). Právě tuto možnost, tedy *možnost myšlení jiného, nemetafyzického času*

---

respektuje a přijímá pravidla filosofického logu. K tomu např. Derrida J., *Násilí a metafyzika* in: *Násilí a metafyzika*. Filosofie, Praha 2002.

<sup>126</sup> Heidegger M., *Co je metafyzika?*. OIKOYMENH, Praha 2006.

<sup>127</sup> „Naopak může být osvětlena nutnost a vlastní druh této otázky po pravdě bytí, jež byla v metafyzice a právě díky ní zapomenuta, pouze tak, že bude uprostřed nadvlády metafyziky položena *otázka*: „Co je metafyzika?“ Především se musí každé *tázání* po „bytí“ a zrovna tak po pravdě bytí provádět jako „metafyzické.“ Heidegger M., *O humanismu*. Ježek, Praha 2000, s. 14.

ovšem Derrida rozhodně odmítá. V prvním „derridovském zastavení“ se proto budu věnovat textu *Ousia a Grammé*, který se mimo jiné snaží ukázat, proč vůči metafyzickému pojmu času nemůže být postaven pojem jiný, proč „čas vůbec náleží metafyzické pojmovosti.“<sup>129</sup> Derrida podrobněji než Heidegger odkrývá vzájemnou provázanost a uzavřenost struktury metafyziky a jedinečným způsobem tak shrnuje otázky, které je třeba položit pozdnímu Heideggerovi, jak se jej níže pokouším interpretovat. Rozbor vybraných Derridových textů by tak měl nejprve (spolu s Derridou) ukázat vnitřní meze, ležící před každým myšlením, které chce např. čas myslet *jinak* než metafyzika, tzn. v návaznosti na metafyziku. Zároveň by měl ale blíže prozkoumat nevyhnutelnost takového navazování, kterou Derrida neproblematicky předpokládá. Jiným slovy, druhý ohled, spojený s prvním rozбором Derridova myšlení, by se vlastně měl začít ptát na to, co by mohlo znamenat Heideggerovo „ponechat metafyziku jí samé“.

### *Metafyzický a jiný čas*

Derrida ve svém textu *Ousia a Grammé*, kterému se můžu věnovat pouze výběrově, ohlašuje dvě linie čtení jedné z Heideggerových poznámek v *Bytí a času*, týkající se příkladů metafyzické časovosti u Aristotela a Hegela. První linie chce postupovat v zásadě spolu s Heideggerem, jak jej v jeho zásadním myšlenkovém vstupu Derrida chápe: ptát se na metafyziku, na to co jí konstituuje, což je myšlení bytí jako přítomnosti. Je třeba ukázat limit či hranici, která konstituuje metafyziku, přičemž takové ukázání hranice je již zároveň jejím otřesem, překročením, které se nicméně nedostává někam jinam.<sup>130</sup> Takovou podobu má podle Derridy již samotná otázka po bytí, kterou Heidegger položil a která je hlavním zdrojem otřesu metafyzické klauzury v *Bytí a času*. Druhá linie Derridova rozboru se jistým způsobem obrací proti Heideggerovi, resp. proti jeho čtení slavných metafyziků: zatímco Heidegger u nich, například na rozdíl od Kanta, nalézá čisté metafyzické opomíjení času skrze jeho myšlení z jednoduché bodové přítomnosti, Derrida u nich zároveň spatřuje obranu proti takovému čtení, jakousi

---

<sup>128</sup> O humanismu, s. 7.

<sup>129</sup> *Ousia and Grammé* in: *Margins of Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago 1984. U prací, které nebyli přeloženy do češtiny, pracuji s jejich anglickým překladem. Dále jen *OaG*.

<sup>130</sup> „Neznamená překročit metafyziku, jak tomu rozuměl Heidegger, rozvinout otázku, která se obrací zpátky na tento podivný limit, tuto podivnou *epoché* bytí, skrývajícího se v okamžiku vlastní *prezentace*?“ *OaG*, s. 34.

imanentní sebekritiku metafyziky, která vlastní metafyzické gesto kritizuje obdobným způsobem jako Heidegger. I metafyzika tedy podle Derridy vždy varuje před nějakou podobou „vulgárního času“, stejně jako Heidegger, a vždy brání původní čas před primátem bodového „ted“ a nitročasovostí, stejně jako Heidegger. Ten vposled provádí stejné gesto jako metafyzika – Derrida se bude snažit ukázat proč takový postup nutně vede ke stejnému metafyzickému „kolapsu“ času a zároveň u samotného Heideggera bude hledat *možnosti jiného* psaní. V kontextu mé práce je tento rozbor motivu vulgaritry důležitý kvůli jeho blízkosti s myšlenkou neautentické privace autenticity, kterou jsem rozebíral výše. Vždy jde o původ a jeho privaci; Derrida skrze vulgaritu času vlastně promýšlí také privaci možnosti. Při sledování Derridových myšlenek se nebudu věnovat oprávněnosti Derridova či Heideggerova čtení Hegela, Kanta a Aristotela – na takový rozbor si jednak netroufám, jednak jej v této souvislosti nepovažuji za důležitý. Metafyzika pro mě vždy znamená: metafyzika, jak jí čte Derrida či Heidegger.

První linie, která má ukázat hranici, de-limitovat metafyziku, se podrobně rozvíjí především rozbohem Aristotelovy *Fyziky*. Derrida souhlasí s tím, že zvláště v první části svého aporetického rozboru, v níž Aristotelés předkládá hypotézu času rozložitelného na své základní části, jednotlivé „ted“, je skrytým východiskem určení bytí jako přítomnosti. „Ted“ je základním prvkem času, čas je třeba myslet jako sled okamžiků; z této představy Aristotelés dovozuje vyloučení času z bytí: žádný okamžik času není v přítomnosti, je vždycky buď minulý nebo budoucí, *proto* základní prvek času a tedy ani čas vpravdě není. Kritérium, na jehož základě se posuzuje bytí času je přítomnost: právě proto, že čas není přítomný, není. Aristotelés v tomto čtení jednoznačně zapadá do metafyziky, která podle Heideggera myslí bytí jako jednoduchou přítomnost.<sup>131</sup>

Metafyzika tu chce určovat bytí času, přičemž bytí samo již předem určila jako přítomnost – v otázce po bytí času je *vypuštěna* otázka po bytí.<sup>132</sup> Metafyzika se zakládá tímto vypuštěním, tím že se zapomene zeptat na bytí – jedině tak může vyloučit čas z bytí a jedině tak může stále znovu hledat pevný, bezčasový, substanciální základ, jinými slovy myslet bytí ontotheologicky. Základem metafyziky je přehlédnutí toho, že čas a bytí vlastně určuje vzájemně tak, že jedno vylučuje z druhého.<sup>133</sup> Tím, že Heidegger otázku po bytí v horizontu času položil, učinil podle Derridy rozhodující krok k jinak

---

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 39n.

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 47n.

<sup>133</sup> „Bytí bylo temporálně určeno jako být-přítomen, aby mohl být čas určen jako nepřítomnost a nebytí. /.../ Bytí je nečas, čas je nebytí, nakolik je jsoucnost již potají určeno jako přítomné a jsoucnost (*ousia*) jako přítomnost. Jakmile je jsoucí a přítomné synonymem, říci nicota a říci čas je to samé.“ Tamtéž, s. 51.

myšlenému času a jinak myšlenému bytí, rozhodující krok „za či uvnitř metafyziky“<sup>134</sup>. Podle Derridy totiž zrovna tak jako o vykročení z metafyziky jde o metafyzické vykročení: otázka po smyslu bytí a původním času zůstává uvnitř metafyziky, pouze opakuje její imanentní sebekritiku.

V této druhé linii Derrida znovu sleduje Aristotela<sup>135</sup>, tentokrát jeho protihypotézou, podle níž čas naopak nelze myslet jako rozložitelný na své části. Aristotelés nejprve navrhuje a vzápětí odmítá možnost myslet čas jako linii (*gramme*), neboť body přímky jsou koexistenční, zatímco k podstatě okamžiku patří, že nemůže být spolu (*hama*) s žádným jiným. Tuto nemožnost koexistence, nemožnost dvojího „ted“, je (podle Derridy) možné myslet pouze na základě její možnosti<sup>136</sup> – je nutné myslet dva okamžiky a jejich nemožnost, je nutné nejprve myslet jakési – v přítomnosti nemyslitelné – rozmístění, prostorovost času, stejně jako je nutné u prostoru jako současnosti různých bodů myslet časovost. Aristotelés tak – stejně jako v případě času a bytí – myslí ze skrytého vzájemného určování času a prostoru, opět dvojitého základu, který musí být zastřen, aby mohla být ustavena metafyzika. Ta potlačuje prostorovost času a časovost prostoru, stejně jako potlačuje časovost bytí a bytí času. První Aristotelovo odmítnutí reprezentace času jako linie se tím pádem děje ještě stále ukázkově metafyzicky: z hlediska primátu „ted“, skrze potlačení a nedotázání se na dvojitost základu, tentokrát vzájemnosti času a prostoru.<sup>137</sup>

Čas je v těchto rozborech vždy myšlen z bodovosti „ted“, což (v souladu s Heideggerovými rozbory) vede k myšlení bytí jako přítomnosti a času jako nebytí. Dokonce i možnost myslet čas jako linii, tedy nikoliv bod, je znovu odmítnuta právě kvůli její bodovosti. Linie jako *celek*, nesložený z bodů, tak na první pohled skýtá východisko z metafyzické „nouze“. Derrida to nikde výslovně netvrdí, ale z okolních souvislostí celkem jednoznačně vyplývá, že i Heideggerovo řešení se podle něj snaží postupovat tímto způsobem. Proto se obrací k jeho Aristotelově analogii, tedy k místu, kde Aristotelés možnost myslet čas jako linii připouští. Tentokrát jako linii, která se neskládá z bodů a která musí být myšlena ze svého rozsahu, celku, a nikoliv svých částí<sup>138</sup>. Bod v tomto pojetí neexistuje původně, ale pouze jako jakýsi odvozený modus celku linie, nehoda, vulgarita či privace. I pro Aristotela je na tomto místě bodové „ted“

---

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>135</sup> Oba pohyby provádí i u Hegela, bohužel jej v těchto pasážích nejsem příliš schopna sledovat.

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 54.

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 56.

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 59n. Blížkost Heideggerovi je zvýrazněna skrze řecké *ta eskhata*.

cizí *původnímu* času<sup>139</sup> – v jeho textu lze tedy najít jak rozbor založený na primátu bodového okamžiku, tak jeho jednoznačnou kritiku, což je podle Derridy charakteristické pro metafyzické texty obecně. Vždy je tu tato diference, rozdělující text, přerývající jej rozporem, který není uspokojivě vyřešen, který je spíše v textu ponechán, bez toho, že by jej bylo možné zahladit a myslet v přítomnosti; pokusem o takové řešení se vždy pouze otevírá nová diference, nový rozpor.

Není „ekstatické“ myšlení času jako linie či celku tím pohybem, který metafyzice uniká? Toto řešení, které Heidegger podniká – a které podle všeho minimálně naznačil i Aristotelés – sice umožňuje odlišit čas od bodové prostorovosti, ale na druhou stranu pouze nahrazuje přítomnost částí přítomností celku. V tomto pojetí je čas nebo pohyb myšlen vždy na základě svého *telos*, v němž by čas či pohyb byl naplněn, dokončen, plně přítomen. Linie je zde vlastně myšlena jako kruh, v němž se „konce“ dotýkají a překrývají tak, že – i když konečný – nemá začátek ani konec, vystupující jako bod-limit.<sup>140</sup> Ten je takto právě vymezen jako možnost nehody, přerušení soběpřítomného celku času, kruhu. Metafyzika podle Derridy myslí čas mezi bodem a kruhem, což znamená mezi možnostmi kolapsu času – vulgaritou, privativním modem – a časem jako přítomností. Základní metafyzickou strukturou je tedy myslet původnost a vulgaritu jako vztah skutečnosti a možnosti, která je na skutečnosti závislá a odvozená od ní. Kdykoliv metafyzika kritizuje prostorové pojetí času – spojené například s jeho bodovostí či s nitročasovostí – kritizuje je jako možnost (nehodu, vulgaritu, privaci) podřízenou skutečnosti, takže charakter možnosti samé, která by měla stát na straně času (*dynamis*, síla), pojímá teleologicky vzhledem ke skutečnosti.<sup>141</sup> Kdykoliv se rozhodne myslet nějaký původnější čas, myslí tento původ v jeho přítomnosti, takže pouze přeskupuje a znovu ustavuje metafyzickou klauzuru – doslova chodí v kruzích.

Derrida pro tento pohyb používá vlastní překlad Hegelova *Aufhebung*, které má naznačovat překročení, překonání (zrušení) spolu s vyzdvižením a uchováním. Jeho *relève*, které stejně jako *aufheben* odkazuje na zdvihnutí, zároveň namísto vyzdvihujícího překonání naznačuje opakující se střídání a výměnu. Odkaz na dialektiku je tu klíčový: čas (spolu s pohybem a možností), který je metafyzika schopna postavit proti bodovému teď, je vždy myšlen z hlediska přítomnosti a skutečnosti, která je přinejlepším pouze odložena jako určující *telos*. Jde pokaždé o variaci dialektické teleologie, která je jen

---

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 61.

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 60.



druhou stranou dialektického nároku myslet původnější čas proti času vulgárnímu. V myšlení *vulgarity* metafyzika vždy přichází se skutečnou a přítomnou *původností*, takže časovost znovu myslí z přítomnosti. Kritizovat odvozenost metafyzického pojetí času vlastně znamená přiřadit se k metafyzice, zopakovat ji, namísto jejího překonání. Překonání samo – minimálně v této podobě vykázaní vulgaritu/původnosti<sup>142</sup> – je v rozporu s časem, který by nevycházel z přítomnosti. Blíže se Derridově konfrontaci s Hegelovou dialektikou budu věnovat později u vyjasňování vztahu mezi myšlením bytí a dekonstrukcí; v tuto chvíli mě zajímají především důsledky pro Heideggerovo fundamentálně ontologické myšlení času a pro jeho vztah k metafyzice.

Pojímat Heideggerovu ekstatickou temporalitu z *Bytí a času* jako časovost, vycházející z modelu linie, *grammé*, osobně považuji za velice problematické a vposled nicneříkající – Derrida to také nikdy neudělá výslovně, byť zde minimálně jakousi paralelu naznačuje. Ale důraz, který klade na Heideggerovu opozici původní/vulgární časovosti považuji za správný. Výše jsem se snažil ukázat, že s odpovídajícím myšlením dění možností se neslučuje privace (především v podobě autenticita/neautenticita), která jej zavléká do primátu skutečnosti; zdá se, že promýšlí to samé z hlediska času. Zatímco pro můj rozbor byl zásadní vztah mezi původním autentickým ‚moci být‘ a jeho privacemi, neautenticitou a zvířecostí, Derrida rozvíjí analogickou úvahu u vztahu mezi Heideggerovým vlastním pojetím časovosti a jeho přečtením metafyzické tradice myšlení času. Jakkoliv mezi obojím nelze vést analogii do všech důsledků (zvířecí čas není kolapsem původního času v podobě přítomnosti), hlavní problém je přísně vzato týž: myšlení času či dění možného zde vždy sklouzává k přítomnosti, resp. skutečnosti, z níž plyne odvozenost, sekundarita, privativnost či vulgarita diferentního. Hlavní problém, který se pojí s myšlením možnosti a času je: *jakým způsobem myslet vlastní diferenci?*

Myslet jinak než metafyzika. Myslet nemetafyzický čas, myslet možnost nepodléhající metafyzickému primátu skutečnosti. Myslet bytí, které metafyzika kvůli jsoucnu zapomíná. Myšlení se v těchto úkolech vztahuje k metafyzice; ať už se mluví o kritice nebo překonávání, vždy se myšlení navazuje na metafyziku, nebo se do ní vepisuje, aby především myslelo *jinak*. Na obtíže tohoto postupu narazil i Heidegger u asymetrie ontologické difference, v níž je bytí chápáno jako transcendence vůči

---

<sup>141</sup> „Síla a možnost, *dynamis*, byly ve jménu času vždy myšleny jako neúplná *gramme* v horizontu eschatologie nebo teleologie, která s ohledem na kruh odkazuje k archeologii.“ Tamtéž, s. 60.

<sup>142</sup> Heidegger sám vždy zdůrazňuje, že překonání metafyziky je možné výhradně výkonem existence, nedá se proto říci, že by usiloval o překonání skrze „pohyb pojmu“. Na tom, že horizontem takového překonávání je nová přítomnost to však nic nemění.

metafyzikou jediné povšimnutému okruhu jsoucna, takže je na něj jednak kladen větší důraz (spolu s nedůvěrou vůči jsoucnu), jednak je skrze figuru transcendence vystaveno nebezpečí, že bude myšleno jako (ne)přítomné jsoucí, tedy nikoliv z vládnoucí diference. Derrida ukazuje problémové souvislosti všech dalších opozic založených ve figuře původní/vulgární, mezi něž patří i opozice autenticity/neautenticity a lidství/zvířecosti, jak je Heidegger myslí v období fundamentální ontologie. *Navazování*, které chce přijít s *původnějším*, stvrzuje základní metafyzický nárok. Toho si oba myslitelé všimli a dá se velice zhruba říci, že oba minimálně v určité době zastávali „modelová“ východiska k tomuto problému. Heidegger, orientovaný zkušenostně, dochází v již zmíněné pozdní přednášce *Čas a bytí* k nutnosti myslet bytí bez ohledu na metafyziku, ponechat metafyziku jí samé, což lze číst jako důsledek jeho známé teze, že problém *Bytí a času* byl problém metafyzického jazyka. Derrida naopak možnost nenavazování, nevycházení z metafyziky v raných spisech odmítá, protože myšlení se podle něj nemůže uchýlit nikam jinam než ke smyslu jako přítomnosti, který je implikován ve chvíli, kdy myšlení promluví. Jakmile vytvoří pojem a nechá jej „fungovat v diskurzu“, již stvrdilo oprávněnost smyslu, v němž je každá negace dialektická a teleologická – tato „formální nutnost“<sup>143</sup> promluvit neumožňuje jiné řešení, než navázat a vepsat se do metafyziky, takže myšlení zbývá pouze možnost zklamávat nárok původnějšího. Podrobněji je strategie, kterou Derrida praktikuje, rozebrána níže – zde se pouze krátce zastavím u toho, jak ji přibližuje v rozebíraném textu *Ousia a grammé*, když ji nachází obsaženou i v Heideggerově myšlení samotném.<sup>144</sup> Heidegger podle něj v pozdějším myšlení přichází s rozlišením dvojí přítomnosti *Gegenwärtigkeit* a *Anwesenheit*, přičemž první je typicky pojímána jako metafyzické omezení druhé, která je původnější. To je jedno gesto, řekněme metafyzické, které ovšem Heidegger občas doprovází gestem druhým, v němž je i přítomnost jako *Anwesenheit* pojímána jako omezení, klauzura či hranice – a takto otřásána. Podle Derridy tak Heidegger ve svém myšlení spojuje dvě gesta, která jsou vposled neslučitelná; vztah mezi nimi nelze myslet v přítomnosti, nedává se jako smysl, ale právě jako ne-smysl, který není prostě popřením nebo nepřítomností smyslu a může díky tomu otřást universálním nárokem na smysl (přítomnost) jako podmínku myšlení vůbec. V textu je takto vepsána *stopa*, která je vždy minulá nebo vždy budoucí, nikdy v přítomnosti; přítomnost jako universální živel myšlení je tu stopou stopy, stopou vymazání stopy, která není přítomná ani nepřítomná; přítomnost je odvozená, ale

---

<sup>143</sup> *OaG*, s. 61.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 64nn.

odvozenost tu není myšlena jako odvozenost z jiné přítomnosti či centra. Universální odvozenost, která ovšem také není předložena jako ontologická charakteristika (nepřítomnost základu), ale jako otřes nejistoty.

Zhruba takto chce dekonstrukce psát, resp. číst metafyzické texty – to, co na Derridově myšlení považují za oslovující je, že dekonstrukce tak vlastně pouze opakuje to, co podle ní tradice dělala vždy – staví metafyzickou klauzuru a otřásá jí. Raný Derrida provozuje jakousi smírnou dekonstrukci tradice, která tradici přiznává vlastní zdroje a využívá je stejným způsobem jako ona sama. V jejím pojetí se tak nicméně dělo „fakticky“, zatímco Derrida přichází s projektem dekonstrukce – a to je také podle mne hlavním problémem dekonstrukce, která by měla žít jen ve svých aplikacích. Je-li toto myšlení formováno jako formálně-strategický projekt, potom základem, z něhož vychází, je hledání *možnosti jiného myšlení*, v němž se možnost podřizuje skutečnosti<sup>145</sup> a výchozím motivem zůstává negativita (která má být myšlena *jinak* než dialekticky). Tento problém – zatím jen nedostatečně načrtnutý – patří k dalšímu rozboru dekonstrukce, o který se pokouším v páté kapitole.

Později se také věnuji rozboru toho, co přesně může znamenat Heideggerovo „ponechat metafyziku jí samé“. Zde je ale ještě vhodné upozornit na poslední ze souvislostí témat času, možnosti, metafyziky, lidství a zvířecosti. Ve chvíli, kdy Heidegger staví privativní diferenci mezi lidstvím a zvířecostí, nebo když myslí diferenci mezi vulgární časovostí metafyzického myšlení a původní časovostí fundamentální ontologie, prohřešuje se proti svébytnosti dění možného a proti času stejným způsobem, jako když privativně rozlišuje autenticitu a neautenticitu. U svého vztahu k metafyzice, tzn. u diference myšlení, v určité chvíli dochází k nutnosti ponechat metafyziku jí samé, přestat se navazovat a přestat překonávat – konkrétní obsah takového ponechání zatím odkládám, ale odůvodněnost tohoto kroku jsem se pokusil promyslet spolu s Derridou. Podobným způsobem by bylo možné přistupovat také k otázce zvířecosti a ponechat otázku zvířecosti neřešenou, respektovat ji jako člověku skrytou a zvíře „ponechat jemu samému“, přestat myslet diferenci lidství.<sup>146</sup> Myšlení, vycházející

---

<sup>145</sup> Velice hrubě (a povrchně) by se dalo připomenout Heideggerovu tezi, týkající se fenomenologie, a tvrdit, že bytostné jádro dekonstrukce, spočívá v tom, „být skutečná jako filosofický směr“.

<sup>146</sup> Podobným způsobem se k problému zvířecosti vyjadřuje Martin Nitsche ve své interpretaci Heideggerových *Příspěvků*: „Diferuje např. sýkora na ‘také sýkora/jiný pták’, ‘zobatelne/nezobatelne’, ‘bezpečné/nebezpečné’ pouze onticky? Anebo všechna tato rozlišení musí sýkoře dávat nějaký smysl a odkazují tak do onticko-ontologického meziprostoru? Tyto a jim podobné otázky by člověk neměl zodpovídat, měl by je respektovat jako jemu skryté, ovšem jako takto jemu skryté by je měl také respektovat jako možné a vyhýbat se antropocentrickému pokušení.“ *Bytnost člověka v*

z dění možného jakožto původního vztahu člověka a bytí, by se tímto způsobem nejspíše vyhnulo nebezpečí přechodu na skutečnost možností. V jistém smyslu je zvíře podobným způsobem promyšleno i v předkládané práci – zvíře se v setkání skrývá a svoji bytnost nevydává. Zároveň ale sleduji možnost myslet setkání samo, v jeho konkrétnosti, které nelze dostat jednoduchým respektováním skrytosti. Setkání se zvířetem, v němž se určitým způsobem děje diference lidství a zvířecosti, se nicméně pokouším promýšlet spolu s děním diference myšlení bytí vůči metafyzice. Oba problémy vycházejí se stejného kořene, kterým je slučitelnost diference a možnosti, resp. diference a času.

### *Blížkost člověka a blízkost bytí*

V druhé části tohoto odskoku k Derridovi se ještě krátce zastavím u důležitého a zajímavého textu *Konce člověka*<sup>147</sup>, který se věnuje kritice a „reziduím“ antropocentrismu, přítomným v Hegelově, Husserlově a Heideggerově myšlení. Tento text míří jistým způsobem do středu mého tématu; Derrida otevírá důležité otázky, související s postavením člověka u Heideggera, a dotýká se klíčových motivů s ním spojených. Poslouží mi hlavně jako odraz k dalším rozborům – vychází z textů, které jsou důležité i pro mě, nicméně pokouším se předložit jejich téměř zcela protichůdnou interpretaci. První zastavení s textem *Ousia a Grammé* se soustředilo na promýšlení času, resp. možnosti; zde se budu věnovat otázce vztahu člověka a bytí, resp. myšlení a bytí. Ve výše předloženém rozboru *Bytí a času* byly oba problémy promyšleny neodloučeně (dění možností je vztahem člověka k bytí), což lépe odpovídá tomu, že patří nerozdílně k sobě. Derridovy texty poskytly příležitost pojednat je analytičtěji, nicméně rozdělení obojího je součástí mých výhrad vůči Derridově myšlení. Právě vztah myšlení k tomu, co myslí, resp. povaha myšlení (filosofie) vůbec, je místem, kde se Derridovy a Heideggerovy důrazy, jak jim rozumím, rozcházejí; v souladu s tím je i Derridovo přečtení vztahu člověka a bytí (myšlení a bytí) u Heideggera. Podrobně se Derridovu pojetí myšlení, ze kterého skrytě vychází, budu věnovat později; v předchozí části jsem jeho východisko načrtnul jako *hledání možnosti jiného myšlení*, v němž je možnost

---

*Heideggerových Příspěvcích k filosofii*, c.d., pozn. 169 v §5. Ve spojení spojení *skrytosti* a *možnosti* otázky je ale právě ponechán prostor pro její dění.

<sup>147</sup> The Ends of Man in: Margins of Philosophy, c.d.

pochopena ze skutečnosti – zde se pokusím naznačit jeho pojetí filosofie jako *komunikace*.

Text *Konce člověka* se zaměřuje na francouzskou recepci Hegelova, Husserlova a Heideggerova myšlení z hlediska kritiky antropocentrismu, jež se vynořila řekněme v Derridově generaci. Zatímco předchozí přijímání těchto tří myslitelů se podle Derridy dělo v rámci všeobecné antropologické či antropocentrické orientace francouzského myšlení (bez povšimnutí kritiky antropocentrismu, nebo alespoň distance vůči němu, přítomné u všech třech), v Derridově generaci se jejich dílo všeobecně a příliš povrchně jako antropocentrické odmítá – znovu je tak přehlížena jejich vlastní kritika antropocentrismu. Derrida se věnuje této jejich kritice, aby se po ní přesto obrátil proti myšlení člověka, jak je Hegel, Husserl a Heidegger předkládají. Chci se věnovat hlavně rozboru Heideggera, ale kritika Husserla a Hegela pro mě bude důležitá právě ve srovnání s Heideggerovým „antropocentrismem“.

Jakou podobu má podle Derridy antropocentrismus u Hegela a Husserla? Jejich myšlení je vůči antropologii (či „antropologismu“), jejímž základem je vždy empirický, konečný člověk, od počátku vymezeno svojí transcendentální povahou. Obojí je jako věda o duchu, vědomí nebo prostě čisté fenomenalitě postaveno proti empirické konečnosti faktu člověka, přičemž pro Husserla je tento motiv jedním ze základních při jeho přechodu k transcendentální podobě fenomenologie. Kritika antropocentrismu se tu děje ve prospěch universalitě myšlení vůbec, nicméně konečnost člověka je u obou, v duchu metafyzického podřízení času přítomnosti, myšlena s ohledem na teleologii myšlení či rozumu. Pohyb rozumu je orientován k „nekonečnému konci“, *telos* plné přítomnosti – a člověk je člověkem právě ve vztahu k tomuto transcendentálnímu konci. Konečnost faktického člověka je myšlena na základě jeho vztahu k nekonečnosti, přítomnosti; právě skrze vztah k vlastní konečnosti je člověk zároveň nositelem transcendence. „/.../ kritika empirického antropologismu je pouze přitakáním transcendentálního humanismu.“<sup>148</sup> Derrida tu vlastně znovu svým jazykem opakuje známé Heideggerovy poznámky o metafyzice z *Dopisu o humanismu*. Základní charakteristikou humanismu je, že lidství určuje „s ohledem na již pevně daný výklad přirozenosti, dějin, světa, *základu* světa, *to* znamená jsoucna v celku.“<sup>149</sup> Metafyzika je humanistická či antropocentrická právě proto, že myslí bytí nečasově, jako jsoucno v přítomnosti (ontoteologicky), takže se neptá po pravdě bytí, potlačuje otázku po vazbě

---

<sup>148</sup> The Ends of Man, s. 123.

<sup>149</sup> O humanismu, s. 14.

bytí k lidství<sup>150</sup> a bytnost člověka tak zakrývá, protože je jí třeba určovat právě z této vazby. Ve chvíli, kdy je bytí myšleno ontoteologicky (v přítomnosti, nikoliv z difference), je i vztah člověka k bytí myšlen z přítomnosti, což vede k antropocentrickému přiřazení transcendence k člověku jako jeho jsoucí charakteristice.<sup>151</sup>

Heideggerovo postavení v rámci Derridovy kritiky je méně vyhraněné než Husserlovo a Hegelovo, což je už s ohledem na *Dopis o humanismu* zcela pochopitelné; Derrida si jeho rozboru metafyzického humanismu pozorně všímá a svoji kritiku u něj neprovádí tak „nezvratným“ stylem jako u předchozích dvou. Spíše prochází jednotlivé metafory či motivy, které jsou nicméně podle všeho pro myšlení bytí konstitutivní. Hlavní propojující linií je motiv *blízkosti*, převzatý primárně z pozdního, nicméně nacházený i u raného Heideggera; je klíčový i pro moji interpretaci Heideggera. Rozdílnost raného a pozdního Heideggerova myšlení podle Derridy v tomto případě nehraje velkou roli, protože právě motiv *blízkosti*, případně motiv vlastní či pravé bytnosti člověka, která je myšlena v rámci blízkosti k sobě či blízkosti k bytí, je konstitutivní jak před tzv. *Kehre*, tak po ní. Celkem nepřekvapivě Derrida motiv blízkosti interpretuje jako variaci na přítomnost, která střídá tradiční humanismus metafyziky, aby jej ustavila novým, ale v zásadě shodným způsobem (*relève*). Pro mě je naopak rozdílnost pojetí blízkosti u raného a pozdního Heideggera významná a pozdní motiv blízkosti interpretuji mimo jednoduchou opozici přítomnost/nepřítomnost.

V *Bytí a času* nachází Derrida motiv blízkosti přítomen téměř od začátku, kdy je otázka po bytí rozebrána co do formální struktury (§2). V první kapitole této práce jsem se pokoušel ve stejných pasážích sledovat dvě linie, z nichž jedna by vycházela z dění možné otázky a druhá ze skutečného tázání jako chování jsoucího člověka, první respektující primát možností, druhá je podřizující skutečnosti. Derrida si ve svých rozbořech důsledně všímá právě jen motivů linie skutečného *tázání*, které je myšleno jako chování skutečného člověka, skrytého zde v první osobě množného čísla, která nenápadně zastupuje jednotu universálního logu filosofie a člověka. *My*, kteří se tážeme, vždy již rozumíme bytí; pobyt, myšlený jako toto ‚my‘, je podle Derridy zástupcem sebezpřítomnosti, konstituující metafyziku vůbec.<sup>152</sup> Proto, aby pobyt mohl být zvolen jako exemplární jsoucno, musí disponovat sebezpřítomností v podobě skutečné, přítomné či prostě jsoucí vazby k bytí, porozuměním bytí. Otázka po bytí je teprve položena, ale

---

<sup>150</sup> Tamtéž.

<sup>151</sup> Příklady takového přiřazení u raného Heideggera (*nesmyslnost* nepobytových jsoucen, jistota jistoty smrti) jsem se pokusil předložit výše.

vazba člověka k bytí je již určena v přítomnosti stejně jako tázající se člověk, myšlený v identitě zkoumajícího a zkoumaného, z hlediska sebepřítomnosti, která musí být teprve dosažena, ale je již předpokládána. Rozvinutí otázky po bytí předpokládá projasnění bytí tázání a tázajícího se a tento úkol projasňování se odvíjí od komplikace, které je metafyzická sebepřítomnost vystavena v pátém paragrafu: člověk si je nejbližší pouze onticky, ontologicky však nejvzdálenější. Zkoumání, prováděná v *Bytí a času* však mají tuto vzdálenost redukovat<sup>153</sup> – s tím je zhruba v souladu i moje interpretace autenticity jako uskutečňované možnosti, resp. jako neprovinilého rozvrhu. *Bytí a čas* je psaný v horizontu určité (sebe)přítomnosti pobytu a blízkost je myšlena v opozici ke vzdálenosti, kterou je třeba překonávat. V těchto závěrech s Derridou souhlasím, i když je podle mne významná i přítomnost jiných míst, odporujících této převládající linii, na jejichž základě lze rozvíjet alternativní čtení *Bytí a času*, v němž Heidegger důsledněji myslí svébytnost možnosti.

S Derridovou interpretací se ale rozcházím u pozdějších Heideggerových prací, v nichž jde především o blízkost člověka k bytí a návrat k jeho vlastní bytnosti. Derrida zde bohužel upouští od podrobnějších rozborů a svoji kritiku staví především na rozsáhlých citacích, kterým schází podrobnější komentáře. Zaměřuje se výslovně na Heideggerovu metaforiku či rétoriku, která podle něj zůstává uvězněna v zajetí motivu vlastní lidské bytnosti, které se člověk vzdálil a je třeba se jí znovu přiblížit, což se má dít právě skrze myšlení pravdy bytí<sup>154</sup>; a dále v zajetí motivu blízkosti člověka k bytí: člověk bydlí v sousedství bytí, má střežit pravdu bytí, která je blízkostí samou, bližší než všechna jsoucna<sup>155</sup> – člověk je tedy tím, kdo je blízko bytí, a bytí tím, co je blízko člověku. Podle Derridy jsou tyto metafory, kritizující tradici, ale opakující v zásadě její obraty, dokladem nutnosti vepsat se do metafyziky, které nelze jednoduše uniknout a která nám umožňuje vyrovnávat se s metafyzikou pouze negativně. Když chce Heidegger překonat metafyziku, myslet bytí pozitivním způsobem, tedy jinak než skrze dekonstruktivně otřásající tázání, nezbyvá mu, než konstruovat novou přítomnost v podobě vlastní bytnosti člověka a jeho blízkosti bytí – nový humanismus, či antropocentrismus, v němž člověk zblízka naslouchá řeči bytí.<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup> The Ends of Man, s. 124n.

<sup>153</sup> Tamtéž, s. 125n.

<sup>154</sup> Tamtéž, s. 130.

<sup>155</sup> Tamtéž, s. 131.

<sup>156</sup> Tamtéž, s. 133.

Z mého pohledu se Derridova kritika v jádru zakládá na opomenutí některých důležitých momentů. Především málo rozlišuje mezi metafyzickou esencí a bytností, kterou podle něj Heidegger stále myslí v přítomnosti, resp. jako skutečnost – důslednější čtení Heideggerových rozborů přitom podle mě vybízí k jinému myšlení, v němž by bytnost byla myšlena jako dění, nepodřízené přítomnosti v podobě *telos*; takovou možnost otevírá například přednáška *O bytnosti pravdy*<sup>157</sup>. Dále přehlíží přednost, kterou Heidegger připisuje vztahu člověka a bytí, resp. myšlení a bytí, před členy tohoto vztahu. Metafyzika je charakteristická tím, že ontoteologicky uchopené bytí a člověka myslí ve vztahu, tzn. přítomný vztah z jeho přítomných členů – naproti tomu Heidegger se důsledně snaží myslet vztah jako primární, nikoliv v přítomnosti, ale časově, resp. možnostně jako dění; přednost vztahu rozebírá např. přednáška *Věta o identitě*<sup>158</sup>. A konečně je motiv blízkosti u Heideggera soustavně vytrháván z opozice vůči dálce, takže jej nelze jednoduše identifikovat s opozicí přítomnosti/nepřítomnosti. Derrida si v jednu chvíli všímá<sup>159</sup> i pro mě klíčové přednášky *Čas a bytí*, ze které dokonce přímo cituje rozbor čtvrté dimenze času, *blížnosti (Nahheit)*, která přibližuje a zároveň udržuje vzdálenost ostatních tří dimenzí. Ovšem tuto souvislost, jednoznačně přesahující jeho čtení, přehlíží a nijak dále nesleduje; blízkost v jeho pojetí zároveň znovu postrádá charakter dění. V následujícím se pokusím uvedené tři momenty, které Derrida opomenul, blíže promýšlet mimo jiné na základě zmíněných textů; všechny tři se dále objevují i v *Dopisu o humanismu*, který hojně cituje i Derrida. Tímto rozbořem bych se zároveň rád blížil k podrobnějšímu promýšlení času, resp. dění možností, a vztahu takového myšlení k metafyzice, v němž by se vůči ní nevymezovalo na způsob navazujícího překonání, a přesto jistým způsobem dávalo prostor k setkání s ní v diferci, tzn. prostě ji neopouštělo. V následující kapitole se tedy dostávám k vlastní interpretaci pozdějšího Heideggerova myšlení, na kterou jsem odkazoval v předchozích kapitolách.

Odskok k Derridovi bych rád ukončil naznačením pojetí filosofie jako komunikace, z nějž, jak se zdá, jeho rané texty občas vychází. Ilustrativním způsobem se projevuje v závěru textu *Konce člověka*, v němž Derrida znovu sumarizuje logiku, která podle něj musí řídit dekonstruktivní otřásání metafyziky.<sup>160</sup> Na výběr jsou zprvu dvě „strategie“, prováděné příslušnými riziky: první postupuje vykazováním metafyzických základů,

---

<sup>157</sup> Česky vyšlo jako Heidegger M., *O pravdě a bytí*. Mladá fronta, Praha 1993.

<sup>158</sup> Heidegger M., *Der Satz der Identität* in: *týž, Identität und Differenz*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2006.

<sup>159</sup> *The Ends of Man*, s. 131n, pozn. 35.

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 134nn.



přičemž doufá, že se jí na hlubší rovině (bližší původu) podaří díky této explicitaci z metafyzické klauzury uniknout. Podle Derridy je dobrým příkladem této strategie velká část Heideggerových textů, přičemž Heideggerovy pokusy – jimž Derrida rozumí jako neúspěšným, v duchu provedené kritiky antropocentrismu – jsou zároveň dokladem hlavního rizika s touto strategií spojeného: je jím potvrzení a opětovné uzavření metafyzické klauzury ve chvíli, kdy je myšlen původ, který nemůže znamenat nic jiného, než přítomnost a blízkost člověka původu. Druhá strategie postupuje transgresivně, radikální změnou terénu, v níž se odštěpuje od metafyziky. Hlavním rizikem – a důvodem neúspěchu – této strategie je nutnost promluvit, s níž se nový terén založí na starém základu smyslu a přítomnosti. Obě strategie samy o sobě jsou tedy odsouzeny k neúspěchu, přičemž důvodem tohoto neúspěchu je jakési *komunikační apriori*: nutnost promluvit a obhajovat svoji řeč, která je nevyhnutelností přítomnosti. Dekonstrukce v Derridově pojetí se snaží uspět kombinací obou strategií, kterou načrtával už v textu *Ousia a Grammé*. Z mého pohledu je klíčové, že úběžníkem takové *strategie* je *úspěch* v podobě určité definitivnosti textu, který je udržitelný a obhajitelný z hlediska filosofického logu a přesto se nevydávající dialektickému stvrzení metafyziky. Úspěch, strategie, definitivnost – „logika“ rané dekonstrukce je občas rozvíjena v rámci pochopení myšlení, resp. filosofie jako vlastními pravidly řízené komunikace, v níž je hlavní výsledek – otřes – myšlen jako *skutečnost* účinku.

#### 4. STÁVÁNÍ SE BYTÍ

Čtvrtá kapitola se pokouší sledovat ohlašovaný úkol myšlení času, nepodřízeného primátu přítomnosti, tedy *časícího se* času, a možnosti, která není podřízena skutečnosti, nicméně právě ve své svébytnosti je ke skutečnosti vztažena, a její promyšlení tedy může být zároveň promyšlením svébytné skutečnosti, nepodřízené možnosti. Možnost i čas Heidegger myslel už v *Bytí a času*, ale obojí tam na klíčových místech bylo podřízeno soběstačné přítomnosti a skutečnosti, což by Derrida pravděpodobně chápal jako nutnost, které myšlení nemůže uniknout. S ohledem na toto jeho varování se obracím k pozdnímu Heideggerovi ne snad jako k tomu, kdo našel čisté myšlení času a možného, ale jako k tomu, kdo myšlení času a možného hlubokým způsobem rozvíjí. Proměnu, kterou prochází jeho myšlení, opouštějící projekt fundamentální ontologie, považuji především za postupnou: postupné odvrhování jednotlivých motivů, upravování důrazů, přezkušování a hledání, jak o něm Heidegger v roce 1950 píše studentu Buchnerovi<sup>161</sup>. Jednou z prvních a nejtrvalejších proměn je opuštění motivu smyslu bytí a jeho nahrazení motivem pravdy bytí. Obojí bylo přítomno již v *Bytí a času* a obojí bylo v zásadě rozvíjeno stejným směrem. Ponechám stranou, co později umožnilo Heideggerovi navázat na motiv pravdy (bytí) – důležité je pouze to, že figura smyslu bytí počítala s určením času jako smyslu, který je přítomný a nečasový. Tento nárok lze označit za dialektický a krátce řečeno znamená, že ke smyslu bytí nepatří žádný nesmysl, tj. nedialektická negativita. Motiv pravdy bytí v myšlení času či dějin je naproti tomu rozvíjen a hledán s ohledem na svoji nedialektičnost; k pravdě bytí patří původním a nedialektickým způsobem vlastní nepravda.

Tři Derridova opomenutí, zmíněná v předchozí části (dění bytnosti, blízkost a primát vztahu), mají v této kapitole pomocnou funkci; s jejich pomocí je rozpracován hlavní pojem *stávání se bytí*, v němž se snažím spojit vybrané motivy myšlení pozdního Heideggera. Primárně by mělo jít o překlad skýtání bytí (*Es gibt Sein*) z Heideggerovy pozdní přednášky *Čas a bytí*, věcně jde o dějový výklad ústředního Heideggerova pojmu *Ereignis*, úvlast.<sup>162</sup> S vypracovaným pojmem *stávání se bytí* se vrátím k hlavním

<sup>161</sup> Doslov k přednášce *Věc* in: *Básnický bydlí člověk*. OIKOYMENH, Praha 2006, s. 39nn.

<sup>162</sup> Jde tedy o dějový ekvivalent strukturně chápaného středu v již zmiňované práci M. Nitscheho *Bytnost člověka v Heideggerových Příspěvcích k filosofii*.

problémům, nastíněným v předchozích kapitolách: setkání se zvířetem, resp. setkání s metafyzikou, jako *setkání* vycházející z dění možného, resp. času; slučitelnost difference a možnosti, resp. difference a času; myšlení času zvířete; myšlení jako dění.

### *Pravda a nepravda, dění bytnosti*

V přednášce *O bytnosti pravdy* Heidegger hledá základ metafyzického určení pravdy jako *adequatio*. Stejně jako v *Bytí a času* zůrazňuje namísto shody otevřený postoj ke jsoucímu (odkrytost), jehož základem je ovšem svoboda; díky ní se může výpověď řídit jsoucnem v tom, jak je, a přijmout jeho závaznost. Svoboda je možností nechat jsoucí být, poodstoupením od jsoucího, zasazujícím jej do otevřeného pole: ek-sistence.<sup>163</sup> Ek-sistence stojí v protikladu k běžné, všednodenní existenci, podobně jako autenticita k neautenticitě v *Bytí a času*. Přesto je zde výrazný posun v důrazu na neredukovatelnost či neprovizornost in-sistence: k ek-sistenci in-sistence vždy již patří, v rámci jediného společného pohybu.<sup>164</sup> V odkrytosti konkrétního jsoucího se otevřené pole (*alétheia*) skrývá a k pravdě, myšlené jako odkrytost, pak přísluší původní nepravda, ne-odkrytost<sup>165</sup>. V některých momentech Heidegger uvažoval stejným způsobem i v *Bytí a času*, když s ohledem na upadání pobytu určil pobyt jako existující stejně původně v pravdě i nepravdě.<sup>166</sup> Motiv pravdy je tam však přeci jen podřízen motivu smyslu, myšleného v rámci ne zcela určitého horizontu překonání upadání, který jsem se snažil ukázat jako neprovinilou možnost autenticity, resp. podřízení možnosti skutečnosti; to je mimo jiné vlastním základem privativní analýzy zvířeckosti v *Základních pojmech metafyziky*. V přednášce *O bytnosti pravdy* tento horizont původu a jeho privace, resp.

---

<sup>163</sup> „Sebeoddání odkrytosti jsoucna se v této odkrytosti neztrácí, nýbrž vede k jistému poodstoupení od jsoucna, aby se toto jsoucno zjevilo jako to, čím je a jak je, a aby se představující shoda od něho vzala směrnici. Jako takovéto nechání-být vystavuje se jsoucnu jako takovému a vsazuje veškeré vztahování do otevřeného pole. Nechání-být, tj. svoboda je v sobě se vy-stavující, ek-sistentní.“ Heidegger M., *O pravdě a bytí*. Mladá fronta, Praha 1993, s. 39. Dále jen *OPB*.

<sup>164</sup> „Právě proto, že nechání být nechává jednotlivým vztahováním jsoucno, k němuž se vztahuje, pokaždé být, a tak je odkrývá, zakrývá jsoucno vcelku. Nechání být je samo sebou zároveň jisté zakrývání. V ek-sistentní svobodě pobytu se skrytí jsoucna vcelku stává událostí, skrytost *jest*.“ Tamtéž, s. 49, srv. také s. 61.

<sup>165</sup> „Bytí-tu udržuje, pokud ek-sistuje, první a nejrozsáhlejší ne-odkrytost, vlastní ne-pravdu.“ Tamtéž, s. 53. Překlad upraven, *Da-sein* překládám v souladu se současným zvykem jako bytí-tu.

<sup>166</sup> *BČ*, s. 257. Právě to byl asi jeden z momentů, který z pravdy učinil přijatelné východisko i po opuštění fundamentálně-ontologického projektu. Bylo by možné předložit výrazně jiné, vstřícnější čtení *Bytí a času* vycházející z jiných momentů, než výše předložené. Tato práce se zaměřila na kritiku *Bytí a času* kvůli významnosti motivu privace mezi autenticitou a neautenticitou pro otázku zvířeckosti – privace tuto otázku v rámci fundamentální ontologie rozhoduje.

původu a vulgarity, prošel, pokud vůbec zůstává, zásadní proměnou. Skrytí otevřeného pole není určeno k rozbíjení, ale má zůstat tajemstvím<sup>167</sup>, odhodlanost je vztahem k tomuto tajemství, který nechává působit skrytí skrytého; je neuzamykajícím vztahem, nikoliv původní odemčeností.<sup>168</sup>

Nabízí se tento nerozbičející a ponechávající vztah k tajemství pochopit jako vědění o skrytosti nebo jednoduchou přítomnost nepřítomnosti, tedy jako novou formu překonání, která tentokrát sice neodemyká původ sám, nicméně odemyká alespoň původní skrytost. I v tomto posunu by samozřejmě přítomnost nebo skutečnost zůstávala původním smyslem bytí a z hlediska výše provedeného rozboru by se v zásadě nic nezměnilo. Zdá se ale, že Heidegger chce tajemství myslet jiným způsobem než jako poznání skrytosti. Plyne to z klíčového výkladu odpovědi na otázku po bytnosti pravdy: „Bytností pravdy je pravda bytností.“<sup>169</sup> Bytností pravdy se zde rozumí základ možnosti shody poznání se svým předmětem, tedy veškerého vědění, včetně uvažovaného *vědění o skrytosti*. Tím, co teprve umožňuje tuto pravdu, chápanou tradičně jako *adequatio*, je *pravda bytnosti*. V tomto obratu se bytnost chápe „jako podstatné jméno slovesné a myslí tímto /.../ Bytj (*Sein*) jakožto vládnoucí rozdíl mezi Bytím a jsoucím. Pravda znamená rozprostraňující ukrytí jako základní rys Bytj.“<sup>170</sup> To, co bylo dříve myšleno jako ontologická diference, tedy původní vztah bytí a jsoucná, vládnoucí rozdíl, tu Heidegger pojmenovává jako *bytnost*. Oproti ontologické diferenci, která byla ve fundamentální ontologii občas myšlena jako přítomná, je *bytnost*, otevřené pole které skýtá jsoucímu jeho bytí, nyní myšlena v rámci dvojího pohybu: je jak rozprostraňující – skýtající místo – tak ukryvající, odpírající se. Patří k ní jak přítomnost tak nepřítomnost, jak odkrytost tak skrytost; „je“ odkázaností či vzájemností obojího. Právě na tuto odkázanost je jako na svůj „základ“ svedeno všechno vědění a poznání, tedy i případné vědění o skrytosti. I ono by znovu mělo být odkázaností neskrytosti a skrytosti, přítomnosti a nepřítomnosti.

Bytnost, bytí, Bytj (*Sein*), základ dějin, „ono skrývající se jediné jedinečných dějin odkrývání „smyslu“ toho, co nazýváme Bytím a co jsme si již dlouho navykli považovat jen za jsoucnou vcelku.“<sup>171</sup> – už tu nemůže jít o smysl bytí, protože k tomuto základu náleží skrývání, díky němuž se teprve mohou odehrávat dějiny bytí. Z hlediska této práce je významné, že pravdu jako souvislost přítomnosti a nepřítomnosti je podle Heideggera

---

<sup>167</sup> *OPB*, s. 53.

<sup>168</sup> Tamtéž, s. 55.

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 75.

<sup>170</sup> Tamtéž, s. 75.

<sup>171</sup> Tamtéž, s. 71.

možné myslet časově, jako dějící se a proměňující se. Vždy se odehrává v pravdivém údělu, který ovšem takřikajíc nechává něco stranou a podléhá původní skrytosti, jež se netýká nějakého „rozměru“ bytí, ale právě toho, že nastalo skrytí. Myšlení bytí je podle Heideggera postaveno před úkol nikoliv rozbít tuto skrytost, třeba v nějaké podobě vědění o ní, ale „nutit ji do otevřeného pole chápání“<sup>172</sup> Vystavovat ji jakožto tajemství, které se děje a proměňuje.

Heidegger v této přednášce především ohlašuje *cestu*, kterou se myšlení vydává; zatím není nijak jasné, jak je možné nerozbít skrytost věděním a zároveň ji nutit do otevřeného pole chápání. Již zde je nicméně jasné, že součástí tohoto úkolu je i proměna myšlení samého. Má-li myšlení odpovídajícím způsobem myslet skrytost, resp. čas, potom je nemůže podřizovat odkrytosti a přítomnosti jako svému tradičnímu živlu. Myšlení samo se musí proměnit nebo měnit. Heidegger říká, o co se bude pokoušet: pravda bytí má, jakožto rozprostírající ukryvání, dějinný charakter. Myšlení bytí, které má být myšlením na pravdu bytí, tak nebude disponovat žádným věděním, ale bude se zakoušet jako „proměna návaznosti na Bytí“.<sup>173</sup> Myšlení samo bude děním, proměnou, nebo *cestou*. Bytnost by potom – ať už půjde o bytnost člověka, nebo čehokoliv jiného: zvířete, techniky, metafyziky – rovněž neměla být přítomností, ale právě proměnou, děním jako vzájemností přítomnosti a nepřítomnosti. Zde ještě není ukázáno jak myslet tímto způsobem; takové nasazení je nicméně příslibem pro možnost myslet setkání se zvířetem.

### *Systematika dějin jako systematika čekání; blízkost*

Heidegger se, když od tázání po smyslu bytí přechází k myšlení na pravdu bytí, vlastně obrací k čisté dějinnosti. V přednášce o bytnosti pravdy ohlásil, jak radikální má být toto myšlení, opouštějící dialektický nárok třeba jen pouhého vědění o skrytosti. Veškeré vědění či poznání (bytnost pravdy) je svedeno na původní dění udílení/odpírání bytí (pravda bytnosti). Můžeme se ptát, do jaké míry se toto myšlení *skutečně* všech dialektických nároků zřiká: Heidegger na první pohled myslí jakési nedějinné apriori, kdykoliv se obrací k myšlení bytnosti (bytnosti člověka, zvířete, techniky, atd.). Zároveň soustavně promýšlí nějakou podobu překonání metafyzické zapomenutosti bytí, nebo

---

<sup>172</sup> Tamtéž, s. 69.

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 77.

alespoň difference vůči této zapomenutosti. Jde tedy o to, jakým způsobem lze v myšlení sloučit nedějinnost apriori s děním, časem a možnostmi – jde znovu o slučitelnost bytnosti a dění. Myslitelnost bytnosti, která se děje, v několika poznámkách přibližuje známý *Dopis o humanismu*, přičemž z mého pohledu jsou klíčové hlavně pojmy *blízkost* a *blížení*, které se úzce vážou na problém dějinnosti myšlení, resp. dění bytnosti. Jejich použití je u pozdního Heideggera přesné a systematické, nejde o nějakou doplňkovou metaforiku či rétoriku.

Heidegger metafyzice vytýká ztrátu původní dějinnosti; v metafyzice je „již pevně daný výklad přirozenosti, dějin, světa, *základu* světa, *to* znamená jsoucna v celku“<sup>174</sup>, metafyzika zapomíná otázku po pravdě bytí. Vyvrcholením metafyziky je v jistém smyslu Hegelova dialektika, v níž je myšlena systematika dějin a dějiny takto povýšeny na systém.<sup>175</sup> Kdyby Heidegger myslel souvislost skrytosti a neskrytosti v pravdě bytí jako podobnou systematiku dějin, v níž dějiny sice nepostupují dialekticky, nýbrž jako sled jednotlivých údělů, stvrzoval by přesto svým (dialektickým) nárokem Hegelovo myšlení jako původnější, což je nutnost mnohokrát rozebíraná Derridou. Jakou povahu má tedy apriori či systematika promyšlená Heideggerem? *Dopis* často využívá motiv blížení nebo příchodu, který na tuto otázku určitým způsobem odpovídá. V pravdě bytí se bytí jak uděluje, tak odpírá. Bytí takto nikdy samo sebe nevydá a neustále se ve svém příchodu střeží, ukrývá. Pravda bytí je tedy *blízkostí*<sup>176</sup> či *blížením*, jehož úběžníkem nicméně není přítomnost. Bytí se nedává jinak, než jako blížení<sup>177</sup> a jakožto takto *blížící se* zůstává vždy budoucím, budoucí budoucností, která se skrze své střežení nezaručuje v přítomnosti. Zůstává v postavení toho, co je hodno myšlení (*das zu Denkende*), protože přichází: „Myšlení je ve své bytnosti jakožto myšlení bytím nárokováno. Myšlení je vztaženo k bytí jako k tomu, co přichází. Myšlení je jakožto myšlení vázáno na příchod bytí, na bytí jako příchod.“<sup>178</sup> Jestliže tedy v myšlení na pravdu bytí, které je myšlením dějinnosti a času, přesto vyvstává jistá systematika (v níž je myšlena také bytnost), pak je třeba tuto systematiku chápat nikoliv jako systematiku skutečné historie – tedy systém toho, co se děje v dějinách, systém „obsahu“ dějin – ale jako systematiku *čekání*,

---

<sup>174</sup> O humanismu, s. 14.

<sup>175</sup> „Neexistuje „systematické“ myšlení a vedle něj pro ilustraci jakási historie překonaných mínění. Neexistuje však ani žádná prostá systematika, jak míní Hegel, která by mohla učinit zákon svého myšlení zákonem dějin a ty zároveň povýšit na systém.“ Tamtéž, s. 26.

<sup>176</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>177</sup> „Jako takové zůstává bytí tajuplné, prostá blízkost nenaléhajícího vládnutí. Tato blízkost bytuje jakožto řeč sama“. Tamtéž, s. 24. K poslednímu slovu blízkost na téže stránce poznámka: „ve smyslu blížení: světlicí přichystávání, uchovávání jako střežení.“ Dále také na s. 28.

<sup>178</sup> Tamtéž, s. 51.

systematiku onoho ‚vždy budoucí‘ či systematiku *blížení a přicházení*. Bytnost, myšlená v přednášce *O bytnosti pravdy* jako rozprostraňující ukrývání, by z tohoto kontextu měla být myšlena jako bytnost, která se děje na způsob blížení, blížící se bytnost, případně vždy budoucí bytnost. A protože k „systematické čekání“ podle Heideggera patří také lidství, měla by i bytnost člověka být myšlena jako blížící se bytnost, resp. bytnost v rámci blížení.<sup>179</sup>

To je také – zatím pouze předběžná – odpověď na otázku, v jakém smyslu se Heidegger *skutečně* všech dialektických nároků zřiká. Skutečnost sama je dialektická, což platí i pro skutečnost takového zřeknutí. Z toho, co se píše v *Dopisu*, by bylo třeba myslet toto zřeknutí se dialektiky spíše jako možnost – děje se jako možnost sebe sama, jako cesta k tomuto zřeknutí. Opuštění dialektiky je samo (alespoň v určitém smyslu) vždy budoucí, blížící se.

Důraz na „permanentní odklad“ okamžitě připomíná Derridu a jeho časovost stopy, nicméně pro Heideggera je (na rozdíl od raného Derridy) již při letném pohledu kromě motivu stesku, ztraceného původu jako opuštěnosti bytím, tedy „minulé“ minulosti, a motivu čekání či blížení, tedy „budoucí“ budoucnosti, důležitá také přítomnost – nikoliv nejméně významná je v tomto směru souvislost bytnosti (*Wesen*) a přítomnění (*Anwesen*), dále například obměňování blízkosti a blížení, nebo třeba odkazy na prodlévání, atd.<sup>180</sup> Bytí nemá vnějšek a ani ono samo není vnějškem, k jeho bytování patří nějakým způsobem jak budoucnost, tak minulost a přítomnost, stejně jako k dění možného musí nějakým způsobem patřit i svébytná skutečnost. „Francouzskou“ terminologií by tedy bylo třeba říci, že časovost bytí není časovostí *touhy*, v níž je přítomnost očekávaného navždy odložena – ale neměla by být ani prostou přítomností. Je třeba myslet plnou souvislost času a bytí, což Heidegger dělá v pozdní přednášce *Čas a bytí*. Její interpretace je pro tuto práci zásadní – v tématu čtyřdimenzionálního času se podle mne koncentrují všechny zmiňované problémy fundamentální ontologie, tedy především skutečnosti podřízená možnost a přítomnosti podřízený čas, ale také vztaženost vztahu, která je původní vzhledem k jeho členům, resp. původní (nikoliv „asymetrická“) diference jsoucna a bytí. Čtyřdimenzionální čas určitým způsobem začíná odpovídat na prozatím odložené problémy svébytné skutečnosti (resp. vzájemnosti možnosti a skutečnosti) a povahy vztahu člověka k bytí, který sice nelze chápat jako

---

<sup>179</sup> „Málo se tak ovšem dbá bytnosti člověka a nepromýšlí se ve svém původu, jenž jakožto bytostný původ zůstává vždy bytostnou budoucností dějinného lidství.“ Tamtéž, s. 16.

<sup>180</sup> „Bytí se již myšlení udělilo.“, Tamtéž, s. 51.

jednoduše skutečný, ale zároveň by *také* měl mít přítomnostní rozměr. Povaha vztahu člověka a bytí pak přímo souvisí s hlavním tématem zvířecosti. Následující kapitola se věnuje času samotnému, přičemž toto téma dále rozvíjí uchopení *dění bytnosti* jako *blížení*.

#### *Dávání, časení, původnost vztahu*

V protokolu k semináři, který doprovázel přednášku *Čas a bytí*, Heidegger poznamenává<sup>181</sup>, že přednáška sama – přestože se vlastně celá věnuje „tématu“ úvlasti (*Ereignis*) – nijak neodpovídá na to, co se v úvlasti uvlastňuje; sama chce být pouze cestou k úvlasti. O tom, co se uvlastňuje, se údajně lze dočíst především ve *Větě o identitě*; podle ní pak úvlast uvlastňuje identitu myšlení a bytí, jejich sounáležitost (*Zusammengehörigkeit*). Tento odkaz považuji pro interpretaci přednášky *Čas a bytí* za velice užitečný a pokusím k ní přistoupit právě z hlediska identity myšlení a bytí, tedy jejich původního, středově strukturovaného vztahu<sup>182</sup>, který je v přednášce samotné myšlen jako *týkající se vztah*, resp. *přítomnost* (*Anwesenheit*).

Co znamená identita myšlení a bytí ve *Větě o identitě*? Jde o nerozlučitelnost myšlení a bytí, původnost jejich sounáležení (*Zusammengehören*). Heidegger odstiňuje dva možné způsoby, jak toto sounáležení myslet<sup>183</sup>: nejprve jako spojení, svázanost, či systém, tedy tak, že *náležení* (*gehören*) bude určeno celkem obojího (*Zusammen*). Myšleno je spojení obojího, obojí jako spojené, takže náležení jako vztaženost vztahu ustupuje do pozadí jako sekundární. Toto myšlení identity, které je podle Heideggera metafyzické, sice zná nerozlučitelnost a nutnou svázanost, ale tak, že svazování samo je v tu chvíli již vedlejší. Spojování a svazování (*gehören*) ustupuje do pozadí před spojeností a svázaností (*Zusammen*). Snadno lze postřehnout to, o čem Heidegger přímo nemluví: že takto je vztah myšlení a bytí sám myšlen jako jednoduše přítomný či skutečný, což je automaticky převoditelné i na myšlení a bytí samo. Druhý způsob, jak myslet sounáležitost – a právě takto je ji podle Heideggera třeba myslet – je dávat přednost náležení, z něhož se teprve určuje ono *sou-*, *spolu-* (*Zusammen*), tzn. zakoušet druhé z prvního. Zatímco metafyzika v nutné svázanosti a nerozlučitelnosti vlastně myslí

---

<sup>181</sup> Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2007, s. 51. Dále jen *ZSdD*.

<sup>182</sup> Viz Nietzsche M., *Bytnost člověka v Heideggerových Příspěvcích k filosofii*.

<sup>183</sup> *Identität und Differenz*, s. 37nn.



předchůdnou samostatnost obojího, totiž jako přítomnost, je možné tímto způsobem myslet původní vztaženost vztahu tak, že člověk je člověkem pouze z tohoto vztahu – jako ten, kdo odpovídá bytí, jako odpovídající vztah k bytí – a bytí bytuje pouze pokud se týká člověka.<sup>184</sup> Takto myšlená původnost vztahu vede k tomu, že ani člověku ani bytí nenáleží jednoduchá přítomnost; jejich případné časové určení je třeba čerpat z časovosti jejich vztahu, resp. z jeho dění. A právě tomuto problému, čili souvislosti času a původního vztahu člověka k bytí (*Ereignis*), se věnuje přednáška *Čas a bytí*.

Heidegger se zde snaží myslet bytí bez ohledu na jsoucnost, jinými slovy: odpustit si ontologickou diferenci.<sup>185</sup> Nejde o to, jak upřesňuje, že by obojí nepatřilo k sobě, ale o opuštění ontologické diference jako nástroje k myšlení bytí, protože tato svým nasazením narušovala právě to, co měla myslet, totiž původnost vztahu (diference) obojího. Myslet bytí samo, bez ohledu na jsoucí, tak v tuto chvíli vlastně znamená myslet je právě z původního vztahu ke jsoucímu, který již Heidegger v této době nahradil roz-dílem věci a světa.<sup>186</sup> Přednáška se naopak, jak už název naznačuje, vrací ke klíčovým motivům raného myšlení, reviduje je a upravuje. Ptá se přímo: jak se dává (*Es gibt*) bytí a jak se dává čas? Ani o bytí, ani o času nelze říkat, že je, tedy že je jsoucí, ale obojí zároveň nemá být myšleno bez jsoucího. *Dává se nějak spolu se jsoucím a jsoucí je nějak spolu s bytím a časem*. Ten, koho se jsoucí týká (v čase a v bytí), je podle Heideggera člověk. V dávání (*Geben*) času a bytí má být znovu myšlen původní vztah člověka k bytí, úvlast.

V *Času a bytí* je tento vztah v největší obecnosti myšlen jako týkáni se (*Angehen*), přítomnost (*Anwesen*). To, že jsoucí *je*, podle Heideggera nelze myslet jinak, než tak, že je přítomné, neboť i nepřítomné jsoucí myslíme znovu jako podobu přítomnosti. Bytí jsoucího, k němuž člověk nemůže mít jiný vztah než ten, že se ho týká, nelze myslet jinak než jako přítomnost. Proti určení bytí jako přítomnosti, jak nám je předává metafyzika, nelze postavit žádnou rozumnou alternativu; nezbývá tedy než toto určení přijmout a soustředit se na to, co znamená přítomnost sama. Heidegger ji už dříve myslel v ohledu na jsoucí jako ponechání přítomnosti (*Anwesenlassen*) ve smyslu vypuštění, propuštění, uvolnění do otevřenosti (*freigeben ins Offene*).<sup>187</sup> Přítomnost jsoucnost, čili jeho bytí, to, že jsoucnost *je*, znamená: je mu ponechána přítomnost, je uvolněno do

---

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>185</sup> *ZSdD*, s. 5 a s. 46.

<sup>186</sup> Tamtéž, s. 46. Blíže k myšlení věci a světa například přednáška *Věc* v souboru překladů *Básnický bydlí člověk*. OIKOYMENH, Praha 2006.

<sup>187</sup> *ZSdD*, s. 9 a s. 45n.

otevřeného pole – Heidegger se takto pokoušel myslet bytí, které by nebylo nejvyšším či všeobsáhlým jsoucím. Ale přítomnost je tímto způsobem myšlená právě *v ohledu na jsoucí*, tedy v rámci ontologické diference, od které se Heidegger nyní snaží upustit. Jsoucí je sice myšleno v podmíněnosti tímto ponecháním přítomnosti, skrze něž je propuštěno do otevřenosti – ale to, jak „je“, nebo jak se *dává* otevřenost sama, zůstává nemyšleno a znovu je tak opomenuta závislost bytí na původní diferenci. Přítomnost, myšlená jako *ponechávání přítomnosti jsoucím*, pak trpí stejnými problémy jako ontologická diference: otevřenost je skrze nemyšlenost toho, jak se sama *dává*, implicitně myšlena jako přítomná (resp. nepřítomná), čili znovu v nezávislosti na jsoucím, jako něco je předcházejícího, přesahujícího nebo jsoucno zakládajícího (*Ergründung*). Vztah člověka a bytí je pak v rámci tohoto motivu myšlen jako identita ve smyslu celku či systému: *sounáležení* jako přítomný či skutečný vztah.

Nyní se Heidegger pokouší myslet bytí bez ohledu na jsoucno, což v tomto kontextu znamená myslet *ponechávání přítomnosti (Anwesen-lassen)* samé, nikoliv pouze její *ponechávání jsoucnu*. Ve starších rozborech vztahu člověka ke jsoucnu v jeho bytí jako *odkrytosti* byl hlavní důraz kladen na to, že *jsoucí je*. Tak byla sice myšlena závislost jsoucna na vztahu k bytí, ale závislost bytí byla opomenuta. Nyní Heidegger zdůrazňuje druhou stranu: zkoumá *odkrytost* ohledně toho, jak se v ní *dává* bytí, tedy ohledně toho, jak je *ponechávána samotná přítomnost, která není (přítomná), ale dává se*. Právě *práce* tohoto *dávání* či jeho *dění*, zkrátka *dávání samo (Geben)*, nikoliv pouze to, co *dává (Gabe)*, je nyní v centru pozornosti.<sup>188</sup> Vztah, který se člověka týká – a člověk nemá *jiné vztahy* – je třeba myslet tímto způsobem: *stálé dávání* bytí, v němž bytí zůstává zahrnuje, neopouští je a neosvobozuje se od něj do přítomnosti, ale jako *skýtaná přítomnost patří* tomuto *skýtání*.<sup>189</sup> Bytí *bytuje* pouze v tomto *dávání*, bytí se *dává* – a *dávání samo* je třeba myslet jako *neprovizorní a nedokonavé*.

Proč? Proč je třeba vztah, který se člověka týká, myslet jako *nedokonavé (původní) dávání bytí*? Heidegger vlastně mnoho let říká stále to samé, vždy pouze jinými slovy, upravenými důrazy a obměněnými motivy. Jeho texty a přednášky se stále točí kolem jádra, kterým je intuice o původní souvislosti skrytosti a neskrytosti, udělování a odtahu. V *dávání bytí* se tato souvislost opakuje: je třeba toto *dávání* myslet jako *posílání (Schicken)*, v němž se *posílání samo zadržuje (Ansichhalten)* ve prospěch toho, co je *posíláno, údělu (Geschick)*. Proč je vztah, který se člověka týká, třeba myslet tímto

---

<sup>188</sup> Tamtéž, s. 9n.

<sup>189</sup> Tamtéž, s. 10, 14.

způsobem? V souvislosti skrytosti a neskrytosti, dávání a odtahu, se podle všeho Heidegger snaží myslet cosi jako *práci* či *děni* vztahu, nutné pro to, aby šlo opravdu o vztah, o týkání se. Tato práce či dění, má-li být pro vztaženost vztahu původní, si musí neustále uvolňovat prostor pro vlastní pokračování. Je-li tedy vztah zdůrazněn jako odkrytost, musí v něm pracovat skrývání, je-li zdůrazněn jako udělování, musí v něm pracovat odpírání, přitahování musí být provázeno odtahem. *Vztah (týkání se) nemůže být jednoduše přítomný, ale musí se dít.*<sup>190</sup> K této základní intuici míří jak myšlení *dějící se bytnosti*, tak motiv *blížení* (čekání), v nichž se rovněž myslí původnost vztahu jako jeho dění. A mířilo k němu i *Bytí a čas* svým výkladem času jako smyslu bytí a důrazem na primát možnosti – jeho hlavním problémem z tohoto pohledu bylo, že původnost dění vztahu nelze udržet ve chvíli, kdy je člověk myšlen jako skutečný a přítomný.

Přednáška *Čas a bytí* se tyto problémy snaží napravit – nejprve se zeptá, jak se dává bytí, aby se pak toto dění vztahu snažila myslet přímo v otázce jak se dává *čas*.<sup>191</sup> Z časového hlediska je vztah pochopitelný jako člověka zastihující (*ihm erreichende*), jemu se podávající (*ihm gereichte*) prodlévání (*Verweilen*) přítomného.<sup>192</sup> Takto se ale nepodává pouze jen to, co je přímo přítomné (*Gegenwart*), ale i vše nepřítomné, z hlediska času minulé a budoucí. Čas se vždy dává jako trojí podávání: budoucnost s sebou vždy *podává zároveň* i přítomnost a minulost, minulost zároveň přítomnost a budoucnost, atd. Každá ze tří dimenzí času má smysl pouze spolu s druhými dvěmi, nepodává se bez nich; a tímto trojím společným podáváním se tvoří, či jak říká Heidegger *světli*, otevřenost či původní časo-prostor. Časo-prostor, který je časově myšlen jako trojitě světlicí podávání, je vlastně *otevřeností vztahu vůbec, prostorem v němž se člověka něco může týkat*. Každý vztah, který člověk může mít, se vztahuje zároveň v těchto třech dimenzích, jako trojí podávání.

Až do tohoto místa lze rozbor dávání času jen obtížně odlišit od rozboru časovosti v *Bytí a času* – v rámci základní podobnosti mezi trojitým podáváním a třemi extázemi případná odlišnost snadno zaniká. Naplno se objeví až ve chvíli, kdy se Heidegger zeptá na jednotu tohoto trojího podávání, tedy na to, v jakém smyslu lze mluvit o tom, že každá z dimenzí je *zároveň* s ostatními. Je-li pro *Bytí a čas* z hlediska pozdního Heideggera a raného Derridy něco typické, pak je to právě vynechání otázky po jednotě časovosti

---

<sup>190</sup> Srv. Nietzsche M., Bytnost člověka v Heideggerových Příspěvcích k filosofii. §11.

<sup>191</sup> Heidegger se dokonce ptá na *vlastní čas* a odlišuje jej od povrchního času jako následnosti „ted“, tamtéž, s. 16. Na první pohled tak již od začátku podléhá metafyzické „pasti“ v podobě rozdílu původní/vulgární, jak ji Derrida popsal v *Ousia a Grammé*. Důležité proto je, jakým způsobem této pasti zároveň uniká.

<sup>192</sup> *ZSdD*, s. 17.

pobytu. V časovosti je tam hledán zdroj jednoty a celosti pobytu, ale jednota času samého je mlčky předpokládána – v duchu celkového podřízení času přítomnosti, jak jsem se je snažil ukázat výše. Vynechání otázky po jednotě času je fakticky určením této jednoty jako přítomnosti. V *Času a bytí* se již Heidegger na jednotu času, čili jednotu trojitě podávajícího vztahu, zeptá. A když se na ní ptá, ptá se vlastně na otevřenost samu, na způsob sjednocenosti a otevřenosti časo-prostoru, v němž se vztahuje každý vztah. Ono „zároveň“ podle něj nemůže patřit žádné ze tří jednotlivých dimenzí (po ruce by byla především přítomnost, *Gegenwart*) – čas sám není v čase, tak jako bytí není jsouncem. Jednota trojího časového podávání je podle Heideggera původní vzájemnou souhrou (*Zuspiel*)<sup>193</sup>, původním vzájemným podáváním. Toto vzájemné podávání, sjednocování, souhra, je čtvrtou dimenzí času; a původní čas je tím pádem čtyřdimenzionální. Čtvrtou – věcně ovšem první – dimenzi času Heidegger pojmenovává jako blížící blízkost, případně blížnost (*Nähe*).<sup>194</sup> Zavedení této dimenze je pro celou přednášku klíčové. Blížnost přibližuje tři zbylé dimenze času k sobě a zajišťuje tak jednotu vztahu, ale zároveň zachovává jejich dálku, vzdaluje je a udržuje tak rozpjatost časo-prostoru, otevřenost vztahu. Blížnost přibližuje minulost tak, že jí zároveň odpírá přítomnost (*Verweigerung*), a budoucnost přibližuje tak, že jí upírá přítomnost (*Vorenthalt*). Je tedy charakteristická svojí nedokonavostí a neprovizorností – jejím úběžníkem není největší blízkost, přítomnost, ale má smysl právě ve své práci, ve svém dění. A její dění není nic jiného, než hledané dění vztahu; Heidegger centrální pozici *blížnosti* shrnuje v jednom odstavci: „Čas není. Čas se dává. Dávání, které dává čas, se určuje z odpíravě-upírající blízkosti. Tato střeží otevřenost (*das Offene*) časo-prostoru a chrání to, co zůstává odepřeno v minulosti a upřeno v budoucnosti. Dávání, které dává vlastní čas, pojmenováváme světlicí-skrývající podáváním.“<sup>195</sup> Blížnost jako původní dimenze času je oním připouštěním přítomnosti, resp. otevřenosti, na které se podle Heideggera zapomínala zeptat ontologická diference. V *Bytí a času* byl pobyt myšlen jako skutečné jsouncno, vybavené skutečným vztahem k bytí jako *porozuměním* bytí; možnost byla myšlena jako skutečná a rozčleněná do své autentické a neautentické podoby – tyto dva hlavní problémy šly bezprostředně ruku v ruce s tím, jak byla extaticnost myšlena jako trojí rozpjatost (nikoliv snad rozpínání) a časovost měla tím pádem neproblematickou jednotu, nevyssloveně myšlenou jako přítomnost. V *Času a bytí*

---

<sup>193</sup> Tamtéž, s. 19n.

<sup>194</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>195</sup> Tamtéž.

čas není myšlen jako přítomný – jeho jednota má charakter blíženi/vzdalování. Proto je nyní již zcela adekvátní mluvit o tom, že čas není, ale *časí se*; jakási časovost v nitru času samotného, která jej nevydává jako přítomnost a jsoucno, ale dává jej a zároveň skrývá, odpírávě upírá. To, co je odpíráno a upíráno, není pouze cosi jako „obsah“ jinak přítomně statických dimenzí minulosti a budoucnosti<sup>196</sup> – ve své neprovizorní dálce se blíží dimenze samotné a čas tedy není přítomným smyslem; sám je odkázaností přítomnosti a nepřítomnosti, neskrytosti a skrytosti. Čas je přítomný a zároveň se blíží/vzdaluje – takto časově myšlenou úvlast pojmenovávám jako *stávání se*. *Čas se stává bez toho, že by ještě nenastal, a bez toho, že by se někdy měl stát* – děje se, časí se; stávání se je oním děním skrytosti a neskrytosti, souvislostí dávání a odpírávého upírání.

#### *Stávání se bytí, stávání se vztahu*

Takto provedený rozbor je možné znovu srovnat s tím, co Heidegger říká o *Ereignis* jako dávání bytí. Bytí a čas jsou dvě věci (*Sache*), které se v úvlasti dávají, přičemž výraz věci je samozřejmě třeba číst obezřetně jako věci myšlení. Nejde o dvě jednotlivosti a samostatnosti, spíše momenty úvlasti – ona sama podle Heideggera není nějakým logicky vyšším zahrnujícím pojmem, ale právě souvislostí (*Sachverhalt*) obojího, vzájemnou odkázaností času a bytí. Bytí se dává na způsob posílání údělu, v němž se zadržuje dávání (posílání) samo. Čas se dává na způsob světlicího podávání, v němž se dávání znovu nevydává skrze odpírání minulosti a upírání budoucnosti. V *Ereignis* podle Heideggera *spočívá* jak dávání bytí, tak dávání času,<sup>197</sup> obojí je dokonce – alespoň podle některých Heideggerových formulací – možné brát jako totéž. Zadrženosť spojená s bytím je totéž co odepřenost a upřenost spojená s časem; jde o jeden a ten samý rys či tah (*Zug*), náležející k úvlasti jako její sebeodtažení, odtah (*Entzug*).<sup>198</sup> Může být tudíž zajímavé interpretovat jedno skrze druhé – především časově myšlená úvlast se nabízí k bližšímu objasnění Heideggerových starších motivů, spojených s uvlastňováním bytí: konkrétně úvlasti myšlené jako středově strukturovaný vztah<sup>199</sup> a úvlasti myšlené jako dějiny bytí.

---

<sup>196</sup> Takto byl čas myšlen v ontologické diferenci.

<sup>197</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>198</sup> Tamtéž, s. 27.

<sup>199</sup> U tohoto tématu znovu vycházím z již citované práce Nitsche M., *Bytnost člověka v Heideggerových Příspěvcích k filosofii*. Dobré shrnutí poskytuje §14 tamtéž.

Úvlast je možné myslet jako vztah, který je vztahovaný ze svého středu skrze váhavé odepření bytí. Bytí se lidskému pochopení sice skrývá a odpírání, ale toto odepření je třeba myslet právě jako váhavé: odepřenost je nelhostejnost a jako taková otevírá prostor pro vztaženost vztahu. Tím, že se bytí člověku odpírání, nechává vyvstat původní vztaženosti tak, aby tato jako původní nezanikala v přítomném „systémovém“ vztahu člověka a bytí (celek *sounáležení*). Vztah si svoji vztaženost (týkáni se) zachovává tak, že se nevztahuje ze svých *krajů* mezi původně samostatnými členy, ale rozevívá se ze svého *středu*, takže člověk i bytí „jsou“ pouze jako k sobě vztažení – navzájem se potřebují, resp. přináležejí si. Tímto středem vztahu je právě odepření bytí, které ve vztahu přitahuje člověka tak, že se jej jako odepřené (*Ereignis*) týká, zavazuje jej a zakládá. Ze strany člověka je pak zcela příhodné mluvit o tom, že tento vztah není subjektivní a svým způsobem není *jeho* – člověk spíše patří tomuto vztahu, čímž je jen jinak řečeno, že se ho týká.

V časovém ohledu lze *střed* vztahu člověka a bytí vyložit jako *blíznost*, která přítomnosti přibližuje/odpíravě-upírá minulost a budoucnost, a jako taková vlastně častí čas sám, trojediný čas-prostor vztahu. Jestliže ve středové interpretaci úvlasti je vztah otevírán tak, že se člověku váhavě odpírání bytí, v časové interpretaci je vztah otevírán tak, že se jeho přítomnosti *blíží/udržuje v dálce* minulost a budoucnost. Časová skrytost se neváže triviálně pouze na budoucí a minulé skutečnosti, ale jako skrytost, pracující ve vztahu, odpírání a upírání celé dimenze; jejich podávání tím pádem již nemá charakter podávání skutečného. Obě dimenze neskrývají pouze svoje „obsahy“, ale i smysl sebe sama, takže k charakteru jejich podávání naopak náleží *odpírání a upírání skutečnosti*.<sup>200</sup> Čas sám se *stává* (blíží/odpírání) ve svém plynutí, ve své sjednocující rozpjatosti. To, že se nás vztahy týkají, je dáno jejich umístěním v tomto *stávání se času*: právě kvůli spjatosti přítomnosti s minulostí a budoucností, jejichž smysl se skrývá, se nás přítomné (*Anwesende*) týká. Váhavé odpírání bytí je možné časově interpretovat jako *stávání se bytí*; potom lze i o bytí tvrdit, že se blíží/udržuje v dálce, že má povahu toho, co přichází: bytí jako příchod, jak Heidegger píše v *Dopisu o humanismu*. Jestliže se tam ukazovala především jeho budoucnostní upřenost, to že bytí je „vždy budoucí“, ve *stávání se bytí* je již zahrnuta plná časová souvislost odtahujícího se dávání bytí. Bytí bytuje jako minulost (jako ztracený zavazující původ), jako budoucnost (jako to, co přichází) a zároveň i jako přítomný úděl bytí, který není jakýmsi simulakrem, ale přísně řečeno bytím, které je

---

<sup>200</sup> Viz první kapitola této práce.

*pravdivě posláno*. Nejde zde tudíž o přítomnost nebo nepřítomnost, ale právě o svázanost a odkázanost obojího.

Skrze časově myšlenou úvlast je možné se obrátit i k Heideggerovu slavnému motivu dějin bytí, který v přednášce *Čas a bytí* rovněž zmiňuje. Termín dějiny bytí (*Seinsgeschichte*) odvozuje nikoliv od toho, že by snad bytí mělo povahu nějakého procesu, v němž se samo v sobě postupně mění a poté uděluje tak, že by dějiny bytí byly dějinami těchto proměn. Bytí se především odpírá; o tom co samo v sobě „dělá“, nelze nic říci. Dějiny je naopak třeba odvozovat od údělu bytí (*Geschick*) – tedy od toho, že v tom, jak se bytí dává, se dávání samo vždy novým způsobem zdrží, podniká *epoché*, určující jednotlivé epochy dějin.<sup>201</sup> Dějiny bytí jsou dějinami metafyzických převzetí dávajícího se bytí (*Gabe*) a sebezadržení dávání samého (*Geben*), takže bytí je vždy nově pochopeno bez vlastního dávání, jako přítomný ontoteologický základ jsoucího, nezávislý na původní ontologické diferenci. Na těchto známých motivech je podle mne důležité především to, že Heidegger jednoznačně odmítá vykládat cosi jako smysl či podstatu dějin. Odmítá to vlastně kdykoliv rozlišuje dějiny a historii, kde historie znamená dějiny pochopené jako skutečné dění. V protokolu k přednášce tak říká, že v jeho myšlení nemůže být řeč o nějakém ‚*proč*‘ dějin, ale výhradně jejich ‚*že*‘.<sup>202</sup> Dějinami je znovu myšlen vztah k bytí (*Ereignis*), což je lépe pochopitelné v jeho časové interpretaci. Když se Heidegger věnuje nějakému konkrétnímu mysliteli, nebo když prochází ‚*bohatost proměn*‘ dějinných údělů bytí, obrací se k dějinné situaci toho kterého údělu. Právě tato situace, viditelná takřkajíc zevnitř, z hlediska vlastní nutnosti, a přesto rámovaná konkrétní budoucností a minulostí, zpřístupňuje vztah k bytí v jeho vztaženosti, jako *stávání se bytí*. Konfrontace vnitřní konzistence a nezvratnosti toho kterého údělu s faktickou konkrétností jeho minulosti a budoucnosti otevírá vnitřní perspektivu (*pravdu*) jejímu vnějšku, totiž skrytosti v podobě odpírání a upírání budoucnosti a minulosti (tzn. *nepravdě*). Heidegger promýšlí dějiny kvůli zkušenosti *stávání se bytí*, kterou skýtají – myšlení dějin bytí je proto rovněž způsobem, jak myslet úvlast, cestou k úvlasti.

Jakási systematika dějin, kterou snad Heidegger rozvíjí a která byla výše naznačena jako systematika ‚*vždy budoucího*‘ či systematika čekání, se nyní ukazuje jako rozbor toho, co *znamenají* dějiny, jak se v dějinách odehrává souhra (*Zuspiel*) trojího podávání času jako časoprostor vztaženosti vztahu; jak se v dějinách otevírá vztah člověka k bytí.

---

<sup>201</sup> *ZSdD*, s. 12n.

<sup>202</sup> Tamtéž, s. 62.

V této souvislosti je ovšem nezbytné zeptat se, jak je tomu s dějinami metafyzické zapomenutosti bytí a myšlením úvlasti samé. Je úvlast novou „ražbou“ bytí, čili pokračováním metafyziky? Nebo jde v myšlení o překonání této zapomenutosti, tedy o konec dějin, v němž se již skrytost sama neskrývá? A pokud jde o tento případ, liší se nakonec nějak podstatně Heideggerův nárok na překonání zapomenutosti od nároku dialektiky; tedy jde o překonání ve smyslu *Aufhebung*? A staví tím pádem Heidegger svoje myšlení mimo dějiny, případně myslí se v něm nakonec přeci jen jejich smysl, i když jako otevírání vztahu k bytí? Všechny tyto otázky se točí kolem jediného: jakým způsobem Heidegger myslí vlastní vztah k metafyzice, resp. diferenci vůči metafyzice. Výše jsem se snažil ukázat, jak vážná je pro myšlení, vycházející z možnosti nebo času, resp. vztaženosti vztahu, otázka jeho vlastní difference. A zároveň jsem zmiňoval některé podstatné připomínky, které k tomuto problému vznesl Derrida. Tento problém je podobný problému myšlení zvířecosti, proto se následující kapitola ještě nevěnuje zvířeti, ale konci dějin a rozdílům v Derridově a Heideggerově myšlení.



## 5. METAFYZIKA A DIFERENCE

Cílem páté kapitoly je objasnit, v jakém smyslu se u Heideggera mluví o konci dějin a v jakém vztahu je tedy Heideggerovo myšlení vůči metafyzické zapomenutosti bytí. I k tomuto problému nabízí dostatek podnětů přednáška *Čas a bytí* – až nyní se tedy také vracím k objasnění výše zmiňovaného Heideggerova rozhodnutí *ponechat metafyziku jí samé*, se kterým přednáška přichází. Jejím úkolem bylo – podle jedné z formulací – myslet bytí z úvlasti bez ohledu na jeho vztah ke jsoucnu. Heidegger pak přímo říká: „Myslet bytí bez jsoucnu znamená: myslet bytí bez ohledu na metafyziku. Ale takový ohled panuje ještě i v záměru metafyziku překonat. Proto jde o to od překonávání upustit a přenechat metafyziku jí samé.“<sup>203</sup> Toto „přenechat metafyziku“ samozřejmě nemůže znamenat přestat se k ní vztahovat, přestat ji myslet – samotná přednáška něco takového nedělá ani náznakem.<sup>204</sup> Jde spíše o to, jaké podoby difference vůči metafyzice nabývá. Tato difference je určena *konečností úvlasti*, které se přednáška rovněž věnuje.

Ve druhé části se s Heideggerovým vztahem k metafyzice pokusím porovnat některé důležité motivy Derridova raného myšlení. Pro dekonstrukci je samozřejmě vztah k metafyzice, pochopené jako metafyzika přítomnosti, konstitutivní. A rovněž tento vztah Derrida nechápe jako překonání metafyziky, nýbrž jako otřásání metafyzické klauzury či obtahování jejích hranic. Již jsem zmiňoval některé problematické důrazy dekonstrukce, související obecně řečeno s jejím pojetím myšlení a filosofie – zde se ovšem nejprve zaměřím na blízkou příbuznost, kterou lze mezi Heideggerovým pozdním a Derridovým raným myšlením najít a která kulminuje právě mezi *konečností Ereignis* a *konečností différance*. *Ereignis* i *différance* se vztahují ke konci či hranicím metafyziky a zároveň je sblížuje právě konečnost, kterou jim oba autoři přisuzují. Metafyzika, jak ji myslí Derrida, je ale v důležitém ohledu jinou metafyzikou, než kterou myslel Heidegger; to již přímo souvisí s problematickými motivy dekonstrukce, ke kterým se vrátím. Hlavní hledisko tohoto srovnání je znovu hledisko času, především času myšlení.

Dalším věcným výsledkem této kapitoly by mělo být upřesnění zatím jen naznačovaného pojetí myšlení jako *dění*. Částečně se mu věnovaly už předchozí části,

---

<sup>203</sup> Tamtéž, s. 30.

především první kapitola svým rozbořem §7 *Bytí a času*, který zdůraznil *dynamický* význam fenomenologické maximy jako *uvádění do dění možného*. Zde se pokouším na myšlení jako dění zaměřit podrobněji, k čemuž znovu skýtá mnoho podnětů Heideggerova přednáška *Čas a bytí*. Rovněž u Derridy je důležité se zeptat, v jakém smyslu pojímá myšlení jako dění – a v čem se jeho pojetí od Heideggerova liší.

### *Konec metafyziky a konečnost Ereignis*

V protokolu k semináři o přednášce *Čas a bytí* se Heidegger vrací k tomu, jaká byla podle něj základní či zakládající zkušenost jeho myšlení v *Bytí a času*, a odpovídá si, že touto zkušeností byla zkušenost zapomenutosti bytí, tedy to, že v celé metafyzice bylo sice myšleno bytí jsooucího a pravda jsooucího, ale pravda bytí jako taková se nikdy nedostala ke slovu.<sup>205</sup> Zakládající zkušeností tedy byla zkušenost toho, že k bytování bytí náležející skrytost (pravda) se sama skryla. Nabízí se závěr, že ve chvíli, kdy se tématem myšlení stává zapomenutost sama, tedy ve chvíli, kdy se již *skrytost sama neskrývá*, jak to Heidegger také formuluje<sup>206</sup>, a kdy končí dějiny metafyziky jako dějiny nemyšlení pravdy bytí<sup>207</sup>, je tato zapomenutost překonána a odstraněna. Úvlast (*Geben*) by takto byla *překonáním* bytí (jako údělu, *Gabe*) v přísně dialektickém smyslu slova; věděním o původní skrytosti a tedy také odstraněním zapomenutosti. Tuto myšlenku překonání<sup>208</sup> a odstranění<sup>209</sup> ale Heidegger důrazně odmítá. Dosti temným způsobem tu tvrdí, že zapomenutost, která tvoří bytnost metafyziky, zároveň náleží k bytování bytí samého, takže myšlení musí myslet bytí takovým způsobem, že k němu zapomenutost bytostně náleží.<sup>210</sup> Na první pohled se tato formulace prohřešuje proti rozdílu mezi *skrytostí samou a skrytím této skrytosti*, který je od opuštění projektu fundamentální ontologie jádrem Heideggerova myšlení: zdá se, že nejprve mluví o zapomenutosti jako o skrytí skrytosti, které chtěl – alespoň to tak vypadalo – vždy odstranit, aby pak o mluvil o zapomenutosti jako skrytosti samé, kterou chtěl „nutit do otevřeného pole chápání.“ Tato

---

<sup>204</sup> Srv. Tamtéž, s. 13n.

<sup>205</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>206</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>207</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 39.

<sup>209</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>210</sup> „Zapomenutost bytí, která tvoří bytnost metafyziky a která se stala podnětem pro >Bytí a čas<, náleží k bytnosti bytí samého. S tím pro myšlení na bytí vyvstává úkol, myslet bytí tak, že k němu zapomenutost bytostně náleží.“ Tamtéž, s. 37.

nejasnost je důležitá a její sledování podle mne vede k podstatě toho, jak je třeba myslet diferenci myšlení úvlasti vůči metafyzice.

V Heideggerově myšlení skrytosti se podle jeho běžných formulací skrytost již sama *neskrývá*; zatímco dějiny metafyziky jsou vlastně dějinami skrytých odtahů, v myšlení úvlasti se odtah ukazuje – Heidegger používá zajímavou formulaci, že odtah se nyní sám ukazuje *jako dimenze skrytí*.<sup>211</sup> Úvlast proto není novou ražbou bytí či údělem, naopak: „pro myšlení v úvlasti, tzn. pro myšlení, které se obrací do úvlasti /.../ dějiny bytí skončily (*ist zu Ende*).“<sup>212</sup> Dějiny bytí skončily právě proto, že byly dějinami skrytí skrytosti – a pro Heideggerovo myšlení se již skrytost sama *neskrývá*, ale ukazuje: jako dimenze. V diskusi k přednášce, která obsáhlým způsobem rozebírá čtyřnásobnou dimenzionalitu času, toto slovo není užito náhodou. Heidegger naznačuje, že chceme-li myslet cosi jako skrytost samu, neskrytou skrytost, musíme ji myslet právě jako *dimenzi*, která se ovšem v jeho pozdním myšlení vždy spojuje s proměřováním, procházením, cestou, pohybem, podáváním či zkrátka děním. Přednáška sama se rozsáhle věnuje právě tomu, jakým způsobem je třeba myslet dimenze času, které nejsou přítomností, ale vzájemným blížním, které uchovává dálku. *Skrytost sama* by v časově myšlené úvlasti odpovídala dění čtvrté, původní dimenze blízkosti, která sjednocuje a rozevírá čas sám v jeho plynutí. Jestliže se skrytost sama *neskrývá* a ukazuje jako dimenze, je třeba to chápat tak, že tato skrytost se děje jako blíženi/udržování v dálce. Neskrytost skrytosti tedy především není její přítomností, ale jejím děním – skrýváním a odkrýváním, časem času jako časoprostoru, čili otevíráním/děním vztaženosti vztahu k bytí. Samozřejmě by nemělo jít ani o přítomnost tohoto dění, což by bylo znovu totéž jako přítomnost skrytosti.

O skrytosti lze mluvit jako o momentu *Ereignis*, která světlí a zároveň se odtahuje, skrývá – skrytost je sama sebou pouze ve spjatosti s neskrytostí, přičemž celé myšlení úvlasti, rekapitulované v přednášce *Čas a bytí*, se snaží ukázat, že tuto spjatost je třeba myslet jako dění. Spjatost skrytosti a neskrytosti je vlastně rozpjatostí vztahu – a rozpjatost vztahu (týkáni se) je třeba myslet jako rozpínání, otevírání, vztahování. Myšlení úvlasti je proto bytostně myšlením, jehož „téma“ není jednoduše přítomné, ale je spíše prováděno. Heidegger na konci přednášky poznamenává, že úvlast ani *není*, ani se *nedává*; úvlast uvlastňuje (*Ereignis ereignet*).<sup>213</sup> Myšlení úvlasti by tedy

---

<sup>211</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>212</sup> Tamtéž.

<sup>213</sup> Tamtéž, s. 29.

mělo být v přísném smyslu jejím děním – v myšlení není úvlast přítomná, ale stává se, nebo přesněji: „je“ stáváním se bytí a času. Úvlast uvlastňuje znamená: bytí a čas se stává, vztah se týká. Toto pojetí *myšlení jako dění* je zprvu přibližně stejně vágní jako je banální, nicméně způsob, jakým jej Heidegger rozvíjí, ukazuje jeho velice živý a konkrétní zkušenostní základ.

Dějový charakter myšlení úvlasti Heidegger občas přibližuje jako *krok zpět*. Triviálně jde samozřejmě o krok zpět od otevřenosti jsoucen ke skrývajícím se otevřenosti jako takové. Ale zároveň je tento krok třeba chápat jako *vzdálení se (Ent-fernung)* vůči bližší, tedy vůči dění skrytosti jako tomu, co je hodno myšlení (*das zu Denkende*).<sup>214</sup> To, co je hodno myšlení (doslova co je *k myšlení*, „téma“), není jednoduše přítomné, ale přichází, blíží se. Krok zpět je především poskytnutím volnosti k tomuto bližší odpíraného a upíraného; jde o vzdálení se, v jehož prostoru může pracovat bližící blízkost, která je otevíráním časo-prostoru vztahu. Krok zpět blízkosti takřikajíc vychází vstříc – ovšem tak, že před ní couvá, aby se mohla dít, blížit. *Krok zpět je účastnou odpovědí na dějící se vztaženost vztahu; slouží jí, napomáhá jí, pokračuje v ní*. Odtah si v kroku zpět zachovává svoji odtaženost (uchování skrytého) a zároveň jakožto bližší není znehybněn či zastaven v přítomnosti. Minulost a budoucnost zůstávají i v kroku zpět jako bližící se/vzdálené; zůstávají tím, co nastává, ale nemá se jednou prostě stát. Dávání se bytí a času, kterému se krok zpět otevírá, lze myslet jako *stávání se bytí* – stejným způsobem je ovšem i krok zpět třeba myslet jako *stávání se*. *Ereignis* nezná alternativy ‚ještě ne‘ a ‚už‘, které by ji mohly vymezit jako skutečnou a přítomnou – třeba i v minulosti, nebo budoucnosti. Jestliže Heidegger zdůrazňuje, že úvlast není událostí v čase, je třeba to chápat doslova; úvlast sama je časením času a proto není ani minulé, ani přítomná, ani budoucí, resp. je tím vším dohromady. Jestliže o jakémkoliv našem vztahu prohlásíme, že je budoucí, je třeba říci, že je již přítomný; minulý vztah je stále ještě přítomný – a přítomný vztah je zrovna tak budoucí a minulý, protože se musí dít, aby se týkal. To samé platí i pro *myšlení* vztaženosti vztahu, které jestliže o usiluje o to myslet vztah, pak jej už myslí – a jestliže už jej myslí, zároveň se jej teprve snaží myslet.<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> „Krok zpět ustupuje před tím, získává odstup k tomu, co chce teprve přijít. Získání odstup je vzdálením se, poskytnutí volnosti k bližší.“ Tamtéž, s. 38.

<sup>215</sup> „>Krok zpět< neznámá nějaký jednotlivý krok myšlení, nýbrž způsob pohybu myšlení a dlouhou cestu.“ *Identität und Differenz*, s. 59.

Myšlení úvlasti, pochopitelné z jedné strany jako *krok zpět*, je tím pádem zrovna tak charakteristické svojí *předběžností* (*Vorläufigkeit*).<sup>216</sup> Zatímco krok zpět zdůrazňuje spíše lidskou odpověď na úvlast, tedy pokračování vztahu, který se již otevřel, předběžnost zdůrazňuje nutnost myslet vztah jako budoucí, předbíhat se do něj. V této perspektivě je tzv. *Einkehr im Ereignis* (zastavení se v úvlasti, nebo také ubytování se v ní) něčím, co se teprve připravuje.<sup>217</sup> Heidegger často mluví o tom, že úvlast, kterou nelze nějak prokázat, je třeba zakusit a myšlení že je přípravou této zkušenosti. To zprvu nelze pochopit jinak, než že pro něj samého již myšlení žádnou přípravou není, že on sám mluví jako ten, kdo již touto zkušeností disponuje. Zkušenost, o které mluví, má ovšem sama charakter připravenosti, stejně jako má charakter kroku zpět; příprava zkušenosti není ničím jiným, než zkušeností samou – a naopak.<sup>218</sup>

Když Heidegger mluví o konci dějin, říká také, že úvlast sama není dějinná. To ale podle něj neznámá, že by jí chyběla jakási „pohnutost“ – naopak; tím, co je určeno k myšlení a co je myšlení hodno, je právě způsob pohnutosti (*Weise der Bewegtheit*), který je úvlasti vlastní.<sup>219</sup> Tím, co myšlení musí myslet, je dění úvlasti ve smyslu týkání se, pohnutí. Úvlast není jednoduše přítomná ani minulá ani budoucí, má charakter stávání, které se nikdy zcela nestane, je neprovizorně nedokonavé. Jestliže se mluví o úvlasti jako o konci dějin, je třeba jedním dechem zdůraznit, jak to dělá i Heidegger<sup>220</sup>, *konečnost úvlasti samé*, tedy to, že má charakter předběžnosti.<sup>221</sup> A právě konečnost úvlasti je klíčem k tomu, jakým způsobem myslet konec dějin bytí, čili jakým způsobem myslet diferenci myšlení úvlasti vůči metafyzice.

Místem této difference je téma myšlení, resp. vztah myšlení k tomu, co je *k myšlení*, co je myšlení hodno (*das zu Denkende*). Pro metafyziku je to bytí ve smyslu základu jsoucího. Metafyzika chce myslet povahu toho, co jest, a myslí proto ideje, substance, cogito, předmětnost apod., tedy vždy cosi přítomného a neskrytého, bez myšlení skrytosti samé; skrytost se jí skrývá. Myšlení úvlasti *zhlédlo* či *zakusilo* skrytost samu, tedy úvlast či dějící se vztaženost vztahu. Proto již nemůže a nechce pokračovat v metafyzickém podniku a proto již pro něj dějiny bytí skončily (byť třeba metafyzika

---

<sup>216</sup> *ZSdD*, s. 44.

<sup>217</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>218</sup> Tamtéž, s. 63. Srv. také přirovnání myšlení *Ge-stell* k Janusově hlavě tamtéž.

<sup>219</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>220</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>221</sup> „Tvrzení o předběžnosti tedy nepramení v nějaké předstírané skromnosti, ale má silný věcný smysl, který souvisí s konečností myšlení a toho, co je myšlení hodno.“ Tamtéž, s. 44.

fakticky pokračuje dál).<sup>222</sup> Tím, co je pro něj hodno myšlení již není bytí, ale dění úvlasti jako rozpjatost vztahu, spjatost skrytosti a neskrytosti. Skrytost se mu neskrývá, protože se jí jako zkušenost rozhodlo myslet – ale zároveň ji teprve hledá, čeká na ni a předbíhá se k ní. Zahlédnutí nelze odlišit od tušení. Představuji si to zcela konkrétně: Heidegger zakusil vztah v jeho vztaženosti, zakusil časo-prostorovou otevřenost týkání se. Tato zkušenost však neměla charakter přítomnosti, ale dění – ve chvíli, kdy se ukázala, již byla čímsi minulým a zároveň byla čímsi pouze tušeným a hledaným. Spíše než něčím disponovatelným byla zahlédnutou možností: *toto by bylo možné myslet*, nebo spíše: *sem by bylo možné myslet*, po této cestě se vydat, tam někam jít, pokračovat a zároveň: razit cestu. U kroku zpět podle Heideggera není jasné *kam* ukračuje – toto ‚*kam*‘ se ukáže až v provedení kroku samého. A není ani jasné, jestli tato neurčitost místa, na které ukračuje, má charakter jeho nerozhodnutosti nebo pouhé neznalosti. Jasné je pouze ‚*že*‘ tohoto místa: *sem by bylo možné myslet* – nevěděl vlastně kam myslí, ale viděl, že tam myslet může. Nejprve vznikaly pojmy jako *pobyt*, *bytí ve světě*, *zapomenutost bytí*, *ontologická diference*, *moci být*, *autenticita*; myšlení se snažilo mluvit, aby pokračovalo ve zkušenosti a umožňovalo jí dále se dít. Když Heidegger například v *Dopise o humanismu* mluví o tom, že řeč je domem bytí, je to velice prosté, přímé a výstižné; řeč se snažila tvořit pojmy, které nemohly zachytit to, co se nezastavuje – v takto vytvořeném prostoru to nicméně mohlo bydlet, prodlévat a dít se. Myšlení pokračovalo v cestě a mluvilo: *pravda bytí*, *Ereignis*, *fuga*, *střed*, *mezi*, *vytrvalost*, *věc a svět*, *součtveří*. V přednášce *Čas a bytí* tato řada pokračuje dále – *přítomnost*, *ponechávání přítomnosti*, *odkrývání*, *dávání*, *uvlastňování* – a Heidegger odpovídá na otázku, jestli je to tak, že jeho myšlení se v tomto pohybu snaží dosahovat stále původnějšího základu. Odpověď je jednoduchá: „Tyto /pojmy/ nepředstavují žádné stupňování (*Stufung*), nýbrž zastávky na cestě zpět (*Rückweg*), která je skrze předbíhání otevřena do úvlasti.“<sup>223</sup>

Dějiny bytí skončily proto, že tím, co je *k myšlení* (*das zu Denkende*), už není bytí jako základ jsoucího. Così nás už nezajímá a nemůžeme jít s metafyzikou, musíme ji ponechat jí samé – to je zřejmá diference, kterou nelze zahladit. Ale rozdíl, vedoucí skrze ‚*das zu Denkende*‘, je zároveň pozoruhodně „nehotový“, protože to, co je *k myšlení* na konci dějin, samo není přítomné, ale předběžné a konečné, stává se – je právě jen *k myšlení* jako směr cesty, jako to, co přichází. Diference mezi myšlením úvlasti a metafyzikou tedy přísně řečeno *není*, protože není přítomná a vlastně se ani nerozevívá

---

<sup>222</sup> Tamtéž, s. 50n.

<sup>223</sup> Tamtéž, s. 54n.

mezi obojím. To spíše myšlení úvlasti samo je oním *mezi*<sup>224</sup>, myslí vlastně uvnitř difference, která se tímto myšlením otevírá. Myšlení úvlasti je děním a otevíráním vlastní difference vůči metafyzice. V jistém smyslu je již jinde a metafyziku opustilo, protože nesleduje metafyzický projekt, na druhou stranu ale metafyzice náleží, protože nemá nic jiného, než co měla metafyzika sama: dění skrytosti.<sup>225</sup> Proto může Heidegger tvrdit, že zapomenutost bytí, která vyznačuje bytnost metafyziky, zároveň patří k bytování bytí samého – a úkolem myšlení tedy není zapomenutost vyhladit, ale postavit se do ní tak, aby byla zakusitelná.<sup>226</sup> Rozdíl mezi *skrytím skrytosti* a *skrytostí samou* má své místo ve vztahu myšlení k tomu, co je *k myšlení*, jeho místem je ono ‚*das zu Denkende*‘ – a jako takový je rozdílem, *který se stává*.

Lze tedy také rozhodnout, nakolik je Heideggerovo myšlení dialektické. Myslí se v něm zapomenutost bytí, která tvoří bytnost metafyziky a jejích dějin – to jej k dialektickému *Aufhebung* přibližuje. Ale od překonání jej odlišuje to, že jednak nepostupuje dále, hlouběji či výše, tedy směrem k základu a původu, ale spíše v něčem polevuje, vzdává se, cosi ponechává (*Gelassenheit*)<sup>227</sup>; a jednak to, že ani toto ponechání není vý-konem a do-konáním, ale předbíhavým pokračováním. Dění, kterým je myšlení úvlasti, se od dialektického dění odlišuje v tom, že jeho smyslem (*arché* i *telos*) není tak jako v dialektice přítomnost, ale stávání se, časení časo-prostoru vztahu. To, co stojí proti pře-konávání – nebo lépe řečeno to, co se mu vzdaluje, protože zrovna místem úvlasti je *mezi*, vnitřek difference – tedy to, co se vzdaluje Hegelovu pře-konávání (*Aufhebung*), je Heideggerem myšlené u-kračování (*Schritt zurück*).<sup>228</sup>

Důrazy, které s ním Heidegger spojuje, by bylo možné ještě rozšířit s využitím v první kapitole zmiňovaného pojmu *směna*. Myšlení úvlasti skrze vlastní předběžnost, skrze svoje postavení uvnitř difference, *mezi*, je vlastně velice zvláštním *prostředníkem mezi metafyzikou a sebou samým*. Zrovna tak, jako se v něm děje difference vůči metafyzice, se i ono děje uvnitř této difference jako svoje vlastní předběžnost; toto myšlení je tedy budoucností sebe sama, což je jen jinak vyjádřená *konečnost úvlasti*. Mezi ním a metafyzikou tak kromě difference panuje jakási zvláštní solidarita, která mu

---

<sup>224</sup> Srv. *ZsD*, s. 62n.

<sup>225</sup> *Ge-stell* Heidegger charakterizuje jako mezi-zastávku: náleží metafyzice jako vyhrocení zapomenutosti bytí a zároveň je předzvěstí příchodu *Ereignis*. Má Janusovu hlavu. Tamtéž, s. 63.

<sup>226</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>227</sup> Heidegger M., *Zur Erörterung der Gelassenheit* in: *Gelassenheit*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004. – zde také zajímavě rozebírá motiv *čekání* a *cesty* jako toho, co je budoucí, co se připravuje, a tím je již připuštěno, již se děje.

<sup>228</sup> V *Identität und Differenz* se Heidegger věnuje vztahu k Hegelovi v přednášce *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, kde srovnává překonání a krok zpět např. na s. 58.

brání metafyziku zcela opustit či odstranit – s tím, jak jí uniká, se k ní zároveň přivazuje a táhne ji s sebou. Tím, že je v mezipostavení, které již metafyziku svým zájmem opustilo, a zároveň nemá nic, co by jej od metafyziky oddělilo – sdílí s ní to jediné, na čem mu záleží: dění skrytosti a neskrytosti – vlastně metafyziku neustále ospravedlňuje a očišťuje od její případné nedostatečnosti. V trvalé *směně* si s ní prohazuje místo, takže zatímco ono je budoucností sebe sama, metafyzika se stává svojí vlastní minulostí – obnovuje se, obrozuje či znovuzrozuje v druhém počátku. Jestliže tou hlavní výtkou vůči ní bylo, že nemyslí skrytost samu a svazuje dějící se rozpjatost časo-prostoru vztahu, je možné jí zrovna tak přiznat, že tuto skrytost a vztaženost vždy pečlivě střežila svými vlastními dějinami. Její zapomenutost bytí je *pravdivá*; to, že nemyslí skrytost, je autentickým stvrzením této skrytosti, nikoliv nedostatkem<sup>229</sup>; metafyzické podoby (*Prägungen*) bytí jsou odpověďmi na to, co bylo přisouzeno a posláno.<sup>230</sup> Tato proměna, kterou metafyzika díky *směně* s myšlením úvlasti prochází, uvolňuje její možnosti. Metafyziku není třeba vnímat pouze jako klauzuru – je zrovna tak příležitostí myšlení, neboť i v metafyzice „mluví bytí“. Pokud tedy Heidegger v rozebírané přednášce myslí, jak říká, *vlastní čas*, neznamená to, jak předpokládal Derrida, že proti němu automaticky staví čas metafyziky jako nedostatečnost, vulgaritu a privaci, která implikuje původnost jako metafyzickou nečasovost a věčnost. Naopak, jde o čas, který je třeba myslet, protože přichází – je to čas situace myšlení, které se nachází na konci metafyziky.

### *Hranice metafyziky a konečnost différance*

Pro základní shrnutí rané podoby Derridova myšlení se nabízí pojem *différance* a stejnojmenná přednáška, která přináší – podobně jako Heideggerova *Čas a bytí* – jakési shrnutí dosavadního myšlení, i když toto shrnutí Derrida nepřirovnává tak jako Heidegger k *cestě* či něčemu podobnému, ale k *trsu*.<sup>231</sup> Bez toho, že by následující rozbor z tohoto rozdílu vycházel, je vhodné na něj už teď upozornit, protože odráží cosi hlubšího, co oba myslitele rozděluje. To, co je zásadním způsobem spojuje, je jejich

---

<sup>229</sup> ZSdD, s. 37.

<sup>230</sup> Srv. tamtéž, s. 13.

<sup>231</sup> Derrida J., *Diferance*. Reflexe, 1990, číslo 4, přeložil M. Petříček., s. 2. V přímých citacích respektuji pokus Miroslava Petříčka o přepis *différance* do češtiny jako *diferance*. Jinak v textu zachovávám francouzský originál.



důraz na spjatost a vzájemnou odkázanost neskrytosti a skrytosti, přítomnosti a nepřítomnosti; *différance* lze přímo srovnávat s *Ereignis*.

Derrida bývá poměrně často interpretován v duchu přímočarého čtení dvou „definic“ toho, co podle něj znamená *différance*: „/.../ *diferänce* označuje ustavující, tvůrčí a původní kauzalitu, proces štěpení a dělení, jehož odlišné termíny anebo odlišnosti jsou výsledné produkty či způsobené účinky.“<sup>232</sup> „To, co se píše *diferänce*, bude tedy pohyb hry, která „tvoří“ /.../ tyto difference, tyto účinky *diferänce*.“<sup>233</sup> V rámci tohoto čtení bývá *différance* vykládána jako nekonečná hra vzájemného odkazování, v níž je metafyzická jsoucnost a přítomnost nahrazena znakovostí a nepřítomností. Jsou jen znaky znaků, není nic mimo text, přítomnost je navždy odložena. Jestliže metafyzika hledala substanciálně pevný, nečasový základ, pak Derrida podle této interpretace hlásá nepřítomnost takového základu. Tento interpretační přístup bych nazval *ontologický* a nepovažuji jej za šťastný, protože se v něm – ať už je provázen sympatiemi nebo averzí – ztrácí příliš mnoho zajímavého z Derridova myšlení. Přistupuje k Derridovi jako ke klasickému mysliteli, který dělá to samé, co metafyzika (vypovídá o základu), pouze převrací zaběhaný zvyk a hlásá jeho nepřítomnost. Nepřítomnost je nicméně variantou přítomnosti, takže z hlediska myšlení po Heideggerovi jde navíc o velice nekvalitní post-metafyzické myšlení, převrácenou metafyziku. Všechny výtky, které Derrida explicitně proti této interpretaci namítá, bývají přehlíženy nebo odmítány jako prázdňá formální rafinovanost, která na celé věci nic nemění. Tento přístup podle mne přehlíží především to, že Derridu nezajímá filosofie klasického ražení a že jeho odmítání ontologie není pouze formální finesou, kterou potřebuje k tomu, aby se vyhnul námitkám protismyslu, ale skutečnou potřebou opustit prostor myšlení orientovaný na přítomnost. Autentičnost této potřeby se nejspíše nemůže stát tématem filosofické interpretace, ale plodnost přístupu, vycházejícího z primární důvěry v tuto autentičnost, již ano. Domnívám se, že vstřícná interpretace, která Derridu zároveň nezatahuje do primárně ontologického rámce, představuje jeho myšlení v silnější podobě.

Jaký interpretační pohled zvolit, jestliže by nemělo jít o ontologii? Především je třeba zohlednit *strategický* rozměr Derridova myšlení, na který ostatně on sám v přednášce přednostně odkazuje.<sup>234</sup> Strategii je třeba rozumět to, že myšlení se neváže

---

<sup>232</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>233</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>234</sup> „Do myšlení *diferänce* vstupujeme tedy rozhodnutím a podle pravidel hry, chcete-li, tím, že tuto přednášku obracíme k sobě samé, tj. vstupujeme do něj tématem strategie či strategické lsti. Chci zdůraznit,

na nějakou vůči písmu transcendentní přítomnou pravdu, kterou by převádělo do písma jako klasicky chápaného znaku – tedy ani pravdu o nepřítomnosti základu (základu jako nepřítomnosti). Strategie se vymezuje proti tradičnímu chápání vztahu mezi věcí samou a myšlením, resp. textem, jako reprezentace – namísto reprezentace je zdůrazněn řeckým imanentní charakter tohoto myšlení. Ale přítomnost nemá tomuto myšlení vládnout ani v podobě nějaké pragmatické definitivy, ovládnutí dekonstruktivního pohybu, k němuž by strategie směřovala a v němž by se završovala – proto Derrida mluví také o tom, že jeho myšlení je zároveň *dobrodružné*<sup>235</sup>, což je naopak motiv pracující s otevíráním imanence myšlení. Pro spojení obojího volí jméno *hry*, v němž se podle mého také koncentruje odlišnost jeho pochopení filosofické práce vůči tradici – s touto hrou rezonuje dobrodružnost překvapení (náhoda) i strategičnost plánů (kalkul), ve hře jde o dění, jehož smysl spočívá v něm samém, resp. je afirmována jeho nesmyslnost, pokud smysl znamená přítomnost, a které je zároveň samo sobě přesahem, objevováním smyslu. V této hře psaní nakonec nejde o nic jiného, než v jejím „ontologickém“ protějšku – strategie je metodickým protějškem *odkladu* a dobrodružství je metodickým protějškem *rozmístění*, dvou momentů *différance*; v obou dvojicích jde spíše jen o dvě strany téhož, nicméně interpretační vstup do *hry* z druhé, strategické strany, považuji za šťastnější – koneckonců podobně důležitý byl pro můj předchozí výklad také vstup do *Bytí a času* skrze metodický §7, v němž je zdůrazněna fenomenologie jako metodický protějšek věcně chápané ontologie. Pro Derridu je vzájemná provázanost metodické a věcné stránky myšlení podobně důležitá jako pro Heideggera.

Ani „ontologická“ či „věcná“ strana *différance* nicméně neodkazuje na nahrazení přítomnosti nepřítomností. Spojují se v ní dva zmíněné „momenty“: odklad (ekonomie, temporizace) a rozmístění (nonekonomický výdej), přičemž jejich kombinace vede k tezi permanentního a neprovizorního odkladu přítomnosti (tzn. ideality) – nicméně tento odklad není jednoduchou nepřítomností. Když Derrida vykládá *différance* ze strukturalistických motivů, formuluje to tak, že každý znak proto, aby značil, musí s ohledem na diferenční a arbitrérní charakter znakového systému odkazovat na jiné znaky. Toto odkazování mimo sebe se vztahuje na znaky jako na jednotu označujícího a označovaného, takže není žádná čistá přítomnost, nezasažená znakovostí znaku a jeho odkazováním na nepřítomnost. Na konstituci přítomnosti se vždy podílí i nepřítomnost –

---

že pouze tímto strategickým ospravedlněním může a musí být jednou odhalena působnost tematiky *différance* /.../“ Tamtéž, s. 5

<sup>235</sup> Tamtéž, s. 4n.

a proto je čistá přítomnost, idealita, jako taková napořád odložena. Z takto vedeného myšlení ovšem plyne, že trvalý odklad nemá znamenat nahrazení přítomnosti nepřítomností, nýbrž spjatost obojího, nutnost vzájemného odkazování, či – jak to Derrida také občas říká – kontaminaci přítomnosti nepřítomností. Jde tedy znovu, tak jako u Heideggera, o spjatost skrytosti a neskrytosti, která je ovšem pochopitelná výhradně jako dění – a tento dějový charakter *différance* již bezprostředně souvisí s její konečností.

*Différance* jakožto spjatost přítomnosti a nepřítomnosti se děje. Derrida na to upozorňuje i v přednášce, když rozebírá polysémičnost svého novotvaru a to, proč stejně dobře nemůže fungovat obyčejný termín „diference“: diference sice tak jako *différance* vztahuje cosi dvojího, dva rozdílné členy, ale vztahuje je jako přítomná diference dvou ustavených diferentů. Pokud diference odebírá diferentům privilegium plné a soběstačné přítomnosti, pak jen proto, aby je sama obsadila. A jako přítomná pak diferenty zároveň v určitém smyslu propouští do jejich vlastní přítomnosti; vztaženost diference ustupuje do pozadí před svým výsledkem. V *différance* je tato vztaženost zachraňována právě tak, že v ní jde o děj: „/.../ diferování, ještě předtím než ustavilo svůj výsledek, jímž je buď cosi rozrůzněného nebo odlišnost.“<sup>236</sup>

Spjatost přítomnosti a nepřítomnosti je tedy dějově myšlena jako *stávání se diference a diferentů*, čili onen neprovizorní, trvalý odklad, nekonečná *différance* – nekonečnost *différance* je třeba pochopit jako její nekonečné dění, odkazování se přítomnosti na nepřítomnost. Tato dějovost nekonečné *différance* je ale zároveň zdrojem její konečnosti: *différance* sama nikdy nemůže být přítomná a sama se stále odkládá. „Nekonečná diferance je konečná“, píše Derrida v *Hlasu a fenoménu*, „Nelze ji tedy myslet uvnitř protikladu konečného a nekonečného, nepřítomnosti a přítomnosti, záporu a kladu.“<sup>237</sup> Zároveň s tím, jak je tato diferance zakusitelná, je sama pouze tušená a hledaná, zjevuje se a mizí zároveň<sup>238</sup>; nemá tedy jít o převráceně metafyzický základ, jistotu (přítomnost) nepřítomnosti. Jde spíše o možnost, do níž se myšlení vydává, kterou sleduje, možnost myslet skrytost samu či Jiné tak, že je necháme se dít: skrývat se, lišit se.

Konečnost *différance*, myšlená jako její *odloženost*, odpovídá konečnosti *Ereignis* jako *předběžnosti*. A je také bodem, v němž se ukazuje nutná svázanost strategického a

---

<sup>236</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>237</sup> *Hlas a fenomén* in: *Texty k dekonstrukci*. Přeložil a vybral M. Petříček, Archa, Bratislava 1993, s. 133.

<sup>238</sup> Diferance, s. 4.

„ontologického“ významu hry. Tím, co oba důrazy organicky propojuje, je pojem *stopy* – stopa je jednak spjatost přítomnosti s nepřítomností (s tím, co je vždy minulé nebo vždy budoucí)<sup>239</sup>, ale také způsobem „přítomnosti“ *différance* samé v myšlení, čili způsobem, jakým myšlení myslí *différance*. Nelze ji myslet v přítomnosti, protože nemá žádný smysl, není ničím, či prostě: není – ale je možné ji právě *stopovat* (*trasovat*), nechat ji se dít, zjevovat/mizet – například dekonstruktivní četbou metafyzických textů<sup>240</sup> a stopováním stopy, která se zároveň se svým zjevováním stírá a uniká.<sup>241</sup> Texty tradice jsou čteny a dekonstruovány nikoliv proto, aby se znovu potvrdila jejich zatvrzelá příslušnost k metafyzice přítomnosti, ale proto, že skýtají příležitost nechat cosi se dít, zjevovat/mizet; metafyzika v přítomnosti pečeti stopu stopy, jak to Derrida říká alespoň na tomto místě.<sup>242</sup> Stopa je tím pádem velice podobná Heideggerovu čtyřdimenzionálnímu časení času, resp. původní časové dimenzi *blížnosti*, která je jak *děním skrytosti*, tak *zjevováním* (podáváním) *tohoto dění*. Myšlení *différance* je strategické, protože se rozbíhá do metafyzických motivů bez toho, že by s nimi sdílelo jejich zájem – tím, o co mu jde, není nic přítomného, ale právě hranice vlády přítomnosti. Tento svůj zájem nemůže sledovat jinak než vstupem do metafyziky, vepsáním se a navazováním na její linie přítomnosti – vstupuje však strategicky, podvratně, jen proto, aby se otevíralo tomu, co metafyzice uniká. Co nicméně uniká zrovna tak metafyzice jako jemu samému, skrze vlastní stopy. Základní struktura Derridova raného myšlení je tedy blíže příbuzná pozdnímu Heideggerovi, např. *Času a bytí*, a to především pokud jde o konečnost *différance* a *Ereignis*. Oba, Heidegger i Derrida, přicházejí v motivu konečnosti se skromným nárokem myšlení, který je vzdálen sebejistotě dialektického překonávání. Řekne-li se tu: *konec metafyziky*, není v tom nic halasného a sebejistého – jde spíše o prosté přijetí vlatní situace.

---

<sup>239</sup> Tamtéž, s. 10n.

<sup>240</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>241</sup> „Protože stopa není přítomná, nýbrž je to fantom přítomnosti, která se dislokuje, posouvá, odkazuje se, která se nekoná, proto k její struktuře patří stírání. Nejen takové stírání, jež by mělo mít moc přistihnout ji, bez něhož by nebyla stopou, nýbrž nezničitelnou a monumentální substancí, nýbrž stírání, jež ji od začátku konstituuje jakožto stopu, , které ji umísťuje ve změně místa a nechává ji zmizet v jejím jevu, vcházet ze sebe v jejím kladení. Stírání rané stopy (die frühe Spur) difference je tedy „totéž“, co její stopování v metafyzickém textu.“ Tamtéž, s. 22.

<sup>242</sup> Tamtéž, s. 22. Nedokážu plně posoudit, nakolik se tohoto přístupu Derrida vždy držel, ale zdá se mi, že alespoň v některých případech je oprávněná kritika jeho mechanického a paušálního uplatňování zažitých myšlenkových postupů, v nichž jde právě spíše o znovupotvrzování metafyzické zatvrzelosti. V češtině srv. například Fulka J., *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Hermann a synové, Praha 2008, s. 223nn.

Na závěr celkového rozboru Derridova raného myšlení se pokusím zároveň označit momenty, které považuji s ohledem na zmíněnou konečnost myšlení za problematické. Zdráhám se pro takový rozbor používat slovo *kritika*, protože pokud jde o myšlení jako dění skrytosti, nelze v zásadě nic z principu vylučovat a nelze se ničeho předem vzdávat; vytýkat a ukazovat na chyby. Pokud má toto myšlení nějakého myšlenkového oponenta, či nějaký protipól, něco s čím se rozchází, pak jde bezesporu o metafyziku – ale vztah tohoto myšlení k metafyzice ji zároveň neustále uvolňuje z pozice nedostatečného a kritizovaného, což Heidegger naznačuje právě svým trvalým odporem ke „kritice“. Pokud se tedy věnuji problematickým momentům raného Derridova myšlení, nechci je označovat jako chyby a tak mlčky stanovovat pravidla, kterými by se myšlení jako dění skrytosti mělo řídit. Spíše než o *problematické* momenty, jde vlastně o momenty, které se mě *netýkají*, v nichž se se mnou nic *neděje*. Nejde tu o vlastnost myšlení jako něčeho přítomného, ale o myšlení jako dění vztahu; spíš než o kritiku jde vlastně o *přiznání*: „Toto mne nezajímá.“ Stejnou „kritickou“ pozornost by bylo samozřejmě možné věnovat i Heideggerovi, ale předkládaná práce se o nic takového nepokouší, naopak projevuje významný rozdíl ve vstřícnosti k oběma autorům, který v zásadě není ničím ospravedlnitelný. Lze jej znovu pouze přiznat bez předkládání oprávněných důvodů pro takovou nespravedlnost. V myšlení mne cosi zasahuje a myslím proto, aby toto zasahování pokračovalo – ne vše mne přitom zasahuje a tento nezájem je vlastně jen druhou stranou konečnosti mého myšlení.

Obecně řečeno jde o momenty, které jsou v napětí s motivem *konečnosti différance*. Derrida v rozebírané přednášce upozorňuje na to, že je třeba ji myslet, nikoliv ovládnout<sup>243</sup>, což odpovídá pochopení *différance* jako dějící se spjatosti přítomnosti a nepřítomnosti. A přesto je zvláště pro jeho rané myšlení typické promýšlení řekněme *systemu* toho, jakým způsobem je *différance* třeba myslet. Jakási systematika, *všeobecný systém ekonomie myšlení*<sup>244</sup>, samozřejmě nemusí automaticky znamenat ovládnání – zvláště když Derrida zdůrazňuje, že jde o systém toho, jakým způsobem je možné každý systém otevírat. Reflexivní promýšlení náležitostí takového myšlení může být zrovna tak cestou tohoto myšlení samého a právě tímto způsobem jsem se pokoušel číst i Heideggerovu přednášku *Čas a bytí*. Ale zdá se mi – a je to právě jen pocit a tušení, protože i polevování dění má povahu předběžnosti – že Derrida až příliš často rýsuje jakousi *ortografii* či pragmatickou definitivu, které se myšlení, chce-li myslet stopu a

---

<sup>243</sup> Tamtéž, s. 5.

<sup>244</sup> Tamtéž, s. 2.

Jiné, musí podřídít. V obecnosti tento systém předkládá například ve známém textu *Od omezené k obecné ekonomii*<sup>245</sup> a jakožto ortografickou normu jej uplatňuje v rozboru *Násilí a metafyzika*<sup>246</sup>, kde Lévinasovo myšlení právě podrobuje jakémusi výslechu z hlediska správného psaní alterity.<sup>247</sup>

Součástí „ortografického důrazu“ je předpoklad pravidel filosofického logu, kterým se myšlení, chce-li se samo obhájit, musí podřídít. Derrida často zdůrazňuje tuto nutnost promluvit, nutnost fungovat v diskursu a tedy i nutnost se obhajovat – přičemž úběžníkem takto chápaného obhajování je podle mne uchování diference vůči metafyzice, nepodlehnutí její přivlastňující síle, kterou nejrozhodnějším způsobem představuje Hegelova dialektika. Respektování pravidel logu, jež je zároveň třeba podvracet, je rovněž jedním z momentů výše zmiňované *strategičnosti* psaní, který do ní ovšem vnáší náboj, orientovaný na skutečnost a přítomnost, namísto dění/stopování. V takto myšleném „fungování v diskursu“<sup>248</sup> a „obhajování“ je horizontem myšlení skutečná diference vůči metafyzice, tedy to, co s ohledem na charakter *différance* jako spjatosti přítomnosti a nepřítomnosti Derrida na jiných místech odmítá. Důraz na pravidla filosofického logu ho podle mne občas dovádí k chápání otřesu metafyzickou klauzурou jako skutečného a přítomného, jako posunu<sup>249</sup>, nikoliv dění a trasování. Něco takového nelze vzhledem k Derridově formální brilanci nijak prokázat a lokalizovat, spíše je možné předložený názor vždy vyvracet – a dokazování ani není něčím, do čeho bych se chtěl pouštět a otevírat tak novou podobu ortografie. Uvedené pochybnosti zůstávají na úrovni tušení či ztráty zájmu, která provází Derridovy poznámky typu: „Zkušenost myšlení a myšlení zkušenosti nikdy nezacházelo s ničím jiným než přítomností“<sup>250</sup>, nebo: „Ve jménu času nebylo nikdy myšleno nic jiného.“<sup>251</sup> V těchto nikdy spatřuji, nebo jen tuším, protipól Derridova rovněž oblíbeného *nevím*. V těchto nikdy se dekonstrukce přes svůj otevřeně zkusmý a hravý charakter občas staví do role jediného přiměřeného myšlení alterity, tzn. myšlení skutečného, přítomného, jakkoliv je tato skutečnost soustředěna řekněme v pragmatické či performativní rovině.

---

<sup>245</sup> Derrida J., *From Restricted to General Economy: A Hegelianism Without Reserve* in: týž, *Writing and Difference*. The University of Chicago Press, Chicago 1978.

<sup>246</sup> Derrida J., *Násilí a metafyzika* in: týž, *Násilí a metafyzika*. Filosofía, Praha 2002.

<sup>247</sup> Tímto způsobem sám přistupuji k pozdnímu myšlení Merleau-Pontyho v článku *Tělesnost a metafyzika. Dekonstrukce mezi dobrou a špatnou dialektikou*. Filosofický časopis, 58, 2010, č. 1.

<sup>248</sup> *OaG*, s. 61.

<sup>249</sup> *Diferance*, s. 12.

<sup>250</sup> *OaG*, s. 38.

<sup>251</sup> Tamtéž, s. 60.

S touto pochybností souvisí zajímavý rozdíl v Derridově a Heideggerově vztahu k Husserlovi. Raný Derrida v zásadě vždy u Husserla vychází z jeho teoretického rozvrhu myšlení a snaží se myslet jeho přesah, to, co se vzpírá řádu rozumění jako řádu přítomné ideality. Součástí jeho výhrad vůči Husserlově fenomenologii není, tak jako u Heideggera, odmítání teoretického nasazení jako takového, pouze universálního nároku přítomnosti, který mu vládne. Z Heideggerova pohledu je teoretický rozměr Husserlovy fenomenologie součástí jejího založení v karteziánském subjekt-objektovém rozštěpu a myšlení bytí se s tímto metafyzickým základem fenomenologie musí vyrovnávat jak v metodické (§7 *Bytí a času*), tak věcné rovině (*bytí ve světě*), aby uchovalo dění skrytosti jako vztaženost vztahu, rozpjatost časoprostoru. Není bez zajímavosti, že raný Derrida, přestože subjekt-objektová dvojice je samozřejmě častým terčem dekonstrukce, nikdy nerozvíjel, alespoň pokud je mi známo, nějaký ekvivalent pojmu *bytí ve světě*, který stojí proti subjekt-objektovému rozštěpu právě jako vztaženost vztahu. Spíše by se u něj dalo mluvit například o *děni textu*, které není tolik týkajícím se vztahem, jako spíše *strukturou myšlení*, napětím a pohybem znaků, což platí jak pro metodickou tak věcnou rovinu jeho textů. Když se Heidegger snažil promýšlet skrytost, zůstával podle všeho jeho hlavní zájem u vztahu, u *bytí ve světě* či zkrátka u zkušenosti. Pokud bych měl podobně odhadnout hlavní zájem Derridova myšlení, mluvil bych pravděpodobně o otevřenosti a neúplnosti struktury myšlení. Obojí má k sobě velice blízko a obojí spolu samozřejmě souvisí; výše jsem přímo propojoval dění vztahu s děním spjatosti skrytosti a neskrytosti. A rozhodně nemá smysl tvrdit, že Derrida nemyslí vztah – nicméně uvedených rozdílů si nelze nevšimnout, stejně jako třeba Derridova unáhleného čtení Heideggerovy *blízkosti* jako synonyma přítomnosti, zatímco Heidegger ji používá právě jako jméno pro dění vztahu.

Derridův důraz na *otevřenost* má většinou strukturální význam, jde o otevřenost struktury myšlení, překračování hranic, zatímco Heideggerova otevřenost bývá přednostně otevřeností dimenze, prostoru, totiž časoprostoru vztahu. Tento rozdíl se odráží i v jejich pojetí metafyziky: Derrida typicky mluví o klauzuře metafyziky, zatímco Heidegger myslí metafyzickou zapomenutost bytí jako zkušenost. Jestliže jsem u Heideggera zdůrazňoval metafyziku jako *situaci*, u Derridy bych měl spíše tendenci mluvit o metafyzice jako o *struktuře*; oproti dění vztahu jde u Derridy více o dění struktury, resp. struktury a jejího vnějšku. U obou jde o myšlení jako dění, které není dokonavé a orientované na přítomnost, nicméně mám pocit, že zmiňované důrazy u Derridy toto dění občas příliš přibližují opakování, které je stále otevřené, ale zároveň se

významným způsobem podobá konečnému řešení, definitivnímu ovládnutí dekonstruktivního pohybu. Když Heidegger dění svého myšlení pojmenovává jako cestu a jednotlivé pojmy jako zastávky na této *cestě zpět* (*Rückweg*), je to netriviálním způsobem jiná charakteristika, než když Derrida pro svoje pojmy volí následující označení: „/.../ řetězec, v němž lze *diferanci* (v závislosti na kontextu) nahrazovat jistým počtem nesynonymních substitutů /.../“.<sup>252</sup>

---

<sup>252</sup> *Diferance*, s. 10.



## 6. KONEČNOST LIDSTVÍ

Na základě výsledků čtvrté a páté kapitoly je možné pokusit se souhrnně odpovědět na to, jak pozdní Heidegger chápe lidství. Klíčovým motivem, který u něj lidství charakterizuje, je podle mého *konečnost*. Tu samozřejmě promýšlel od samého počátku – témata vrženosti, provinilosti, smrtelnosti atd. v *Bytí a času* jsou toho příkladem – nicméně konečnost ve fundamentální ontologii byla, zcela v souladu s Derridovým postřehem, orientována k nekonečnu, k přítomnému nečasovému základu, kterým byl čas jako smysl bytí. Skrze čas podřízený přítomnosti a možnost podřízenou skutečnosti myslel raný Heidegger konečnost podřízenou nekonečnu. Klíčové motivy konečnosti – provinilost a vrženost – byly v uskutečňované a přítomné autenticitě charakteristickým způsobem odstíněny a právě taková konečnost pak mohla být i základem skutečné a přítomné difference mezi člověkem a zvířetem, pochopené například skrze figuru privace.

Zdá se, že v době, kdy namísto ontologické difference promýšlí vztah věci a světa, je Heidegger tomuto myšlení „nekonečné konečnosti“ podstatným způsobem vzdálen. V přednášce *Čas a bytí* klade veliký důraz na konečnost úvlasti samé a v závěru protokolu k doprovodnému semináři ji přímo odlišuje od konečnosti ve fundamentální ontologii.<sup>253</sup> Také jméno, které Heidegger pro člověka v součtveří vyhrazuje (*smrtelník, smrtelníci*), důrazným způsobem na jeho konečnost odkazuje, byť to samozřejmě předpokládá, že smrtelnost je promýšlena jiným způsobem, než například v *Základních pojmech*, kde umírání zahrnovalo jistotu (přítomnost) jistoty smrti. Domnívám se, že důsledně myšlená konečnost člověka je základem možnosti myslet setkání se zvířetem, v němž by se určitým způsobem děla difference člověka a zvířete, ale zvíře si zároveň uchovávalo skrytost a moc. Konečnost člověka je předpokladem *provádění* setkání člověka a zvířete v myšlení a proto se jí věnuji.

Vrátím se zde k tématu možnosti a skutečnosti; v první kapitole pouze naznačené myšlení ne-možnosti možnosti, totiž jako *upírání skutečnosti možnosti*, zde doplňuji a pokouším se skrze čtyřdimenzionální čas a *stávání se bytí* promýšlet svébytnost a vzájemnou odkázanost možnosti a skutečnosti. Skrze podrobněji vypracovanou

---

<sup>253</sup> „O konečnosti bytí se poprvé mluvilo v knize o Kantovi. Nicméně konečnost úvlasti, bytí, součtveří, naznačovaná v průběhu semináře, se od ní liší potud, že už více není myšlena ze vztahu k nekonečnosti, nýbrž jako konečnost v sobě samé /.../.“ *ZSdD*, s. 64.

konečnost možnosti a skutečnosti se chci znovu zabývat tématem smrtelnosti a umírání, totiž právě jako *možností* smrti. O takto myšlenou smrtelnost, *konečnou smrtelnost*, chci poté opřít vlastní rozbor setkání se zvířetem.

### *Možnost a skutečnost, dění skrytosti*

Lidství člověka se určuje z týkajícího se vztahu, neboli ze vztahu ke jsoucnu v jeho bytí. Heideggerovou základní intuicí je, že proto, aby se vztah mohl člověka týkat, musí se dít, totiž jako vzájemná spjatost skrytosti a neskrytosti. Právě to, že neskrytost se neustále spojuje se skrytostí, tvoří rozpjatost vztahu jako týkání se. V raném myšlení tuto rozpjatost Heidegger myslel jako trojitou temporalitu, přičemž opomíjel otázku po její jednotě – skrytě tuto jednotu myslel jako přítomnost, což vlastně neumožňovalo odpovídajícím způsobem myslet ani spjatost ani rozpjatost vztahu, resp. plynutí času. Pozdní Heidegger rovněž myslí týkající se vztah časovým způsobem, nicméně skrze tematizaci problému jednoty trojího času se dostává k dění skrytosti v čase samém. Čas už nemá jednotu v podobě přítomnosti, ale rozpjatost, otevřenost v podobě časení; práce blízkosti, která blíží a uchovává dálku, sjednocuje čas a rozpíná či prostírá ho. V rozpjatém časoprostoru se přítomnost odkazuje na skrytost v podobě upřené budoucnosti a odepřené minulosti – skrytost těchto dimenzí se primárně netýká jejich „obsahů“, ale právě dimenzí samých, smyslu toho, co znamená budoucnost a minulost. Přítomnost, která se podává výhradně spolu s budoucností a minulostí, je tím pádem sama naustále odkázána na skrývání. A právě v rámci tohoto vzájemného odkazování, otevírání a sjednocování časoprostoru, se nás věci mohou týkat. Způsob, jakým se dává bytí, interpretovaný skrze časení času, jsem pojmenoval jako *stávání se bytí*. Bytí se ve vztahu k člověku stává – uděluje a odpírá, světlí a skrývá – bez toho, že by se mělo stát. *Týkání se vztahu je tímto stáváním*. Takto myšlený vztah nemá povahu přítomnosti nebo skutečnosti, ale právě dění spjatosti skrytosti a neskrytosti, časení času (otevírání a sjednocování časoprostoru), stávání se bytí. Čas je tímto stáváním se, stává se. Je-li člověk myšlen z tohoto vztahu, je třeba i o něm tvrdit, že se stává, blíží jako vzdálený, předběžně a nedokonavě, v konečnosti.

Jakým způsobem se takto myšlené stávání promítá do tématu možnosti a skutečnosti? Jde o to, myslet svébytnost možnosti i skutečnosti, nepodřizovat jedno

druhému, což nicméně zároveň znamená myslet obojí v nutné spjatosti. V *Bytí a času* je možnost chápána jako skutečná a podřazena takto primátu skutečnosti – což je paradoxním důsledkem toho, že Heidegger se jí snaží myslet jako ontologicky vyšší než skutečnost, nezávisle na skutečnosti. Právě toto oddělení vede ke ztrátě svébytnosti obojího. Hlavním problémem podřazení možnosti skutečnosti, zřejmým po rozbořech Heideggerova pozdního myšlení, je ztráta dění vztahu: v možnosti, myšlené jako skutečné a uskutečňované tak, že již k uskutečnění „nic nezůstává“<sup>254</sup>, není mnoho místa pro dění skrytosti, spojené ve čtyřdimenzionální časovosti s upíráním budoucnosti. Skutečná a přítomná (odhodlaná) možnost nenesou intenzitu toho, co se blíží, naléhá a přitom udržuje v dálce. To, co zde možnosti chybí, je právě *konečnost*, dění skrytosti, což se ukázalo už v rozboru první kapitoly: autenticita je vlastně existence zbavená vlastní fakticity, neprovinilý rozvrh. První kapitola přinesla i nástin „řešení“ tohoto problému: k možnosti náleží cosi jako bezmoc, ne-možnost, *upírání skutečnosti*, tedy to, že možnost není jednoduše skutečná a přítomná, ale svojí přítomností právě nevydává, je jí upřena, což se nemá týkat nějaké konkrétní možnosti, „obsahů“ dimenze možného, ale smyslu rozvrhování možnosti vůbec. Termín *upírání*, zvolený v první kapitole s ohledem na pozdější rozbor čtyřdimenzionální časovosti, je nyní možné upřesnit a doplnit rozbor možnosti o skutečnost, obě myšlené v jejich svébytnosti a vzájemné spjatosti.

Svébytností možnosti nemá být skutečnost. Možnost není jednoduše přítomná, není po ruce jako to, co pouze zbývá přeměnit ve skutečnost – ať už její aktivitou nebo přijetím aktivity cizí. K možnosti patří, že je naléhavá a patří ke skutečnosti, ale zároveň se plný dosah možného či jeho smysl neustále odtahuje. Tím není myšleno v první řadě to, že výsledek a následky uskutečňování možného jsou nejisté, což je stále řád myšlení, podřizující možnost skutečnosti. Naopak právě tehdy, když je možnost uskutečnitelná bez problémů a bez nejistoty, například jde-li o jednoduchou možnost vstát, právě tehdy je zakusitelná intenzivní práce blíženi a vzdalování, v níž je možnost zároveň prostá a pohotová ke svému uskutečnění – a zároveň propastná a nepochopitelná, pokud jde o to, „co to bude znamenat“ či „jaké to bude, když skutečně vstanu.“ Při vstávání samém nás nic nemusí překvapit a pravděpodobně také nic nepřekvapí – a přesto může být možnost vstání zásadním způsobem nepochopitelná a neprůhledná. Svůj smysl získává pouze ze

---

<sup>254</sup> „Tehdy je přítomno všechno, čeho je schopen; běží, a nezůstává nic, čeho by nebyl schopen; během uskutečňuje svoji schopnost, provádí to, čeho je schopen.“ Heidegger M., : *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3. O bytí a skutečnosti síly*, s. 172. Srv. též Kouba P., *Hranice metafyziky. Mezi Aristotelem a Heideggerem*, s. 212.

strany skutečnosti: její svébytností je naléhání ve smyslu bližení, vycházení ze skutečného či přetékání skutečnosti do možností.

Skutečnost svůj smysl získává díky vztahu k možnému jako k tomu, co se blíží, do čeho se skutečnost přetéká. Pouze díky tomuto přetékání a bližení má skutečnost svoji váhu – pouze díky dění možností se nás skutečnost týká. Ale závislost je oboustranná, možnost není přítomná, naopak: pokud je možností, upírá se a nevydává, byť v rovině „významů“ či „obsahů“ může být na první pohled jednoduše průhledná. Její skrytost je tajuplností času, který plyne díky práci bližnosti, tzn. dění skrytosti. Právě díky tomu, že se blíží a nevydává,<sup>255</sup> se nás možnost týká, ovšem toto bližení má smysl pouze ve vztahu ke skutečnosti. *Skutečnost se nás týká pouze díky tomu, že se přetéká do možností – a možnosti se nás týkají pouze díky tomu, že se jako vzdálené blíží ke skutečnosti.* Díky této vzájemnosti a spjatosti má obojí svůj smysl, resp. jde o dvě strany téhož pohybu, kterým je dění vztahu, rozpínavé sjednocování časoprostoru, stávání se bytí. Skutečnou se možnost stává až zpětně, jako minulá možnost a přítomná skutečnost. A naopak: skutečnost je možná pouze jako nezavršená a rezervovaná, plně skutečná je pouze v budoucnosti – tedy jako možnost. Ani skutečnost ani možnost nemá plnou přítomnost, která by ji vyvazovala z dění jejich vzájemnosti. Skutečnost i možnost je – každá svým způsobem – předběžná.

Tato předběžnost je *konečností* skutečnosti a možnosti a umožňuje nám vrátit se zajímavým způsobem zpět, k základnímu rozlišení *Bytí a času*. Člověk je tam pochopen jako ‚moci být‘, jako možnostní bytí ve světě, a jako takový odlišen od nitrosvětských výskytových jsoucen, která jsou pouze skutečná. Takto vedené rozlišení bylo později mnohokrát kritizováno a výtky vůči Heideggerovi se zaměřovaly mimo jiné na opomenutí výskytové a nitrosvětské stránky pobytu. První kapitola této práce naopak Heideggerovi vytýkala myšlení pobytu jako jiného, lepšího výskytu. Probraná souvislost možnosti a skutečnost odhaluje, jak spolu obě kritiky souvisí, resp. že jde o stejnou kritiku. Ve chvíli, kdy fundamentální ontologie zbavila možnost vzájemné spjatosti se skutečností a nadřadila ji skutečnosti jako ontologicky vyšší určení, tehdy jedním pohybem člověka výskytovosti zbavovala a zároveň jej jako plnou skutečnost možností výskytovosti podřazovala. V obou momentech tohoto pohybu zapomínala na konečnost člověka. O člověku lze říci, že je bytím v možnostech, ale je třeba dodat, že možnost je

---

<sup>255</sup> Srv. rozdíl ‚být základem‘ a ‚být od základu mocen‘ z *Bytí a času*, zmiňovaný v první kapitole. Naléhavost možnosti odpovídá ‚být základem‘, její skrytost odpovídá ‚nebýt od základu mocen‘.

konečná a předběžná, odkázaná na skutečnost. O člověku lze také říci, že je skutečný, ale je třeba dodat, že skutečnost je konečná a předběžná, odkázaná na blížící se možnosti. Člověk je možný i skutečný zároveň, člověk je bytím v možnostech i ve skutečnosti zároveň; je vztahem obojího, stává se – je konečný.

### *Konečnost smrtelných*

Konečnost, náležející k dění možností jako upíravé blížení, se důležitým způsobem spojuje právě s možností vlastní smrti. Tato možnost je význačná mimo jiné tím, že v celém životě zůstává pouze možností a člověk se při ní nesetkává s jinak běžným přechodem od možnosti ke skutečnosti a zpět. Smrt zůstává stále možností – a jako takovou ji také Heidegger důsledně promýšlí už v *Bytí a času*, když předběh možnosti smrti vytrhává ze souvislosti uskutečňování.<sup>256</sup> Právě kvůli tomu, že jako konec budoucnosti je sama vždy budoucí, vystupuje smrt jako klíčová a přednostní možnost člověka – a to nejenom pro raného, ale i pro pozdního Heideggera. V jeho myšlení je smrt koncentrovaným děním skrytosti, „schránou bytí“<sup>257</sup> právě proto, že se nedává jinak, než jako blížící se/upíraná budoucnost.

V této souvislosti jsou důležité rozdíly v uchopení smrti, které nabízí Heideggerovo rané a pozdní myšlení, týkající se především *jistoty*, kterou snad lze s možností smrti spojovat. Heidegger *Bytí a času* a blízkých spisů diferencuje způsoby bytí v jistotě smrti. Smrt jako možnost má obecně charakter předempirické jistoty, což podle něj dokládají i neautentické způsoby útěku a uhýbání před smrtí, které již s její „apodiktickou“ jistotou počítají. Tak člověk neautenticky mluví o tom, že *umřít se musí*, čímž především odvádí pozornost od toho, že může kdykoliv umřít on sám. Proti tomu Heidegger klade důraz na autentické bytí v jistotě smrti, které ji individualizuje v osamocení a zároveň se vystavuje její neurčitosti, tedy tomu, že smrt může přijít kdykoliv. Již jsem se pokoušel ukázat, že Heidegger zde – tak jako všude – v rozdílu autenticity a neautenticity rýsuje rozdíl mezi plnou skutečností možnosti (přítomností času) a její oslabenou podobou. I *neurčitost* smrti je zde především její *určitostí*, její plnou přítomností jakožto možnosti; pokud bychom měli mluvit o skrytosti, pak by bylo třeba říci, že tu nejde o dění skrytosti, ale o její přítomnost. I raný Heidegger samozřejmě rozebírá smrt jako propastnou a

---

<sup>256</sup> Viz první kapitola.

<sup>257</sup> Srv. Věc in: Básnický bydlí člověk.

bezobsažnou a nelze mu vytýkat, že by se přímo snažil podmanit si smrt porozuměním, ale přesto podléhá jakémusi dialektickému pokušení, když se tuto skrytost snaží podržet či poznat, plně se jí vystavit nebo se zbavit toho, že bychom si ji zakrývali. Skrytost skrytosti samé je provizorní, určená k odkrytí, pravdě a jistotě, která je zároveň ujištěním se o pobytu samém.<sup>258</sup> Jinak řečeno, možnost smrti zde není předběžná a konečná, naopak je myšlena v horizontu jakési nekonečné přítomnosti a skutečnosti.

O to zajímavější je všimnout si toho, co nabízí pozdní Heidegger, který člověka v myšlení věci a světa pojmenovává výslovně jako *smrtelníka*. Smrt by zde měla být pochopena jako konečná a předběžná možnost – v budoucnosti, která se skrývavě blíží. Skrytost nyní ke smrti náleží nejenom jako její propastnost, ale i jako nedokonavost jejího blížení. Nejen že smrt je tajemstvím, ale tajemná je i její možnost; toto myšlení již nerozlišuje plný a otevřený vztah ke smrti od vztahu, který by si smrt zakrýval. To hlavní je, že smrt v každém vztahu uniká, každý vztah ke smrti je děním skrytosti smrti jako možné. Důraz na dění skrytosti se projevuje v proměně, kterou prochází termín *umírání*: „Tito smrtelníci jsou mocni umírání jakožto pouti ke smrti. Ve smrti se usebírání nejvyšší skrytost bytí. Smrt již předstihla každé umírání.“<sup>259</sup> Podstatným rysem umírání – každého umírání – je, že *smrt je již přestihla*. Každému umírání smrt sama uniká, v každém se skrývá, děje se jako skrytá, a každé umírání je právě jen poutí – předběžnou a konečnou.<sup>260</sup> Nemá smysl rozlišovat více nebo méně původní umírání, protože podstatou umírání je stávání se smrti, *stejně původní* blížení i vzdalování.

V tomto myšlenkovém prostředí se zajímavým způsobem posouvají důrazy raného Heideggera na bezvýhradnou *osamocenost* ve vztahu ke smrti a *jistotu* (neurčitost) smrti. Z hlediska pozdního myšlení se obojí jeví jako součást hledání plné přítomnosti možnosti. Teď je naproti tomu člověk uvlastňován světu jako součtveří nebes a země, božských a *smrtelných*. Bez toho, že bych disponoval jednoznačnějšími doklady v některém z Heideggerových textů, se domnívám, že množné číslo odpovídá posunu ke konečnosti možnosti smrti či obecněji řečeno většímu důrazu na konečnost člověka vůbec. Ruku v ruce s tím, jak se myšlení zbavuje alternativy autenticita/neautenticita, se otevírá možnosti jakéhosi společenství smrtelných jako těch, kterým se smrt blíží a udržuje v dálce. Rodí se zde jakési *nové* ‚umřít se musí‘, provázené novým druhem jistoty smrti. ‚Umřít se musí‘ je stvrzením společné vystavenosti dění skrytosti smrti;

---

<sup>258</sup> Srv. *BC*, s. 292n.

<sup>259</sup> Heidegger M., *Řeč in: Básnický bydlí člověk*.

nikoliv neautentickým uhýbáním ale přijímáním *konečnosti vlastního umírání*, které je smrtí vždy předstihnuto. Stále je možné rozlišovat různé způsoby uhýbání a zastírání si smrti, stále je možné rozlišovat různě odhodlané vystavování se smrti, ale jakási zvláštní rovnost před smrtí a ve smrti každou z těchto podob umírání otevírá všem ostatním; odhodlaný vztah ke smrti se *směňuje* se všednodenní ztraceností, protože uhýbání a odhodlanost jsou zahrnuty jako dva momenty téhož pohybu lidské konečnosti. Jistota smrti, odpovídající tomuto ‚umřít se musí‘, je právě jistotou této rovnosti a společenství, a také ona je stvrzením a přijímáním konečnosti. Má vlastně povahu *kroku zpět*, určité povolenosti či uvolněnosti, s níž se člověk nedokonavě vzdává smrti jako dění skrytosti.

Konečnost člověka, fixovaná v pojmu *smrtelní*, jej v součtveří staví *proti božským* v diferenci, která znovu není hotová a tudíž druhotná vůči diferentům, ale stále proměřovaná a ustavující. Tak ji alespoň Heidegger myslí v přednášce „... *básnický bydlí člověk ...*“.<sup>261</sup> Konečnost lidství staví smrtelníky *proti* božským, ale bytností lidství je zároveň právě proměřování dimenze, tedy život (bydlení) *mezi* nebesy a zemí.

---

<sup>260</sup> Srv. naproti tomu v *BC*, s. 345: „Jestliže předběhová odhodlanost *dostihla* ve svém ‚moci být‘ možnost smrti, nemůže už být autentická existence pobytu ničím předstížena.“

<sup>261</sup> Heidegger M., „... básnický bydlí člověk ...“ in: *Básnický bydlí člověk*.

## 7. SETKÁNÍ SE ZVÍŘETEM

V úvodu této práce jsem se pokusil naznačit, jak chci zvolené téma lidství a zvířecosti promýšlet. Mělo jít o hledání času zvířete: *v jakém čase se lze se zvířetem setkat?* Čas do tématu zvířecosti vstupuje skrze motiv setkání: metafyzika se zřiká možnosti myslet setkání s mocným zvířetem skrze potlačení času, substanciální uchopení člověka a symetricky substanciální uchopení zvířete jako subjektu či objektu. Pokud je setkání myšleno takto, potom v něm proměňování i vztaženost vztahu chybí. Myslet setkání, v němž by se zvíře člověka týkalo a proměňovalo jej, tudíž znamená hledat čas – v diferenci vůči metafyzickému zájmu o nečasový základ. Předcházející kapitoly této práce se věnovaly přednostně tomuto hledání času, aby pro vlastní myšlení setkání se zvířetem vypracovaly potřebný rámec. V rozsahu, který tato práce a její příprava mohly mít, se úkol hledání času nakonec ukázal jako zásadní i pokud jde o jeho objemnost. Předchozí tři kapitoly proto – navzdory zadání hlavního tématu – tvoří těžiště předkládané práce. Ačkoliv mým hlavní cílem bylo věnovat se zvířeti, nezbylo mi nakonec nic jiného, než psát především o dění vztahu, dění myšlení, časech času a stávání se bytí. Poslední kapitola, která se konečně dostává k tématu zvířecosti, resp. setkání se zvířetem, tak nakonec zůstává pouze otevřením tohoto tématu, náčrtem další možné práce. Jejím výsledkem může být pouze konkrétní nasazení hlavního tématu na již provedené rozborů času a otevření několika cest, kterými se myšlení jako *provádění zvířecosti* může ubírat.

To, že by mělo jít právě o provádění zvířecosti, z předchozích rozborů vyplývá. Můj zájem o téma zvířete se primárně nerozvíjí v otázce „Co je zvíře?“ nebo „Jaká se bytnost zvířecosti?“ nebo „Jaký má zvíře vztah k bytí?“. Takto se ptá metafyzika, když se snaží vyřešit problém zvířete – vzhledem k tomu, že o něco takového neusiluji, nemají pro mě otázky tohoto druhu přednostní význam. Neznamená to, že bych je považoval za scestné nebo si je zakazoval – vztah a setkání se může samozřejmě dít i v tomto druhu otázky a dost možná je u zvířete takové tázání nejsnadnější cestou k dění vztahu. I v metafyzice se děje skrytost, i metafyzika vychází ze vztaženosti vztahu. Zmíněné otázky se mě ale příliš netýkají a pokud se objevují, potom uvnitř hlubšího rámce. Tím jsou



právě *čas* jako časoprostor vztahu a *myšlení* jako konečné dění vztahu: pokud myslím na to, co je zvíře, pak se snažím udržet a připomínat si cosi minulého a ztraceného (*pokračování* ve zkušenosti jako odepřeně minulé) a napomáhat příchodu čehosi budoucího a tušeného (*předbíhání* se do zkušenosti jako upřeně budoucí) – pouze tak se mne může týkat přítomná skutečnost toho, *co je zvíře*.

Specifickým rysem promýšlení zvířecosti, jak se o ně chci pokusit, je právě důraz na *setkání*.

V první části sedmé kapitoly tento pojem přesněji vymezují tak, že jej odvíjí a zároveň odlišují od Heideggerových rozborů *věcnění* věci. V nich je věcnění věci, tzn. to, jak věc blíží svět, chápáno jako dění vztahů této věci k jiným věcem, což umožňuje srovnávat povahu *vztahů/souvislostí* věci s povahou *vztahů* člověka.<sup>262</sup> Druhá část se s pomocí několika literárních příkladů zabývá konkrétními rozbory setkání se zvířetem. Objevují se v ní některé konkrétní významné motivy, v nichž je možné toto téma rozvíjet, přičemž za nejdůležitější z nich považuji motiv zvířecího těla jako *jiného těla*. Třetí část se pak naposledy krátce vrací k Derridovu myšlení zvířecosti a pokouší se ukázat několik nejvýznamějších podobností mezi východisky předkládané práce a Derridovou knihou o zvířeti.

### *Směna a věcnění*

Vztah ke zvířeti (resp. setkání) se musí dít, což úzce souvisí, nicméně nesplyvá s tím, že by měl být proměňující; pojem proměny totiž spojuje dva důležité momenty. Předchozí rozbory zdůrazňovaly především první z nich, když se snažily ukázat, že člověk by v kontextu Heideggerova myšlení neměl být chápán jako něco přítomného, ale jako dějící se, přičemž v *dění* je třeba myslet především na čtvrtou dimenzi času. Lidství je myšleno jako stávání se člověkem. Promýšlení setkání jako *proměňování* míří stejným směrem a proměňování by tedy nemělo asociovat představu přechodu od jedné přítomné skutečnosti ke druhé, tzn. představu proměny založené v metafyzicky pochopeném času. Člověk není něčím přítomným, aby tím mohl přestat být (tzn. tato přítomnost se stala jeho minulostí) a aby začal být nějakou jinou a novou přítomností. Lidství, chápané z rozpjatosti vztahu, má charakter *dění, předcházejícího rozdílu trvání a změny*. Je možné přiznávat mu stejnou měrou trvalost i proměnlivost. *Trvalost* akcentuje jednotu času,

tedy to, že vztah se rozčleňuje do blíživě sjednocených dimenzí minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Přítomnost vztahu se sjednocuje s jeho budoucností a minulostí, takže jeho vztaženost má charakter trvalosti a stálosti, což platí i pro člověka, chápaného ze vztahu k bytí. *Proměnlivost* naopak akcentuje rozlehlost času a uchovávaní dimenzí minulosti a budoucnosti jako vzdálených, tedy konečnost a předběžnost dění vztahu. Proto, aby vztah vztahoval, se musí dít; musí se změnit, aby se byl, protože je konečný – předběžný a zapomenutý. I člověk je z tohoto pohledu, komplementárního k trvalosti, změnou.<sup>263</sup>

To je první význam termínu proměna, který používám v souvislosti se setkáním jakožto vztahem člověka ke zvířeti. Jde o proměňování, příslušné k lidskému vztahu jako jeho dění. Ukazuje se v něm, jakým způsobem spolu souvisí témata úvlasti (času) a zvířete: Jak se člověk může vztahovat ke zvířeti, aby se ho týkalo? Takto se vlastně, pouze jinými slovy, ptal již raný Heidegger v *Základních pojmech metafyziky*, když si položil otázku po základním vztahu (*Grundverhältnis*) pobytu ke zvířeti.<sup>264</sup> A jeho odpovědí byla *přenesenost*, která již souvisí s druhým významem předkládaného termínu proměna. Přestože Heideggerova úvaha ze *Základních pojmů* stojí na rozlišení autenticity a neautenticity (každodennosti), je významná alternativním pojetím přenesenosti do zvířat, které předkládá. V přenesenosti jako základním vztahu pobytu ke zvířeti je člověk přenesen do zvířete, ale zvířata a vše živé zároveň přeneseno do sebe navzájem. Takové pojetí přenesenosti již nepředpokládá plnou průhlednost bytí toho, do koho se přenášející přenáší; zvíře se tedy člověku může zároveň vydávat i zůstat skryté. Přenesenost či přesazenost pobytu do zvířete přitom spadá v jedno s jeho přesazeností do bytí-tu, což jinými slovy znamená, že *přenesenost do zvířete je ve vztahu ke zvířeti naplňováním lidství*. Tento raný Heideggerův rozbor přenesenosti je blízko druhému významu proměňování, totiž *směně*. Vedle prvního významu, odvíjejícího se obecně od *dění* (lidského) vztahu, odkazuje proměna ještě na *směnu* mezi člověkem a zvířetem, odehrávající se v jejich setkání.

Upřesnění toho, co znamená směna, by měly přinést především následující konkrétní rozbor setkání, ale je možné zopakovat, co se zde v obecnosti pod pojmem směna rozumí. Především jde o druh vztahu, v němž se zvláštním způsobem odehrává cosi jako *nárok na symetrii v diferenci*. Směna je *oboustranným* děním, v němž si členové vztahu cosi směňují, něco přechází od jednoho ke druhému, ovšem bez toho, že

---

<sup>262</sup> Za upozornění na tuto možnost vděčím Martinu Nitschemu.

<sup>263</sup> Srv. Heideggerovo vyjádření, citované ve čtvrté kapitole, že myšlení se musí zakoušet jako „proměna návaznosti na Bytí.“ *OPB*, s. 77.

by vznikala směs obojího. Nejde o jednostrannou a nezasazenou přesazenost, kterou Heidegger v *Základních pojmech* metodicky rozebírá na začátku srovnávací úvahy jako doprovázení (*Mitgehen*).<sup>265</sup> V případě směny platí, že člověk i zvíře se ve vztahu k druhému proměňují, člověk přebírá zvířecí prvky a zvíře lidské, bez toho, že by se k sobě přiblížili, bez toho, že by se ztrácela jejich diference. Naopak, jde tu právě o dění diference, podobné dění diference mezi myšlením úvlasti a metafyzikou. Diference se ustavuje a rozpouští, mění své podoby a nezastavuje se u jedné z nich. Jde o diferenci mezi člověkem a zvířetem, ale člověk je zároveň prostředníkem této diference, nachází se uprostřed, aby se směňoval se zvířetem a zvíře se směňovalo s člověkem. Jacques Derrida mluví o hranici mezi člověkem a zvířetem, kterou nechce popírat nebo mazat, ale *komplikovat*, tedy přehýbat, překládat přes sebe a takto rozšiřovat, vyživovat a zesilovat – tak, aby nebyla jednoduchou bezrozměrnou linkou, ale právě prostorem, v němž se obojí setkává.<sup>266</sup> Teoretický základ Derridovy knihy, které se rovněž budu krátce věnovat, se tímto způsobem velmi přibližuje pokračování vztahu jako směňujícího setkání se zvířetem.

Proměňující setkání, zahrnující motiv směny, zřetelně překračuje horizont myšlení nejenom raného, ale i pozdního Heideggera, pokud jde o téma zvířete. Zároveň je ale chápu jako pokračování a domýšlení jeho vlastních motivů z pozdního myšlení. Po *Základních pojmech* už Heidegger nikdy zvířecosti srovnatelnou pozornost nevěnoval a na některých místech přiznává bezradnost, pokud jde o zvíře.<sup>267</sup> Nicméně důležitou nabídku toho, jak myslet zvíře a vztah ke zvířeti, nabízí ve svém myšlení věci a světa, konkrétně v zajímavé přednášce *Věc*. Z této přednášky následující rozbor vychází, byť se snaží myslet to, co v ní samé chybí. V jejím závěru Heidegger říká: „Poddajná je věc: džbán a lavice, lávka a radlice. Věc je však svým způsobem také strom a rybník, bystřina a hora. Tím, že věcní každá ve svém prodlení po svém, jsou věcmi volavka a srna, kůň a býk.“<sup>268</sup> Tato zmínka přichází po obsáhlém rozboru džbánu jako příkladu věci, která věcní na způsob hostinného nalévání. V něm se jako věc člověku blíží a týká se ho tak, že skrze své věcnění zároveň blíží svět, součtveří nebes a země, božských a smrtelných.

---

<sup>264</sup> Viz 2. kapitola, oddíl „Přenesenost, setkání, privace“.

<sup>265</sup> Podle tohoto místa v *GdM* by člověk měl zvíře doprovázet tak, že by mu bylo zvíře co do svého bytí průhledné, člověk by mu mohl rozumět lépe, než si rozumí ono samo, přičemž předpokladem takového doprovázení je, že člověk se v něm sám sobě neztrácí, nestává se zvířetem.

<sup>266</sup> Derrida J., *The Animal That Therefore I Am*. Fordham University Press, New York 2008.

<sup>267</sup> Především známé místo v *Dopisu o humanismu*, kde je zmiňována „těžko domyslitelná, propastná tělesná příbuznost se zvířetem.“ *O humanismu*, s. 18.

Džbán je v tomto rozboru zástupcem dalších věcí, z nichž každá věcni po svém; jestliže se věcnění džbánu soustřeďuje v hostinném nalévání, pak je jasné, že to samé neplatí pro kosu nebo kladivo<sup>269</sup>, jejichž věcnění bude mít jinou podobu. Celá přednáška je tedy situativním rozehráváním (pokračováním a předbíváním) vztahových souvislostí, v nichž se daná konkrétní věc pohybuje.

Důležité je, jakým způsobem je tu vlastně myšlena rozpjatost vztahu, v němž se nás věci týkají a podmiňují nás (*Bedingnis*), čili – slovníkem *Času a bytí* – jakým způsobem se v jejich blízkosti dává bytí. Věcnění věci je především jejich vstupováním do vztahů k jiným věcem: „V daru nalévané vody dlí pramen. Dlí tu skála, z níž pramen prýští, a v ní dlí temná dřímota země, jež přijímá déšť a rosu nebes. Ve vodě dlí svatba nebe a země. Dlí i ve víně, skýtaném réвовými plody /.../ V bytnosti džbánu dlí nebesa a země.“<sup>270</sup> V hostinném nalévání, které je věcněním džbánu, čili rozpínáním týkajícího se vztahu, by měl nějakým způsobem dlít svět (bytí) jako otevřenost a rozpjatost tohoto vztahu (ponechávaná týkající se přítomnost jsoucího – *Anwesen*). Věc, aby mohla být člověku blízkou (týkala se ho), musí být ve svém věcnění zasazena do otevřenosti a rozpjatosti světa. Ale to, do čeho je věc zasazena především, jsou její souvislosti s dalšími věcmi; ve džbánu dlí v první řadě pramen, skála, déšť, vinná réva. Blízkost věcí se děje jako jejich vzájemné souvisení. Součtveří božských a smrtelných, nebes a země samozřejmě není přítomné (stejně jako čas a bytí); ale nově se blíží/udržuje v dálce právě skrze věcnění věcí, dění a ubíhání jejich *vztahů*. Dění skrytosti, příslušné k blízkosti věcí jako týkajícímu se vztahu, je v přednášce *Věc* promyšleno jako jejich smysluplné souvisení.

Mluvíme-li však o souvislostech mezi věcmi, je třeba se zeptat, zda je vhodné nazývat je právě *vztahy*. Po rozborech vztaženosti lidského vztahu, rozpjatého v časoprostoru ze svého středu, je na první pohled tento pojem třeba jednoznačně odlišit od prostých odkazových souvislostí. Mají věci stejné týkající se vztahy jako člověk, nebo jde pouze o „vztahy“, spíše *souvislosti* věcí? Takto položená otázka míří na přítomnost, přitom ani *vztahy* ani *souvislosti* nemají povahu přítomnosti, ale dění. Pokud máme odpovídat, musíme vycházet z plné časové rozpjatosti vztahu; jinými slovy: musíme vycházet z věcnění samého – z toho, jakým způsobem se nás věci týkají. Zajímá-li nás tedy to, zda jsou souvislosti věcí stejné jako vztahy člověka, pak tou nejdůležitější odpovědí, kterou skrze rozbor věcnění džbánu Heidegger dává, je, že *ve věcnění věcí se*

---

<sup>268</sup> *Věc*, s. 37.

<sup>269</sup> Srv. tamtéž, s. 19. Věcnění jiné věci, mostu, rozebírá Heidegger v přednášce *Bauen, Wohnen, Denken* in: *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000.

*nás netýká ani identita ani difference jejich vztahů.* Věcnění věci, tedy to, že se člověk k věci vztahuje a tato se ho týká, je charakteristické tím, že souvislosti věci s ostatními věcmi, resp. jejich odkazy k nebi, zemi, božským a *smrtným*, se nedějí na způsob identity a difference vzhledem ke vztahům člověka. V hostinném nalévání dlí smrtelní, ovšem nikoliv jako identičtí či diferentní vzhledem ke džbánu, ale právě jako ti, kterým dar nalévaného „tíší jejich žízeň. Zpřijemňuje jejich volné chvíle. Rozveseluje jejich družnost.“<sup>271</sup>

Takový rozbor nicméně umožňuje uvažovat právě o takovém vztahu (blízkosti věci), v němž se věc bude člověka týkat jako identická či diferentní, o takovém vztahu, který se bude dít jako identita a difference vztahů věci a vztahů člověka. Naznačený pojem *směny*, resp. *setkání*, se snaží postihnout právě takový druh vztahu, v tomto případě mezi člověkem a zvířetem. Rozpjatost vztahu se podle přednášky děje jako vzájemnost věcnění věci a světování světa. Jestliže u věci (džbánu) je svět bližší skrze její souvislosti s jinými věcmi, pak v případě zvířete by se svět mohl blížit právě skrze dění identity a difference vztahů zvířete a vztahů člověka. Svět se *blíží jako jeden společný svět*, obývaný člověkem i zvířetem – v momentu identity vztahů člověka a zvířete. A zároveň se *udrzuje v dálce jako jinakost světa* člověka a zvířete – v momentu difference jejich vztahů. Dění obojího je děním vztahu člověka a zvířete, jejich setkání.

V daném konkrétním příkladě věcnění věci, který přednáška předkládá, nevstupuje člověk (smrtelník) do vztahu k věci na způsob identity či difference tohoto vztahu ke vztahům/souvislostem věci samé. V závěru přednášky Heidegger vybízí k myšlení volavky, srny, koně a býka jako věcí. Z mého pohledu jde o zcela otevřené místo. Heidegger sám zdůrazňuje, že každá věc věcní po svém; není tedy vyloučeno, že i v případě jeho vlastnoručního rozboru věcnění srny či volavky, by téma identity a difference vztahů, respektive přenesenosti či *směny*, vystoupilo jako intenzivní. Domnívám se, že v myšlení *věci a světa* tomuto kroku nebrání žádná vážná překážka; promyšlení vztahu ke zvířeti jako *proměňujícího setkání* by tedy bylo možné chápat jako pokračování a opakování Heideggerových úvah o věcnění věci. V dalším textu nicméně, spíše z důvodů terminologických, stavím *setkání se zvířetem* proti *věcnění věci*. Rozlišováním *setkání* a *věcnění* nijak nevylučuji, že i zvíře se člověka může týkat na způsob věcnění, tedy bez směny a bez intenzivního dění identity a difference vztahů. A

---

<sup>270</sup> *Věc*, s. 19.

<sup>271</sup> *Věc*, s. 19.

naopak: nevyklučuji také, že i vztah člověka k neživým věcem se může dít jako směřující setkání. Jde mi především o rozdíl obou způsobů vztahu, který je podle mne rovněž fenomenálním základem slavného rozlišení raného Heideggera mezi *Weltlosigkeit* kamene a *Weltarmut* zvířete. Nejde ani tak o to, zda je kámen nutně beze světa a zvíře o svět ochuzené, ale spíše o to, jak se vztahujeme, pokud „je kam se přenést“, a jak tehdy, když se nás přenesenost netýká.

*Veliké, oblé, řezané, rozpadlé, živé*

Setkání se zvířetem se tedy pokouším myslet jako vztah, který se děje na způsob identity a diference vztahů zvířete a člověka, přičemž toto dění – směna – je způsobem, jak se zvíře blíží a udržuje v dálce, tedy způsobem, jakým se ve vztahu ke zvířeti děje skrytost, jak se v něm rozpíná a sjednocuje časoprostor tohoto vztahu, jak se v něm blíží a udržuje v dálce svět. Zde již nelze zůstat v obecnosti a je třeba věnovat se konkrétním zkušenostem. Pro tento úkol jsem se rozhodl využít hlavně vybraná literární díla, vztahující se k danému tématu. Čerpám především z poezie českého původu, která je, pokud jde o setkání se zvířetem, zajímavě uspořádána v knize Zdeňka Volfa *Chlévská lyrika*.<sup>272</sup> Z ní se budu věnovat dvěma ukázkám, které doplním dalšími texty Jakuba Demla a Ivana Martina Jirouse, případně odkážu na vlastní zkušenost.

To, co v těchto zkušenostech setkání vystupuje obzvláště silně, je *zvířecí tělo*. V jeho nepochopitelné jinakosti se koncentruje jinakost zvířecích vztahů a zvířecího světa jako dimenze skrytosti (dálky), příslušná ke světu lidskému. Zvířecí tělo vstupuje do jiných vztahů a lidské tělo vstupuje do vztahu s tělem zvířete – mezi oběma těly tak může probíhat rezonance, která způsobuje jednak proměnu konkrétních vztahů člověka, jednak se dotýká i povahy lidských a zvířecích vztahů. V setkání člověka a zvířete se bytnost lidství i zvířecosti může dít jako identita a diference jejich tělesnosti.

Jakub Deml: *Kráva*

„Já držel ji a ona pásala se, nevšímajíc si mého provazu, ni světa kol, ni nebe nad námi, však květy trav, let ptáků slavnostní, skal zrna krystalná i nebes azur závrtný se zrcadlily v jejím oku nehybném. Já držel ji a ona pásala se (my byli přátelé, z nás

---

<sup>272</sup> Volf Z., ed., *Chlévská lyrika*, Sursum, Tišnov 2010.

žádný nemluvil), já za ní šel a tonul v rozkoši, když v kožich trávy nořila svou tlamu širokou, vždy dál, vždy dál – já za ní šel, tak tiše, pomalu, bych nevyrušil jí, a k večeru, když stíny víc se dloužily a jako ruce duchové se kladly v zlatá lože západů: to byly stíny mé a její velikosti tajemné.<sup>273</sup>

Když Deml vypočítává vše, o čem *ona* neví, a potom vše, co se zrcadlí v jejím oku, tehdy podle mne pokračuje ve výčtu téhož, totiž lidského světa, lidských vztahů. Provaz, svět, květy trav, slavnostní let ptáků, krystalná zrna skal a závratně azurové nebe, to vše jsou věci k nimž se vztahuje člověk, podmiňují ho a v tom, jak se mu jako vzdálené přibližují, zároveň nechávají blížít se svět a člověka jako smrtelníka staví do světa. Právě to, jakým způsobem dlí v provazu souvislosti dalších věci (pevnost pout?; svázanost a rozlehlost volného prostoru?; provaz vázající dolů k zemi nebo nahoru k nebi?; další možnosti svázanosti, jinak než provazem?; provazce deště?; provazy lýkové, konopné a ještě jiné?), tedy právě tyto vztahy k dalším věcem jsou lidské – a kráva si jich *nevšímá*, nejsou to její vztahy, nevztahuje se k těmto věcem jako člověk, který ji provází. Jak to on ví? V prvním přiblížení by předpokladem takového vědění (o jejím nevšímání si) mělo být poznání jejích vztahů. Jaké jsou její vztahy? K čemu a jak se vztahuje, co se jí dotýká a co vidí, to je nepřístupné, protože její oko *zrcadlí*, neotevřívá se, ale skrývá to, co je za ním, uvnitř, v nitru. Za okem, za zrcadlem, je cosi jiného, než květy trav, slavnostní let ptáků a azur nebe, ovšem toto jiné se neukazuje, ale děje jako skrytost.

Skrytost zvířecích vztahů je vstřícná vůči lidskému světu: tyto vztahy se mu sice skrývají a jsou jeho vnějškem, ale připouští, aby se lidský svět květů, letu ptáků a azuru nebe zrcadlil v jejím oku a tímto vlastně stvrzoval jako společný svět. *Ona* a *on* tedy mohou být přáteli i ve své rozdílnosti, kdy jeden drží provaz a druhý se pase. Skrze přátelství s ní se děje vztaženost jeho vztahu, skrze zrcadlení jejího oka se děje skrytost, která k tomuto vztahu náleží – setkání se zvířetem je stále cestou lidství. On, provázející ji na pastvě, se stává člověkem; jeho vztahy se dějí jako lidské. Ale rozdílnost obojího, aby mohla tvořit dění vztahu, nemůže být jednoduchou skrytostí a vzdáleností zvířecích vztahů; musí se v ní spojovat jak vzdálenost, tak blíženi, odepřenost musí být váhavá. Cosi se musí vydávat, aby se v tom mohla dít skrytost – zvíře se může skrývat pouze v něčem, co ze sebe samo vydá; zrcadlení nemůže být jednoduchou neprostupností. *Ona* tedy vydává rozkoš z pastvy, v níž *on* může tonout a vystavovat se skrytému. Rozkoš přechází od ní k němu, který pocítuje její rozkoš z pastvy, jakoby se sám mohl pást,

---

<sup>273</sup> Chlévská lyrika, s. 10.

nejen držet provaz. Ví tedy, jaké jsou její vztahy? Může zakusit to, co zakouší ona? *Vědění* je zde především děním, které je pouze předběžné a je možné je vyrušit – proto musí člověk jít stále dál a tiše, pomalu, aby jí nevyrušil; pokračuje a předjímá to, co se děje.

Jak je to tedy s diferencí a identitou zvířecích a lidských vztahů? A jak je to s možností člověka přenést se do zvířete? Jestliže *on* nejprve ví, že *ona* si lidských věcí v lidském světě a na lidský způsob *nevšímá*, a později zase tone v její *rozkoši* z pastvy, pak ani v jednom případě nejde o jednoduchou skutečnost a přítomnost (nebo neskutečnost a nepřítomnost) zvířecích vztahů. Tato nedává smysl, pokud je zbavena své spjatosti s možností a nepřítomností; a naopak nepřítomnost a skrytost se člověka týká pouze ve spjatosti s něčím, co je přítomné a v čem se může dít. Zvíře se tedy směňuje s člověkem a člověk se zvířetem – rozkoš, kterou *on* prožívá, je *její* rozkoší, ale jeho tonutí v této rozkoši ji zároveň proměňuje lidským způsobem. Zrcadlení očí ani rozkoš není odpovědí na to, co je zvíře, ale děním směny, v níž cosi přechází ze zvířete na člověka proto, aby se v tom zvíře člověku skrývalo – a naopak, z člověka přechází cosi na zvíře, aby ochuzenou sebranost (*Benommenheit*) povýšilo na tajemství a skrytost. Otázka *Co je zvíře?* nebo *Jaké jsou zvířecí vztahy?* je bez dalšího metafyzická. A Deml jako básník, tedy ten, kdo podle Heideggera smrtelně mluví proto, aby sloužil dějící se rozpjatosti vztahu, resp. bližení věcí a světa<sup>274</sup>, tedy básník Deml zasazuje metafyzickou otázku po zvířecích vztazích do její spjatosti se skrytostí. Ví, jakou rozkoš má kráva z pastvy? Nebo ví alespoň, že si kráva *nevšímá* azurového nebe? Lze říci, že ano – ovšem vědění toho, *jaké je to být zvířetem*, je pouze způsobem, jakým se děje vztah. Dává smysl pouze tehdy, je-li konečné; pokud se v něm stále blíží jeho vlastní nepravda.

V závěru básně se dění vztahu jako směny koncentruje v obrazu dvou stínů, *jeho* a *její*, totiž její *velikosti tajemné*. Tajemná velikost těla krávy dává smysl pouze tak, že se směňuje s tělesný pocitem člověka, s jeho vnímáním vlastního těla, které v sobě zakouší nepochopitelnou možnost hovězí velikosti. Velikost těla, širokost tlamy – jde o kraví zkušenost člověka, kterou zvíře vydává proto, aby se mělo v čem skrýt. Taková zkušenost je tedy nutně nepochopitelná a diferentní, tajuplná, tajemná. Jde o zkušenost beze smyslu nebo smysl, který uniká; propadání smyslu, v němž člověk může rozkoší tonout.<sup>275</sup> Deml tu postihuje silný moment, který setkání se zvířetem výrazně určuje, totiž

---

<sup>274</sup> Řeč in: *Básnický bydlí člověk*, s. 75.

<sup>275</sup> O velikosti kravího těla – a její směně s tělem lidským – píše také Ladislav Dvořák v básni *Kde se pase svět*:



moment *jiného těla*. Pro setkání se zvířetem – ovšem nejenom se zvířetem – je často určující právě to, že má *také tělo, jako člověk, ale tělo, které je jiné*. Veliké, malé, okřídlené, chlupaté, šupinaté, členité, měkké či tvrdé, lezoucí, plazivé.

Osobně si jako drobný chovatel ovcí tento moment spojuji s ovčím tělem. U něj nevystupuje do popředí přímo velikost či mohutnost, ale přece jen určitá oblost a objemnost ovcí, zvláště v zimním období. Ovce, pokud jsou stříhané na jaře, mají v této době maximum vlny, obrys těla je knedlíkovitě zaoblený, usazený na tenkých nožkách, a přitom očividně odlehčený, nepřetěžující sám sebe. V této době se kontaktem s ovci na člověka přenáší rovněž cosi jako rozkoš, která ovšem není pouze „hospodářskou“ rozkoší ze sledování přírůstků, ale rozkoší tělesně artikulovanou do představ oblosti, objemnosti a kompaktní lehkosti. V takovém setkání se zvířetem člověk získává ovčí pocit spokojenosti oblého a plného těla. Řeč o pocitu ale nepřiměřeně zavádí k představě jakéhosi buď pouze obrazného, nebo více či méně dokonalého vcit'ování do zvířat. Nejde mi o vcit'ování, ale o to, jakým způsobem se děje vztah, čili jak se děje souvislost skrytosti a neskrytosti v proměňujícím setkání s ovci. Přítomnost ovčího *těla* (oblé, huňaté, kompaktní, lehké, čtyřnohé) a ovčích *vztahů* (travní pastva, vypásání na krátko proti kravskému „hrubému“ spásání, opomíjení stromů, vyhledávání spadáných jablek, oblíbené chroupání suchého chleba, dešť' zatěžkávací ale nepronikající ovčí rouno, hvizd nejstarší ovce jako výzva ke hře či k útěku) proměňuje lidské vztahy, které se přesouvají, přerušují, nově navazují a přetvářejí pod vlivem ovčí tělesnosti. Cosi ovčího přechází na člověka, který například pocit'uje rozkoš ze šťavnatosti jarní trávy. Pokud jde o to, nakolik je toto „vcitění“ přesné, nakolik může dosáhnout skutečného světa zvířete, pak je třeba metafyzické otázky odpovědět, že takto se děje blízkost (přítomnost) zvířete. Vztah ke zvířeti je artikulován jako tento přechod čehosi ovčího na člověka, přičemž v přechodu samém je zahrnuto skrytí, které ovci zahaluje v tom, co ze sebe vydala. Pocit šťavnatosti trávy člověku zároveň stále uniká; tatáž tráva v tomtéž světa je pro člověka jako pastva cizí. Jinakost ovčího těla, přecházející na člověka, není přítomností smyslu,

---

„Pamatuji napjaté ticho kvečeru / A v něm závodění krvežíznivých much / Na život a na smrt / Krev krev bzučely / A zatím dvě hladové kravky / teprve rvaly zelené listy a zelené stvoly / Strpení mručely jen bude-li dost trávy / Vy krvežíznivci zlobil se chlapec / Mějte slítování ať do večera / napnou a zaoblí své splasklé bachory / až budou zas jako dvě zeměkoule / které vede z pastvy obr / A ještě daleko větší obři / ho budou potkávat na návsi / a místo pozdravu mu řeknou: / Tak co Už mají tvrdé rohy? / A on šťastný obr přikývne a práskne bičem / Vždyť když přimhouří oči / Malena má břicho jako globus / s temněrudou

spíše jeho možností, neustálým blížním, které zachovává dálku, vyvěrajícím a propadajícím se smyslem. Bylo by třeba, podobně jako to dělá Deml, důsledně mluvit o *tajemné* oblasti, *tajemné* huňatosti a *tajemné* šťavnatosti, *tajuplné* rozdvojenosti ovčích kopýtek.

Podobně jako rozkoš se přenáší i opačné vztahy, například vztahy nemoci a bolesti. Ovce trpící hnilobou kopýtek, která celou zimu kulhá, se s chovatelem směňuje přes možnost jeho vlastní bolavé ovčí nohy. Bolavá ovčí noha může člověka pronásledovat, *jako by* sám kulhal, *jako by* sám měl zanícený pazneht, *jako by* sám měl ovčí nohu s paznehty. Metafyzické myšlení, hledající bezeztažnost substance a opomíjející původnost vztahů, má tendenci banalizovat toto „*jako by*“. Přitom se v něm jednak konkrétním způsobem proměňují lidské vztahy a jednak významným způsobem odehrává vztah lidství a zvířecosti vůbec. Skrze hnilobu kopýtek se mění lidský svět: zasažený člověk jinak než dříve rozlišuje suché a mokré povrchy, suché a mokré počasí, jinak vnímá pohybovou náročnost terénu, pohled na bláto mu i mimo ovčín může sám o sobě připadat znepokojivý. A dění zvířecí bolesti či zvířecí nemoci (bolavá ovčí noha člověka) je zároveň pohybem, v němž na zvíře přechází stejnorodost či rovnoprávnost s lidskou konečností a smrtelností; mezi člověkem a zvířetem se děje identita (blížení) společně obývaného světa. To, že člověk získává část ovčích vztahů, znamená, že ovčí vztaženost komunikuje se vztažeností člověka, rezonuje s lidstvím, pokud jde o bytnost zvířecích a lidských vztahů. Lidství je způsob vztaženosti, způsob otevřenosti světa – a směna mezi člověkem a zvířetem skrze lidskou vztaženost proměňuje i vztaženost zvířecí. Zvířecí vztahy, vztahované člověkem, rezonují lidstvím, a svět se blíží jako *společný*. To neznámá, že zvíře je člověk nebo naopak; směňující dění vztahu je kromě odkrývání vždy také děním skrytosti: směna je předběžná a konečná (stává se), takže člověk se stává zvířetem a zvíře člověkem bez toho, že by se jeden druhým někdy stali. Ve vztahu ke zvířeti je člověk vůči zvířeti zároveň diferentní, obývajícím jiný svět, než zvíře.

Derrida ve své knize upozorňuje na zvláštní přednost otázky „Mohou zvířata trpět?“ před jinými otázkami, mířícími na různé schopnosti zvířat („Mají vědomí sebe sama?“, „Mohou lhát?“, „Mohou se smát?“).<sup>276</sup> Podrobněji se k jeho rozborům vracím níže, ale hodí se zde vyzdvihnout základní postřeh o důležitosti této otázky. V čem je schopnost utrpení či schopnost bolesti jiná vzhledem ke klasickým, metafyzicky myšleným

---

skvrnou Severní a Jižní Ameriky / a Jahoda jak Evropu s Asií a Afrikou / Hou řekne malá hou / napásl jsem svět / já přešťastný obr.“ *Chlévská lyrika*, s. 26.

<sup>276</sup> The Animal That Therefore I Am, s. 27n.

schopnostem? Derrida zdůrazňuje, že v možnosti utrpení nejde o schopnost či moc, ale právě o bez-moc, o možnost nemožnosti či pasivitu, ve které se zvíře a vše živé spojuje s konečností a smrtelností člověka. Domnívám se, že myšlenku *možnosti nemožnosti* lze vést ještě dále a objasnit tak, odkud se bere přednost otázky po utrpení.

Metafyzika chápe možnost jako skutečnou a v souladu s tím i problém jednoty času, který je problémem souvislosti minulosti a budoucnosti s přítomností, obvykle řeší pomocí přítomnosti. (Výše jsem se snažil ukázat, že i Heidegger se v *Bytí a času* tohoto zvyku přidržuje.) Domnívám se, že fenomén *možné bolesti*, fenomén *minulé či budoucí bolesti*, resp. fenomén *jiné bolesti*, se metafyzickému chápání významným způsobem vzpírá. *Možná bolest je vlastně vždy jiná*, což se artikuluje například skrze její tělesnou lokalizaci. Bolest hlavy, bolest zubů, bolest břicha, bolest kloubů – to vše si s ohledem na svojí příslušnost k jednomu tělu zasluhuje jméno bolesti, to vše je ale na sebe nazájem nepřevoditelné a se sebou nesouměřitelné. Bolest je jiná podle toho, na jakém místě těla sídlí, a neporovnatelná například rozhodnutím, co je horší: bolest zubů nebo bolest kloubů? Ve zkušenosti bolesti břicha je stvrzována například možnost bolesti hlavy, ale tato se zároveň odpírá a odtahuje. Možná bolest se vždy děje jako skrytost, v níž se bolest jako možnost sice stvrzuje, ale zároveň upírá. Metafyzicky chápaná schopnost zdůrazňuje skutečnost možnosti, v níž budoucnost není upřená ale přítomná. „Schopnost“ bolesti je naproti tomu charakteristická nezpřítomnitelností bolesti, jejím odpíravě-upíravým charakterem, díky kterému se vztah k možnosti/jinakosti bolesti člověka týká.

To platí v rámci stejného těla, ale ještě spíše mezi jinými těly, například mezi člověkem a zvířetem. Ovčí bolest je v lidské zkušenosti bolesti jak stvrzována, tak upírána; zvířecí bolest se skrývá v nepochybnosti své možnosti. Zvířecí utrpení se směňuje s lidským utrpením a staví do popředí především rovnoprávnost obojího – ani Heidegger si, pokud vím, nikde netroufá rozebírat zvířecí bolest jeho příklad sebranosti (*Benommenheit*) či ochuzenosti o svět – i když se bolest zvířete zároveň nepochopitelně liší a skrývá. Bolavá ovčí noha se směnou s člověkem *stává* neochuzenou – i když se zároveň stahuje a nevydává. Podobně jako u smrti by i zde – a právě zde, kde jde o vztah člověka ke zvířeti – bylo třeba zdůraznit cosi jako *společenství konečných*. U smrti pozdní Heidegger zdůrazňuje, že již vždy předstihla každé umírání, totiž každý vztah k možnosti smrti; spolu s tímto důrazem se otevírá cesta k myšlení *smrtných*, mezi nimiž již není určující rozdíl autenticita/neautenticita ale společenství konečnosti jejich umírání. Cosi podobného se ukazuje i ve schopnosti utrpení, resp. ve vztahu k možné bolesti. Bolest již vždy předstihla každou cestu k bolesti. V každém vztahu k možnosti

bolesti se bolest sama skrývá, *vztah k možnosti bolesti je vždy konečný*. Bolest je vždy větší/jiná, než schopnost utrpení – nebo lépe: *schopnost utrpení je právě touto konečností*. To, že zvířata jsou vydaná bolesti, již stačí k tomu, abychom dodali: stejně jako my. Neznamená to, že jejich bolest je stejná jako naše, spíše jde o rovnoprávnost v bolesti; bolest je vyšší, než my všichni. Utrpení je konečností sebe sama, utrpení je konečnost. Právě to je význam oné pasivity, o které hovoří Derrida – a právě tady se člověk skrze vlastní konečnost směňuje se zvířetem.

Jaroslav Kovanda: *Ráno*<sup>277</sup>

deštěm umořené  
se od střech těžce  
odlepuje ale od kotle už  
poletují záclony  
sněh na střeše hnědne  
polen jizvy praskají  
stařka chodí po komoře  
doluje pánve a hrnce na škvarky  
v sedm je ve dveřích zabiják  
co snídá oharky  
v ruce má zvedák  
a koženou aktntašku s náradím  
Laďa a Karel  
buď zdráv  
vezmou provazy  
a uvážou praseti mašle nad kotníkem  
pak trhnou gatěmi  
a zabiják vytne praseti pohlavek nožem  
Anka se stařkou nastavují kastróly  
kríf se musí rychle míšat rychleji  
vepřík řve jak týdeník  
protože céva se ucpává  
v chrtače zaškverlat prstem  
maso musí být bílé  
vlhké a čisté  
na slámě v jedné vrstvě  
tu kurvu pomocí řetězů  
převalit do slova do troků  
vůně smrti – típnout očko  
vepř dochrchlá pod polobotkou  
zavěsit  
na hák  
vedle saka  
a  
plástve z hřbetu mizí  
po chvíli v šeru visí

---

<sup>277</sup> *Chlévská lyrika*, s. 148.

jen mračen cíchy  
a  
kostky sádla vadnou  
zabiják s nosem od prejtu  
a s chůzí vadnou: tak míшат jak míškem  
a nepřipálit vrajcovák... mě od dětství nejvíc bavilo zabíjat...  
zatímco iní si eště hráli s lulinkem... já sem se stréčkovi Hulinském  
néradši díval pod palec... kerém směrem tahli kudlu...  
koně ne... ty porcelánový voči dyž vidím je ně zle...  
už tu dlóho nepobudu... a kapra taky... br... Krista Pána zelenýho  
vobrat vo dušu?... to ticho kalný... ta jakby jedovatá kríf...  
a bečím... ale na Štědrý deň bečet je zdravý... už tédeň sem nebyl  
na záchodě... kurvafix... už anděla sem viděl... na našu střechu sedl si...  
teho co najprv má nás pré vykostiť?...

Kovandova báseň znovu mluví o *jiném těle*, tentokrát o dotknutelném těle, které je možné zabíjet a řezat. Zvířecí smrt, prasečí smrt, *zabijačka*. Zabiják přichází, obklopen a vybaven věcmi praktického (aktntaška, kotel, hrnce, nůž, provazy) i nikoliv praktického charakteru (hnědnoucí sníh, déšť). Věci, které spolu souvisejí, vztahují se dále a skrze vzájemné odkazování blíží lidský svět. Prase je věc mezi věcmi a proto i jeho zabiják může přicházet věčně, přivítán obyčejným *bud' zdrav*, a odcházet s nosem od prejtu. Vše, co se děje se zvířetem, je charakteristické kontinuitou jeho věčnosti, v níž živý tvor plynule přechází v bílé, vlhké a čisté maso, kostky sádla, prejt. Z jeho hřbetu se odřezávají *plástve* – jakoby nešlo o maso, spojené se smrtí těla, ale čistý produkt, prosluněný *dar* zvířete. Vůbec smrt: je zde sice přítomná vůně smrti, ale jaké smrti? Smrt není ničím víc, než jedním z řady kroků, které zabiják zná, když ví, kterým směrem *tahnout kudlu*. Zabijáka *vždycky nejvíc bavilo zabíjat* a zabíjí nevinně, se zručnou lehkostí; není to rána, ale *pohlavek* nožem. Po něm je třeba jednat a vyznat se, vědět co k čemu – rychle míшат kríf, zaškverlat prstem v chrtačce, převalit do troků. Oko prasete nezrcadlí a neskrývá, není třeba je zatlačit, stačí típnout polobotkou. Na první pohled se zdá, že celou tu dobu vlastně prasečí tělo *není jiným tělem* – jeho vztahy nejsou neseny směnou, děním difference a identity vztahů lidského a zvířecího těla. Není tělem, které by mohlo být naproti tělu člověka, ale právě tělem-masem-sádlem-prejtem. Prasečí tělo nezakazuje v nedotknutelné zranitelnosti průnik nože, naopak: vystavuje se noži. Již před příchodem zabijáka v něm dlí nůž, tak jako pramen ve džbánu, jako věc ve věci.

Zdá se, že setkání, v němž i prase překračuje oblast věcí, se děje až po práci, když je vše hotovo. Proti praseti-věci vystupuje kůň, který se noži nevydává a zapovídá jeho průnik. To jediné, co zabiják zmiňuje, jsou znovu oči; tentokrát už ovšem ne lhostejně

típnutelné, ale expresivní a porcelánové – každopádně vidoucí, otevřené do světa, nicméně nepochopitelné a neprůhledné. Skrytost, dějící se jako *porcelánový voči*, rozpíná vztah tak, že tělo koně, obývající s člověkem společný svět, je stejně jako tělo lidské pro nůž nedotknutelné: *je ně zle*. Kůň není jednoduše stejný nebo stejně nedotknutelný jako člověk, ale vydává a skrývá se v porcelánových očích tak, že na něj ve spoluobývání světa přechází zranitelná nedotknutelnost lidského těla. Podobně také na kapra přechází nedotknutelnost, zde jako jedovatost krve, jednak skrze obraz Krista a jednak skrze *ticho*, kterým se přibližuje lidskému mlčení. Ryba mlčí a skrze mlčení se může směřovat s mlčícím, mlčky trpícím člověkem, s jeho bezbranností a vydaností. Skrze ticho se ryba s člověkem směňuje, což ovšem znovu neznamena, že by její ticho bylo tichem lidským: znovu pouze vydává ticho, aby se v něm skryla – jde o kalné ticho. Na kapra a koně tedy přechází cosi z lidské nedotknutelnosti, ve vztahu k nim se svět přibližuje jako s nimi společný: *koně ne... a kapra taky*. Tato směna je ale z vlády nože-věci zcela neosvobozuje; právě důvěrně přiznané *je ně zle* a *bečím* jsou průchody nože, při nichž zabiják možná odchází pryč nebo zavírá oči, ale přiznává jim místo, oprávněnost či rovnoprávnost s průnikem do prasete-věci. Kůň a kapr tak přijímají roli prostředníka, skrze nějž se otevírá i směna mezi zabijákem a prasetem: směňují se na jedné straně s člověkem, skrze skrytost v porcelánových očích a kalném tichu; a směňují se na druhé straně i s prasetem, třeba skrze štedrovečerní vystavenost noži.

Nyní se i člověk směňuje přímo s prasetem, které je v tu chvíli již rozděleno na kostky sádla, prejt a bílé maso – i on již čeká na anděla smrti, který jej *vykostí*. Smrt zvířete-věci – heideggerovsky řečeno *uhynutí* – se tedy může směňovat s *umíráním* člověka-smrtelníka. Bez toho, že by vznikala směs, nebo že by se setřela diference mezi člověkem a zvířetem, tu cosi z vykost'ovaného, řezaného a věcného těla přechází také na tělo lidské, které v sobě již nyní nese tělesné znamení vlastní smrtelnosti: *už tédeň sem nebyl na záchodě*, odkazující na stejnorodost lidského tělesného vnitřku s rozloženým tělem prasečím. Směna mezi člověkem a prasetem přitom předpokládá obousměrnost, nemůže přecházet cosi z prasete na člověka bez toho, že by i z člověka přecházelo cosi na prase. Kde získává prase část člověka? Tento přechod vlastně celou tu dobu nevysloveně visí ve vzduchu a je to právě on, který spoluvytváří nervózní svátečnost zabijačkového rituálu. Rychlost ranního zařizování, stařka dolující pánve a hrnce, očekávání příchodu *zabijáka*, kterému musí být svěčena vedoucí úloha, protože ví, jak zacházet se smrtí zvířete. Je vybaven potřebnou jistotou k udělení pohlavku nožem, ví, jak udržet pod kontrolou směnu mezi umíráním a hynutím. Vlastně to není tak, že by nepřipustil nic

lidského na praseti, ale směnu připouští pouze tak, aby se dalo pokračovat: oko je třeba zavřít, nenechat otevřené, ale stačí je típnout botou. Občas je třeba pomoci, v pokynu pojmenovat prase sice lidským, ale nenávisným způsobem: převalit *tu křivku* do trojúhelníku, aby energie potřebná k převalení netrpěla soucivným způsobem směny. Prase se nesmí nechat zmítat, je třeba je zakleknout, přišlápnout, zalehnout; k důvodům nepatří jen ty praktické – chytání krve do kastrólů – ale i dotek s tím, kdo umírá, neopouštění, setrvávání, opatrné a nepřiznané objetí. Objekt jiného, dotknutelného a zabíjeného těla, které bylo skrze svoji bolest a umírání proměněno podél člověka.

Jakub Deml: Setkání s Rudolfem Suchým<sup>278</sup>

/.../

To lékařské sluchátko kolik dní leželo pod křížem na mých knihách. Kolik dní ladem. Bátl jsem se vzít je do svých rukou? Ne; ostýchal jsem se naslouchati svému srdci. Připadalo mi to jako svatokrádež. Konečně jednou ráno, leže ještě v posteli, opět jsem je uviděl, i odhodlal jsem se na ně sáhnout. Pan R. Suchý dal mi k tomu ponaučení. Vzal jsem tedy sluchátko na lože a přitiskl je na hrud'. Dlouho jsem neslyšel ničeho, nemohl, anebo váhal jsem zorientovati se ... Konečně!

Kukačka v lese kuká – potok zurčí – vlak supe do kopce – ticho – ťuk – ťuk – srdce se zastavilo: ono je živé: ono naslouchá *mně*! a to dvojí poslední ťuknutí bylo slabé a zdoluhavé, měl jsem dojem, že srdce se na mne jako pták po oku dívá... Mráz mne přešel, ale dodav si zoufalé odvahy, ještě chvíli jsem naslouchal a srdce mé: – já byl jako železářská továrna, která se otřásá nárazem kladiv, a jako hora, která se chvěje podzemím, sopečným hukotem. Tento rachot a hukot mohutněl a mohutněl – zdálo se mi, že to slyší až tam dole, že to slyší celý kraj, že se otřásá celá země ...!

Ponejprv ve svém životě slyšel a viděl jsem své srdce – a už toho nechci opakovat –: bylo mi ho líto! Ubohý otroku! –

Viděl jsem vloni zabitou rybu. Byla to asi dvoukilová štika. Pan Pfeifer ji zabil a jistě asi tři hodiny byla mrtvá. Potom jsme chtěli kamsi odejít, ale paní Pfeiferová řekla, že ji vykuchá, abychom počkali, že uvidíme co má v sobě. Počkali jsme. Paní Pfeiferová ji odřela nožem, ryba nic, ale jak ji začala vykuchávat, štika sebou pohnula. Křičel jsem, aby ji dobili. Pan Pfeifer povídá: „To se jen pohnuly nervy, ona už o tom neví, vždyť jsem ji zabil už u řeky!“ Paní Pfeiferová pokračovala v práci, ale milá štika náhle se vymrštila na dvě pídě od stola! Udělili ji tedy několikrát kladívkem do hlavy. Už se nepohnula. Už byla zcela vykuchaná. Chtěli jsme odejít. Nebylo mi z toho dobře. „Počkejte,“ povídá paní Pfeiferová, „ještě otevřu hlavu!“ Počkali jsme. Rozřízla se hlava a – hrůzo! v ní *ještě tlouklo* živé, granátově červené, neporušené srdéčko ...!

„Honem je propíchněte, honem je propíchněte!“ křičel jsem – –

Nejprve je tu lidské srdce, které tluč. Setkání s ním probíhá náhle a silně právě kvůli výslovně časovému charakteru jeho vztahů/souvislostí. Tepající srdce odkazuje především na plynutí času – a skrze něj pak na vše, co je časové, co se časem mění a je času vydáno; to, co není jinak, než skrze čas: život. Tlukot srdce, v němž jsou jednotlivé tepy odděleny pauzami, se snadno a okamžitě směňuje s časoprostorovou rozpjatostí

<sup>278</sup> Deml J., *Šlépěje I-III*. Vetus Via, Brno 1998.

lidských vztahů: naslouchání tlukotu srdce se může stát intenzivní nejistotou toho, zda přijde další úder, a dění této nejistoty (naslouchání) blíží/upírá dimenzi budoucnosti, tzn. rozpíná časoprostor vztahu. Srdce, jehož úkolem je znovu udeřit, nemá nikdy nic jisté, ještě nic nezískalo, nikdy se nemůže zastavit – a skrze tuto *předběžnost* svého tlukotu se snadno směňuje s člověkem jako ten, kdo je rovněž vystaven dění skrytosti. Deml jej oslovuje jako *otroka* a pojmenovává tak identitní moment směny, tedy to, co srdce vydává ze svých vztahů a co směňuje s člověkem; v tomto oslovení vztahy srdce rezonují lidstvím. Ale Demlův popis nemíří na jednoduchou identitu: setkání se srdcem, které se člověka týká tak, že tento pokračuje ve zkušenosti a předbíhá se do ní svým popisem, je současně určováno také rozevíráním dimenze skrytosti, difference. Pokud je srdce otrok, pak otrok zcela nepochopitelný a tajuplný. Jeho úkol je nepředstavitelný, stejně jako síly, potřebné k jeho splnění, a utrpení jej provázající. Jestliže ze sebe cosi vydává („Ubohý otroku!“), pak pouze proto, aby se v tom skrylo. Deml tuto skrytost stvrzuje, když odkládá fonendoskop a svěřuje se: „nechci již toho vícekrát opakovat“.

Mezi člověkem a srdcem se tedy děje směna, která určitým způsobem narušuje jednotu a integritu těla, když tělesný celek vztahuje k jedné z jeho částí. Na tomto místě nicméně ještě nejde multiplicitu v pravém smyslu, protože srdce je zde spíše cosi jako tělo uvnitř těla: samostatné, sjednocené a výlučné. Sousedství ostatních orgánů je pouze zdánlivé a vlastně povrchní, protože toto srdce je v těle jedinečné a osamocené. Vlastní porušenost jednoty a integrity těla jako další z podob *těla jiného (zvířecího)* přichází až s následující příhodou: obraz lidského srdce Deml spojuje se vzpomínkou na kuchání ryby.

Nejprve je tu celé a neporušené, nicméně mrtvé rybí tělo, které se skrze řezání odhaluje jako ne-zcela-mrtvé. Zdánlivá smrt nebo zdánlivý život, těžko říci, každopádně v této chvíli ještě platí, že buď smrt nebo život; jen se neví co z toho. Pro jistotu je třeba rybu dobít, a pak už je klid, už je možné porcovat. U mrtvého těla vlastně není nutné mluvit o multiplicitě, neintegritě či rozpadlosti, protože u mrtvého těla nevystupuje principiální nárok na jednotu a celkovost. A rybí tělo na rybím stole, v blízkosti nože na kuchání ryb, zapadá do souvislostí lidského světa jako věc mezi věci. Vztahy/souvislosti mrtvého rybího těla se nutně netýkají člověka jako identické či diferentní k jeho vztahům. To se změní až ve chvíli, kdy se v již vykuchaném a vyvrhnutém rybím těle objevuje tepající srdce. Po všem tom kuchání a dobíjení se srdce ukazuje jako poslední *člen multiplicity, který ještě žije*. Dokládá jak život ryby, tak její smrt; je to vnitřek smrti. Ryba je už mrtvá a její srdce ještě žije. Ale vlastně ne ryba: mrtvé jsou svaly, střeva, nervy – a srdce ještě žije. Rybí tělo je *jiné* ztrátou jednoty a rozpadlosti, která právě



probíhá. Rozpojené rybí tělo blíží svět jako společný časo-prostor umírání a konce – a zároveň jej vzdaluje jako svět nepochopitelně jiný, rozpadlý svět napůl. Rozpadlé vztahy, rozpadlý svět, rozpadlý čas. Odepřenost a upřenost času se děje jako jeho mnohost. Vztah se člověka týká jako nepochopitelná možnost rozpadlosti vztahu: „Honem je propíchněte! Honem je propíchněte!“

Ivan Martin Jirous: *Ty*

Skla v oknech  
slabá zprohýbaná  
tvá tvář v okně  
zprohýbaná

Na úsvitu tmy  
tvé tváře v okně ptám se  
jseš to ještě ty

Tvář stará  
zprohýbaná  
co jsem neviděl  
okolo přeletěl anděl  
králíčky chroustají zrní  
chrostíci kamínky pečlivě do obalů  
larev svých  
ukládají

A čejky zoufalé křičí

Uí! Uí! Uí!

V Jirousově básni je setkání se zvířetem oproti předchozím ukázkám zcela nenápadné. Nelze o něm vlastně říci o mnoho víc, než že to klíčové, skrze co se člověk se zvířetem setkává, je *čas*. Lidský čas je časem stárnutí, měnící se tváře, která ztrácí jednoznačnou spojitost s vlastní odepřenou a skrytou minulostí (*jseš to ještě ty*) a zrovna tak nejistě se spojuje s upřenou budoucností (*na úsvitu tmy*). Lidský čas stárnutí a umírání jako cesta ke smrti, která se smrtí nikdy není hotová, smrt ji vždy předbílá. Králíčky, chrostíky a čejky s člověkem spojuje čas jejich života: jsou jako člověk živí, i jim ubíhá čas, který zbývá. Ve svém stárnutí se k nim tedy člověk může obracet, jít s nimi jako s průvodci. Nejsou lidmi a člověk se k nim neobrací oslovením *Ty* – jejich čas

je časem chroustání, lepení obalů larev, výkřiků *Ui!* – , ale tak jako v prvním Demlově textu i zde je možné se s nimi setkávat, sdílet, nechat se jimi doprovázet (*Mitgehen*).

Takto zvířata a rostliny v Jirousových básních vystupují často, většinou nikoliv naproti člověku, ale spíše vedle něj, opodál, spolu s ním. Jaký je smysl tohoto průvodcovství? Člověku se čas skrývá; čas je prací skrývání, které je člověk vydán. Jak se s touto skrytostí vyrovnávat, co dělat, jak se k ní postavit? V tomto úkolu ho provází zvířata, neboť i jim ubíhá čas, jsou vystavena jeho moci. Vědí ve své mlčenlivosti o času více než člověk? (Klid chroustajících králíčků, pečlivost chrostíků, zoufalost čejek.) Může se od nich člověk něco naučit? Měl by se změnit podle toho, jak se s časem vyrovnávají zvířata? K tomu Jirous nic konkrétního neříká. Zvířata jsou v čase a doprovází člověka – nic víc, nic míň. Jsou zde s ním.

#### *Derrida a setkání se zvířetem*

Heideggerovým rozborům zvířecosti jsem se obsáhle věnoval v minulých kapitolách, zbývá se nakonec vrátit ještě k Derridovi. Jak sám poznamenává, zvířecost byla vždy důležitou vedlejší linkou jeho myšlení, rozvíjenou spolu s ostatními motivy dekonstrukce. Alespoň částečně se tomuto tématu věnoval v mnoha textech a na konci života se k němu souhrnně vrátil v přednáškách, později uspořádaných v knize *Zvíře, kterým tedy jsem*.<sup>279</sup> Pro předkládanou práci tato kniha nebyla rozhodující – Heideggerova východiska mi jsou v daném kontextu bližší – nicméně celková blízkost Heideggerova a Derridova myšlení se promítá i do přízněnosti méj práce s Derridovou knihou. Ta je – na rozdíl od Heideggerových příspěvků na dané téma – vedena potřebou dostát *spravedlnosti a odpovědnosti* vůči zvířatům, vyhnout se diskurzivnímu *násilí*, které Derrida vytýká většině autorů západní tradice včetně Heideggera. Typickou podobou tohoto násilí je právě konstrukce přítomných a skutečných schopností člověka (řeč, rozum, dějiny, sebevědomí, smích, dar, dobro/zlo), kterých je zvíře zbaveno. Derrida se zaměřuje na takto konstruovanou diferenci, která je metafyzická v tom smyslu, že diferenty jsou jednoduše přítomné a skutečné, nezávislé na diferenci. Jeho kritika je tudíž

---

<sup>279</sup> Čerpám z anglického překladu *The Animal That Therefore I Am*. c.d. Těžko přeložitelný francouzský originál (*L'animal que donc je suis*) pracuje s dvojznačností francouzského *suis*, které v první osobě přítomného času znamená jak *jsem*, tak *následuji* či *pokračuji* (v angličtině *follow*). Název knihy je pak možné číst: 1. Zvíře, kterým tedy jsem, 2. Zvíře, které tedy (pro)následuji, 3. Zvíře, v němž tedy pokračuji. Vložené *tedy* (*donc, therefore*) odkazuje na Descartovu sebejistou aktualitu myslícího, která je zde ovšem nahrazena nejistotou dění myšlení.

součástí obecnějších výhrad vůči metafyzickému způsobu myšlení, vůči němuž zde Derrida přistupuje, pokud mohu posoudit, svým klasickým dekonstruktivním způsobem. Velká část knihy je věnována rozborům významných autorů násilného myšlení zvířecosti, jejichž východiska Derrida zkoumá a podvrací.

Zaměřuje se postupně na různé klíčové metafyzické difference, tvořící hranici mezi člověkem a zvířetem, například rozdíl mezi *reakcí*, která je společná všemu živému, a *odpovědí*, vyhrazenou člověku. Derrida tento rozdíl podvrací, ovšem ve velmi specifickém smyslu slova; jeho cílem není ani zrušit tento rozdíl, ani jej přesunout někam jinam než mezi člověka a ostatní zvířata. Svůj cíl přibližuje několika způsoby, přičemž ten z mého pohledu nejdůležitější je pojetí myšlení jako *limitrofie*<sup>280</sup>: myšlení se obrací k hranici (limitu) mezi lidstvím a zvířecostí (reakcí a odpovědí) proto, aby ji vyživovalo a vykrmovalo; skrze toto myšlení hranice tloustne, bytní, přehýbá se, komplikuje a zmnožuje. Hranice (resp. difference) nemá zmizet, naopak: podstatným způsobem mizí právě v metafyzice, která si ji představuje jako bezrozměrnou linku. Cílem dekonstrukce je v danou chvíli dění (růst, vývoj) této hranice, v němž by se odehrávala její původnost a komplikovanost. Součástí tohoto záměru je Derridovo přesvědčení, že tato hranice: 1. neodděluje dvě jasné entity, 2. má historii (děje se), 3. naproti lidství stojí mnohost organického/neorganického, živého/mrtvého atd.<sup>281</sup>

Klasické opozice mezi lidstvím a zvířecostí předpokládají přítomný a skutečný rozdíl například mezi reakcí a odpovědí, přičemž nutnost takového předpokladu spatřují mimo jiné v jeho potřebnosti jako podmínky možnosti veškeré etiky, odpovědnosti, rozhodnutí atd.<sup>282</sup> Práce *limitrofie* jednoduchou skutečnost a přítomnost základních metafyzických opozic zpochybňuje, nicméně cílem tohoto myšlení není pochybnost či nejistota sama (jako skutečná) – a důsledkem takového myšlení by tedy nemělo být ani rozvrácení etiky. Naopak: Derrida zdůrazňuje, že 1. pochybování o vlastní odpovědnosti, vlastním rozhodování a schopnosti eticky rozlišovat by mělo být podstatnou součástí etiky a odpovědnosti, 2. odpovědnost by měla především dostát složitosti a komplikovanosti zmíněné difference, 3. cílem by mělo být rozvíjení jiné „logiky“ etiky a odpovědnosti, která by vycházela nikoliv ze soběstačné přítomnosti a identity, ale právě z difference.<sup>283</sup> V limitrofii se tedy odehrává difference mezi odpovědí a reakcí tím způsobem, že obojí je podřízeno tomuto dění, které není dialekticky završováno ale spíše

---

<sup>280</sup> The Animal That Therefore I Am, s. 29nn.

<sup>281</sup> Tamtéž, s. 31.

<sup>282</sup> Tamtéž, s. 126.

nedokonavě rozvíjeno. To, že limitrofie komplikuje hranici mezi člověkem a zvířetem, lze tudíž přecíst i tak, že se takové myšlení pohybuje uvnitř difference mezi obojím. Myšlení pokračuje a předbíhá se do dění vztahu jako identity a difference mezi člověkem a zvířetem. Smyslem takové *komplikace* je odpovědnost a etika, čili lidství, ovšem jiné než metafyzické – takové, které není myšleno jako skutečnost, ale jako *dimenze* či *cesta*, jako stávání se člověkem, které se nachází *mezi* reakcí a odpovědí, uvnitř difference. Limitrofie je naplňováním vlastního lidství skrze dějící se komplikaci mezi lidstvím a zvířecostí – tak lze alespoň podle mého názoru číst některé klíčové pasáže Derridovy knihy. Jiná místa jsou naopak z mého pohledu až příliš zatížena potřebou „definitivní psaní“, potřebou výsledku a jasné difference vůči metafyzice. Za takovou považuji například Derridovu práci s novotvarem *animot*, který jakoby se snažil *fixovat* komplikovanost difference mezi člověkem a zvířetem/zvířaty.

Za nejzajímavější v celé knize nakonec považuji její začátek. Derrida v něm přichází s konkrétní vlastní zkušeností, s konkrétním setkáním se zvířetem, které by vlastně mohlo být posledním „literárním“ příkladem v této práci.

Jacques Derrida: Zvíře, kterým jsem

/.../

Často se ptám sám sebe, jenom tak, *kdo jsem* – a koho sleduji (v kom pokračuji, kým jsem)<sup>284</sup> ve chvíli, kdy přistižen nahý, v tichu, pohledem zvířete, například očima kočky, mám problém, ano, zlou chvíli s překonáním vlastních rozpaků.

Kde se bere tento neklid?

Mám problém potlačit reflex studu. Problém utišit v sobě protest proti takové neslušnosti. Proti nevhodnosti pocházející z toho, že se člověk ocitá nahý, s vystaveným pohlavím, úplně nahý před kočkou, která vás sleduje bez hnutí, jen aby viděla. Necudnost určité zvířecí nahoty před jiným zvířetem /.../: jedinečná, nesrovnatelná a původní zkušenost necudnosti, která pochází z toho, že se člověk objeví opravdu nahý před vytrvalým pohledem zvířete, shovívavým nebo nelitostným, překvapeným nebo znalým. Pohledem vidoucího, vizionářským nebo jasnozřivě slepým. Je to tedy, jako bych se styděl nahý před touto kočkou, ale také jako bych se styděl za tento stud. Odrážený stud, zrcadlo studu stydícího se za sebe, stud, který je zároveň zrcadlový, neospravedlnitelný a neobhajitelný. V optickém centru tohoto zrcadlení se objevuje ona věc – podle mne ohnisko této nesrovnatelné zkušenosti –, které se říká nahota. A o které panuje přesvědčení, že je vlastní člověku, to znamená cizí zvířatům, která jsou nahá, alespoň se myslí, že to tak je, bez sebemenšího vědomí této nahoty.

Stud nahoty, který se podle tradice pojí s lidstvím a s poznáním dobrého a zlého, je v tomto setkání místem, na němž se setkávají a směřují člověk a zvíře. Nejprve je zde

---

<sup>283</sup> Tamtéž.

<sup>284</sup> Viz pozn. 275.

rychlá, bezmyšlenkovitá, reflexivní *reakce* – zahalit se před pohledem zvířete. A vzápětí stud za tuto reakci, která nebyla vpravdě a skutečně lidskou *odpovědí* na danou situaci. Zvíře nerozumí tomu, co je nahota, a proto není třeba se před ním zahalovat – a nejen že není třeba, reflexivní zahalení dokonce otevírá perspektivu, v níž lidský stud komunikuje se zvířecí reaktivností a překládá se přes ní v možné identitě. Stud za stud, který přichází poté, je studem za tuto jen velmi málo lidskou reakci. Ale nepřichází proto, aby prostě nahradil první reaktivnost skutečnou odpovědí – obojí již nyní postupuje pospolu, jeden potlačuje druhý, ale neumí jej zcela potlačit, zápasí s ním. Tím, co udržuje tento zápas nerozhodnutý, je pohled zvířete: upřený, pravděpodobně setrvávající pod úrovní pasu. Zvíře ze sebe vydává tento pohled, který se směňuje s lidstvím. Nahota lidského těla se vztahuje k jedinému, malému, ale o to „zíravějšímu“ pohledu; nahota a pohled jakoby se vzájemně fixovaly, zaklesnuty jeden v druhém. Zvíře ze sebe vydává lidsky necudný pohled, ovšem tak, že se v něm skrývá – v nepochopitelně klidném a zkoumavém, poznání lačném pohledu. Je lidský stud jen jakousi zvířecí reakcí? Je zvířecí pohled vědomím přítomné nahoty? Obojí se potkává a směňuje – vztahy člověka se nově navazují a proměňují přítomností zvířecích vztahů, které se odhalují a skrývají.

## ZÁVĚR

Předkládaná práce se začala rozvíjet ze dvou zdrojů. Tím prvním byl údiv nad Heideggerovým nesmlouvavým pojmáním zvířeckosti jako odvozené vzhledem k původnímu lidství. Tím druhým byla nejasná intuice o tom, že takový krok není nutnou součástí Heideggerova myšlení, které chce lidství myslet spíše jako možnost než jako skutečnost, jakousi možnost bez skutečnosti. Sledování hlavního zájmu o rozdíl mezi člověkem a zvířetem tedy vedlo k *možnosti, času a dění myšlení* u Heideggera. Zmíněná témata nakonec v tom, co tato práce mohla obsahovat, převládla a tvoří ve čtvrté, páté a šesté kapitole její těžiště. Jejich prozkoumávání se brzy začalo ubírat vlastními cestami, do značné míry nezávisle na hlavním tématu. Jedním z největších problémů, před kterými jsem tedy při psaní práce stál, bylo udržet souvislost obojího a vracet se od *času* zpět ke *zvířeti*. U souvislosti obou témat – a nosnosti takového spojení – se ještě jednou krátce zastavím.

Čas se pro téma zvířete ukazuje vcelku jednoznačně jako rozhodující, pokud jde o Heideggerovo vlastní myšlení zvířeckosti. Heidegger se v *Bytí a času*, když časovost určuje jako základ jednoty starosti<sup>285</sup>, na jednotu času samého nezeptá. Několika rozborů *Bytí a času* a *Základních pojmů metafyziky* jsem se snažil doložit, že jednotu času a tedy i čas sám myslí na základě přítomnosti. Plná přítomnost času v autenticitě, resp. v odhodlaném okamžiku, mu umožňuje vnášet privativní diferenci mezi různé způsoby časového bytí a rozlišovat tak od autenticity neautenticitu a od lidství zvířeckost (nesmyslná jsoucna od smysluplných). Podobným způsobem myslí také skutečnost možnosti, přičemž tento postup jej v určitých chvílích nutí obětovat důraz na konečnost člověka, obsažený například ve stejné původnosti existence a fakticity. V *Základních pojmech* na sebe zvíře stahuje všechnu fakticitu, takže člověk může být myšlen v první řadě jako rozvrh, hrot (*Spitze*) času ohlašovaný v nudě. Privativní figura, skrze kterou raný Heidegger zvíře (a člověka) myslí – a kterou na jiných místech odmítá a vyhrazuje

---

<sup>285</sup> „Původní jednota struktury starosti tkví v časovosti.“ BČ, s. 366.

výskytovým jsoucnům<sup>286</sup> –, je tedy založena v myšlení přítomnosti času a skutečnosti možnosti, které se vzdává *konečnosti* člověka a jeho vztahu k bytí.

Z tohoto pohledu přichází pozdní Heidegger se zásadní změnou. Vlastně jde především o obrat ke konečnosti lidství, skýtající naději i pro zvíře, pokud jde o místo, které by v takovém myšlení mohlo mít. Důslednější promyšlení jednoty času jako blízkosti (*Nahheit*) umožňuje lépe pracovat s jeho rozpjatostí. Čas se čáší tak, že se dává i odpírá, a otevírá tímto způsobem časo-prostor, v němž se lidské vztahy *dějí* jako souvislost skrytosti a neskrytosti. Dění vztahu člověka k bytí má charakter *pokračující předběžnosti*, což znamená, že je neprovizorně konečné: vztah se stává bez toho, že by ještě nenastal a bez toho, že by se někdy měl stát. Takto rozvržené myšlení umožňuje spojovat dva jinak obtížně slučitelné momenty naší zkušenosti: lidský vztah k bytí a celkovosti světa – a neochuzenou odlišnost života zvířat v tomto světě. Obýváme se zvířaty společný svět – a přitom jsou naše světy svébytně jiné. Důsledným způsobem lze obojí myslet právě díky konečnosti lidství (vztahu, myšlení), díky časo-prostoru vztahu jako dění skrytosti. Dění skrytosti vytváří v *našem* světě místo, kde může být zvíře *jiné*.

Heideggerovo pozdní myšlení času zároveň ukazuje, jakým způsobem musí být myšleno *dění* této jinakosti. Odlišnost zvířete se děje jako skrytost příslušná k lidskému vztahu k bytí (světu). Skrytost ovšem dává smysl pouze jako blíženi/uchovávání dálky vzhledem k neskrytosti; ve čtyřdimenzionálním času je skrytost myšlena v *dějící se spjatosti* s neskrytostí. Jinakost zvířete tedy nemůže mít charakter přítomnosti či nepřítomnosti, ale právě dějící se spjatosti obojího – je třeba ji myslet jako dění identity a difference. Výše předložený termín *proměňující setkání* odkazuje jak na *dění* vztahu člověka a zvířete, tak na *spjatost* identity a difference, fixovanou v pojmu *směna*. Zvíře si svoji svébytnost (jinakost a neochuzenost) uchovává tak, že se skrývá v něčem, co s člověkem může sdílet.

Domnívám se, že spojení obou hlavních témat zvířete a času – resp. promyšlení zvířeckosti z Heideggerových pozic – až potud osvědčuje svoji přínosnost. Nicméně ukazuje se zde i omezenost zvoleného pojmového aparátu pro další *pokračování* tématu zvířete. V konkrétních rozborech setkání vyvstala nutnost zahrnout do promyšlení téma tělesnosti, které ovšem Heidegger sám vždy spíše odsouval. Neúplnost předkládané práce v této chvíli chápu především jako nejasnost vztahu času a těla, resp. konečnosti a těla.

---

<sup>286</sup> BC, s. 321nn.





## LITERATURA

Uvádím nejenom přímo citovanou literaturu, ale i další texty využitě při přípravě práce.

- Abram D., *Procitnutí do živé země*. OPS, Nymburk 2008.
- Ajvaz M., *Světelný prales. Úvahy o vidění*. OIKOYMENH, Praha 2003.
- Ajvaz M., *Znak, sebevědomí a čas. Dvě studie o Derridově filosofii*. Filosofia, Praha 2007.
- Barbaras R., *Druhý*. Filosofia, Praha 1998.
- Barbaras R., *Touha a odstup*. OIKOYMENH, Praha 2005.
- Barbaras R., *Vnímání. Esej o smyslově vnímatelném*. Filosofia, Praha 2002.
- Bataille G., *Vnitřní zkušenost. Metoda meditace*. Dauphin, Praha 2003.
- Bateson G., *Mind and Nature. A Necessary Unity*. Hampton Press, Cresskill 2002.
- Bateson G., *Steps to an Ecology of Mind*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2000.
- Benyovszky L., *Náhlost. Myšlení bytí z času*. OIKOYMENH, Praha 2005.
- Biemel W., *Martin Heidegger*. Mladá Fronta, Praha 1995.
- Blanchot M., *Literární prostor*. Herrmann & synové, Praha 1999.
- Caputo J. D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutical Project*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1987.
- Deleuze G., *Podľa čoho rozpoznáme štrukturalismus?* Archa, Bratislava 1993.
- Deleuze G., *Proust a znaky*. Herrmann & synové, Praha 1999.
- Deleuze G., Guattari F., *Co je filosofie?* OIKOYMENH, Praha 2001.
- Deleuze G., Guattari F., *Jak se tvoří tělo bez orgánů?* in: Tvar č. 8, 1995.
- Deleuze G., Guattari F., *Kafka. Za menšinovou literaturu*. Herrmann & synové, Praha 2001.
- Deleuze G., *Nietzsche a filosofie*. Herrmann & synové, Praha 2004.
- Deleuze G., Guattari F., *Rizoma* in: Host č. 3-4, 1996.
- Deml J., *Šlápěje I-III*. Vetus Via, Brno 1998.
- Derrida J., *Gramatológia*, Archa, Bratislava 1999.
- Derrida J., *Margins of Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago 1984.

- Derrida J., *Násilí a metafyzika*. Filosofia, Praha 2002.
- Derrida J., *Of Spirit*. The University of Chicago Press, Chicago 1991.
- Derrida J., *Ostrohy. Štýly Nietzscheho*. Archa, Bratislava 1998.
- Derrida J., *Texty k dekonstrukci*. Vybral a přeložil M. Petříček, Archa, Bratislava 1993.
- Derrida J., *The Animal That Therefore I Am*. Fordham University Press, New York 2008.
- Derrida J., *Writing and Difference*. The University of Chicago Press, Chicago 1978.
- Descartes R., *Meditace o první filosofii*. OIKOYMENH, Praha 2001.
- Descartes R., *Rozprava o metodě*. Jan Laichter, Praha 1947.
- Descombes V., *Stejně a jiné*. OIKOYMENH, Praha 1995.
- Foucault M., *Myšlení vnějšku*. Herrmann & synové, Praha 2003.
- Fulka J., *Psychoanalýza a francouzské myšlení*. Hermann a synové, Praha 2008.
- Gadamer H.-G., *Člověk a řeč*. OIKOYMENH, Praha 1999.
- Gadamer H.-G., *Problém dějinného vědomí*. Filosofia, Praha 1994.
- Grondin J., *Úvod do hermeneutiky*. OIKOYMENH, Praha 1997.
- Heidegger M., *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3. O bytí a skutečnosti síly*. OIKOYMENH, Praha 2001.
- Heidegger M., *Básnický bydlí člověk*. OIKOYMENH, Praha 2006.
- Heidegger M., *Bytí a čas*. OIKOYMENH, Praha 2002.
- Heidegger M., *Co je metafyzika?* OIKOYMENH, Praha 2006.
- Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983.
- Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*. GA 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983.
- Heidegger M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA 4, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1981.
- Heidegger M., *Gelassenheit*. Klett-Cotta, Stuttgart 2004.
- Heidegger M., *Holzwege*. GA 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977.
- Heidegger M., *Identität und Differenz*. GA 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2006.
- Heidegger M., *Kant a problém metafyziky*. Filosofia, Praha 2004.
- Heidegger M., *Konec filosofie a úkol myšlení*. OIKOYMENH, Praha 2006.
- Heidegger M., *O humanismu*, Ježek, Praha 2000.
- Heidegger M., *O pravdě a bytí*. Mladá fronta, Praha 1993.

- Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*. GA 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1985.
- Heidegger M., *Věda, technika a zamyšlení*. OIKOYMENH, Praha 2004.
- Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*. GA 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000.
- Heidegger M., *Was heißt Denken?*, Reclam, Stuttgart 2007.
- Heidegger M., *Wegmarken*. GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976.
- Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*. GA 14, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2007.
- Husserl E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. OIKOYMENH, Praha 2004.
- Husserl E., *Karteziánské meditace*. Svoboda, Praha 1968.
- Husserl E., *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Academia, Praha 1996.
- Husserl E., *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Ježek, Praha 1996.
- Chvatík I., *Potíže s autenticitou* in: *Logos a svět. Sborník k sedmdesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojana*. OIKOYMENH, Praha 1997, s. 122-128.
- Chvatík I., *Potíže s autenticitou II* in: *Reflexe* 19, s. 7/1 – 7/11.
- Jonas H., *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. The University of Chicago Press, Chicago 1966.
- Kliková A., *Mimo princip identity*. Filosofía, Praha 2007.
- Kouba P., *Fenomén duševní poruchy*. OIKOYMENH, Praha 2006.
- Kouba P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Český spisovatel, Praha 1995.
- Kouba P., *Smysl přítomnosti*. OIKOYMENH, Praha 2001.
- Koubová A., *Myslet ze šťastného těla*. Filosofický časopis 59/1, 2011, s. 91-112.
- Laskin L., *Animal Scents: Tracking the Betrayal of Animality Otherwise with/in Merleau-Ponty, Derrida and Lévinas*. Toronto, 2003.
- Lévinas E., *Čas a jiné/Le temps et l'autre*. Dauphin, Praha – Liberec 1997.
- Lévinas E., *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997.
- Markoš A., *Tajemství hladiny. Hermeneutika živého*. Vesmír, Praha 2000.
- Maturana H. R., Varela F. J., *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. D. Reidel Publishing Company, Boston 1980.
- Maturana H. R., Varela F. J., *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Shambala, Boston and London 1998.

- Merleau-Ponty M., *Viditelné a neviditelné*. OIKOYMENH, Praha 2004.
- Nitsche M., *Bytnost člověka v Heideggerových Příspěvcích k filosofii*. Disertační práce FF UK, Praha 2006.
- Novotný K., Fridmanová M. (eds.), *Výzkumy subjektivity. Od Husserla k Foucaultovi*. Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2008.
- Patočka J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Academia, Praha 1990.
- Patočka J., *Přirozený svět jako filosofický problém*. Československý spisovatel, Praha 1992.
- Patočka J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*. OIKOYMENH, Praha 1995.
- Patočka J., *Úvod do fenomenologické filosofie*. OIKOYMENH, Praha 1993.
- Patton P., Protevi J. (eds.), *Between Deleuze and Derrida*. Continuum, London 2003.
- Portmann A., *Nové cesty biologie in: Ke 100. výročí narození Adolfa Portmanna*. SciPhi 7-8, Jůza & Jůzová, Praha 1997.
- Ricoeur P., *Úkol hermeneutiky*. Filosofia, Praha 2004.
- Sokol J., *Rytmus a čas*. OIKOYMENH, Praha 1996.
- Tengelyi L., *Jak se Heidegger „dobral k Ereignis“* in: Reflexe 30, s. 99-113.
- Trnka J., *Dekonstrukce mezi dobrou a špatnou dialektikou*. Filosofický časopis 58/1, 2010, s. 49-56.
- Volf Z. (ed.), *Chlévská lyrika (aneb jak nám zvířata odcházejí ze života)*. Sursum, Tišnov 2010.