

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Pracoviště oboru Německá a francouzská filozofie

Bc. Vojtěch Štěřba

Vývoj chápání pravdy od presokratiků k Platónovi a
její smysl v dějinách očima Martina Heideggera

Diplomová práce

Vedoucí práce: Ing. arch. Mgr. Marie Pětová, Ph.D.

Praha 2015

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne:

Podpis:

Poděkování

Tímto bych chtěl velmi poděkovat paní děkance Ing. arch. Mgr. Marii Pětové, Ph.D. za vedení, podnětné poznámky a hlavně čas, který mně a mé práci věnovala i přes velké pracovní vytížení. Je mi ctí a jsem vděčný za to, že mohu spolupracovat s tak trpělivým, ochotným a skvělým člověkem, kterého si opravdu vážím.

Obsah

Čestné prohlášení.....	2
Poděkování.....	3
Obsah.....	4
Úvod.....	6
Možnost pravdy jakožto neskrytosti.....	7
1. Tradiční pojem pravdy.....	7
2. Svoboda jakožto <i>Frei-heit</i>	9
3. Možnost proměny pojetí pravdy.....	9
Heideggerovo pojetí dějin.....	13
1. Úděl bloudění v dějinách.....	13
Anaximandrův výrok.....	15
1. Původní dvojznačnost.....	19
2. Souhra bytí.....	21
3. Neskrytost, skrytost a věstec.....	22
4. Od Anaximandra k Parmenidovi.....	22
Parmenidés.....	23
1. Tři cesty.....	23
2. SÉMATA – znamení na cestě.....	27
3. Tři základní výroky: <i>Ursatz – Wesensatz – Zeitsatz</i>	28
4. Vztah přítomnosti a ne-přítomnosti.....	30
5. Soupatřičnost a utváření přítomnosti.....	32
6. Cesta zdání – DOXA.....	33
7. Dva významy DOXA.....	35
8. Od myslitelů FYSIS k Platónovi.....	36
9. Proměna „udílení se“ bytí.....	37
Dialog Parmenidés.....	39
1. Možnosti interpretace smyslu dialogu.....	41
2. Metafyzika a dva ohledy bytí.....	41
3. První hypotéza.....	42
a. Povaha dialogu v rámci dějin bytí.....	43
b. První hypotéza a SÉMATA.....	44
4. Druhá hypotéza.....	45

<i>a.</i> Souvislost IDEA a ENERGEIA	46
<i>b.</i> Platón, scestí a proměna chápání neskrytosti jakožto IDEA	47
<i>c.</i> Počátek a „první počátek“ v dějinách	49
<i>d.</i> Metafyzika jakožto „ústup“	50
<i>e.</i> Dialektické kroky druhé hypotézy	51
5. Smysl obou hypotéz.....	51
Anonymní komentář k dialogu Parmenidés.....	52
1. První zlomek.....	53
2. Druhý zlomek	53
3. Čtvrtý zlomek	54
Závěr	56
Abstrakt.....	59
Abstract.....	60
Bibliografie	61
Rejstřík.....	64

Úvod

Proč se vůbec ptáme po pravdě? Pojetí pravdy je u Heideggera jedním z leitmotivů, tedy jedním z vůdčích témat, které jeho myšlením prostupují. Téma pravdy bude pro nás v této práci právě tím hlavním vodítkem, jež nám, jak doufáme, ukáže cestu pro pochopení toho, proč spolu pro Heideggera pravda a bytí člověka bytostně souvisí, jak to zapadá do jeho vidění dějin a proč je pro něj toto téma naléhavé.

Pro Heideggera se způsob bytí člověka v dějinách nějak mění na základě proměny vztahu k bytí. S proměnou vztahu k bytí je bytostně spojena i proměna pojetí pravdy. S tím souvisí také způsob, jakým jsoucno ve světě odkrýváme a co pro nás vůbec jsoucno znamená. Proto můžeme říci, že v tom, jak pravdě rozumíme, se nějak bytostně ukazuje, jak rozumíme sobě i celému světu. Jak tedy budeme v našem zkoumání postupovat?

Nejprve představíme tradiční pojetí pravdy, s jakým se dnes můžeme setkat, tj. jak vlastně v moderní době pravdě rozumíme, co si pod ní představujeme. Od tradičního pojetí pravdy se přes Heideggerovo pojetí svobody dostaneme k umožňujícím předpokladům tradičního pojetí pravdy vůbec. S tím souvisí Heideggerovo pojetí pravdy jakožto neskrytosti, jež pro Heideggera zaznívá v řeckém slovu ALÉTHEIA. Myšlení pravdy jakožto ALÉTHEIA pro nás poté bude pokynem promýšlet toto pojetí v dějinách, aby se vůbec ukázala možnost proměny chápání pravdy, jež proměňuje i způsob bytí člověka v dějinách. Proto také osvětlíme, jak Heidegger dějinám rozumí a co pro něj představují.

Poté už budeme sledovat námi vybrané kroky v dějinách. Začneme od Anaximandra, v jehož výroku, který Heidegger interpretuje, pro něj zaznívá výpověď o tom, jak se původně na počátku dějin západního myšlení dávala pravda. Budeme se tedy věnovat Heideggerovu výkladu Anaximandrova výroku, abychom osvětlili možnost chápání pravdy v tradičním smyslu a sledovali postupné kroky v tom, jak se pojetí pravdy vyvíjelo. Od Anaximandra se následně přesuneme k Parmenidovi a jeho básni.

Po výkladu Anaximandrova výroku, jakožto určitého počátečního způsobu „jak“ se člověku dává pravda, a po navazující Heideggerově interpretaci Parmenidovy básně, budeme sledovat vývoj chápání pravdy v dějinách hlavně na interpretaci toho, co se dá rozumět pod Parmenidovým „jedním“, o kterém je v básni řeč. Tato interpretace se totiž v dějinách proměňuje, právě v návaznosti na proměnu chápání pravdy.

Od těchto dvou myslitelů, u kterých Heidegger ještě nalézá zakoušení původní zkušenosti neskrytosti, přejdeme k Platónovi a jeho dialogu *Parmenidés*. Platóna Heidegger chápe jako jakýsi mezník v dějinách, protože u něj rozeznává zásadní proměnu v chápání neskrytosti, jež bytostně určuje její další podoby a tím i to, jak si člověk rozumí. Dle Heideggera se Platón začíná po bytí ptát specifickým způsobem a to jako po bytí jsoucího. Tento způsob tázání a myšlení je v dějinách charakteristický pro metafyziku a Platóna tak staví na její pomyslný počátek. Po naší interpretaci dialogu použijeme anonymní komentář k tomuto dialogu od neznámého myslitele z dob pozdní antiky, který na dialog nahlíží již zcela metafyzickým způsobem.

Vykonáme tak cestu od tradičního pojetí pravdy, přes její umožňující předpoklady vzhledem k Heideggerovu pojetí dějin. Následně se pokusíme navázat řeč s tím, jak Řekové pravdu ve své původní podobě mysleli, a to prostřednictvím Heideggerova výkladu Anaximandrova výroku, který je považován za nejstarší zachovalý zlomek, a mohl

by tak být zařazen na počátek dějin západního myšlení. Přes Anaximandra poté přejdeme k Heideggerovu výkladu Parmenidovy básně jakožto vyslovení o jistém původním způsobu, jak se bytí člověku dává. Dál se dostaneme od Platóna, který jeden ze svých dialogů věnoval právě Parmenidovi, až k interpretaci samotného dialogu z čistě metafyzické pozice, čímž uzavřeme pomyslný kruh, a spojíme oba konce vývoje pojetí pravdy, tj. vykročíme z tradičního pojetí pravdy k tomu původnímu na počátku dějin západního myšlení, abychom od něj opět vykročili po cestě, na níž se jeho význam v Heideggerových očích nějak zásadně pro člověka proměňuje, a došli tak k pojetí, jež je už v rozhodnuté podobě nakročením k tomu pojetí tradičnímu.

Možnost pravdy jakožto neskrytosti

Na přelomu 20. a 30. let se Heideggerovo chápání pravdy proměnilo. S opuštěním fundamentální ontologie se totiž muselo změnit i pojetí pravdy. Heidegger ve svých analýzách stále vychází z řeckého slova ALÉTHEIA, avšak celkový smysl pravdy chápané jako neskrytosti je daleko hlubší, než s jakým se můžeme setkat např. ve stěžejním díle fundamentální ontologie – *Bytí a času*.

V rozplétání pojetí pravdy začneme u toho tradičního, metafyzického pojetí. Heidegger ho dobře charakterizuje ve své přednášce *O pravdě a bytí*¹, v níž také dochází k původnímu významu pravdy coby neskrytosti, tj. ALÉTHEIA, ale ve které též, myslím, naznačuje její roli v dějinách metafyziky. Chápání pravdy se totiž v dějinách proměňuje a je v pro nás zatím nespecifikovaném smyslu pro člověka zásadní. Vodítkem nám budiž tato věta ze zmíněné přednášky:

„Ze způsobu, jak se bytostně určuje původní bytostné určení pravdy, pochází vzácná a prostá rozhodnutí dějin.“²

Přednáška *O pravdě a bytí* je jakousi cestou myšlení k počátku dějinného člověka a k původnímu myšlení pravdy, jakožto neskrytosti. Heidegger jde na této cestě od metafyzického myšlení a tradičního chápání pravdy jakožto věcné a větné správnosti zpět, k pravdě chápané jako neskrytost, v jejímž světle je poté člověk coby „pobyt“, chápán jako příslušející této neskrytosti. Heidegger se ve svých analýzách dobírá k dvojí pravdě a dvojí ne-pravdě,³ přičemž ne-pravda je stejně původní, jako pravda sama.

1. Tradiční pojem pravdy

V tradičním⁴ pojetí pravdy jde o souhlas představy o jsoucnu s jsoucnem samým. Pokud je například zlato pravé, ryzí, pak vlastně nějak souhlasí, ladí [Stimmen], nějak odpovídá představě. „Výpověď“ je pravdivá, když to, co míní a říká, ladí s věcí, o níž

¹ Heidegger, M. – *O pravdě a bytí*, překlad Jiří Němec, 1. Vydání, Praha: nakl. Mladá fronta, 1993, 80 s, ISBN 02/3 23-066-93. Odkazují dle rozdělení českého textu.

² Tamt., § 4, Str. 43 odst. 5.

³ Podrobnější rozlišení následuje s postupem výkladu.

⁴ Toto pojetí bytostně souvisí s metafysikou, která je pro Heideggera způsobem myšlení v dějinách od Platóna až po dnešní dobu, přičemž určitý konec metafysiky vidí v Nietzsche, jakožto převráceném platonismu. Metafyzický způsob myšlení jsme neopustili, stále se zaměřujeme především na jsoucí, a pokud se ptáme po zdroji toho jsoucího, představujeme si ho též jako jsoucno (Srov. např. s přednáškou *Co je metafyzika?*).

vypovídá. Také zde říkáme: souhlasí. Nyní však nesouhlasí věc, ale věta⁵ O sladění je pak řeč ve dvojitým smyslu: soulad věci a toho, co se o ní míní – věcná pravda; soulad výpovědi s věcí – větná pravda.⁶ V epoše dějin, kdy křesťanská teologie měla výsadní právo interpretace, se bytí a pravda „uvlastnily“, děly jinak. „Řád stvoření“⁷ se stal řádem celého světa, který je sám sobě zákonem. Zdravý lidský rozum⁸ ve spojení s absolutním nárokem na možnost srozumitelnosti a správnosti převzal otěže, zatímco bytostné určení pravdy jakožto správnosti se už předpokládá. Věcná pravda je tak už vždy v souladu s „rozumovým“ pojmem. „Samozřejmost“ formule *veritas et adaequatio intellectus et rei* je už poté brána jako obecná platnost, přestože vztah člověka k Bytí samému se mění s proměnou bytostného určení pravdy. Bytostné určení pravdy ale dle tohoto pojetí na výkladu bytostného určení Bytí jsoucna zůstává nezávislé. To je ale pouze zdání.⁹ Adekvátně tomu se i nepravda chápe nepůvodně, ve smyslu pouhého opaku pravdy: „...pravda má i svůj opak, že se naskýtá nepravda. Nepravdivost věty (nesprávnost) je nesoulad výpovědi s věcí. Nepravdivost věci (nepravost) znamená nesoulad jsoucna s jeho bytostným určením. Pokaždé lze nepravdivost pojmut jako nesladění.“¹⁰ Pravda je tak chápaná jako soulad [Stimmen].

Když vezmeme v úvahu větnou pravdu, výpověď, soud v Aristotelově smyslu¹¹, nelze ji chápat jako soulad výpovědi a věci ve smyslu dvou vyskytujících se věcí. Výpověď s věcí sice nějak ladí, avšak ne jako shoda, tj. není to „vztah“ dvou věcí, ale vztah výpovědi a věci. „Shoda tu nemůže znamenat věcnou rovnost mezi různorodými věcmi. Bytostné určení shody vyplývá spíše z povahy vztahu, uplatňujícího se mezi výpovědí a věcí. Pokud zůstává tento „vztah“ v neurčitosti a není ve svém bytostném určením nijak založen, probíhá celý spor o možnost či nemožnost, o druh a stupeň shody v prázdnu.“¹² Výpověď se totiž k věci „vztahuje“, ale tak, že věc před-stavuje tak, jak je [Vor-stellen, so-wie]. Výpověď, použijme řecký výraz LOGOS, má ale za úkol v řeči nechat něco vidět. Abychom mohli něco vidět, musí tu ale už být nějaké otevřené pole [das Offenen], ve kterém může člověk stát vstříc tomuto jsoucnu, vztahovat se k němu, tzn. k něčemu již neskrytému, zjevnému, odkrytému.

Právě proměna tohoto vztahu ke zjevnému, neskrytému, dle Heideggera proměňuje způsob, jakým člověk ve světě je a jak mu sám rozumí. V události neskrytosti člověk v této otevřenosti odkrývá jsoucno, to neskryté. Člověk se ale tomuto jsoucnu může a nemusí podřídit v jeho dávání se tak, jak je.

Aby se ale jakékoli odrývání jsoucna mohlo dít, je dle Heideggera třeba otevřeného pole. „Jak se však vůbec může dít něco takového, jako dostat předem směr a příkaz ke

⁵ Tamt., § 1, Str. 13 odst. 2.

⁶ O věcné pravdě můžeme mluvit ve spojení s Platónem. S větnou pravdou je posun k Aristotelovi.

⁷ „Je-li všechno jsoucno „stvořeno“, je možnost pravdy lidského poznání založena na tom, že věc a věta jsou stejným způsobem právy ideji, a proto také na základě jednoty božského plánu stvoření navzájem sobě seřizeny (§ 1, Str. 15 odst. 4).“

⁸ Postup rozumu je přeci pokládán za „logický“. Srov. tamt., § 1, Str. 17 odst. 4.

⁹ Srov. tamt., § 1, Str. 17 odst. 4.

¹⁰ Tamt., § 1, Str. 17 odst. 4.

¹¹ Aristotelova adekvace. podání pravdy jako souladu (Übereinstimmung; HOMOIÓISIS) výpovědi (Aussage; LOGOS) s věcí (Sache; PRAGMA). Srov. např. Aristotelés – *Metafyzika* 1011b25; *Metafyzika*, IX, 10. 1051b;

¹² *O bytnosti pravdy*, § 2., Str. 23, odst. 1.

sladění? Jen tak, že se toto předchozí dávání již uvolnilo do otevřeného pole vůči působícímu z něj zjevnému, jež váže každé představování.“¹³ Až ze sebe-uvolnění a otevřeného vztahování je teprve nějaká správnost, a tedy pravdivost, možná. Být svoboděn vůči zjevnému v otevřeném poli teprve správnost umožňuje, čímž je i původnějším určením pravdy, než tradiční názor, že výpověď je místem pravdy.¹⁴

Způsob, jakým toto pro něj jsoucí člověk interpretuje a chápe, tj. jaký mu dává smysl, se s dějinami mění. Člověk do otevřenosti teprve vstupuje. Aby se vůbec nějaká věc objevila, je třeba vstřícnosti. Aby se vztažené představující vypovídání rozběhlo, vztáhlo, „...přitáhne se vždy k něčemu zjevnému *jako takovému*. Ono takto a přísně vzato vlastně jedině zjevné bylo v západním myšlení záhy bráno jako „přítomné“ a dávno již nazváno „jsoucnem“.¹⁵ Výpověď se přimkne ke jsoucnu a správnost je tak teprve umožněna otevřeným postojem vztahování. Dle Heideggera tedy původním sídlem pravdy není věta.

2. Svoboda jakožto *Frei-heit*

Od větné pravdy jakožto výpovědi jsme se tímto dostali ke jsoucnu a „přítomnému“. Řekli jsme, že člověk musí ‚být svoboděn‘ vůči zjevnému. Svoboda je zde pro Heideggera jakýmsi uvolněním, volností [Frei-heit] ke zjevnému, a tak i bytostným určením pravdy. Jsem svobodný k..., ve vztahu k..., volný vůči..., uvolněný v otevřeném poli ke zjevnosti. V této svobodě nechávám jsoucno být tím, čím je. Pokud rozumím pravdě ve smyslu nechání být...tak, jak jsoucno je [Sein-lassen, so-wie], dostáváme se k původnějšímu významu pravdy jakožto neskrytosti. „Nechání-být, tj. svoboda je v sobě se vy-stavující, ek-sistentní. Se zřetelem k bytostnému určení pravdy nahlížené bytostné určení svobody se ukazuje jako vystavení do odkrytosti jsoucna.“¹⁶ Svoboda je tak chápána jako oddání se odkrývání jsoucna.

Pokud ALÉTHEIA překládáme jako neskrytost namísto pravdy, je to pro nás jakýsi příkaz nebo ještě lépe – pokyn, abychom pojem pravdy, kterému jsme již dávno přivykli (ve smyslu správnosti výpovědi), znovu promysleli a oddali se tak odkrytosti jsoucna, nechali se právě jsoucím vést a vzali si od něj určitou směrnici [Richtmaß], aniž bychom jsoucno násilně uzurpovali. Jde o jakýsi krok zpět před jsoucnem v celku, nechání jsoucna být, aby se v tomto volném vztahu ukázalo, zjevilo, vy-stavilo. Člověk celou tuto souhru dotváří a zároveň ji přijímá, a to právě tím, když se sám oddá odkrytosti samé. Tímto ex-sistentním sebe-oddáním je otevřenost otevřeného pole, ono „zde“ [Da] tím, čím je.¹⁷

3. Možnost proměny pojetí pravdy

Svoboda ve výše uvedeném smyslu není nějakou vlastností člověka, nýbrž svoboda, jak jí rozumí Heidegger, nás „vlastní“, uvolňuje do otevřeného pole. Svoboda nám totiž umožňuje teprve odkrývat svět¹⁸ a jsoucno v něm. Pobytu se ve světě pouze nevyskytuje,

¹³ Tamt., § 3., Str. 29, odst. 1.

¹⁴ Srov. tamt., § 3. Str. 29, odst. 1.; Srov. Miroslav Vlček – ALETHEIA kai LOGOS APOFANTIKOS - Aristotelovo pojetí výpovědi jako „místa“ pravdy (čtvrtý příspěvek k Aristotelovu pojetí pravdy) v E-LOGOS ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY/2003 ISSN 1211-0442.

¹⁵ *O pravdě a bytí*, § 2, Str. 25 odst. 2.

¹⁶ Tamt., § 4, Str. 39 odst. 2.

¹⁷ Srov. tamt., §4. Str. 39, odst. 2-3.

¹⁸ Viz vrženost do světa a navazující analýzy z Bytí a času (§38.)

ale ek-sistuje, tzn. člověk je ‚bytím ve světě‘; má svět, a to díky svobodě návaznosti na jsoouco vcelku. Jen *existence* může ‚mít‘ dle Heideggera nějaké dějiny. Jen bytí-tu může odkrývat jiné jsoouco. „Pravda je odkrytí jsoouca, odkrytí, skrze něž se bytostně určuje jistá otevřenost. Do jejího otevřeného pole je vystaveno veškeré lidské vztahování a chování. Proto člověk *jest* na způsob existence.“¹⁹

Pro běžného člověka je ale tato struktura – odkrývání jsoouca v pravdě a nechání ho být – povětšinou skryta. Nenechání jsoouca být vyplývá z bytnosti svobody, jelikož můžeme jsoouco odkrývat v pravdě, *nechávat* ho být a *nechat* ho vyjevit tak, jak je, nebo ho naopak *nenechat* být. Tím, že jsoouco *nenecháváme* být, vlastně ho zakrýváme a dává se nám pouze zdání. Ono „Seinlassen“ nebo „nicht sein lassen“, nechání být či nenechání být, rozhoduje o pravdě či nepravdě, o pravdě či vládě zdání. Nepravda je potom stejně původní jako pravda, jelikož i nepravda musí vyvstávat z původní svobody, jakožto možnosti odkrývání jsoouca. „Nepravda musí přicházet spíše ze samotného bytostného určení pravdy. Jen proto, že si pravda a nepravda ve svém bytostném určení nejsou lhostejné, ale patří k sobě, může se pravdivá věta vůbec dostat do vyhoceného opaku vůči odpovídající větě nepravdivé...Nevyčerpává-li se bytostné určení pravdy správností výpovědi, nemůže být ani nepravda kladena na roveň nesprávnosti úsudku.“²⁰

Heidegger v přednášce ukazuje, že se způsob bytí člověka může v dějinách měnit na základě proměny vztahu k bytí a způsobu, jakým jsoouco odkrývá a co pro něj vůbec jsoouco znamená. Když ovšem necháváme jednotlivé jsoouco být a odkrýváme ho tedy tak, jak je, zakrývá nám zároveň toto odkrývání jednotlivého jsoouca jsoouco vcelku, tzn., že jednotlivé jsoouco zakrývá jsoouco vcelku²¹. Toto jsoouco vcelku už ale není tematicky uchopeno, původní událost neskrytosti je překryta ve prospěch odkrytí jednotlivého jsoouca. Jedno jsoouco tak zakrývá celek. „Ač tedy všechno stále určuje a slaďuje, zůstává samo neurčené, neurčitelné a splývá ponejvíce zase s tím nejběžnějším a nejneuváženějším. Toto ladící není však nic,²² nýbrž je to skrytí jsoouca vcelku.“²³ Tím vzniká jakási ještě původnější ne-pravda, jakožto skrytost jsoouca vcelku.

„Skrytost jsoouca vcelku, vlastní ne-pravda, je starší než jakákoli zjevnost toho či onoho jsoouca.“²⁴ Skrytí tohoto skrytého Heidegger nazývá tajemstvím [Geheimnis]. „Vlastní bytostné ne-určení pravdy je tajemství.“²⁵ Celá událost se ale děje najednou a nelze ji tak rozdělovat na logickou souslednost příčin a následků. Je třeba myslet všechny momenty najednou.

Člověk je vůči jsooucu vždy už nějak ve vztahu. Povaha tohoto vztahu je ale to, oč jde; jak v dějinách, tak i v každodenní situaci. Běžně se totiž člověk spokojí se zjevností toho konkrétního přítomného jsoouca. Svobodný vztah k odkrývání tohoto jsoouca je mu tudíž skryt právě jsooucnem a jeho zjevností. Samotný vztah ke skrytosti je tak sám skryt, je zapomenut v tajemství a člověk v něm ztracen bloudí. „Kde se připouští skrytost jsoouca

¹⁹ *O bytnosti pravdy*, § 4, Str. 41 odst. 6.

²⁰ Tamt., § 4, Str. 43 odst. 5.

²¹ Jsoouco vcelku zde=svět z bytí a času. Zajímavé srovnání s přednáškou „*Co je metafyzika?*“ a vykloněním do nicoty, zvrtnutí jsoouca vcelku.

²² O „Nic“ více v přednášce „*Co je metafyzika?*“

²³ *O bytnosti pravdy*, § 5, Str. 49 odst. 2.

²⁴ Tamt., § 6, Str. 53 odst. 1.

²⁵ Tamt., § 6, Str. 53 odst. 2.

vcelku jen mimochodem jako jakási občas se hlásící hranice, propadlo skrytí jako základní dějství zapomenutí... Tím, že se tajemství v zapomenutí a pro zapomenutí odpírá, nechává dějinného člověka v tom, co je pro něho běžné, stát u jeho výplodů.²⁶ Člověk tedy má svůj „svět“, ve kterém je doma, zabydlený, vše v něm zná a když se nedej bože setká s něčím neznámým, tajemným, neočekávaným, co ho začíná v tom jeho světě tísnit,²⁷ zbytečně se tím nezaobírá a co nejdříve chce zpět tam, kde to zná, kde si přijde v bezpečí a kde může směle plánovat na základě svých potřeb a záměrů. Když si potřebuje něco vysvětlit, použije tradiční náhled, aniž by o tom explicitně věděl. On je poté ten subjekt, jenž je měřítkem veškerenstva jsoucna. To je ale součástí bloudění.

Zde je ještě třeba lépe osvětlit celou možnost a strukturu vazby člověka na to zjevné. Tím, že se bytí-tu již oddalo odkrytosti jsoucna vcelku, uvolnilo se vůči tomu neskrytému do svobodného vztahu, kdy nechává jsoucno být tak, jak je, naladilo se už každé vztahování na jsoucno vcelku. Ono naladění [Stimmung] není nějaká svévole člověka, prostá nálada, „pocit“, že bych něco prožíval, ale jde o bytostný charakter ek-sistence, protože ta se už vždy nějakému naladění oddala, a to právě na to jsoucí vcelku, které odkrývá. Teprve díky tomu můžeme mluvit o „náladě“ v tom tradičním smyslu.

Každý dějinný člověk je již naladěn, a to právě na odkrývající jsoucno vcelku. Tím je do něj i pozdvižen, je jeho součástí. Otevřenost jsoucna vcelku není to samé, co úhrn všech jsoucnen ve světě. Člověk dnešní moderní vědy či novověké přírodovědy má dojem, že jsoucnu rozumí; dokáže ho rozbít na atomy, podívat se zblízka na ty nejjemnější detaily, avšak to mu ještě nezaručuje porozumění. Naladění takového člověka je totiž jiné, než dejme tomu u prvních myslitelů, kteří stojíce vůči neskrytosti si začali klást otázku, co to jsoucí vlastně je. Dle Heideggera například u Anaximandra nemůžeme mluvit o vědeckém bádání v novodobém smyslu. Jak člověk moderní vědy, tak Anaximandros, je totiž ve střehu vůči jiným tónům toho zjevného.

Mluvili jsme o zakrytí jsoucna vcelku vztahováním se k jednotlivému jsoucnu. Přitom se děje skrytost. „V ek-sistentní svobodě pobytu se skrytí jsoucna vcelku stává událostí, skrytost *jest*.“²⁸ S tím, jak je člověk v dějinách čím dál více zaujat jsoucnem samým, tím víc se neskrytost vcelku ztrácí v zapomnění. Třetí nosný moment celé souhry ale leží ještě níže, a to skrytost sama, která neskrytost drží. Ona je to ladící, co však není v běžné zkušenosti přístupné. Pobyt tuto událost a nalehnutí už není schopn artikulovat. Jeho jazyk přivykl jsoucímu, tedy nechávat vidět to neskryté, jež je skrytostí neseno, avšak skrytost sama spíše mlčí a odtahuje se právě ve prospěch toho jsoucího, neskrytého, které může pobyt ve svobodném vztahu odkrývat.

Skrytost je ne-odkrytostí, tedy vůči pravdě jakožto odkrytosti, je ne-pravdou, je starší než jakákoli zjevnost jsoucího; „Je také starší než samo nechání být, odkrývající tak, že již udržuje v skrytosti a vztahuje se ke skrytí.“²⁹ Ono nechání být udržuje tajemství, tj. skrytí skrytého vcelku. Tajemství lidským pobyttem proniká, provládá [durchwaltet]. Vztah ke skrytosti je tedy pro lidský pobyt zásadní. Dalo by se i říci, že co znamená „být člověkem“,

²⁶ Tamt., § 6, Str. 55 odst. 3.

²⁷ Tíseň ze samotné skrytosti právě ve formě bludu. Pobyt se najednou obrací sem a tam, bloudí, nachází se v *nouzi* [Not].

²⁸ Tamt., § 5, Str. 49, odst. 2.

²⁹ Tamt., § 6, Str. 53, odst. 1.

je určováno právě udržováním této první a nejrozsáhlejší neskrytosti, vlastní ne-pravdy, kdy oba tyto činitele udržují sami sebe právě skrze tento vztah. Pokud pobyt ek-sistuje, udržuje skrytost, a vazba na skrytost je to, co dělá člověka člověkem. Tím, že je pobyt už zaujat jsoucím, zdá se být celá situace paradoxní, protože z orientace na jsoucí to celé nedává smysl; nemyslí totiž bytí z bytí, ale jde od jsoucího. Bytostné ne-určení pravdy jakožto ne-pravdy, tj. tajemství, je zapomenuto. Vztah ke skrytosti je zapomenut a skryt; člověku zbývají jen výplody. Zapomenutí je ale i tak přítomné, i když ho nevidíme jako tajemství. Jen si z něj už člověk nepřebírá míru. Měří se tím běžným, jsoucím, nikoli skrytostí.

Pobyt se tak stává *insistentním* na místo *ek-sistentním*. Buď se zaměřuje na konkrétní jsoucnost, nebo zaujímá vztah k celku. Je spokojen s tím, co jsoucnost jakoby samo od sebe nabízí. Ek-sistence symbolizuje vazbu na skrytost, ale zároveň umožňuje insistentnost, zaujatost jsoucím, v němž je tajemství zapomenuto. Nezejvné je tak určováno zjevným a to samo v dějinách vyvstává určitým způsobem. Samo jsoucnost ho svádí k tomu, aby se jím zaobíral, soustředil se na něj, zatímco tajemství události neskrytosti je skryto. Toto svádění člověka od tajemství k tomu běžnému nazývá Heidegger *blouděním*.³⁰

Toto bloudění je scestím [Die Irre], jež k člověku bytostně patří. „Skrytí skrytého jsoucnost v celku vládne v odkrytí jednotlivého jsoucnost, v odkrytí, které se jako zapomenutost skrytí stává scestím.“³¹ Scestí je pro bytostné určení pravdy protějšek, protihráč [Widerspiel], bytostné protiurčení. Obé se vzájemně umožňuje. Scestí je otevřeným polem, hřištěm, kde se bloudění může dít. *Blud* je tak souhrn všech způsobů bytí pobytu, všech možností, jak v tomto našem hájemství bytí může člověk bloudit.

Bloudění ovšem není omylem, lidskou chybou, špatným vrtochem úsudku. Bloudění je zavádění na scestí. Ani scestí jako protihráč bytostného určení nelze brát jako nějaké opositum, protějšek, čistý opak; jde o jejich souhrn a vzájemné umožnění.

Pobyt má vždy možnost své bloudění svým vlastním způsobem prohlubovat, dál se trmácet temným lesem, nebo uslyšet němé volání tajemství ve své nouzi a mířit tak na samotné scestí, zakusit ho, a to jakožto tajemství. Pobyt má tedy možnost scestí rozeznat a uslyšet jeho volání, které vlastně mlčí. Na scestí jsme vlastně stále a je nutno rozumět, že to není nějaká pouhá lidská chyba, ale je to bytostný znak bytí pobytu. Dějinné důsledky jeho neuvědomění jsou už ale jinou otázkou, která nás též bude zajímat.

Možnost zvábení člověka jsoucím – insistence, či zaujatost pouze jsoucím – je spojena s otevřeností pobytu. Tím, že scestí člověka zavádí [beirrt], jím proniká; panuje prostřednictvím člověka [durchherrscht]. Zároveň se tím člověku otevírá možnost *nenechat* se scestím zavést a naopak jakožto eksistentní scestí zakusit. Být zaváděn scestím s sebou nese i tíseň ze samotné cesty scestí, která se živí ze zapomenutosti tajemství. Člověku tak vládne tajemství a naléhá na něj tíseň z bludu. „Je v nouzi v důsledku *nucení* ze strany jednoho i druhého...Pobyt je obrat do nouze.“³² Pouze z bytí-zde pramení obratnost do nouze [Notwendigkeit] a podle ní je i možné uvedení do nevyhnutelného, či přesazení [Versetzung] do toho, co nelze přejít.³³

³⁰ Srov. tamt., § 7., Str. 61, odst. 1.

³¹ Tamt., § 7, Str. 61, odst. 1.

³² Tamt., § 7, Str. 63, odst. 4.

³³ Srov. tamt., § 7, Str. 63, odst. 4.

Heideggerovo pojetí dějin

Heidegger rozumí dějinám jako dění tohoto skrývání se bytí ve prospěch jsoucna. Tento bytostný úděl bytí určuje i způsob bytí pobytu. Dějiny tak pro Heideggera nejsou nějakým historickým sledem momentů, které by se daly ve své následnosti jednoduše datovat. Dějiny jsou pro něj dějinami bytí, konkrétně tím, „jak“ se nám bytí „udílí“. „Udílení“ myslí od německého „*schicken*“, posílání. Proto jsou dějiny [Geschichte] výsledkem údělu [Geschick] bytí, jenž má svůj počátek [Anfang] u Řeků. Řekové jsou pro Heideggera počátkem západního způsobu myšlení, jak ho známe dnes. Bytí se jim totiž dávalo jistým určujícím způsobem pro naše rozumění tomu, co to znamená, když o něčem řekneme, že něco „je“. Bytí se dává jako to neskryté, jsoucí, co ale původní dění odkrývá ze skrytosti překrývá. Dějiny jsou tak dějinami skrývání bytí ve prospěch toho jsoucího, aby se mohlo ukazovat. Bytí je už vždy v tahu od člověka do skrytosti. Pro Heideggera ale Řekové dokázali tuto původní zkušenost dávání se bytí myslet ještě ve své původní dvojznačnosti. Jaká je to dvojznačnost, se ukáže postupem naší práce.

1. Úděl bloudění v dějinách

Zabýváme-li se Západním myšlením, myslíme ALÉTHEIA, jakožto zásadní rys bytí, jeho neskrytost, ale zároveň skrytost a odhalování do LÉTHÉ. Bytí se odkrýváním jsoucna skrývá, odtahuje od člověka, ale vztah mezi nimi zůstává, je pouze skryt, zapomenut v temnotě, jelikož jsoucno je to světlo, i když je původně rozsvětlené právě bytím. Záře jsoucna bytování bytí skrývá, překrývá ho. Pro nás je důležité si uvědomit, že právě tento charakteristický tah bytí, myšlení člověka v dějinách *nesleduje*.³⁴ Dějiny tak jsou skrýváním bytí ve prospěch jsoucna, jež se dostává do klamu, ve kterém bloudí kolem skrývajících se bytí a tvoří tím jakési bludiště dějin tohoto skrývání.³⁵ Bytí se poté v dějinách člověku „udílí“, dává, podává, či zadržuje jinak. Proto můžeme mluvit o jistých epochách, tj. od řecké EPOCHÉ, jakožto určité zadržování bytí v jisté podobě. Proto můžeme mluvit i o tom, že je pobyt *insistentní* či *eksistentní*. S neskrytostí jsoucna počíná i skrytost bytí. Dějiny³⁶ Západu jsou právě dějinami postupného zapomnění na původní zkušenost bytí, bludištěm, jež má své specifické podoby.

„Jsoucno se dostává, je uvlastněno do klamu [in die Irre ereignet], v němž bloudí kolem bytí a zakládá tak říši bludu, bludiště...toto bludiště je bytování dějin.“³⁷ Bytí se totiž skrývá a odtahuje ve prospěch neskrytého jsoucna. Řekové dokázali jistou dvojznačnost a šíří původní zkušenosti myslet, avšak skrývanost bytí je údělem v dějinách bytostně zasetá. Člověk má tak v původní otevřenosti dávání se bytí jakožto neskryté ze skrytého možnost to neskryté klamně vyložit a tak bloudit. Možnost zdárného [des Geschichtlichen] a nezdárného údělu [des Ungeschicklichen] před člověkem ale stále leží. Zároveň možnost člověka přehlédnout to bytostné, odpovídá skrytí světliny bytí [Lichtung des Seins]. Pokud jsme tedy dějinní, jsme již ve vztahu k tomu řeckému, avšak v bludu.

³⁴ Srov. tamt., Str. 28 (336)

³⁵ Srov. tamt., Str. 28-29 (336-337).

³⁶ Jejich „počátek“ je v nějakém smyslu bytostně určující, avšak i tento smysl Heideggerova výrazu „počátek“ se v práci pokusíme ozřejmit.

³⁷ Tamt., Str. 28 (337).

Bytí se tak zdržuje se svou pravdou v sobě. V tomto smyslu už mluvíme o jakémsi časném způsobu, jakým se pravda bytí „udávala“ v úsvitu dějin západního myšlení. ALÉTHEIA, ne-skrytost jsoucna tak počíná skrytost bytí. Skrývá ho, jelikož se v tahu zdráhavě zdržuje samo v sobě. „Pokaždé když se bytí zdržuje ve svém údělu v sobě, uvlastňuje se [ereignet sich] náhle a nenápadně svět. Každá epocha světových dějin je epochou bloudění.“³⁸ Otázkou ale je, zda nás, bytí-tu epochy vědy a techniky, úděl ještě oslovuje a zda jsme schopni ho myslet. Heideggerova otázka, zda skrze bludiště dějin k nám záblesk světla toho, co mysleli Řekové výrazem ALÉTHEIA ještě dosvitne, je naprosto legitimní. Pokud už si ale pokládáme takovou otázku, je jasné, že si na ni Heidegger odpověď už našel. Je pouze nejasné, zda ji dokážeme sledovat s ním a věc, o kterou jde, dostatečně myslet.

My se tak s Heideggerem budeme snažit dostat k rozmluvě s Řeky, aby se dostalo ke slovu to, co je původně oslovovalo: „...je to ono Totéž [jenes Selbe], které se Řeků i nás rozdílným způsobem týká jakožto úděl. Je to to, čím úsvit myšlení [die Frühe des Denkens] přispěl k večernímu údělu Západu [in das Geschick des Abend-Ländischen]. Tímto údělem se Řekové teprve stali Řeky v dějinném smyslu...řecký je úsvit údělu, jenž se jakožto bytí samo rozsvěcuje ve jsoucím a vznáší svůj nárok na lidské bytování, které, jsouc odkázáno na úděl [als geschichtliches], má dějiny [Geschichtsgang], jejichž průběh závisí na tom, jak je bytování člověka pohrouženo v „bytí“ [im „Sein“ gewahrt] a jak je z tohoto bytí člověku přenecháno [aus dem Sein ihm entlassen], a přesto od něj nikdy neodděleno.“³⁹

Možnost *insistence* a *ek-sistence* pobytu vyplývá právě z původní uvolněnosti do otevřeného pole, v němž se může bytí člověku teprve nějakým způsobem udílet. O tajemství se tak dá mluvit až se ztracením z dohledu toho, co Řekové v této původní zkušenosti byli schopni myslet. Dějiny jsou pro Heideggera právě tímto procesem, jakýmsi bludištěm skrývání se bytí ve prospěch jsoucna a zapomínáním na původní zkušenost. Pokud se ale pobyt od-hodlá k tajemství a míří na scestí jako takové, je tímto odhodláním právě položení té nejpůvodnější otázky, totiž co je to jsoucno vcelku jako takové. „Toto tázání myslí onu již svým bytostným určením zavádějící, a proto ve své mnohoznačnosti ještě nezvládnutou otázku po Bytí jsoucna“⁴⁰. Myšlení Bytí, myšlení, z něhož takové tázání na počátku vzniká, se samo chápe počínaje Platónem jako „filosofie“ a dostává později titul „metafyzika“.⁴¹

Součástí těchto dějin je metafyzika a pro Heideggera je jistou bytostnou změnou v tom, jak se bytí člověku dává. My se budeme snažit tuto změnu zachytit, osvětlit a vysvětlit právě na vývoji chápání pravdy. Začneme od Heideggerova výkladu Anaximandrova výroku, ve kterém pro něj zaznívá výpověď právě o tom, jak se bytí původně „udávalo“.

„...v onom okamžiku, kdy se první myslitel tázavě staví vůči neskrytosti jsoucna s otázkou, co to jsoucno je. V této otázce je poprvé zakoušena neskrytost. Jsoucno vcelku se odhaluje jako *fysis*, „příroda“, která tu ještě neznamena nějakou zvláštní oblast jsoucna,

³⁸ Tamt., Str. 29 (338).

³⁹ Tamt., Str. 27 (336).

⁴⁰ Srov. s úvodními paragrafy v prvních dvou kapitolách *Sein und Zeit* a špatné pokládání otázky po bytí v metafysice.

⁴¹ Tamt., § 7, str. 65 odst. 5.

nýbrž jsoucno jako takové vcelku, a to ve významu vzcházející přítomnosti.⁴² V tomto počátečním momentě, kdy je jsoucno odkrýváno vcelku a ve výslovné otázce, začínají pro Heideggera dějiny západního myšlení. Teprve vzhledem k Heideggerovu chápání dějin jakožto dějin skrývání se bytí ve prospěch jsoucího, jež se na svém počátku dalo v podobě ALÉTHEIA, avšak z údělu bytí se ve své podobě proměňovalo a skrývalo v bludišti dějin, ve kterém člověk již vždy specificky bloudí, můžeme mluvit o nějakém počátku či konci metafyziky, úsvitu a zapadání myšlení Západu. Právě na začátek těchto dějin klade Heidegger Anaximandra. Když se zaobírá jeho výrokem, nachází v něm Heidegger výpověď o tom, jak se událost neskrytosti vlastně děje. Sledování cesty proměny chápání neskrytosti a jejího významu, toho co pod neskrytostí vlastně člověk chápe, to je vlastně sledování dějin západního myšlení.

Heidegger zde zmiňuje Platóna, jakožto určitý mezník, vyslání na jistou cestu a postupné ztráty scestí z dohledu, proměny významu a smyslu neskrytosti a pravdy. Heideggerův výklad Anaximandrova výroku nám tak poslouží pro vnesení do zřejmosti toho, jak se pro Heideggera v počátku bytí „udílelo“, abychom mohli postupně přes Parmenidovu báseň k Platónovi dojít.

Na závěr výkladu Heideggerova pojetí dějin je třeba zdůraznit a čtenáře upozornit, že to, jak se „děje“ bytí, není nějakým výkonem člověka, ale ani jeho chybou, jak by mohly svádět výrazy jako bloudění a scestí; naopak bytí se děje s člověkem a on mu odpovídá, i když je třeba celou záležitost myslet v původních krocích naráz. Heideggerovo pojetí dějin je tak prosto jakýchkoli pokusů o hodnocení různých proměn a jejich dopadů na to, jak si člověk ve světě rozumí.

Anaximandrov výrok

Jeho výrok je všeobecně považován za nejstarší v rámci dějin západního myšlení, a proto také Heideggera zajímá. Analyzuje jak jeho znění, tedy co vše z dochovaného úryvku vsutku patří k Anaximandrově, tak také způsob jeho překladu – konkrétně dvě verze a to od Nietzscheho a Dielse –, přičemž nikoho nepřekvapí, že na závěr představuje i svůj vlastní překlad. Hned na začátek si uveďme všechny tři překlady i s řeckým originálem.

Ex hón de hé genesis esti tois úsi kai tén fthoran eis tauta ginesthai kata to chreón; didonai gar auta dikén kai tisin allélois tés adikias kata tén tú chronú taxin.

Nietzsche: „Odkud mají věci svůj původ, tam také musí zaniknout podle nutnosti, neboť musí zaplatit pokutu a být za své nespravedlnosti souzeny podle řádu času.“⁴³

Diels: „A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle stanoveného času.“⁴⁴

Heidegger: „...podle obyčeje; nechávají totiž platit patřičný řád a berou na sebe vzájemně starostlivý ohled (při překonávání) ne-řádu.“⁴⁵ Heidegger uvádí výrok pouze

⁴² Tamt., § 4, Str. 41 odst. 4.

⁴³ Přel. Jan Březina a Jiří Horák, in: Nietzsche, F. – *Filosofie v tragickém období Řeků*, Praha 1992, s. 24.

⁴⁴ Anaximandros, B 1, in: H. Diels – W. Kranz – *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, I, Berlin 1951, str. 89; Srv. Česky in: *Zlomky předsokratovských myslitelů*, přel L. Svoboda, Praha, 1962, str.33; G.S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield – *Předsokratičtí filosofové*, Praha 2004, str. 140.

od *kata to chreón*, jelikož už John Burnet s Dielsem nesouhlasil a měl své pochyby ohledně začátku Anaximandra výroku.⁴⁶ Heidegger se tak ve svém překladu pouze druhé části věty opírá o Burneta.⁴⁷

Překlady jsou podobné a dle Heideggera je ten Dielsův i doslovnější, avšak to nemusí být nutně znak i věrného překladu. „Věrný je teprve tehdy, když jsou jeho slova opravdovými slovy, když promlouvá řečí věci samé.“⁴⁸ Pro oba myslitele je pro překlad vodítkem už klasické a tradiční nahlížení na presokratiky či předplatoniky. Samotné zařazení Anaximandra je už podrobena specifickému rozumění a kritériím. Aristotelés a Platón jsou totiž pro všechny ostatní myslitele, ať už před nimi nebo po nich, naprosto směrodatní. V rámci dějin bylo toto mínění upevněno křesťanskou teologií a i dnes se bez menších pochyb v učebnicích dočteme, že pro Thalése z Míléty byl základní element voda a napůl ostatním vyčítáme či je omlouváme za jejich bláhové domněnky, jelikož oni přece ještě neprovozovali vědu v našem smyslu, a proto mluvíme spíše o archaické logice a vědě. Měřítka mladších tak poměříme ty starší. My ale dle Heideggera musíme dbát toho, co má být přeloženo. Jde ale o to, zůstat před jakýmkoli překladem dané věci věrni, snažit se ji „myslet“⁴⁹ jako ji mysleli sami Řekové, a to v dnešní době není jednoduchý úkol. Kánon interpretace je v této věci Theofrastos a jeho FYSIKON DOXAI, ze které se určovalo, jak se dochované spisy raných myslitelů mají interpretovat. „Nejen obsahem, nýbrž také stylem této tradice byl spoluurčován vztah pozdějších filosofů k dějinám myšlení až do Hegela a ještě dál.“⁵⁰

Anaximandrův výrok se zachoval díky novoplatonikovi Simplikiovi, který ho roku 530 po Kr. v komentáři k Aristotelově *Fysice* zmínil. Převzal ho právě od Theofrasta. Výrok může být datován jako nejstarší, ale to mu ještě žádnou váhu nedává. Dle Heideggera musíme myslet samotnou bytnost Západu právě z něho, tedy o čem vlastně výrok hovoří.

Dle Heideggera tento výrok totiž má stále co říci, i nám nejposlednějším v dějinách, i když by se mohlo zdát, že soumrak země [Abends der Erde] a večerní kraj západu [das Land des Abends] této doby již nastal, zatímco nový úsvit [Die Frühe] ještě nikde. Pro správné pochopení výsledků Heideggerovy analýzy je třeba s ním projít a představit jeho pojetí dějin, abychom nakonec mohli Anaximandrův výrok v novém překladu správně promyslet.

„Jsme my dnešní již západními [abendländisch] v onom smyslu, který teprve vzhází tím, že přecházíme do této noci světa [Weltnacht]? Jak nám mají právě jen všelijaké historicky vykalkulované filosofie dějin objasnit dějiny, když nás jen zaslepují přehledností historicky sesbírané látky, aniž fundamenty, o něž opírají zdůvodňující charakter svého objasňování, promýšlejí z bytnosti dějin a bytnost dějin z bytí samého? Zdalipak těmi nejpozdnějšími z pozdních, kterými jsme, opravdu jsme? Zdalipak nejsme

⁴⁵ *Anaximandrův výrok*, Str. 84 (372).

⁴⁶ Srov. tamt., Str. 33 (340)

⁴⁷ „...kloním se k tomu, brát pouze tato slova jako bezprostředně pravá slova Anaximandrova, ovšem za předpokladu, že předcházející text nebude prostě vyloučen, nýbrž bude na základě síly a výmluvnosti Anaximandrových myšlenek podržen jako nepřímé svědectví o jeho způsobu myšlení (Str. 35/341).“

⁴⁸ Tamt., Str. 7 (322).

⁴⁹ Srov. tamt., Str. 8 (323).

⁵⁰ Tamt., Str. 10 (325).

těmi, kdo přicházejí předčasně, dříve než úsvit onoho úplně jiného věku světa, který nechá za sebou naše dnešní historické představy o dějinách?⁵¹

„Starověk, jímž je určen Anaximandrov výrok, patří do časnosti úsvitu Západu [in die Frühe der Frühzeit des Abend-Landes]. Ale co když to časné [das Frühe] překoná a přetrvá vše pozdní, co když dokonce to nejčasnější v míře překoná to nejpozdnější? To, co bylo jednou sesláno časným údělem [das Einst der Frühe des Geschickes], pak možná jednou přijde jako to nejposlednější [die Letzte] (ESCHATON), jako to, co přichází na odchodnou dosud zahaleného údělu bytí. Bytí jsoucna se shromáždí (LEGESTHAI, LOGOS) do tohoto jeho nejposlednějšího údělu. Dosavadní bytování bytí zajde do své ještě zahalené pravdy. Dějiny bytí se shromáždí do tohoto odchodu. Shromažďování do tohoto odchodu jakožto shromažďování (LOGOS) do nejposlednější krajnosti (ESCHATON) jeho dosavadního bytování je eschatologie bytí. Bytí jakožto charakterizované údělem je samo v sobě eschatologické... Vycházíme-li ve svém myšlení z této eschatologie bytí, pak musíme očekávat, že jednoho dne se ono „jednou“ seslané časným údělem [das Einstige der Frühe] dostaví v onom „jednou“, které přijde [im Einstigen des Kommenden], a my se musíme už dnes učit myslet toto „jednou“ právě odtud.“⁵²

Heideggerovi jde o to, slyšet výrok právě z hlediska tohoto „jednou“ [einstig]. Pokud toho budeme schopni, dokážeme prohlédnout skrze předsudky a způsob myšlení naší doby, tudíž už výrok nebudeme brát jako nějakou pouhou historicky datovanou větu jednoho myslitele, či se ryze filologicky zabývat nuancemi v překladu.

Pro nás je tedy nutné přenést se s naším myšlením k tomu, co je řecky v Anaximandrovu výroku řečeno a co tak přichází ke slovu. Tento krok ale Heidegger nazývá skokem přes příkop, jenž je pro nás při nejmenším obtížný, až nemožný. Příkop tu symbolizuje čas uběhlých dějin mezi vyřčením výroku a námi, tedy dva a půl tisíce let. Heidegger tímto dejme tomu podobenstvím dokonale přibližuje naši situaci. Skáčeme vlastně bez rozběhu z místa, samotného kraje propasti přes až nepředstavitelnou šířku a hloubku, která nás může snadno pozřít, pokud se dostatečně na náš skok nepřipravíme, ale i po všech všemožných přípravách to na přeskok nemusí stačit.

Z naší pozice moderní doby, kterou Heidegger charakterizuje jako dobu vědy a techniky, bychom mohli výrok doslovněji přeložit asi takto:

„Z kterých však vznik jest věcem, také zánik do těch vzniká podle nutnosti; dávají si totiž právo a pokutu navzájem za nespravedlnost podle řádu času.“⁵³

Žádné slovo nás tam nepřekvapí, nic zrádného, je to pro nás srozumitelné. Vědecky bychom to dokázali nějak popsat, metricky poměřit, aplikovat nějaký fyzikální zákon o pohybu a vše zakončit výkladem práva, přičemž bychom vůči Anaximandrovu shovívavě řekli, že se sice nevyjádřil úplně přesně, ale na začínajícího přírodovědce to jde, i když už Theofrastovi vadilo, že dohromady míchá právo, bezpráví, tresty, pokuty a splácení, popisující věci přírody, a tak se dle něj vyjadřuje spíše poeticky.⁵⁴

My se ale v naší práci celou dobu snažíme s Heideggerem právě z takovýchto předsudků vyvázat. Heidegger se proto pouští do rozboru jednotlivých řeckých slov,

⁵¹ Tamt., Str. 12 (326).

⁵² Tamt., Str. 14-15 (327).

⁵³ Tamt., Str. 18 (329).

⁵⁴ Srov. tamt., Str. 18-19 (330).

počínaje rozložením věty na dvě a dále, jak už je mu zvykem, vyvrací všechny dosavadní předsudky, se kterými jsme se doposud setkali, což je i úkol náš, jakožto vykonavatelů cesty společně s Heideggerem.

Musíme poslouchat a naslouchat, aby se roz-mluva [Zwiesprache] s raně řeckým myšlením mohla podařit. Výrok mluví o TA ONTA, což se nejběžněji překládá jako jsoucna. Výrok tedy něco říká o jejich bytí, vyslovuje se o něm. „Každý slovník nám podá obšírné poučení o tom, že EINAI znamená „být“, ESTIN „jest“, ON „jsoucí“ a TA ONTA že jsou „jsoucna“...Ptáme se pouze na to, zda je tímto nejběžnějším ze všech překladů ještě vůbec něco myšleno.“⁵⁵ Jedna věc je něco přeložit, druhá je myšlení.⁵⁶ Nutnost ujasnit si význam ON a EINAI dle řecké bytnosti prostupuje Heideggerovou prací přes řadu let a klade na ni důraz i zde. Člověk nejen dnešní doby totiž zapomněl, že nadvláda pojmu a výkladu myšlení je vždy postavena už na nějaké zkušenosti s bytím a tím i vztahu k němu, který, i když nepromyšleně, formuje způsob, jakým člověk bytnost ON a EINAI zakouší a nevědomě se o ní vyslovuje i v běžné řeči, natož například ve způsobu překladu řeckého výroku do svého mateřského jazyka. „Není jasné a zdůvodněné ani to, co vůbec ON a EINAI, myšlena řecky, říkají; ani za tohoto stavu věcí nelze přezkoušet, zda a nakolik naše myšlení odpovídá myšlení Řeků.“⁵⁷

Tím se vracíme k cestě dějinami, k tématu scestí, bloudění a tajemství. Podle Heideggera původní nejasnosti v tak základních slovech, jakými pro nás jsou „jsoucí“ a „být“, nutně uvádí do zmatku nejen dnešní dobu. Heidegger tak opět ozřejmuje, co blouděním vlastně myslí, když ON a EINAI zůstávají „nemyšleny“. Porozumět této záležitosti je pro nás zásadní.

„V tomto zmatku však nebloudíme jen my dnešní. Do tohoto zmatku jsou již po tisíciletí zaklety veškeré představy a výklady, jež řeckou filosofii tradují. Zmatení není způsobeno ani pouhou nedbalostí filologie, ani nedostatečností historického zkoumání. Zmatenost pochází z propastnosti poměrů, do nichž bytí „uvlastnilo“ [ereignet hat] bytnost západního člověka. Tento zmatek proto nelze odstranit tím, že nějakou definicí zjednáme slovům ON a EINAI, „jsoucí“ a „býti“, přesnější významy. Naopak ovšem, *kdybychom tomuto zmatku věnovali bedlivou pozornost a kdyby se nám podařilo přimět jeho houževnatou vládu nějakým způsobem k tomu, aby dosáhla svého vrcholu, a tím se vyčerpala, mohlo by to být podnětem pro příchod jiného údělu bytí. Už jen příprava takového podnětu by stačila k tomu, abychom se i v rámci ještě stále přetrvávající zmatenosti cítili nuceni navázat rozhovor s raným myšlením.*“⁵⁸

To, co by nás případně v takovéto rozmluvě s Řeky mohlo samo oslovit, dostat se ke slovu, „...je to ono Totéž [jenes Selbe], které se Řeků i nás rozdílným způsobem týká jakožto úděl. Je to to, čím úsvit myšlení [die Frühe des Denkens] přispěl k večernímu údělu Západu [in das Geschick des Abend-Ländischen]. Tímto údělem se Řekové teprve stali Řeky v dějinném smyslu...řecký je úsvit údělu, jenž se jakožto bytí samo rozsvěcuje ve jsoucím a vznáší svůj nárok na lidské bytí, které, jsouc odkázáno na úděl [als

⁵⁵ Tamt., Str. 23 (333).

⁵⁶ Srov. *Sein und Zeit*, úvodní paragrafy ke špatnému položení otázky po bytí a jejímu nutnému znovupoložení.

⁵⁷ *Anaximandrov výrok*, Str. 25 (335).

⁵⁸ Tamt., Str. 25-26 (335-336). Proložení druhé části citace není součástí původního textu, ale nejlépe vystihuje naši vůdčí myšlenku. (V. Š.)

geschichtliches], má dějiny [Geschichtsgang], jejichž průběh závisí na tom, jak je bytování člověka pohrouženo v „bytí“ [im „Sein“ gewahrt] a jak je z tohoto bytí člověku přenecháno [aus dem Sein ihm entlassen], a přesto od něj nikdy neodděleno.“⁵⁹

Pro Heideggera je tudíž otázkou zda nás, bytí-tu epochy vědy a techniky, úděl prostřednictvím Anaximandrova výroku ještě oslovuje a zda jsme schopni ho myslet. Heideggerova otázka, zda skrze bludiště dějin k nám záblesk světla řeckého ONTA a EINAI ještě dosvitne, je naprosto legitimní. Pokud už si ale pokládáme takovou otázku, je nám jistou nápovědou proto, že si na ni Heidegger odpověď už našel. Je pouze nejasné, zda ji dokážeme sledovat s ním a věc, o kterou jde, dostatečně myslet.

1. Původní dvojznačnost

Ted' k samotnému výroku. V první části věty, kterou Heidegger bere jen jako vodítko, jsou dvě slova, která bychom měli sklon chápat ve smyslu právě novověké vědy, ale nám naopak v původně řeckém smyslu osvětlí to, oč jde ve větě druhé. Jde o GENESIS a FTHORA, běžně překládané jako „vznikání“ a „zanikání“, avšak do Anaximandrově doby nelze projektovat významy z novověké vědy či následných epoch. Heidegger jim proto rozumí následovně: „GENESIS je vzcházení a přicházení do neskrytosti. FTHORA znamená: jakožto přišedší sem z neskrytého odcházet a zacházet do skrytosti. Vzcházet do... a zacházet do... bytují v rámci neskrytosti mezi skrytým a neskrytým.“⁶⁰

Když ale stále nevíme, co přesně výrazem TA ONTA a jeho obměnami Řekové mysleli, obrátíme se s Heideggerem k Homérovi, jelikož u něj toto slovo není pouze v lexikálním významu, který by se potom mohl pouze jednoduše doplnit jako do křížovky. Toto slovo zaznívá ještě dřív, před slovníky a vědou, „...než si myšlení toto slovo výslovně vybralo jako své slovo základní.“⁶¹

ON a ONTA jsou patrně formy od EON a EONTA. „Počáteční „E“ ve slově ÉON a EONTA je oním „E“ z kmene ES, v ESTIN, *est, esse, ist a jest*.“⁶² ON může znamenat „být určitým jsoucnem“, ale ON zároveň znamená *jsoucno*. V ON se tak skrývá rozdíl mezi „jsoucností“ a „jsoucnem“. „S jistou nadsázkou, ale se stejným nárokem na pravdivost, bychom mohli tvrdit: úděl Západu závisí na překladu slova EON za předpokladu, že překládání [Über-*setzung*] spočívá v tom, že se přeneseme [Übersetzung] k pravdě toho, co v EON přichází ke slovu.“⁶³

Co nám k tomuto slovu může nabídnout Homér? Heidegger si pro oporu svého výkladu vybírá místo z Iliady: „... V tom povstal

Kalchás, Thestorův syn, muž daleko nejlepší z věštců,
znalý všeho, co jest, co bylo, i toho, co bude:
ten svým uměním věštným, jež Foibos Apollón dal mu,
veškeré achájské loďstvo až před hradby ilijské přived.“⁶⁴

⁵⁹ Tamt., Str. 27 (336).

⁶⁰ Tamt., Str. 36 (342).; Srov. Kratochvíl, Z. – *Filosofie mezi mýtem a vědou (od Homéra po Descarta)*, nakl. Academia Praha 2009; 471 stran, ISBN 978-80-200-1789-5., Str. 58.

⁶¹ *Anaximandrovův výrok*, Str. 38-39 (343).

⁶² Tamt., Str. 39 (344).

⁶³ Tamt., Str. 40 (345).

⁶⁴ Srv. Homér – *Ílias*, překl. R. Mertlík, Praha 1980, str. 9. – pozn. překl.; Srov. *Anaximandrovův výrok*, Str. 40-41(345).

Označuje ho za věštce, tedy toho, kdo poznal, již uviděl, jelikož pouze ten, kdo již uviděl, opravdu vidí. Již uviděl, a vidí tedy dopředu, předvídá. Viděl bytující v blízkosti [an-west]. „Ale co bytuje v blízkosti? Básník vyjmenovává trojí: jak TA T' EONTA, to, co je právě jsoucí, tak TA T' ESSOMENA, to, co se jsoucím teprve stává, tak i PRO T' EONTA, to, co kdysi jsoucím bylo.“⁶⁵

Jsoucí v blízkosti je tak to přítomné i nepřítomné.⁶⁶ Přítomnému ale nyní musíme rozumět z TA EONTA, což je jak to minulé, tak i to budoucí. Přítomné zde znamená krajinu neskrytosti, ve které příšedší do blízkosti prodlévá.⁶⁷ Pro Řeky „...je příšedším do blízkosti tím, že prodlévá v krajině neskrytosti. To, že něco takto přišlo, je příchod ve vlastním smyslu, je bytování v blízkosti [das Anwesen] toho, co je přítomné, co ve vlastním smyslu bytuje v blízkosti. I minulé a budoucí je bytující v blízkosti, ale mimo krajinu neskrytosti. To, co bytuje v blízkosti jakožto nepřítomné, je bytující v oddálení [das Ab-wesende]. Jako takové zůstává bytostně vztaženo k tomu, co v blízkosti bytuje jakožto přítomné, a to tak, že buď do krajiny neskrytosti vyvstává, nebo z ní odchází. I to, co bytuje v oddálení, je bytující v blízkosti a jakožto oddálené z krajiny neskrytosti bytuje do neskrytosti. I minulé a budoucí jsou EONTA. EON tedy znamená to, co jakožto blízké bytuje do neskrytosti.“⁶⁸

Náš úkol byl vyjasnit právě tuto dvojznačnost, která se s průběhem dějin přetvořila a zapomněla. Pro Řeky je totiž to bytující v blízkosti dvojznačné. „Na jedné straně znamená EONTA pouze to, co bytuje v blízkosti jakožto přítomné, na druhé straně ale také vůbec všechno to, co bytuje v blízkosti: to, co bytuje jakožto přítomné, i to, co bytuje jakožto nepřítomné.“⁶⁹ Heidegger explicitně zdůrazňuje nebezpečí, které nám při snaze o pochopení smyslu EON hrozí. To přítomné v blízkosti je jen zvláštní charakter bytujícího v blízkosti, jelikož to přítomné neodmyslitelně patří k tomu nepřítomnému (*An-wesende* a *Ab-wesende*), které bytuje v oddálení, tedy bytujícího v blízkosti nepřítomně.

Když se vrátíme k Homérovu věštci, dává nám smysl, proč již uviděl. Vidoucí již vše uviděl jakožto bytující v blízkosti, a proto vidí. Věštec je ve střehu, pryč od toho běžného náporu přítomného, které nás obvykle pohlcuje a zaslepuje. On je zároveň pryč k nepřítomnému v oddálení, a tedy přítomnému v blízkosti, jelikož ono už přišlo jako to, co je zároveň na odchodu k oddálení. „Vidoucí je mimo sebe, směrem k jednotné širavě [in die einige Weite] bytování v blízkosti [das Anwesen] v nejširším smyslu, k širavě toho, co je jakýmkoli způsobem přítomné [das Anwesende]...Běsnění vidoucího může být provázeno nenápadným klidem tělesného usebírání.“⁷⁰ Vidoucí vidí vše najednou, střeží a uchraňuje to, co bytuje v blízkosti, přítomné i nepřítomné, do neskrytosti. „Věštec mluví ze „střehu“ [aus der Wahr] toho, co bytuje v blízkosti. Vyslovuje to, co v tomto smyslu „postřehl“ a „vzal v ochranu“. Je to „střehomluvec“ [Wahr-Sager], říká pravdu.“⁷¹

⁶⁵ Tamt., Str. 41 (346).

⁶⁶ *An-wesende* proti *Gegenwärtige*, jakožto běžnému, tradičnímu časovému rozumění „teď a tady“.

⁶⁷ Nechceme se zde pouštět do Heideggerových přílišných rozborů slov, ale je třeba na ně minimálně odkázat. - Srov. tamt., Str. 42 (346-347).

⁶⁸ Tamt., Str. 43 (347).

⁶⁹ Tamt., Str. 43 (347).

⁷⁰ Tamt., Str. 44-45 (348).

⁷¹ Tamt., Str. 45 (348).

Střeh je tak uchovávací shromažďování, tah bytí. Nyní máme zcela jinou představu než na začátku, s větnou a věcnou pravdou, řádem stvoření a tradičním metafyzickým pojetím pravdy. Byla řeč o věštci, ale nárok na to být ve střehu k pravdě má i člověk dnešní doby. Prohlédnout blud a bloudění v dějinách, rozeznat scestí a cestu, po které jdeme; je to možnost člověka, bytí-tu, být skutečně pastýřem bytí, jeho ochráncem, střežit bytí jakožto bytování v blízkosti a tak ho také myslet.

Několikrát jsme řekli, že věstec vidí. „Vidění není určeno okem, nýbrž ze světliny bytí [Lichtung des Seins]. Niterné stání [Inständigkeit] ve světlině bytí je tím, co uspořádává skladbu všech lidských smyslů. Bytnost vidění, které má nazřeno, je vědění... vědění je pamětlivost bytí. Proto je MNÉMOSINÉ⁷² matkou mūs. Vědění není vědou v novověkém smyslu. Vědění je myslící postřehování střehu bytí.“⁷³

2. Souhra bytí

Dobrali jsme se vskutku původního pojetí pravdy v dějinách západního myšlení. Tímto výkonem jsme připraveni se vydat dál, hlouběji do Heideggerova myšlení, ať už se budeme zabývat zbytkem Anaximandrova výroku, Platónem, Parmenidem, Hérakleitem, Nietzsche, či samotným Leitmotivem *Ereignis* a rozplétáním jeho významu u Heideggera. Na závěr si dovolím poslední citaci, která velmi dobře shrnuje to, k čemu jsme chtěli dojít.

„...bytí jakožto bytování toho, co bytuje v blízkosti, je již samo v sobě pravdou za předpokladu, že její bytnost myslíme jako osvětlující a uchovávací shromažďování, za předpokladu, že jsme se oprostili od pozdějšího a dnes samozřejmého předsudku metafyziky, že pravda je vlastnost jsoucího nebo bytí, když přece bytí – a toto slovo vyslovujeme nyní již jako promyšlené, totiž EINAI ve smyslu bytování v blízkosti – je skrytým způsobem určitou vlastností pravdy, ovšem nikoli jako charakteru poznání, ať už božského či lidského, nebo pravdy jako vlastnosti ve smyslu kvality. Dále se ukázalo: TA EONTA označují dvojsmyslně právě tak to, co bytuje v blízkosti přítomně, jakož i to, co v blízkosti bytuje nepřítomně, co chápáno z hlediska bytujícího v blízkosti bytuje v oddálení. Avšak to, co bytuje v blízkosti přítomně, neleží jako vyseknutý kus mezi tím, co bytuje v oddálení. Jestliže to, co bytuje v blízkosti, je již předem v zorném poli, pak vše bytuje společně, jedno nese druhé s sebou, jedno nechává druhé odplouvat. To, co přítomně bytuje v neskrytosti, prodlévá v ní jakožto v otevřené krajině... To, co bytuje v blízkosti, je takto prodlévajícím ve své chvíli. Přejedně prodlévajíc, dlí toto prodlévající ještě ve svém příchodu a dlí už ve svém odchodu. To, co ve své chvíli bytuje v blízkosti, ono přítomně, bytuje z bytování v oddálení. Toto je třeba říci právě o tom, co bytuje v blízkosti ve vlastním smyslu, o tom, co by naše obvyklá představa ráda od všeho bytování v oddálení odlišila.“⁷⁴ Je to souhra bytí. Jedno nese druhé. Prodlévající přechází ze skrytosti do neskrytosti a opět do oddálení. A o tom, jak se tento pohyb přecházení děje, vypovídá dle Heideggera Anaximandrov výrok, jenž se nám ve zlomku zachoval.

⁷² Srov. Heidegger, M. – *Co znamená myslet?*, str. 12-13 a dále; přeložili Petr Fischer a Ivan Chvatík. – 1. Vyd. – Praha: OIKOYMENH, 2014. – 59s. ISBN 978-80-7298-494-7. (tato poznámka není součástí původního citovaného textu.)

⁷³ *Anaximandrov výrok*, Str. 46-47 (349).

⁷⁴ Tamt., Str. 47-48 (349-350).

3. Neskrytost, skrytost a věštec

Udělejme zde úrok zpět. Záležitost, o které se mluví, bytostně souvisí s pojetím skrytosti a neskrytosti z přednášky *O pravdě a bytí*. Řeč o souhře skrytosti a neskrytosti z výkladu Anaximandrova výroku je s tím v souladu. Heidegger ale v analýze Anaximandrova výroku zdůrazňuje další aspekty této události neskrytosti. Tajemství skrytosti skrytého vcelku totiž bylo zapomenuto s tím, jak začal vládnout metafyzický způsob myšlení; člověk začíná být čím dál tím více zaujat jsoucnem, jež mu překrývá jsoucno vcelku, událost neskrytosti a vazbu na skrytost. Je sváděn tím běžným, skvícím se zjevným, zapomínajíc na tajemství ztrácí z dohledu dvojznačnost, jíž dokázali Řekové na počátku myslet. To, co bytuje v blízkosti ve své chvíli, začne překrývat to, co bytuje v oddálení, ačkoli je bytující v blízkosti neseno ve vzájemném vztahu s tím, co bytuje v oddálení. Ono spojení není přerušeno, pouze překryto, skryto a zapomenuto, i když naděje, že člověk tuto vazbu během dějin neztratil, dle Heideggera stále žije. Jinak by byl pokus celou záležitost myslet marný.

Připomeňme, že tento vztah, tato vazba, není dílem člověka, ačkoli je člověk její nedílnou součástí. Předtím jsme mluvili o sklonu celou záležitost podání pravdy myslet jako soulad výpovědi s věcí, či z pohledu „Řádu stvoření“ a samozřejmé formule „*veritas et adaequatio intellectus et rei*“. I pozice věšce, jenž „...osvětluje, postřehuje a tím i shromažďuje to, co bytuje v blízkosti, a nechává to jako takové bytovat v neskrytosti,“⁷⁵ patří k záležitosti TA EONTA. Není to ale pouhý subjekt, míra všeho. Zároveň TA EONTA není výrazem pro něco přírodního, či předměty jako takové, jež by před člověkem stály, tj. na způsob před-stavování (německé *Vor-setzen*). Věštec Kalchant tedy v rámci řeckého myšlení patří do toho, co bytuje v blízkosti; je vidoucí, avšak ono jím viděné bytující v blízkosti na něm není nijak objektivně závislé.

4. Od Anaximandra k Parmenidovi

S vyložení Anaximandrova výroku jsme sto přijít k Parmenidovi. EON a EINAI se u něj dle Heideggera stávají těmi základními slovy západního myšlení a jejich význam určí následné dějiny metafyziky:

„ TA EONTA, to, co přítomně a nepřítomně bytuje v blízkosti, je nenápadným jménem toho, co v Anaximandrově výroku přichází ve vlastním smyslu ke slovu. Toto slovo pojmenovává to, co jako ještě ne-vyřčené [das Un-gesprochene] je v myšlení nevyřčeně všemu myšlení přiřčeno [zugesprochen]. Toto slovo pojmenovává to, co od té doby nadále, ať už vysloveno [ausgesprochen] nebo nikoliv, uplatňuje svůj nárok na veškeré západní myšlení. Základními slovy západního myšlení se však EON (to, co bytuje v blízkosti) a EINAI (bytovat v blízkosti) výslovně stávají až několik desetiletí po Anaximandrově díky Parmenidovi.“⁷⁶

Dle Heideggera ale u Parmenida ještě trvá ona šíře významu EON a ESTIN, a proto se nedá mluvit o metafyzice. Ta pro Heideggera začíná až Platónem. Parmenidovi nelze násilně vnutit „logiku“ myšlení, jakou používáme dnes. On o jsoucnu nemluví „logicky“, není to „výpověď“ v tradičním smyslu. Logika vyplynula z údělu bytí a tak i z metafyziky

⁷⁵ Tamt., Str. 49 (350)

⁷⁶ Tamt., Str. 49-50 (351)

samé. Z proměny významů těchto základních slov vzchází možnost specifické podoby bloudění. Pro další krok v bludišti dějin a proměnu pojetí pravdy se tak obraťme na Parmenida, jelikož to nebyl „...Parmenidés, kdo vyložil bytí logicky, nýbrž logika, jež vznikla z metafyziky a zároveň metafyziku ovládla, byla tím, co způsobilo, že bohatství bytostných rysů bytí, ukryté v raných základních slovech, zůstalo zasuto. A tak se mohlo stát, že bytí nabylo fatálního významu nejprázdnějšího a nejvšeobecnějšího pojmu.“⁷⁷

Parmenidés

V textu *Der Anfang der abendländischen Philosophie*⁷⁸ se Heidegger věnuje Parmenidově básni, rozebírá ji po částech a interpretuje tak tři cesty, o kterých se v básni mluví. Když Parmenidés mluví o bytí, je to většinou ve spojení s přítomností, přítomněním [Gegenwart]. Bytí se tak chápe jako přítomno. To, že se bytí a bytí jsoucího později zachycuje jako to přítomné, není náhoda. To, jak ale tento výraz Parmenidés myslí, je třeba objasnit, a k tomu nám poslouží jeho výklad básně a právě oněch tří cest. Pro nás totiž překlad EINAI jakožto „být“ zůstává nemyšlený. Ne nadarmo Heidegger v úvodu k přednášce *Co je metafyzika* říká:

„Zamyšlení nad počátkem dějin, v nichž se bytí odhaluje v myšlení Řeků, může ukázat, že Řekové odedávna zakoušeli bytí jsoucího jako přítomnění přítomného. Překládáme-li EINAI jako „být“, je to překlad jazykově správný. Tím však nahrazujeme pouze jedno slovní znění jiným. Jestliže to však přezkoumáme, vyjde brzy najevo, že ani EINAI nemyslíme řecky, ani že nemyslíme nějakým odpovídajícím způsobem jasně a jednoznačně určení našeho „být“. Co tedy říkáme, když namísto EINAI říkáme „být“ a namísto „být“ říkáme EINAI a esse? Neříkáme nic. Řecké, latinské i naše slovo zůstává stejným způsobem němé. Jejich navyklým používáním toliko prozrazujeme, že jsme nositeli té největší bezmyšlenkovitosti, jaká kdy v myšlení povstala a která tu dodnes panuje. EINAI však říká: přítomnit. Bytnost tohoto přítomnění se ukryla hluboko do počátečního jména pro bytí.“⁷⁹

Heidegger volí ostrá slova. My tento pokyn následujeme, když nyní přistupujeme k interpretaci Parmenidovy básně, jelikož právě v ní bychom měli najít další stopu na naší cestě za odhalením proměny chápání pravdy.

1. Tři cesty

V básni je řeč o cestě člověka do domu bohyně ALÉTHEIA. Nejde jen o Parmenidovu cestu, ale o cestu lidskou. Nejdříve se mluví o *cestě bohyně*, kdy myslitel přichází do jejího domu. Cesta pro Heideggera není jen cestou z bodu A do bodu B; jde o

⁷⁷ Tamt., Str. 51 (352).

⁷⁸ Heidegger, M. – *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. GA 35, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2012. ISBN 978-3-465-03725-5 kt. ISBN 978-3-46-03726-2 Ln. Odkazuji vždy na toto vydání.

⁷⁹ Heidegger, M. – *Co je metafyzika?* Str. 27 (376-377), Německo-česky. Přeložil Ivan Chvatík. 2. Opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2006, 96 s. ISBN: 80-7298-167-6. V závorce odkazuji na německé stránkování GA 9, *Wegmarken*, 1976.

to, jak je schůdná, co je z ní na té cestě vidět, jaká krajina a zda vůbec cesta schůdná je. Tím vším je cesta bohyně výjimečná. Heidegger na rozdíl od Dielse volí překlad „*vielkündend*“, tedy zvěstující mnoho, tzn., že z této cesty zřejmě uvidíme mnohé, a to právě neskrytost, jelikož nám k ní tato cesta zjednává přístup jakožto cesta bohyně ALÉTHEIA. Je to tedy *cesta neskrytosti*.

Tato cesta totiž nabízí jiný pohled a výhled než cesta lidská, od které se naopak odděluje a osvobozuje. Cesta lidská je totiž spíše cesta mínění a domněnek (DOXA). Člověk jakožto smrtelník má cestu neskrytosti zakrytou. Tu lidskou cestu a mínění člověka lze z cesty neskrytosti také zahlédnout, avšak právě jako DOXA, protože na cestě neskrytosti je vidět pravda, ALÉTHEIA, a lidské mínění se jeví jakožto DOXA.

Z cesty bohyně má Parmenidés zvědět *vše*, jak ALÉTHEIA, tak DOXA.⁸⁰ Pokud rozumíme těmto slovům tradičně ve smyslu pravdy a zdání, nepohneme se z místa. K tomu ovšem více za chvíli.

Ve zlomku B2⁸¹ bohyně odlišuje od cesty neskrytosti, pravdy, cestu další:

Nuže já ti teď povím – a slovo, jež uslyšíš, podrž –
které lze jenom cesty myslet pro zkoumání všeho:
jedna cesta, že jest a že vůbec nebytí není,
dráha to přesvědčení, neb ono provází pravdu;
druhá pak cesta, že není a že nutně musí nebýt.
O této cestě ti říkám, že nelze ji poznati nijak,
neb nejsoucí ani bys nepoznal – není to možno –,
ani je vyslovil, vždyť myslet a být je totéž (B 2, B 3).⁸²

„...jedna cesta, že jest a vůbec nebytí není...druhá pak cesta, že není a že nutně musí nebýt.“ Velice slavná věta a pro Heideggera též zásadní, je ve zlomku B3: „Vždyť myslet a být je totéž.“ Není to myšlení *a* bytí, ale jsou *totéž*.

Doplňme ještě třetí cestu, cestu smrtelníků. Od ní bohyně předem odvrací.

B6: *Je třeba říkat a myslet, že jsoucí jest;*⁸³ neboť bytí jest,
kdežto nic věru není. To na mysli mít ti kážu,
od této cesty zkoumání tě totiž chci předem (odvrátit).
Též však od oné cesty, po níž se smrtelníci, neznalí ničeho,
zmítají, dvojhlaví: Bezradnost v jejich hrudi totiž
vede jejich bloudící mysl; ti se pak ženou,
hluší a zároveň slepí, zmatenci, nesoudné davy,
pro které být a nebýt toutéž je věcí i různou,
ve všem je přece zpátky obrácená cesta.

Obě cesty jsou lidské, avšak po té první jde myslitel Parmenidés. Zde Heidegger tuto pasáž nechápe jako Parmenidovu kritiku lidí, kteří nic nevědí, ale jako něco, co člověka v určitém ohledu bytostně vystihuje, a to je postrádání míry, měřítko toho bytostného. To

⁸⁰ Srov. Výklad v *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, Str. 113-120.

⁸¹ Srov. Kratochvíl, Z. – *Filosofie mezi mýtem a vědou (od Homéra po Descarta)*, nakl. Academia Praha 2009; 471 stran, ISBN 978-80-200-1789-5., Str. 87.

⁸² Překlad Z. Kratochvíla on-line na stránkách www.fysis.cz/presokratici/parmenides/Parmenides.rtf Všechny citované zlomky v českém překladu čerpám ze stránek <http://fysis.cz/presokratici/parmenides/bcz.htm> pokud neuvedu jinak, a proto odkaz na citace u dalších zlomků neuvádím.

⁸³ Proloženo od V. Š. – zdůraznění důležité části.

způsobuje jejich bloudění, jelikož postrádají směr na jejich cestě. O tom už byla řeč. Toto bloudění způsobuje zaujetí jsoucím namísto míření na bytí. Zde jasně vidíme spojení jak výkladu Anaximandrova zlomku, tak pojetí scestí, tajemství a bloudění z přednášky *O pravdě a bytí*.

Pokud se nyní podíváme na tyto tři cesty, od dvou nás bohyně varuje a druhá (cesta nebytí) je dokonce neschůdná, zatímco ta třetí, cesta lidská, je řekněme dost prošlapaná a zároveň nějak souvisí s tou první, cestou pravdy. Člověk může jít po obou, obě nabízí nějaký pohled, avšak ta lidská pouze pohled na něco proměnlivého. A právě to má myslitel získat a zvědět z cesty bohyně, tedy že podstata lidského nahlížení je DOXA. Parmenidés jako myslitel není bůh, jenž by cestu smrtelníka pouze pozoroval z povzdálí a nikdy po ní nešel, ne; má cestu smrtelníka opustit a přejít na cestu k bohyni, přejít ze zdání a domněnek k pravdě a neskrytosti, od proměnlivého jsoucího k bytí. Parmenidova pouť k bohyni je právě tou cestou od cesty smrtelníka k té božské, jakousi čtvrtou cestou, kterou bychom mohli v básni rozeznat.

Aby byl člověk schopen sejít z cesty smrtelníka, musí si sám uvědomit své bloudění, své scestí a uchopit ho. Teprve poté, co si své bloudění uvědomí, může se z něj vymanit, cestu opustit a zároveň zůstat člověkem. Toto uchopení se má dít prostřednictvím LOGU, řeči, jinak člověka síla zvyku stáhne zpět do bludu a scestí, tedy na cestu DOXA. Jen tak je pro Heideggera pochopitelný přechod⁸⁴ od zlomku B7 k B8:

Nikdy totiž nic nepřiměje nejsoucí být.
Od této cesty zkoumání odvrát' svou mysl,
ať tě ani zkušený zvyk nepřinutí nastoupit tuto
cestu,
přidělil by ti osleplé oči a zalehlé uši i jazyk!
Rozsud' však řeči (důvodem, rozumem, logó)
velmi sporné rozhodnutí (důkaz, elenchos),
o němž jsem mluvila. (B7)

Heidegger mezi ně ještě vkládá zlomek B4:

*Pohled', jak nepřítomné (vzdálené) je myslí stejně pevně přítomné (úplně blízké),
vždyť jsoucí se přece od jsoucího odtrhnout nedá,
ani když se rozptyluje veskrze po celém světě,
ani když se zase spojí.*⁸⁵

B8: Zbývá již vyprávění (mythos) pouze o jedné cestě:

Že jest. Jsou na ní velice četná znamení,
že jsoucí je nezrozené a nehynoucí,
neboť je celoude, neochvějné a neukončené.

Aniž kdy bylo, aniž bude, vždyť jest nyní, zároveň vše (celé zároveň?),
jedno, souvislé. *Vždyť jaký chceš pro ně vyzkoumat původ?
Jak a odkud by vzrostlo? Že by bylo z nejsoucího,
ti nelze (nedovolím) říkat ani myslet; neboť nelze ani myslet,*

⁸⁴ Srov. Výklad v *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, Str. 120-140.

⁸⁵ Proloženo od V. Š. – zdůraznění důležité části.

*že není.*⁸⁶ A jaká as nutnost by přiměla jsoucí,
růst později nebo dříve, když by se počínalo z ničeho?
Tudíž musí buď veskrze být – nebo naprosto nebýt!

Ani že z nejsoucího by cos jiného vzniklo,
nesvolí důvěry síla, a proto Díké
neuvolňuje jsoucí z pout, aby vzniklo nebo zašlo,
nýbrž je drží. Rozsouzení teď záleží na tomto:
Jest nebo není? Je však už rozhodnuto tak, jak nutno:
(Pominout) tu cestu, která není myslitelná ani vyslovitelná,
neboť není pravdivá; a tu druhou, že jest, za správnou uznat.
Jak pak by se jsoucí potom odloučilo? Jak pak by také vzniklo?
Jestliže totiž vzniklo, není, ani jestliže kdys má být.
Tak je tedy vznikání uhašeno a zánik mimo dosah.

Ani je (jsoucí) nelze rozdělit, vždyť je celé stejné,
není ho zde trochu více, což by mohlo spojení bránit,
ani zas trochu méně; vše je přece naplněné jsoucím.
Tím je vše souvislé, neboť se jsoucím jsoucí se stýká.

Je také nepohnutelné, v sevření mocných pout,
bez počátku a bez ustání, vždyť vznik i zánik
daleko zahnány byly, odvrhla je totiž jistota pravdy (pravdivá důvěra?).
Totéž a v tomtéž trvá, o sobě samo spočívá
a takto stále zase trvá. Mocná Nutnost (Ananké) je totiž drží
v poutech meze, která je dokola svírá,
ježto ustanovení (řád, themis) nemůže být bez konce;
je totiž bez potřeb, by všechno potřebno bylo (? – jinak by totiž potřebovalo
vše?).

*Toutéž věci je myslet a myslet, že jest, neboť větu
bez jsoucího, v němž je vždy myšlení vyřčeno, nijak
myšlení nemůžeš nalézt, vždyť není a nikdy nebude
nic jiného mimo jsoucí, neb Moira je sevřela pouty,
aby bylo vždy celé a bez hnutí.*⁸⁷ Proto vše bude
pouhým jménem, co lidé si vytkli věříce pevně,
že je to pravda: Vznikat a zanikat, být a též nebýt,
měnit svoje místo a barvu měnit jasnou.

Nejzazší hranici majíc, je jsoucí ze všech stran zcela
ukončeno a obdobné útvaru vykroužené koule,
od středu všude je stejné a ani o málo větší,
ani o málo menší nemůže být zde nežli onde.
Není přec nejsoucího, jež by mu bránilo dospět
k stejnosti, ani není možno, by jsoucího zde bylo více,

⁸⁶ Proloženo od V. Š. – zdůraznění důležité části.

⁸⁷ Proloženo od V. Š. – zdůraznění důležité části.

jinde zase méně, než jest, neb celé je neporušeno.
Je totiž sobě odevšad rovné a stejně k mezím spěje.
Zde já pro tebe již končím o pravdě hodnou vši víry
řeč i myšlenku...⁸⁸

Je řeč o četných znameních, sématech (řecké SÉMATA). Na cestě bohyně nemají *znamení* smysl nějakého ukazatele, nýbrž se vztahují k *bytí*, tj. jak, jakým způsobem je bytí zřejmé a zahlédnutelné.⁸⁹ Bylo by opět chybou samozřejmého způsobu myšlení, kdybychom znamení chápali jako nějakou vlastnost na bytí. Na této cestě totiž na bytí „hledíme“, ve smyslu řeckého NOEIN a to ve spojení s LEGEIN.⁹⁰

2. SÉMATA – znamení na cestě

Sémata, určité ohledy bytí, mohou být dle Heideggera pozitivní i negativní. Bytí se dle Heideggera totiž od veškerého dění odlišuje. Bytí je neměnné, nezaniká, nekolísá, nevzniká, klidně spočívá v sobě, je neochvějné.⁹¹ Popisována jsou ale znamení, nikoli vlastnosti bytí. Dalo by se to tedy chápat jako spíše negativní vymezení, jak bytí nezahlédnout, zatarasení určité cesty, kterou by se tradiční chápání a náš zdravý lidský rozum rád ubíral. Takto totiž není nic k vidění, tudy cesta nevede.

Co pozitivního tedy o bytí najdeme? Jaká pozitivní sémata pro nás mohou být zřejmá? Heidegger nachází čtyři: 1. Bytí jako celistvost. 2. Je jednorodé, stejné. 3. Nelze říci, že bylo ani, že bude; je celé „nyní“ (NUN), ve smyslu německého „Gegenwart“, jak mu rozumí Heidegger.⁹² 4. Je jedno souvislé, jednotné, sjednocené [gesammelte].⁹³

Jmenovali jsme čtyři pozitivní schémata bytí, ale Heidegger vyjmenovává i další významy řeckého EN: prvotnost, počátečnost [Erstheit], totožnost [Selbigkeit], jednoduchost [Einfachheit, Einfalt], jedinečnost [Einzigkeit] a celkovost [Ganzheit]. Jednotnost řeckého EN zahrnuje všechny tyto významy a tím právě tvoří jednotu ve své mnohotvárnosti.⁹⁴

⁸⁸ <http://fysis.cz/presokratiki/parmenides/bcz.htm>

⁸⁹ Srov. *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, Str. 141.

⁹⁰ Viz Zlomek B6 a zvláště část.

⁹¹ Srov. Str. 129 v: Pětová, M. – *Myšlení počátku a konce metafyziky. K Heideggerovu titulu „počátek“ (der Anfang)*. 1. Vydání, Praha: TOGGA, 2012, ISBN 978-80-7476-016-7.

⁹² Není myšleno ani věčné „nyní“ v křesťanském smyslu, ani jako naše běžné „ted“ a „nyní“, které se váže zase na následnost budoucího na to minulé. O bytí nemá smysl takto mluvit, jelikož pro něj žádné „bylo“ a „bude“, nemá význam. Viz výše + Srov. *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, S. 146.

⁹³ Zde se dostáváme k dalšímu zásadnímu bodu našeho zkoumání a sledování vývoje chápání pravdy. Otázku po bytí jakožto otázku po jednom totiž najdeme u Platóna (mimo jiné i u dalších myslitelů následné tradice) v dialogu *Parmenidés*. Naznačili jsme, že je Platón jistým mezníkem ve vývoji chápání pravdy. Pro to nám bude vodítkem Heideggerův text *Platons Lehre vom Wahrheit*, ve kterém Heidegger sleduje proměnu chápání pravdy na podobenství o jeskyni, a poté především samotný Platónův dialog *Parmenidés*. Pro ukázání dalšího posunu v chápání nám na závěr poslouží anonymní komentář k tomuto dialogu, jenž pochází pravděpodobně z raného středověku. Základy pro odpověď na otázku, proč musí být bytí v tradici bráno jako jedno, leží právě u Parmenida a dalších presokratiků. Proto nyní budeme ještě pokračovat ve sledování Heideggerovy interpretace Parmenidovy básně, abychom následně mohli přistoupit k Platónovi s daleko hlubším rozuměním základům, ze kterých jeho způsob artikulace a tázání vyrůstá.

⁹⁴ Srov. *Myšlení počátku a konce metafyziky*, Str. 130-131; *Der Anfang der abendländischen Philosophie* Str. 147-148.

Když Heidegger říká, že „EON ist EN“⁹⁵, zazní v tom pro něj všechny pozitivní znamení jakožto jedno. Co potom mají znamenat znamení negativní? Dle Heideggera to souvisí s blízkostí cesty bytí s cestou smrtelníka, tj. cestou zdání a mínění. Parmenidés, myslitel, člověk, kráčející po cestě bytí, má k cestě smrtelníka stále blízko, neustále mu hrozí, že spadne zpět ke zjevu bytí jakožto proměně, k něčemu nestálému. Dle Parmenida se bytí dává díky NOEIN a LEGEIN, o kterém jsme už mluvili výše. Jde o myšlení, chápající rozumění [begreifende Verstehen]. První cesta tedy nabízí pohled na bytí skrze myšlení, avšak člověku stále hrozí nebezpečí sejít z cesty bytí a upadnout tak do mínění a zdání.⁹⁶

Pokud bychom rozuměli těmto negativním znamením jen jako prosté polemice vůči např. Hérakleitovi, či dejme tomu Zenónovi, přišlo by naše zkoumání vniveč. Heidegger je toho názoru, že tato negativní znamení slouží spíše jako varování od cesty smrtelníka, mínění a zdání. Je to varování, aby ten, kdo půjde po cestě první, byl ve střehu vůči svádění té již vyšlapané cesty třetí.

3. Tři základní výroky: *Ursatz* – *Wesensatz* – *Zeitsatz*

Ve zlomku B8, verších 6-14, Parmenidés nejdříve vyjmenovává negativní znamení, aby se poté ptal, odkud že by mělo mít bytí svůj původ, pokud by bylo vzniklé. Odpověď zní: „Tudíž musí buď veskrze být – nebo naprosto nebýt!“⁹⁷ Buď tedy nějaké bytí, nebo nic. V oněch verších je dementováno oboje. Argument proti ne-bytí je jasný. Nelze ho ani vyslovit, ani myslet. Navíc myšlení a bytí jdou spolu ruku v ruce. To je pro Heideggera jeden ze základních výroků. Pro tento má výraz „*Ursatz*“. Označuje sounáležitost právě myšlení a bytí: „wo Sein, da Vernehmen; wo kein Vernehmen, da kein Sein.“⁹⁸ „kde je bytí, tam je i myšlení (rozumění), kde není myšlení, není ani bytí.“⁹⁹ Tento překlad¹⁰⁰ Marie Pětové dbá záležitosti, o kterou se jedná a přikláním se tak k němu pro účely této práce.

Abychom dokončili rozbor těchto veršů, je třeba se ještě vypořádat s tím, proč Parmenidés odmítá původ bytí od něčeho nejsoucího, tedy že by bytí vyrostlo dříve či později z něčeho, co vzniklo z nejsoucího. Tomu brání „důvěry síla“. V oblasti neskrytosti nelze totiž spoléhat na něco, co se zdá jako bytí, na nějaké jsoucí zdající se jako bytí. I to dle Heideggera patří k *Ursatz*. Bytí tak nemá počátek, je AGENITON.

Ve verších je dále řeč o DIKÉ. Ta je dle Heideggera to ustavující či nařizující [verfügender Fug]. Znamená to „dávat zákon“, nařizovat, ale tím také vlastnit, vládnout. U Heideggera tak není drženo pouty jsoucí, ale bytí.¹⁰¹ Bytí je tak vázáno DIKÉ. O ní Heidegger mluvil i v analýze Anaximandrova výroku, když rozebíral význam A-DIKIA. Ta je tradičně ve smyslu práva překládána jako nespravedlnost. Heidegger ale ukazuje i význam, v němž může ADIKIA znamenat i „vybočení“, když je něco vymknuto z kloubů.

⁹⁵ Tamt., Str. 148.

⁹⁶ Srov. tamt., Str. 149.

⁹⁷ B8 verš 11.

⁹⁸ Tamt., Str. 157.

⁹⁹ *Myšlení počátku a konce metafyziky*, Str. 132.

¹⁰⁰ Ivan Chvatík na jistých místech překládá slovo *Vernehmen* jako postřehování. To ovšem zde nevystihuje záležitost, o níž jde. *Vernehmen* má co dočinění s *Vernunft*, s rozumem, a tak zákonitě i s myšlením.

¹⁰¹ Srov. *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, Str. 136.

Německé „die Fuge“, což znamená spáru, něco, co spojuje, spájí, ale zároveň odděluje. Od tohoto slova je v němčině i „verfügen“, „Verfügung“ – nařízení, ustanovení. Bytování v blízkosti prodlévá ve své chvíli, a pokud je narušováno toto „mezi“ blízkostí a oddálením, děje se ADIKIA, a tím je právě spára, „die Fuge“, narušována a vymknuta. Když se nyní vrátíme do Parmenidovy básně, je nám tento výraz o trochu jasnější.

Bytí je vázáno DIKÉ, ale též si pamatujeme, že s bytím se nutně pojí i myšlení. Heidegger to nechápe jako nějaký prostý výrok, který bychom prokázali, ale že jsme přímo odkázáni na to, co tato věta (*Ursatz*) vypovídá, tzn., že DIKÉ je vůči bytí tím zavazujícím, vážícím.¹⁰² Pro Heideggera je tato *závažnost místem* bytí [die Stätte des Seins].¹⁰³ DIKÉ nezavazuje jen bytí, ale i nás.¹⁰⁴ Hovoří-li se v básni o vznikání či pomíjení, jsou to pro nás ohledy, ze kterých pro nás bytí není uchopitelné ani pochopitelné. Nelze se však jen negativně vymezovat, a tak v následující pasáži básně nám dle Heideggera Parmenidés naznačuje, jaký pohled na bytí by byl pro nás přiměřený.

Vodítko nacházíme ve verších B8 16-18: „Jest nebo není? Je však už rozhodnuto tak, jak nutno: (Pominout) tu cestu, která není myslitelná ani vyslovitelná, neboť není pravdivá; a tu druhou, že jest, za správnou uznat.“ Z těchto veršů plyne zásadní rozhodnutí. O onom „není“ ani nemůže být řeč. Je to získání základu, opory či postoje a místa, spíše než v první řadě oddělení jednoho od druhého.¹⁰⁵ Postavení se do DIKÉ, podřízení se jí, znamená získat základ, tedy spojení myšlení a bytí v jedné cestě. Tím, že se bytí uzavírá před vším nicotným, je rozloučení [Scheidung] obou cest výslovně založeno a tím se i varuje od cesty třetí, která není cestou bytí (neskrytosti a pravdy), ale cestou zdání. Heidegger na to navazuje další pro něj základní větou, a to *Wesensatz*, jež vypovídá o bytí: „*Sein ist schlechthin un-nichtig.*“¹⁰⁶ Mohli bychom to přeložit následovně: *Bytí je zcela ne-nicotné.*

Po *Ursatz* a *Wesensatz*, přechází Heidegger ke třetí základní větě, a to *Zeitsatz*. Zkoumá tedy verše, jenž mluví o bytí ve spojení s časem. Jedná se o verše B8 19-21 a 5, tedy: „Jak pak by se jsoucí potom odloučilo? Jak pak by také vzniklo? Jestliže totiž vzniklo, není, ani jestliže kdys má být. Tak je tedy vznikání uhašeno a zánik mimo dosah.“ „Aniž kdy bylo, aniž bude, vždyť jest nyní, zároveň vše (celé zároveň?).“ Právě začátek verše 5, je pro něj vyřčením souvislosti a vztahu bytí a času.¹⁰⁷ O nemožnosti vzniku a zániku již byla řeč. Z hlediska času se nyní vylučuje i minulost a budoucnost, tedy nějaké „bylo“ a „bude“; zbývá pouze „jest“ a tedy *vztah k přítomnosti* [Gegenwart].¹⁰⁸ Pokud má tedy mít bytí nějaký vztah k času, tak jen k přítomnosti.

Heidegger takto stanovuje třetí základní větu, *Zeitsatz*, jež říká něco pozitivního, tedy že *bytí stojí ve vztahu k přítomnosti* a pouze k ní.¹⁰⁹ Pamatujme si toto Heideggerovo stanovisko, jelikož v dialogu Parmenidés se střetneme právě s jiným chápáním těchto veršů, kdy bytí bude bráno za spíše „bezčasé“, „věčné“. V B5, 8 je „nyní, celé [NÚN,

¹⁰² Srov. tamt., Str. 160.

¹⁰³ Tamt., Str. 160. a Str. 161 (DIKÉ als das *Halten und Festhaben des Seins*).

¹⁰⁴ Srov. „Qua existente – ver-nehmen, eigens unter Verfügung stellen!“ (tamt., Str. 160.)

¹⁰⁵ Srov. tamt., Str. 162: „Diese Grundentscheidung, KRISIS, ist aber nicht in erster Linie Abscheidung gegen, sondern Gewinnung des Grundes, Gewinnung des Standes und Haltes in der Haltung der Dike, in ihrem Verfügen. Deutlicher gesagt: der *Ur-satz* ist ein *Sich-Stellen in die Verfügung – Gründung!*“

¹⁰⁶ Tamt., Str. 162.

¹⁰⁷ Srov. tamt., Str. 163.

¹⁰⁸ Srov. tamt., Str. 164.

¹⁰⁹ Srov. tamt., Str. 165: „das *Sein* steht im *Verhältnis zur Gegenwart* und nur zu ihr.“

PAN]“. Bytí znamená přítomnost. Bytí je bez příchodu a přechodu, bez původu a budoucnosti.

Ze tří vět má ta časová před dvěma ostatními podle Heideggera přednost, protože teprve z ní vyplývá, že bytí nevzniká ani nezaniká. S ohledem na čas tak o bytí v *Zeitsatz* zaznívá i něco pozitivního.

Další SÉMATA nachází ve verších 22-25 a to že bytí je nedělitelné,¹¹⁰ plné (tedy žádné prázdno), žádné oddálení [Abwesenheit] ani dálka; naopak pouze blízkost [Anwesenheit] a *prostá soudržnost v přítomnosti* [Gegenwart].¹¹¹ *Zeitsatz* má tak při zakládání SÉMAT přednost, jelikož vypovídá o vztahu bytí a času.

4. Vztah přítomnosti a ne-přítomnosti

Z analýz znamení na cestě (SÉMATA) jsme zjistili, že přítomnost a blízkost opanovávají celý pohled na bytí, a že se ve výkladu Parmenidových ohledů (SÉMAT) často odvoláváme na první větu, *Ursatz*, tj. jednotu bytí a myšlení.¹¹² Po tomto objasnění znamení Heidegger pokračuje v interpretaci zlomku B4. My tento výklad v našem zkoumání potřebujeme, a tak je třeba objasnit i tuto část výkladu básně. Heideggerův překlad zní:

„Sieh aber nun: wie das zuvor Abwesende dem Vernehmen bestandhaft anwesend, denn (kein Vernehmen) kann den Zusammenhalt von Sein als Sein zerschneiden, weder zur Zerstreung überall hin gänzlich durch die Welt hin noch zum Zusammenstand.“¹¹³

„Pohled' však nyní, jak je to dříve nepřítomné trvale přítomné myslí, neboť (žádné myšlení) nemůže rozetnout soudržnost bytí jako bytí, ani v rozptýlení všude po celém světě, ani ve spojení.“¹¹⁴

Jak je to teď tedy s tím ne-přítomným, oddáleným [Ab-wesenheit]? Hned první slova veršů vypovídají o časovosti. Jde o vztah přítomnosti a rozumění [NOUS]. Pro Heideggera je tento vztah rozhodující. Vždyť jsme ale něco ne-přítomného, minulého či budoucího již vyloučili. Jak se tedy vyrovnat s tímto rozparem? Zlomek mluví o tom, jak to nepřítomné je pro mysl, pro rozumění, stále přítomné. „Das Anwesende *umfasst* das Abwesende.“¹¹⁵ Tedy bytující v blízkosti obsahuje či zahrnuje to bytující v oddálení. Myšlení tedy zahrnuje oboje: přítomné i nepřítomné. Tím by ale do přítomnosti bylo zahrnuto i něco „nicotního“ [Nicht-hafte]. To nám nyní přirozeně působí zmatek. Přece jsme dle *Wesensatz* ustavili, že „myšlení a bytí je totéž“. I *Zeitsatz* tomu protičečí, jelikož tam

¹¹⁰ Ani je (jsoucí) nelze rozdělit, vždyť je celé stejné, není ho zde trochu více, což by mohlo spojení bránit, ani zas trochu méně; vše je přece naplněné jsoucím. Tím je vše souvislé, neboť se jsoucím jsoucí se stýká (verše 22-25 zlomku B8).

¹¹¹ Srov. tTamt., Str. 167-168.

¹¹² Srov. tamt., Str. 173.

¹¹³ Tamt., Str. 174.

¹¹⁴ Používám překlad Marie Pětové jakožto překlad Heideggerovy verze. Srov. *Myšlení počátku a konce metafyziky*, Str. 137.; Pro srovnání i český klasický překlad od Z. Kratochvíla: „Pohled', jak nepřítomné (vzdálené) je myslí stejně pevně přítomné (úplně blízké), vždyť jsoucí se přece od jsoucího odtrhnout nedá, ani když se rozptyluje veskrze po celém světě, ani když se zase spojí (<http://fysis.cz/presokratici/parmenides/bcz.htm#B2>).“

¹¹⁵ Srov. *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, Str. 175.

zůstala pouze přítomnost. Jak je to tedy s tím „*Abwesende*“? Problém tkví v zaměňování výrazů „*Gegenwart*“ a „*Anwesenheit*“.

Heidegger to začíná objasňovat od řecké předložky PARA (PAREONTA), tedy tu – vedle, tu – při [da-neben, da-bei]. Tu, před našima očima, kde to máme po ruce; je to bezprostředně v dosahu. Jak se dá ale tento dosah změřit? Kam až vede? Důležité je nenechat se strhnout běžným zdravým lidským rozumem a neklást otázku, na kterou není řádná odpověď. Žádná pevná hranice mezi tím přítomným [anwesend] a nepřítomným [abwesend], mezi „tady“ [da] a „tam“ [weg, APO], není. Pro zpřítomňování [Vergegenwärtigung] je to „tam“ či „pryč“, stále tu. Jde právě o tu vztažnost mezi nimi, o jejich neoddelitelnost. A o to dle Heideggera Parmenidovi jde. Nechce najít danou hranici mezi nepřítomností a přítomností [Abwesenheit und Anwesenheit], ale chce o nich spíše něco říci.¹¹⁶ Pro zpřítomňování je prostřednictvím přítomného všechno ne-přítomné již určeno – za předpokladu, že ovšem to nepřítomné je.¹¹⁷ To vždy vztažené se vztahuje k NOUS. Slyšíme v tom „ne-přítomném“ zápor, ale to je jen zdání. Je to totiž přítomné „jakožto“ nepřítomné. Přítomnost v obou slovech „*Anwesenheit*“ a „*Gegenwart*“ musíme být připraveni brát v té největší šíři. Znovu se ale ptáme, v jaké že šíři? V KATA KÓSMOS (B 4), tj. celém světě, jsoucím vcelku. Jednota celosti tohoto „vcelku“ je *svět*.¹¹⁸

Přítomnost jako taková je pro NOUS, tedy ve vztahu k něčemu. NOEIN je ale myšlení bytí, a proto se řekne, že *všechno jsoucí je vzhledem k bytí*.¹¹⁹ Myšlení (NOEIN) přítomnost [Anwesenheit] vůbec v původní jednotě sjednocuje. Tato jednota je myšlením jako takovým teprve a nejprve utvořena a podržována jako to, co vůči němu bytuje [Gegen west].¹²⁰ Myšlení přítomnost [Anwesenheit] opatrovává, pěstuje, vytváří a obsahuje ono „je“ jakožto „vůči“ němu (přítomné). Pro Heideggera je tak „*Gegenwart*“ přítomnost ve smyslu „opatrování vůči“ [Gegen-warten].¹²¹ Dalo by se to také přeložit jako „vstřícné uchovávaní“.¹²² toto původní usebrání a soustředění v jednotu je myšlení [Ver-nehmen]. Pojímá bytování v blízkosti, přítomnost [Anwesenheit] jako takovou; myšlení je střežením [Wahrnis] tohoto bytování.¹²³

Pro pořádek tedy uveďme Heideggerovo finální rozlišení mezi „*Gegenwart*“ a „*Anwesenheit*“. *Gegen-wart* je „vstřícné utváření přítomnosti [Anwesenheit]“. Zatímco „*Anwesenheit*“ je výrazem pro charakter bytí jsoucího – tj. zachycuje nějaký ohled bytí, „*Gegenwart*“ je „způsob tvořivého vidění přítomna“ – tj. zpřítomňování [Vergegenwärtigung].¹²⁴

¹¹⁶ Srov. tamt., Str. 176.

¹¹⁷ „...Für seine Vergegenwärtigung, ist alles gleichwohl Ab-wesende durch Anwesenheit schon bestimmt – gesetzt, dass eben das Abwesende ist.“ (Tamt., Str. 177.)

¹¹⁸ „Die Einheit der Ganzheit diesel im Ganzen ist die Welt.“ (Tamt., Str. 177.)

¹¹⁹ Srov. „*Alles Seiende ist beziehungsweise auf Sein.*“ (Tamt., Str. 177.)

¹²⁰ Srov. Tamt., Str. 177-178.

¹²¹ „Das NOEIN ist dieses Gegen-warten – kurz: Gegenwart.“ (Tamt., Str. 178)

¹²² Srov. *Myšlení počátku a konce metafyziky*, Str. 139.

¹²³ Srov. „*Die ursprünglich sammelnde Gasammeltheit ist das Ver-nehmen.* Es unter-nimmt Anwesenheit als solche, es ist die Wahrnis.“ (*Der Anfang der abendländischen Philosophie*, Str. 178.); Srov. *Myšlení počátku a konce metafyziky*, Str. 139.

¹²⁴ Srov. „Anwesenheit: der Charakter des *Seins* des Seienden – Gegenwart: die Weise des bildenden Ersehens von Anwesenheit. Was gemeint ist, wird uns zunächst deutlicher bei dem, was wir Vergegenwärtigung nennen.“ (*Der Anfang der abendländischen Philosophie*, Str. 178.)

To, abychom mohli mluvit o zpřítomňování, musíme mít nejdřív co zpřítomnit. Předtím jsme totiž řekli, že lze mluvit jen o přítomném (*Zeitsatz*). S ne-přítomným, s něčím v oddálení, jsme ale získali něco, co se na pohled zdá negací, nicotnicím, avšak pro NOEIN, pro myšlení, je „to přítomné“ ve více ohledech, tedy přítomné a „přítomné jakožto nepřítomné“. Jedno se opírá o druhé a pro myšlení a díky myšlení je „*Anwesenheit*“ a „*Abwesenheit*“ jednotou onoho „vstřícného uchovávání“ (*Gegenwart*). Parmenidés určuje bytí přítomnem, a abychom mohli okruh přítomného utvářet (*bilden*), je třeba prostoru, či pole, ve kterém se bude tato hra zpřítomňování odehrávat. Heidegger ho nazývá „*Spielraum*“, „dějiště“. Když zpřítomňujeme, napínáme okruh přítomnosti dál. Okruh přítomnosti není širší díky tomu, že jen prostě „zahrneme“ i dosud nepřítomné, ale naopak: *Toto širší, jiné, zbylé jsoucno můžeme „zahrnout“*, pouze když je *dějiště* jako takové *napřed* rozšířené.¹²⁵ Tato přítomnost je pro nás výhled [Aussicht], ve kterém a ze kterého již vždy vyhlížíme a nahlížíme to přítomné. Tato přítomnost nás obklopuje. Bylo by chybou to chápat na způsob nějaké vlastnosti či jako něco, co máme jen tak po ruce; je to spíše nahlížení jako takové. Vidění si utváří výhled vstříc něčemu. To, co vlastně činíme a připouštíme je omezení, tzn. omezenost okruhu přítomnosti. Toto tvořivé a sebe ve vstřícnosti udržující vidění je charakter NOEIN, tj. myšlení.¹²⁶ „*Gegenwart*“ jakožto opatrování či uchovávání vstřícnosti je pak základním vztahováním myšlení. Toto základní vztahování jakožto utvářející se vidění v sobě je rozvrhováním přítomnosti [Entwerfen von *Anwesenheit*].¹²⁷

5. Soupatříčnost a utváření přítomnosti

Když bychom to řekli jinak, tak přítomnost bytuje jen jako rozvrhování v rozvrhu utvářejícího vidění. „*Gegenwart*“ a „*Anwesenheit*“ tak přináležejí k sobě, a to jak díky časovosti, v níž se obě ve své jednotě obrací, tak i právě díky již námi ustavené *Ursatz*. Myšlení a bytí je totéž, patří k sobě ve své soupatříčnosti. Bytí je tedy potom vždy spojené s přítomností. Ta bytuje jen v opatrované vstřícnosti myšlení. Proto jsme již nyní sto plně porozumět původní Parmenidově větě (*Ursatz*) a jeho ohledům bytí (SÉMATA). To vše je vyloženo a výkladem zakoušení této soupatříčnosti, jež Heidegger už výsledně formuluje takto: „Bytí bytuje jakožto přítomnost v uchovávání vstřícnosti myšlení.“¹²⁸ Bytí a tomu, co znamená, když řekneme „je“, rozumíme jen proto, že okruh přítomnosti bytuje v uchovávající vstřícnosti. *Ur-satz a Zeit-satz říkají „totéž“*.¹²⁹ A říkají totéž, neboť *Gegenwart* (vstřícné utváření přítomnosti) je základní rys myšlení-rozumění (Vernehmen, NOEIN), jež bylo charakterizováno jako „zpřítomňování“.

Nyní je ale ještě třeba, aby nám svým smyslem mezi *Ursatz* a *Zeitsatz* zapadla i *Wesensatz*, tedy že *bytí je zcela ne-nicotné*. Ta totiž prozatím nebyla nijak dokázána a podložena. Jak tedy vůbec vzniká možnost nějakého zdání, když bytí nemá s „nic“ nic

¹²⁵ Srov. „*Dieses weitere, andere übrige Seiende können wir nur „einbeziehen“, wenn der Umkreis, Spielraum als solcher zuvor erweitert ist.*“ (Tamt., Str. 178.)

¹²⁶ Srov. „*Was wir eigens tun und lassen, ist die Einschränkung, ist die Eingeschränktheit des Umkreises von Anwesenheit. Diesel bildende und sich entgegenhaltende Sehen ist der Charakter des NOEIN.*“ (Tamt., Str. 178-179.)

¹²⁷ Srov. tamt., Str. 179.

¹²⁸ „*Sein west als Anwesenheit in der Gegenwart des Vernehmens.*“ (Tamt., Str. 179.)

¹²⁹ „*Die Ur-satz und Zeit-satz sagen „dasselbe“.*“ (Tamt., Str. 179.)

společného? Jak se může dávat nebytí ve tvaru zdání? Řekli bychom, že zdání není; zároveň ale to není čisté nic. Co a jak tedy je? Co je to zdání? Heidegger si opět volá na pomoc jednu část Parmenidovy básně, konkrétně zlomek B8, 34-41:

Toutéž věci je myslet a myslet, že jest, neboť větu
bez jsoucího, v němž je vždy myšlení vyřčeno, nijak
myšlení nemůžeš nalézt, vždyť není a nikdy nebude
nic jiného mimo jsoucí, neb Moira je sevřela pouty,
aby bylo vždy celé a bez hnutí. Proto vše bude
pouhým jménem, co lidé si vytkli věříce pevně,
že je to pravda: Vznikat a zanikat, být a též nebýt,
měnit svoje místo a barvu měnit jasnou.

Heidegger v těchto verších nevidí pouze souvislost myšlení a bytí, ale že bytí je to „kvůli čemu“ myšlení je. Myšlení, či dejme tomu rozumění, je tím, čím je, *ve službě a z pověření/z příkazu bytí*.¹³⁰ Myšlení, rozumění, či vnímání – rozumějme tomu, jak chceme –, sjednocuje, sdružuje [vereint] a přitom je tím utvářeno [gebildet] a rozvrhováno [entworfen] bytí. Tím víme, že NOEIN a LEGEIN patří k sobě. LEGEIN je to jednotící a sbírající. V *Anwesenheit* – bytování v blízkosti jakožto přítomné i ve smyslu nepřítomného v oddálení (*Abwesen*) – nacházíme vztah ke vstřícnému utváření přítomnosti, k *Gegenwart*. „Veškerá řeč je vyslovitelná jen v bytí.“¹³¹ Rozumění se skrže bytí vyslovuje, nemá jinou možnost, řeč je vyslovitelná jen v bytí a jako rozumění bytí, tj. jako sjednocující LEGEIN. Kde tedy není rozumění bytí, tam není žádná řeč a naopak: kde není žádná řeč, tam také není žádné rozumění bytí. Heidegger vyslovuje úmyslně tento vztah z obou stran, aby předešel nějakému lichému pochopení celého vztahu. Bylo by totiž chybou na tuto souhru aplikovat logiku v tradičním smyslu a ptát se, co bylo první, co zakládá druhé atd. Celé události je třeba rozumět jako souhře v soupatříčnosti všech hráčů na tomto poli. Vztah bytí, myšlení a řeči; vazba člověka k bytí; To, jak rozumíme těmto vztahům a vazbám, určuje způsob, jak rozumíme sami sobě. Nyní vidíme, jak je tato souhra složitá a provázaná, a tak není divu, že se chápání pravdy, jenž je naším vodítkem v celém zkoumání, proměňuje. To, jak se člověk k bytí vztahuje, nebo jak se ono vztahuje k němu, ovlivňuje bytí člověka, řeč, myšlení a rozumění, jelikož spolu vše v základu souvisí.

6. Cesta zdání – DOXA

A tím se dostáváme k možnosti zdání. Pokud totiž bytí nebytuje jako takové, zůstává NOEIN také ničím. Mimo tento okruh tedy z pohledu přítomnosti není vůbec žádné jsoucno jako takové, jen „je“, „bylo“, „bude“. Neděje-li se totiž rozvrhování z NOEIN, zůstává přítomnost [*Anwesenheit*] na způsob „v blízkosti“ a „oddálení“, tedy i přítomné jakožto nepřítomné, *uzamčena* a nebudeme schopni se s žádným jsoucnem setkat. Vztah bytí a rozumění je narušen a už nestojí ve stejném smyslu v oboustranném vztahu vzájemné soupatříčnosti. Rozumění či myšlení si bytí uzurpuje, patří mu víc, než rozumění patří bytí. To, co je nyní dané, co je vyřčeno, se na základě a ve světle bytnosti bytí podává

¹³⁰ Srov. „Nicht einfach Zusammengehörigkeit von Vernehmen und Sein. Vielmehr jetzt das Sein ausdrücklich gefasst als OUNEKEN ESTI NOUMA, als Worumwillen des Vernehmens. Dieses ist, was es ist, *im Dienst und Auftrag des Seins*.“ (Tamt., Str. 180.)

¹³¹ Srov. „Alle Sprache ist nur *im Sein* sagbar.“ (Tamt., Str. 180.)

jako to, co je pro prosté lidské mínění jsoucno; podává se jako to, co ustanovuje pohled člověka vzhledem k tomu, co má platit za jsoucí; všechno to plyne z rozumění bytosti bytí, je to pouhé nazývání, mínění a mluvení o tom (ne čisté nic!). *Všeobecné rozumění bytí je zachyceno v promluvě o jsoucnu*. Tím je pohled *zapleten a není volný*, aby bral soustředěný a soustředící ohled na to jedno a aby uchopil přítomnost [Anwesenheit] jako takovou ve vstřícném utváření přítomnosti. Pak je to pouze ONOMAZEIN, pouhé jmenování a žádné LEGEIN, shromažďování.¹³²

Znovu si připomeňme zlomek B6 6-9:

...vede jejich bloudící mysl; ti se pak ženou,
hluší a zároveň slepí, zmatenci, nesoudné davy,
pro které být a nebýt toutéž je věcí i různou,
ve všem je přece zpátky obrácená cesta.

Takto vypadá rozumění bytí prosté lidské cesty, tj. cesty zdání (DOXA). Stále máme problém se změnou, když je něco *tady* a zase *pryč*. Od Anaximandra si pamatujeme základní fenomény GENESIS a FTHORA, vznikání a zanikání. Když mluvíme o dnu a noci, světle a tmě, tak to za dne viditelné, za tmy a v noci neviditelné – tj. není už tady, je skryté, bytuje v oddálení, tzn. „*ab-wesend*“, zatímco to pro nás přítomné, bytuje v blízkosti, tzn. „*an-wesend*“ – není jsoucno. Bytí to ale nestačí, nýbrž potřebuje samotnou přítomnost vůbec, jakožto oblast vzházení a zacházení. A z toho kmitá ten pohled do pole zdání a zpět. Pokud zdání chápeme dvojnásobně jako charakter něčeho, co se samo ukazuje, jev či zjev a zároveň jako mínění, tzn., jak se my k tomuto ukazujícímu se vztahujeme, odpovídal by tento obraz spíše *kouli* – Obraz v sobě se soustředícího usebírání jednotnosti. Viz Parmenidova báseň B8 42-49:

„Nejzazší hranici majíc, je jsoucí ze všech stran zcela
ukončeno a obdobné útvaru vykroužené koule,
od středu všude je stejné a ani o málo větší,
ani o málo menší nemůže být zde nežli onde.
Není přec nejsoucího, jež by mu bránilo dospět
k stejnosti, ani není možno, by jsoucího zde bylo více,
jinde zase méně, než jest, neb celé je neporušeno.
Je totiž sobě odevšad rovné a stejně k mezím spěje.“

Tento pohled na bytí Heidegger shrnuje do věty: *Přítomnost jakožto zcela taková – bytí*.¹³³ Bytí se tedy nelze jen tak domoci, či na něj někde natrefit, najít ho. Dává se pouze, když ho utváříme [bilden], rozvrhujeme přítomnost vůbec; když se zároveň vstřícně držíme v její takto otevřené šíři. Je to dění *otevřenosti*. Řekové tomu odpradávná říkají neskrytost (ALÉTHEIA) – *pravda*. Právě pravda na způsob správnosti je možná pouze díky tomuto otevírajícímu se bytování přítomnosti [Anwesenheit]. Na falešné a ne-přiměřené cestě tedy nejde o dění *otevřenosti* a poté i správnosti a nesprávnosti, ale o dění *zdání*, které je zcela mimo ně. Zatímco se Parmenidově básni z první cesty pravdy nahlíží na tu třetí, z té třetí žádné další cesty vidět nejsou. Pokud se tážeme na tu třetí cestu, musíme tak činit

¹³² Srov. tamt., Str. 181.

¹³³ Srov. tamt., Str. 182.

s ohledem a se zřetelem na cestu první. Musíme se tázat po neskrytosti, abychom si ujasnili, jak je to s DOXA jako takovou.

Naopak cesta, na které je bytí jako takové rozvrhováno a je mu výslovně rozuměno, je cesta pravdy. Jde tedy o uchopení bytí jakožto *přítomnosti ve vstřícném opatrování*, „v pravdě“.¹³⁴ Z této cesty je třeba se dívat na cestu zdání (DOXA), jejíž dvojitý význam (charakter ukazujícího se samého a naše mínění, tj. jak se k tomu „ukazujícímu se“ vztahují)¹³⁵ není náhodný. Oba patří dohromady, a to sice v zcela rozhodujícím a odpovídajícím smyslu jako ΕΪΝΑΙ a ΝΟΕΙΝ (LEGEIN) na té první cestě pravdy (ΑΛΕΘΕΙΑ).

7. Dva významy DOXA

V interpretaci veršů 51-61 zlomku B8 Heidegger upozorňuje právě na dvojitý význam, světlo a tmu, den a noc, kdy „jednu z nich netřeba uznávat, v tom se mýlili oni“ (54).

„řeč i myšlenku, odtud pak pouhé domněnky lidí
smrtných poznávej, vyslechna slov mých pořádek klamný.

Dvoje podoby se lidé rozhodli pojmenovat.

Jednu z nich netřeba uznávat, v tom se mýlili oni,
protivná přičkli jim těla a navzájem odlišné zcela dali jim znaky:

Jedna je plamenný aithéru oheň,
mírný, velice lehký a se sebou veskrze stejný,
ne však s podobou druhou. I tato prý o sobě trvá,
protikladná temná noc, tělo husté a těžké.

Tento řád světa celý ti vyložím, podobný pravdě,
abys míněním lidským již nikdy předstížen nebyl.“

Při osvětlení toho ukazujícího se, zůstává pro mínění právě jen to *zdanlivé jsoucno*, jelikož vidí jen ten jeden ohled (ΣΕΜΑΤΑ) ukazujícího se, a to zatemněné, teď už můžeme říci „bytující v oddálení“, pouští z dohledu. A to je právě pro Heideggera základ bloudění lidského mínění. Jas dne poskytuje pohled na jsoucí samo, na jasné linie a kontury, oddělitelnost povrchu a barvy, popředí a pozadí, kdežto ve tmě samé nebude „to, co je blízko“ [das Nahe] přece stálé a pevné, plyne pryč, rozplývá se a mizí, nebo se nám pak vysmívá jako něco nejistého, měnícího se, co je jednou tu a pak zase tam.¹³⁶ Den ale vychází z toho, co je mezi ním a nocí; jde o vztažnost. Je *vztažen k něčemu jinému* a tím *v sobě nicotníci*.¹³⁷ Heidegger si v těchto významech pomáhá řeckým pojetím dne, kdy začíná nocí a z ní pak vychází den jakožto světlo toho přechodu mezi nimi, tedy ne pevná jasnost (stojícího) bytujícího bytí.

¹³⁴ Srov. „Sein als Anwesenheit in Gegenwart begriffen ist, am Ziel, „in der Wahrheit“.“ (Tamt., Str. 183.)

¹³⁵ Srov. Heidegger, M. – *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. GA 34. Hrsg. Von Hermann Mörchen. Frankfurt am Main 1988, S. 246-249 ff. („Etwas, was einen Anblick bereitet, so und so er-scheint, kann gerade, indem es erscheint, einen Anschein erwecken. Darin (in dem Anschein) liegt die Möglichkeit, dass das, was sich zeigt, dasjenige, was dahinter ist, verbirgt. Demgemäß kann die δόξα als Meinung eine Ansicht über et-was haben, was dem Gegenstand entspricht, sie kann aber auch als Ansicht den Gegenstand verhüllen. Jede dieser doppeldeutigen Bedeutungen kann ihrerseits den Gegenstand so treffen, wie er ist, oder ihn verstellen.“ S.248-149).

¹³⁶ Srov. *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, Str. 185.

¹³⁷ „...Tag auf anderes Bergen und daher in sich nichtig.“ (Tamt., Str. 186.)

Soupatříčnost dne (světla) a noci Heidegger dále dokládá zlomkem B9 (a následnými až do B14):

„Když pak již všechny věci jsou nazvány světlem a nocí,
a ty když jsou podle svých sil přiřčeny určitým věcem,
tu je vše zároveň plné jak světla, tak nezjevné noci,
jež si jsou rovny, neboť jedno z nich nemá žádný podíl v druhém.
Ukazuje se, že oba jsou počátky (principy) a že jsou protikladné.“

Všechno ukazující se, se neukazuje jen ve světle, ale „světlo a tma je to ukazující se v první řadě.“¹³⁸ Vystupuje a tím se samo ustavuje a provládá. Jev [Erscheinung] jakožto pře-vládající, ob-jevující se a tím přicházející ke zjevení, a ne jako tradiční zdání ve smyslu nějakého neurčitého zatemňujícího ponětí něčeho. Utváří a řídí všechnen příchod [Herkunft] a všechno mizení [Schwund], přičemž to mezi tím se tak a tak jeví. Toto jeví se [Erscheinende] je pak jen zdánlivé bytí. Nejde o toto „mezi“, ale o to, co prosvítá skrze to, ona rozmanitost tohoto původního jevícího se, jež má svůj původ ve světle a tmě.¹³⁹ To zůstává *nepřekonatelné* [unüberholbar]: „Tento řád světa celý ti vyložím, podobný pravdě, abys míněním lidským již nikdy předstižen nebyl“ (Zloměk B8, verš 60-61).

8. Od myslitelů FYSIS k Platónovi

U Parmenida je stále vidět onen dvojí význam dávání se bytí, jeho držení v soupatříčnosti. Pokud se ovšem podíváme na význam DOXA v následné tradici, toto držení dvojznačnosti ukazujícího se, jevícího se, se vytrácí a převládne to zjevné, světlé, skvící se, zatímco tma, temnota a zatemnění bude chápáno jako to skrývající, co nakonec ani být nemusí. Přitom jevení, ukazování je svým způsobem bytí. Obojí – jak světlo, tak tma – si je ale rovné; nejsou zcela ničím, nejsou ani bytím, ale jsou tím „mezi“, co vypadá jako bytí a zrovna tak vypadá jako to, co „není“ – tedy se *zdá, jeví*.¹⁴⁰ To pouze lidské mínění klade to zjevné nad nezjevné, neskryté nad skryté, světlo nad tmu.

V rozboru Parmenidovy básně jsme došli k několika závěrům. Na cestě pravdy můžeme vidět soupatříčnost bytí, myšlení a řeči, kdy tato vazba bytí na člověka je pro člověka zásadní. Pokud totiž člověk nadržuje vše ve vzájemné soupatříčnosti, upadá do bloudění, na cestu zdání. Potom je pro něj to jsoucí určeno skrze to přítomné a jen přítomné, zjevné a osvětlené, skvoucí se, zatímco to přítomné na způsob bytující v nepřítomnosti, v oddálení, ve skrytosti tmy, pouští ze zřetele; stává se pro něj nejsoucím a myšlení neshromažďuje vše ve své soupatříčnosti. Potom je nám jasné, proč se pravda najednou určuje jako správnost a ne neskrytost. To ukazující se je určeno ze svého vzhledu [EIDOS] a ne ze vzájemného soupatříčného a vstřícného uchovávání bytování v přítomnosti a nepřítomnosti, v blízkosti a oddálení, v neskrytosti a skrytosti. Ono oddálení, temná zahalená skrytost je překryta tím nyní jsoucím, zjevným, a člověk už nekráčí po cestě pravdy, ale po cestě zdání, kdy bytostné rysy bytí zůstaly zasunuty v zapomnění.

Díky interpretaci Anaximandrova výroku a Parmenidovy básně nyní chápeme původní zkušenost ALÉTHEIA – neskrytosti jakožto pravdy. Ať už je to věstec Kalchás

¹³⁸ „...Licht und Dunkel sind das Erscheinende in erster Linie.“ (Tamt., Str. 186.)

¹³⁹ Srov. tamt., Str. 186.

¹⁴⁰ Srov. tamt., Str. 188.

mluvící ze „střehu“ [aus der Wahr]¹⁴¹ toho, co bytuje v blízkosti, nebo Parmenidés krácející do domu bohyně ALÉTHEIA, která mu říká o cestě pravdy, tak jde o rozvrhování přítomna, jeho šíře, kdy se toto rozvrhování vzházení a zacházení dává jako bytí, tj. dění této otevřenosti, neskrytosti, v níž se ve vstřícném rozvrhování přítomnosti sama přítomnost tvoří, právě jako neskrytost, pro Řeky ALÉTHEIA.

V přednášce *O bytnosti pravdy* Heidegger mluví o možnosti uvědomit si scestí a mířit naopak na tajemství. S Parmenidem bychom řekli, že je tu stále možnost cesty pravdy. Důležité ale je, že Parmenidés ve své básni mluví o cestě scestí v době, kdy se ještě nedá mluvit o metafyzice. Ta přichází pro Heideggera až s Platónem. Parmenidés vyslovuje určitou možnost a sklon člověka nechat se zaujmout tím zjevným a pro něj jsoucím, avšak u Anaximandra a Parmenida samotného je ona dvojznačnost stále držena a myšlena. Insistentnost člověkem ještě nevládne. V nějakém smyslu je dvojznačnost přítomna i u Platóna a Aristotela, avšak pro nás je už možná skrytěji vyslovena.

Na konci kapitoly k přednášce *O bytnosti pravdy* jsme řekli, že pokud se pobyt odhodlá k tajemství a míří na scestí jako takové, je tímto odhodláním právě položení té nejpůvodnější otázky, totiž co je to jsoucno vcelku jako takové. „Toto tázání myslí onu již svým bytostným určením zavádějící, a proto ve své mnohoznačnosti ještě nezvládnutou otázku po Bytí jsoucna. Myšlení Bytí, myšlení, z něhož takové tázání na počátku vzniká, se samo chápe počínaje Platónem jako „filosofie“ a dostává později titul „metafyzika“.“¹⁴²

9. Proměna „udílení se“ bytí

Heidegger u presokratiků vidí ještě plný význam neskrytosti, ale s přechodem k Platónovi se ukazuje tázání po Bytí jsoucna naléhavější, a proto je nasnadě se ptát, proč tomu tak je a zda najdeme znaky toho, že se chápání pravdy v něčem proměnilo. Naším vodítkem bude příhodně Platónův dialog *Parmenidés* a na to navazující anonymní komentář k němu, jenž je pravděpodobně od některého novoplatonika z dob po Plótinovi. Tím budeme mít unikátní možnost sledovat, jak se v různých krocích vyrovnává Platón s Parmenidem a co v dialogu samotném potom vidí myslitel, který je opět v jiné části cesty metafyziky.

Heideggerovi jde o porozumění smyslu ALÉTHEIA jakožto „místu“, odkud k nám Řekové a „myslitelé počátku“ promlouvají. ALÉTHEIA je záležitostí bytí, ne nějakého lidského výkonu, to už víme. Jde o to, jak se nám bytí dává, co pro nás znamená, když něco „je“. A pokud skrytost svůj boj ve sváru s neskrytostí prohraje, zůstane jen to „positivní“, a vzájemné umožňování se v tomto vztahu upadne postupně v zapomnění. Potom máme otevřenou cestu k dopracování se pojetí pravdy jakožto větné správnosti apod. To je možné jen díky údělu bytí [Geschick des Seins], tedy to, jak se děje pravda, není historické, ale dějinné [geschichtlich]. Úděl a dějiny spolu souvisí. V dějinách zní ono „dění“ a v údělu zaznívá německé „schicken“, tzn. posílání, či udílení. To, jak se bytí v dějinách děje, jak se udílí, se proměňuje a s tím se mění i podoba neskrytosti, jež je se skrytostí bytostně svázána.

¹⁴¹ Srov. výše Str. 21; Srov. *Anaximandriův výrok*, Str. 45 (348).

¹⁴² *O pravdě a bytí*, § 7, str. 65 odst. 5.

Pokud si charakterizujeme ALÉTHEIA jakožto neskrytost, tj. způsob, jak se nám dává svět, myslíme a vyjadřujeme tím ohledy, kterými jsme se zde tak podrobně zabývali; jde o způsob, jakým se bytí *zadržuje*; jde tedy právě o ten způsob *zachytitelnosti a přístupnosti*, a to jako neustálé vznikání a zanikání v čase. U Anaximandra byla řeč o bytování „ve své chvíli“, bytování v blízkosti a braní na sebe ohled vzhledem k tomu bytujícímu v oddálení. U Parmenida je tento ohled či charakter času uchopen jako přítomnost. Zároveň byla řeč o tom ukazujícím se, jevícím se a s tím spojené dvojznačnosti DOXA. Vezmeme-li to vše v potaz, vidíme prostor a možnost pro to, aby se člověku svět dával jinak. Opět zde ale musíme udělat poznámku a vyslovit varování vůči tomu, abychom nechápali celou strukturu z pozice člověka, jenž by činil nějaký výkon a svět si před sebe před-stavoval. Když chceme o celé struktuře mluvit, narážíme na překážky v řeči. I tyto nástrahy plynou z původních významů a smyslu celé souvislosti, o kterých byla řeč. Nejedná se tedy o to, že by byl svět, jsoucno vcelku, bytí nějak „přístupné“ od člověka. *Přístupnost* se spíše s člověkem děje, je její součástí, jakožto je součástí i světa. Člověk je součástí údělu toho „jak se děje svět“. Z toho, jak člověk ve světě je, se pro něj proměňuje i význam bytí jsoucna a právě ze své situovanosti ve světě si rozumí. Běžnému člověku zaujatému jsoucnem jsou umožňující předpoklady jeho zkušenosti skryty, ale zároveň celou souhrnu drží. To, že člověk v celé záležitosti bloudí a v různých epochách se pro něj způsob zadržování bytí mění, plyne z údělu, jelikož je jeho součástí. Heidegger se snaží u presokratiků najít vazbu na původní zkušenost dění neskrytosti, jejíž podoby se v dějinách proměňují s tím, „jak“ se v nich úděl bytí naplňuje.

Doufáme tedy, že po vyrovnávání se s tradičním pojetím pravdy¹⁴³ a poukazem na její původní význam, který jsme se postupně snažili ukázat na Heideggerových interpretacích Anaximandrova výroku a Parmenidovy básně, jsme připraveni přejít k Platónovi a jeho dialogu Parmenidés, který budeme následně interpretovat i ve světle jeho anonymního komentáře. To nám, pokud se naše zkoumání vydaří, pomůže na naší cestě po stopách vývoje chápání pravdy s tím, abychom pouze neřadili tyto stopy jako mezníky na cestě, ale abychom díky tomu získali i náhled na to, jak se děje bytí.

Ve své knize k presokratikům a počátku Pětová příznačně vystihuje onu situaci: „...oboje – pojetí pravdy na straně jedné a chápání jsoucnosti, skutečnosti na straně druhé – jsou jen různé projevy téhož, totiž (řečeno s Heideggerem) toho, jak se dává člověku svět, tj. Bytí [Seyn], tj. jednota „bylo, jest a bude“. Se změnou tohoto „podání“ či „poslání“, tzn. „dění“ a „udílení se“ [Geschick], se mění i neskrytost a přístupnost vůči člověku (tedy rys té které konstituce, epochy, či zadržování, který vyjadřuje právě ALÉTHEIA).“¹⁴⁴

Nyní už k Platónovu dialogu Parmenidés.

¹⁴³ Viz výše kapitola *Tradiční pojem pravdy*.

¹⁴⁴ *Myšlení počátku a konce metafyziky*, Str. 153.

Dialog Parmenidés

Dialog¹⁴⁵ je vyprávěn Antifónem, který se jako mladý rozmluvu mezi Parmenidem¹⁴⁶, Zénónem¹⁴⁷ a tehdy ještě mladým Sókratem naučil nazpaměť. „Rozmluva se konala v Athénách, když tam kdysi přišli elejští filosofové, Parmenidés a Zénón, na slavnost Velkých Panathénají. Zénón zde předčítal svůj spis, vyvracející mnohost a podporující učení Parmenidovo, že Jedno jest Vše.“¹⁴⁸ Sókratés si údajně přišel poslechnout četbu Zénónových spisů. Po přečtení začíná Sókratés klást otázky ohledně hypotéz z onoho pojednání a začíná tak koloběh zodpovídání těchto otázek, do nichž se zapojuje i sám Parmenidés, který nechává mladého Sókrata odpovídat.

Sókratés se domnívá, že jak Zénón, tak Parmenidés, říkají vlastně totéž, avšak každý to tvrdí trochu jiným způsobem: Parmenidés tedy že vše jest jedno a Zénón zase, že není mnohost. Na Sókrata je to nakonec příliš a tyto protikladné řeči, jež zároveň mluví téměř totéž, mu přijdou přesahující rozum všech ostatních. Zénón ho pak opravuje a říká, že „...pravou podstatou je ten spis jakási pomoc myšlenky Parmenidově proti těm, kteří se pokoušejí na ni dělat vtipy a tvrdí, že jestliže jest jedno, vychází z toho mnoho směšných důsledků pro tu myšlenku, a to jí odporujících. Obrací se tedy tento spis proti těm, kteří tvrdí, že je mnohost, a oplácí jim stejnou měrou a ještě větší, chtěje ukázat, že ještě směšnější by to bylo s jejich předpokladem mnohosti nežli s předpokladem jednoho, kdyby se to náležitě promyslelo.“¹⁴⁹

V Sókratově vyrovnávání se s první hypotézou, na kterou se otázal, předkládá své pojetí idejí¹⁵⁰, konkrétně na příkladu podobnosti a nepodobnosti. Sókratés nevidí problém v tom, když by nějaká věc měla podíl jak na ideji mnohosti, tak jednosti. To totiž nepředpokládá, že jednost je mnohost, ani že mnohost je jednost.¹⁵¹ Když by ale někdo rozlišoval právě jednotlivé ideje samy, např. ideu jednosti, podobnosti apod., a následně je směšoval a sjednocoval, to už by se Sókratés divil a pokyvuje tak Zénónovi. Pro Sókrata se tak situace, že by někdo dokázal možnost propletenosti idejí samých mezi sebou podobným způsobem, jeví jako dosti nepravděpodobná. Pro viditelné věci to ale platit může; pro oblast rozumu už ne.

Sókratés tu tak činí rozdělení. Na jedné straně svět idejí, na straně druhé viditelné věci. Parmenida to v dialogu zaujalo, a tak Sókrata v dialektických pokusech cvičí dál. Táže se ho, pro co všechno je idea sama o sobě, jež by byla různá od toho, čím je pro nás. S idejí podobnosti, či mnohosti nemá problém, avšak u ideje člověka různé od nás všech, či u ideje ohně a vody, nebo snad i bláta, už Sókratés váhá a není si jist, zda je to s nimi stejně

¹⁴⁵ Platón – *Platónovy spisy, Svazek II, dialog Parmenidés*, Překlad František Novotný, 1915, 1931, 1936, 1967, 1938. Vydání první. Praha: OIKOYMENH, 2003, ISBN: 80-7298-063-7.

¹⁴⁶ Srov. Kratochvíl, Z. – *Filosofie mezi mýtem a vědou (od Homéra po Descarta)*, nakl. Academia Praha 2009; 471 stran, ISBN 978-80-200-1789-5., Str. 85.

¹⁴⁷ Tamt. Str. 89.

¹⁴⁸ Pozn. č. 8 k dialogu *Parmenidés*, Str. 287.

¹⁴⁹ Tamt., Str. 11, 128c-d

¹⁵⁰ Není naším úkolem se teď pustit do obšírného vykládání Platónova pojetí idejí a případných nástrah, a tak se budeme soustředit především na záležitosti námi vytčené. V následném rozboru bude tedy jistá znalost Platónova pojetí předpokládána.

¹⁵¹ Srov. tamt., 129d

tak, nebo jinak.¹⁵² Parmenidés ho kárá, ale vyslovuje u něj naději, že se s budoucím časem oprostí od mínění lidí, filosofie ho uchvátí a bude jaksí sto celou záležitostí myslet. Sókratovi se totiž tvrdí, že je nějaká samostatná ideje bláta či něčeho podobného – různá od věci, kterou vidíme – zdá až příliš absurdní a bojí se pádu do pouhých řečí a tlachů, a tak zůstává u toho, co se mu zdá schůdné, tj. například nějaká samostatná ideje podobnosti.

Pro Sókrata je nějaká věc podobná, protože má účast na ideji podobnosti. „Zdalipak se ti zdá, že je v každé z mnohých věcí celá idea a přitom je jedna, či jak?“¹⁵³ táže se Parmenidés. Sókratés přichází s připodobněním ideje k dennímu světlu, které je také jedno a totéž, i když je na více místech zároveň. Idea by tak byla jedna, ale zároveň ve všech věcech zároveň. Sókratés však svou pozici opouští příliš lehce.

Navazuje etapa vyvracení dělitelnosti idejí – např. zda může být jedna celá na jednom místě, nebo musí být na každém jen její část –, ve které aplikují stejná měřítka na ideje, jako na viditelné věci. O ideji tedy vypovídají z pohledu toho viditelného, jsoucího. A to, jak již víme, je znak právě metafyzického myšlení a tak i scestí. Pokud totiž idea představuje bytí toho jsoucího, je bráno jsoucí jako to viditelné, skvoucí se, a skrytost se zatahuje a je překrývána právě tím neskrytým, pro člověka vzhledným, přítomným a tím i jsoucím, zatímco přítomno samo, dynamika vztahu neskrytosti a skrytosti, upadá do zapomnění.

Po neúspěchu se Sókratés snaží jeho pojetí říci jinak: „...nejspíše se to má podle mého zdání takto. Tyto ideje spojí ve světě jako vzory, ty jiné věci pak se jim podobají a jsou jejich napodobeninami a ta účast těch jiných věcí v idejích není žádná jiná nežli to, že jsou jim připodobněny.“¹⁵⁴

Parmenidés to však smetává ze stolu argumentem, že pokud je věc podobná ideji, musí být i idea podobná svému obrazu, čímž vzniká nová idea, které jsou účastni, jelikož podobné s podobným musí mít právě jedno a totéž společné, tj. ideu toho podobného, co mají společné. Tím by vznikal nekonečný koloběh dalších idejí. Parmenidés poté vyslovuje varování:

„Vidíš tedy, Sókrate, jaká vzniká nesnáze, bude-li někdo určovat ideje jako jsoucna sama o sobě?“¹⁵⁵ „Kdyby někdo tvrdil, že ani nelze připustit, že by ideje byly poznávány, když jsou takové, jaké podle naší řeči musí býti, člověku takto mluvícímu by nikdo nemohl dokázat, že nemá pravdu, nebyl-li by to odpůrce velmi zkušený a nadaný a nebyl-li by onen člověk ochoten následovati důkazů vedených velmi složitě a zdaleka odvozovaných, zatímco člověka, který by nutil ideje, aby byly nepoznatelné, by nebylo možno přesvědčit.“¹⁵⁶

Každá idea dle toho totiž nemá svou jsoucnost v nás, ale nezávisle na nás, v poměru k ostatním idejím, čímž vytváří vztahy k sobě samým, zatímco naše vztahy se s nimi nepoměřují, jsou separátní, oddělené a tím dělají ideje pro nás nepoznatelné. Otroek je tak otrokem vůči pánovi, a ne ideji panství. Vztahy u nás tak nemají význam pro vztahy mezi idejemi, naše vztahy jsou rozdělené a vzájemně nepoznatelné. Naše smyslové vědění a

¹⁵² Srov. tamt., 130a-c

¹⁵³ Tamt., 131a. ff10-11

¹⁵⁴ Tamt., Str. 17, 132c-d

¹⁵⁵ Tamt., Str. 17, 133a

¹⁵⁶ Tamt., Str. 18, 133b

vědění u idejí tak není vzájemně nahlížitelné, protože nemáme podíl na vědění jako ideji. Pokud by měl mít bůh vědění, zřejmě ho bude mít ze samotné ideje vědění. To by ale znamenalo, že už by nemohl poznat ten svět náš.¹⁵⁷ Světy jsou si cizí, vzájemně nepoznatelné, ale tento výsledek se zdá být Parmenidovi příliš podivný, avšak to jsou pro něj nesené vyplývající z hypotézy, že tyto ideje náleží ke jsoucnům a každá idea je něco samostatného, čímž pro zatvrzelého člověka ani není poznatelná, a jeho samotného o opaku lze jen těžko přesvědčit.

Pokud by někdo ideje jsoucen nepřipouštěl, neměl by kam obracet své myšlení, jelikož předmětem rozumu nemohou být smyslová jsoucna, ale neměnné ideje. Tím by zničil i působnost dialektiky. Když bychom se dostali se Sókratem do této pozice, neměli bychom se kam obrátit. Parmenidés následně Sókrata kárá za přílišnou horlivost, pokud chce stanovovat, co je krásno, spravedlnost, či dobro, když ještě není dostatečně vycvičen v dialektickém zkoumání.

1. Možnosti interpretace smyslu dialogu

Co z toho pro nás plyne? Pro někoho toto kárání a následný průběh dialogu může být právě smyslem celého dialogu, tedy jakéhosi cvičení v dialektice, kdy se ustaví hypotéza a poté se z ní vyvozují závěry, které však vždy dopadnou aporeticky. To pak může být nahlíženo jako pokus o vyvrácení právě Parmenida a Zénóna prostřednictvím jejich vlastních zbraní, nebo naopak lze zdůraznit pozitivní stránku dialektické metody jakožto cesty k poznání pravdy ve filosofických otázkách,¹⁵⁸ či z toho může být vyvozeno nějaké pozitivní metafyzické učení.¹⁵⁹

My bychom ale nechtěli upadnout do rozlišování drobných odchylek v různých metafyzických interpretacích. Jde nám o postihnutí onoho posunu ve způsobu tázání v dialogu samém – tedy zda je na tomto tázání vidět nějaký posun v chápání od presokratiků k Platónovi – a co v samotném dialogu vidí následná interpretační tradice. Oba kroky by měly být jistým mezníkem na naší cestě proměny chápání pravdy a jejího smyslu v dějinách. Ukázali jsme si totiž, že pravda bytostně souvisí s tím, jak se bytí člověku dává a co pro něj ve výsledku znamená, že něco „je“.

2. Metafyzika a dva ohledy bytí

Heidegger totiž přechod od myslitelů FYSIS k metafyzice a jejímu specifickému tázání vidí právě v rozlišení dvou ohledů, konkrétně na „že-bytí“ [Daß -sein] a „co-bytí“ [Was-sein], tj. určování bytí jako bytí jsoucího právě z jsoucího. To, „že“ jsoucí jest a

¹⁵⁷ Srov. tamt., Str. 19-20, 134a-d ff.6 „Zdalipak tedy zase bůh bude s to, aby poznával věci u nás, když má vědění jako ideu? Proč by ne? Protože, řekl Parmenidés, jak jsme společně uznali, Sókrate, ani ony ideje nemají ten význam, který mají, pro věci u nás, ani věci u nás pro ně, nýbrž obojí samy pro sebe.“

¹⁵⁸ Srov. *Anonymní komentář k Platónovu Parmenidovi*, Str. 24, z turínského palimpsestu, přeložili Karfík, F., Němec, V., úvodní studii a komentář pořídil Němec, V., 1. Vydání, Praha: OIKOYMENH, 2009, 328 s. ISBN 978-80-7298-407-7.; Jak se dočteme v úvodní studii k anonymnímu komentáři, první pozice by měla odpovídat skeptické Nové akademii, druhá se zase podobá výkladu středoplatonika Alkinoia, avšak v této práci není naší ambicí tuto problematiku následně metafyzické interpretace dopodrobna rozplést, ale pouze poukázat na celkový posun v chápání a zdůraznit jeho charakteristické rysy.

¹⁵⁹ Srov. Výklad v *Anonymním komentáři k Platónovu Parmenidovi*, Str. 25-30 – Proklos Órigenés, Plótinós a další.

nikoli není, znamená „bytí“.¹⁶⁰ V metafyzice tedy vystupuje „bytí“ jakožto ono „že“ jsoucího, tj. „že jest“ a ne že není. Vystupuje tak vůči „ničemu“.¹⁶¹ Tato rozhodnost v a z bytí přichází a ukazuje se na jsoucím. Proto je pro metafyziku jsoucno to, na čem bytí zkoumá, jelikož pro něj je jsoucno to „skutečné“. Z ohledů *co*-bytí a *že*-bytí vyrůstá rozlišení *essencia* (jakožto „co“ jsoucí jest) a *existencia* („že“ jest). Bytí v tom získává určitou rozhodnou podobu a metafyzika sama se potom po původu této diference neptá, jelikož sama v tomto rozlišení stojí; bytí se s ní děje a ona mu odpovídá, avšak způsob tohoto odpovídání a jak se bytí děje, způsobuje jeho skrývání se, tj. upadá do zapomnění. Bytí se stahuje a skrývá se právě ve prospěch jsoucího. Bytí je sebeskrývavé; původní dynamismus vzcházení a zacházení (*An-* a *Ab-wesend*) je skryt, zapomenut. A to právě Heidegger vidí v řeckém výrazu LÉTĚHE. Není to výkon člověka, ale původní skrytost, jež teprve umožňuje neskrytost: A-LÉTĚHEIA.¹⁶² O zapomnění jsme mluvili už v rozboru přednášky *O bytnosti pravdy*. Tím se nám kruh analýzy opět spojuje. Už v jedné pasáži z *Anaximandrova výroku* u Heideggera zazní: „Bytí se tím, že se odkrývá do jsoucna, odtahuje a skrývá.“¹⁶³ Metafyzický způsob myšlení je ale charakteristický tím, že tento tah bytí *nesleduje*.¹⁶⁴ „Neskrytost jsoucna, jas, který mu je propůjčován, světlo bytí zatemňuje.“¹⁶⁵ Tím začínáme vůči tomu, co mysleli Řekové, být v bludu.¹⁶⁶ Neskrytost jsoucna přináší skrytí bytí.

Pokud se teď vrátíme do dialogu *Parmenidés*, budeme snad k následně předložené hypotéze více bdělí. Po Parmenidově pokynu k dalšímu cvičení se v dialektice doporučuje uvážení toho, co vyplývá z předpokladu, že ta konkrétní věc jest, a z předpokladu, že ta věc není. Teprve po probrání těchto záležitostí se prý může člověk setkat s pravdou a nabýt nějakého rozumového poznání, avšak celý proces je velmi namáhavý.

3. První hypotéza

První hypotéza cvičení tedy zní: „Jestliže jest jedno, není-li pravda, že to jedno asi není mnohost?“¹⁶⁷ Následuje série dotazování ohledně, částí, tvaru, začátku a konce, místa, trpnosti a činnosti, pohybu, různosti a totožnosti, podobnosti a nepodobnosti, stejnosti a nestejnosti, času a jména.¹⁶⁸ Nepřekvapí nás, že všechny vyjmenované ohledy se ukážou jako protirečící si. Nás ale nejvíce zajímá ten ohled času, protože jsme o něm už pojednali v rozboru Parmenidovy básně. V pasáži 140e-142b se totiž z hlediska řeči nakonec ukáže nemožnost o tom „jednom“ i cokoli říci.

¹⁶⁰ Srov. Heidegger, M. - *Nietzsche II*, GA 06, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997. ISBN 3-465-02927-5 kt ISBN 3-465-02928-3 Lt. Str. 399.

¹⁶¹ Srov. „>Sein< nennt dies >Dass< als die Entschiedenheit des Aufstandes gegen das Nichts.“ (Tamt.)

¹⁶² Srov. Heidegger, M. - GA 54, *Parmenidés*, 2. Vydání, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992. Str. 33-36.

¹⁶³ *Anaximandrov výrok*, Str. 28 (337).

¹⁶⁴ Srov. tamt., Str. 28 (337).

¹⁶⁵ Tamt., Str. 28 (336-337).

¹⁶⁶ Srov. tamt., Str. 29 (337).

¹⁶⁷ Dialog *Parmenidés*, Str. 23, 137c5-6.

¹⁶⁸ Srov. Anonymní komentář, Str. 154-156. V komentáři k samotnému anonymnímu komentáři jsou jednotlivé kroky v dialogu seřazeny a dále vysvětleny.

Když se totiž Parmenidés táže, zda je „...možné, aby jedno bylo starší nebo mladší nebo aby bylo téhož věku“,¹⁶⁹ muselo by mít účast na podobnosti, stejnosti, či na jejich opacích. To už ale bylo vyvráceno v předchozích argumentech. Jedno tak nemůže být ani mladší, ani starší, ani téhož věku vůči sobě samému či něčemu jinému. Z toho Parmenidés vyvozuje, že jedno nemůže být ani v čase, protože co je v čase, nutně se stává starším, mladším nebo je téhož věku. Jedno se tak vymyká času. Pokud se ale času vymyká, můžeme ještě říci, že „je“? Prozatím nechme otázku nezodpovězenou a pokračujme s Platónem dále.

Pokud je totiž něco v čase, nutně se musí stávat starším a dle Parmenida i mladším samo sebe. To protože proces stávání se ještě není růzností. Co totiž různé je, bylo a bude, už se různým stávat nemůže. Když se něco ale stává různým, ještě nebylo, není ani nebude různým, nýbrž se jím od toho stává různým a naprosto ještě není.¹⁷⁰ Z toho nakonec vyplývá, „...že kterékoli věci jsou v čase a jsou účastny něčeho takového, každá z nich jednak má týž věk sama se sebou, jednak se stává starší sama sebe a zároveň i mladší...Avšak jedno nemělo účasti v žádném z takovýchto stavů...Tedy ani nemá účasti v čase, ani není v některém čase.“¹⁷¹ Jedno tedy není v čase, a když není v čase, nelze o něm ani říci, že „bylo“, „stalo se“, „dělo se“, ani že „bude“, „nastane“, ani že „jest“ či že „se děje“. Tím pádem nemá ani žádnou účast v jsoucnosti, jelikož žádný tento výraz pro něj nelze užít. Jedno je tedy nejsoucí, nemůžeme mu přisoudit ono „jest“. Z chápání jsoucnosti v tomto smyslu nelze ani říci, že „jest jedno“. Pokud tedy „není“, nelze mít ani jméno a s tím ani žádný výměr, žádné vědění, smyslové vnímání ani mínění.¹⁷²

Z první hypotézy nám nyní vyplynulo, že jedno ani nemůže být v čase, nemá podíl na jsoucnosti, nemá ani jméno, nelze ho ani poznat, vnímat, ani o něm nic mluvit. Je zcela mimo jakékoli vnímání; jak rozumové, tak smyslové. To se ovšem účastníkům dialogu nezdá a proto se vrátí na začátek, aby to zkusili znovu s předpokladem, že jedno jest. Co si ale my máme odnést z takového výsledku dialektického cvičení?

a. Povaha dialogu v rámci dějin bytí

V různých pasážích této práce jsme se vyrovnávali s Heideggerovým pojetím bloudění a scestí. Poukázali jsme právě na postupné zúžení původního významu celé události neskrytosti. To, že řeč v dialogu jaksi vypovídá službu a účastníci se dobírají k vskutku aporetickým stanoviskům, je výsledkem narušení soupatřičnosti bytí, myšlení a řeči, resp. bytí se člověku děje jinak a člověk mu i jinak odpovídá. Jsoucím se stává to zjevné, přítomné, zatímco to, co je v oddálení, ve skrytosti, přestává být součástí celé soupatřičnosti, ale stává se nejsoucím, vlastně ničím. Z proměny soupatřičnosti bytí, myšlení a řeči, se proměňuje celé situace člověka. Řeč najednou vypovídá službu, když se chce ptát na to jedno, protože už nedrží dynamiku celé souhry vzházení a zacházení ve zřeteli. Důležité je ale celou záležitost nechávat jako výkon či chybu člověka. O údělu [Geschick] a dějinách [Geschichte] byla řeč výše. S přechodem od myslitelů FYSIS k Platónovi a dalším se bytí začíná dávat jinak. Stahuje se do skrytosti, aby se neskryté tím

¹⁶⁹ Dialog *Parmenidés*, Str. 30, 140e

¹⁷⁰ Srov. tamt., Str. 31, 141b

¹⁷¹ Tamt., Str. 32, 141c11-d7.

¹⁷² Srov. tamt., Str. 32-33, pasáž 141e-142a6.

více zaskvělo, avšak tento tah bytí už není uchopen. Člověk je čím dál více pohlcován tím zjevným, jenž překrývá to původní a to tak upadá do zapomnění,¹⁷³ do skrytosti. Bytí se v dialogu dává jaksi „těsně“ na jsoucím, ale tím, že se tážou od něj, nejsou schopni ho uchopit, protože v tomto vztahu byla už ona původní sounáležitost narušena.

Vzpomeňme, co řekl Heidegger o možnosti cesty scestí a zdání: Pokud totiž bytí nebytuje jako takové, zůstává NOEIN také ničím. Mimo tento okruh tedy z pohledu přítomnosti není vůbec žádné jsoucno jako takové, jen „je“, „bylo“, „bude“. Neděje-li se totiž rozvrhování z NOEIN, zůstává přítomnost [Anwesenheit] na způsob „v blízkosti“ a „oddálení“, tedy i přítomné jakožto nepřítomné, *uzamčena* a nebudeme schopni se s žádným jsoucnem setkat. Vztah bytí a rozumění je narušen a už nestojí ve stejném smyslu v oboustranném vztahu vzájemné soupatřičnosti. Rozumění či myšlení si bytí uzurpuje, patří mu víc, než rozumění patří bytí. To, co je nyní dané, co je vyřčeno, se na základě a ve světle bytnosti bytí podává jako to, co je pro prosté lidské mínění jsoucno; podává se jako to, co ustanovuje pohled člověka vzhledem k tomu, co má platit za jsoucí; všechno to plyne z rozumění bytnosti bytí, je to pouhé nazývání, mínění a mluvení o tom (ne čisté nic!). *Všeobecné rozumění bytí je zachyceno v promluvě o jsoucnu*. Tím je pohled *zapleten a není volný*, aby bral soustředěný a soustředící ohled na to jedno a aby uchopil přítomnost [Anwesenheit] jako takovou ve vstřícném utváření přítomnosti. Pak je to pouze ONOMAZEIN, pouhé jmenování a žádné LEGEIN, shromažďování.¹⁷⁴ Pokud myšlení už není to shromažďující, zůstává původní otevřenost, jež celé dění umožňuje, skryta a vztah bytí a rozumění je narušen. Myšlení či rozumění si bytí uzurpuje a tím vytváří nerovnováhu, které jsme byli svědky u první hypotézy. Řeč najednou vypovídá službu. Člověk pomalu ale jistě kráčí po cestě zdání. Pohled člověka už není ve střehu vůči celé šíři vzcházení a zacházení, neuchopuje přítomnost [Anwesenheit] ve vstřícném utváření přítomného samého, ale zapletl se do promluvy o jsoucnu, jež je pro něj nyní to jediné neskryté a ostatní se stává nejsoucím. Bytí jsoucna je pak zakoušeno jako přítomnost zjevného ve své stálosti.

b. První hypotéza a SÉMATA

Vzpomeňme si opět na jednu část Heideggerova výkladu Parmenidovy básně, konkrétně výklad zlomů B7-8 a B4 a roli SÉMAT.¹⁷⁵ To, k čemu dochází v dialogu Parmenidés v první hypotéze, jak jsme ji výše popsali, bychom mohli chápat jako jisté negativní znaky či ohledy, které k poznání bytí (v dialogu toho „jednoho“) nevedou. V básni tato sémata Heidegger ale chápe jako spíše návod na to, jak se po bytí neptat. V dialogu ale tato negativní vymezení nakonec skončí u toho, že jedno ani nemůže být v čase, nelze o něm nic říci a nelze o něm mít ani žádné vědění. Tato hypotéza by se tedy mohla jevit jako ukázání, kudy cesta nevede. Pokud se totiž budeme ptát po jednom jakožto jsoucím a dotazovat se ho na vlastnosti, nikam se nedostaneme a nutně ve svém

¹⁷³ Srov. „Die Herkunft der Unterscheidung von essentia und existentia, vollends die Herkunft des dergestalt unterschiedenen Seins, bleiben verborgen, griechisch gesagt: vergessen. Seinsvergessenheit besagt dann: das Sichverbergen der Herkunft des in Was- und Daß-sein unterschiedenen Seins zugunsten des Seins, welches das Seiende als Seiendes lichtet und als *Sein* unbefragt bleibt.“ (*Nietzsche II*, Str. 402)

¹⁷⁴ Srov. *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, S. 181.

¹⁷⁵ Srov. tamt. S. 141; Srov. *Myšlení počátku a konce metafyziky*, Str. 129.

tázání ztroskotáme, stejně jako to dopadlo v dialogu. Bytí v těchto ohledech tedy nemůže být zřejmé.

Zároveň ale v básni zaznívají pozitivní ohledy.¹⁷⁶ Ten čtvrtý – jedno souvislé, jednotné, sjednocené (EN SYMECHES). Všechny ohledy EN tvoří mnohotvárnou jednotu a tím utváří i plnost jejího bytování. Sám Heidegger přitom odkazuje právě na Platónův dialog *Parmenidés*, ve kterém je ustavena otázka po bytí jakožto otázka po EN.¹⁷⁷ To, že mnohotvárná jednotu bytí není plně uchopena a vyložena, není případ pouze Platóna, ale vyrůstá už od Parmenidových žáků a provází následnou tradici až k Hegelovi. My jsme si pouze v našem zkoumání vybrali Platónův dialog *Parmenidés*, jelikož je Platón sám určitým zásadním přechodem. S jeho Ideou jakožto výrazem pro bytí jsoucího začíná metafyzika a s Parmenidem bychom řekli i ztracení z dohledu cestu neskrytosti. Přichází tak specifická podoba bloudění a scestí.

V našem zkoumání chceme rozebrat ještě druhou hypotézu dialogu a její následnou interpretaci v anonymním komentáři.

4. Druhá hypotéza

Předpoklad tedy zní, že jedno jest. „Jestliže jedno jest, zdalipak je možné, aby sice bylo, ale aby nemělo účast v jsoucnosti?“¹⁷⁸ Ptáme se tedy, zda má jedno účast v jsoucnosti a to za předpokladu, že jedno jest. „Jedním“ se zřejmě myslí něco jiného než „jest“ (EINAI), jinak bychom se mohli i ptát a předpokládat „jestliže jedno je jedno“, což uznáme, že moc smysl nedává. Jedno a jsoucnost (ÚSIA) tedy nejsou totožné, ale různé. Na základě tohoto předpokladu musí mít ale jedno části: „...jestliže se říká „jest“ o jednom, které jest a „jedno“ o tom, co je jedno, a jestliže jsoucnost a jedno není totéž, nýbrž totéž je to, co jsme předpokládali, jedno jsoucí, zdalipak není nutné, že celek je tu to samo jsoucí jedno, a to že se rozděluje na části „jedno“ a „bytí“?“¹⁷⁹ Tím ovšem vždy jedné části bude chybět ta druhá, jelikož „jedno jsoucí“ je celkem „jsoucnosti“ a „jedna“. Jedna i druhá část v sobě tedy budou mít i tu část, jež jim chybí, čímž opět vzniká další dělení, protože „...cokoli se stane částí, má vždy tyto dvě části, neboť jedno má v sobě vždy jsoucno a jsoucno jedno; takže se nutně stále dělí na dvě a nikdy není jedno.“¹⁸⁰ Z toho nám vyplývá nekonečnost jedna jsoucího díky své mnohosti. Mnohost se objevila díky účasti jedna v jsoucnosti. Jedno ale můžeme zachytit myšlenkou jako samo jediné o sobě bez toho, čeho je účastno, čímž získáme ono jedno bez mnohosti.

Vzhledem k průběhu druhé hypotézy nám nyní zazní důležité rozlišení: „něco jiného je nutně jeho jsoucnost, něco jiného pak ono samo, protože jedno není jsoucnost, nýbrž jakožto jedno je, jak jsme viděli, účastno jsoucnosti...Tedy jistě jestliže je něco jiného jsoucnost a něco jiného jedno, nerůzní se jedno od jsoucnosti svou jedností, ani se jsoucnost neliší od jednoho svou jsoucností, nýbrž jejich vzájemnou různost způsobuje různé a jiné...Takže různé není totožné ani s jedním ani se jsoucností.“¹⁸¹ Důsledky

¹⁷⁶ A to čtyři. Viz výše; Srov. *Myšlení počátku a konce metafyziky*, Str. 130; *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, Str. 145-148.

¹⁷⁷ Srov. tamt., Str. 148.

¹⁷⁸ Dialog *Parmenidés*, Str. 33, 142b6-7.

¹⁷⁹ Tamt., Str. 34, 142d2-6.

¹⁸⁰ Tamt., Str. 34, 142e6-8.

¹⁸¹ Tamt., Str. 35, 143b1-10.

rozlišení „jedna jsoucího“ na „jedno“ a „jsoucnost“, je třeba ozřejmit. To, co se rozumí pod EINAI a ÚSIA¹⁸² souvisí s rozlišením dvou ohledů bytí, *essencia* a *existencia*.

U Platóna o rozdělení na *essencia* a *existencia*, o kterém jsme se zmínili výše, ještě nelze plně mluvit. Plné rozlišení vidí Heidegger spíše až u Aristotela.¹⁸³ Sledování Heideggerova výkladu a souvislosti IDEA a ENERGEIA by stálo za samostatnou kapitolu, avšak vzhledem k dosavadnímu rozsahu práce zvolíme pouze nejnútnejší shrnutí.¹⁸⁴

a. Souvislost IDEA a ENERGEIA

Proměna z FYSIS do podoby IDEA a ENERGEIA je pro Heideggera rozhodností bytí, tj. „že“ jest onoho jsoucího, jakožto povstání vůči „ničemu“. ENERGEIA odkazuje ke „skutečnosti“ [Wirklichkeit], k „uskutečňování“, k „dílu“ [ERGON, Werk], k „bytí při díle“ tj. ENERGEIA. Ustavení bytí jako existence vede k rozlišování dvou zmíněných ohledů, co-bytí a že-bytí. Platón je v tomto výsledném ustavení spíše přípravou. Zároveň je ale Platónova IDEA pochopitelná jen skrze Aristotelovu ENERGEIA, což se může zdát neortodoxní a jaksi ahistorický způsob výkladu, avšak pro Heideggera je to jediná cesta, jak pochopit přechod od FYSIS k ENERGEIA a IDEA, jež jsou svébytnými reakcemi na situaci FYSIS, kdy ta Aristotelova je zároveň i reakcí na IDEU a je vůči ní v jistém „protitahu“ [im Gegensatz].¹⁸⁵ „Platón skutečně jako jediný myslel autentický způsob přítomnosti, tedy bytí, přítomnost ideje, nikoli jednotlivé jsoucí, které je pro něj vlastně ME ON, ne-je soucím. IDEA je tím sjednocujícím a zároveň jednotliviny umožňujícím jednotícím jedním (EN), bytím, které Heidegger určuje od FYSIS a LOGOS jako jednotící a sjednocující „nechat vyvstat“ (Aufgehenlassen), přičemž charakter FYSIS spatřuje v onom vyvstávání (Aufgehen), zatímco ono nechat (lassen) vykládá ve smyslu shromažďujícího nechávání vystoupit v jednotě (LEGEIN).“¹⁸⁶ IDEA stojí mezi ENERGEIOU a počáteční bytostí bytí jakožto ALÉTHEIA-FYSIS.

Shrnující vložku zakončíme výstižnou citací, která nám pomůže rozumět vztahu IDEA a ENERGEIA: „Ať už byly ve filosofii oba způsoby bytí vyjádřeny a uchopeny jakkoli, ohled „co-bytí“, vyjádřený nejprve jako IDEA, vedl k *přednosti jsoucího*, zatímco ohled „že-bytí“, zachycený původně řeckým ENERGEIA, se postupně stal něčím samozřejmým, a tudíž nedotazovaným a neproblematickým. To jsou také, podle

¹⁸² Srov. *Nietzsche II*, Str. 403.

¹⁸³ „Zwar ist der Zusammenhang der Unterscheidung von *essencia* und *existencia* mit dem Denken des Aristoteles historisch leicht hergestellbar, der erstmals die Unterscheidung in den Begriff, d. h. zugleich auf ihren Wesensgrund, bringt, nachdem Platons Denken dem Anspruch des Seins in einer Weise geantwortet hat, die jene Unterscheidung vorbereitet, indem sie ihre Aufstellung herausfordert.“ *Nietzsche II*, Str. 401-402. (Souvislost rozlišení *essencia* a *existencia* je sice historicky lehce utvořena myšlením Aristotela, který prvně přináší rozlišení v pojmu, tzn. zároveň z jeho bytostného základu, jakmile Platónovo myšlení odpovědělo nároku bytí nějakým způsobem, který ono rozlišení připravil tím, že si rozlišení vymáhalo své postavení.)

¹⁸⁴ Pro plné porozumění souvislosti Aristotelés a Platón, IDEA a ENERGEIA, důrazně doporučujeme srovnat vybranou část výkladu v *Nietzsche II* (Str. 399-410); případně její interpretaci v *Myšlení počátku a konce metafyziky* (Str. 258-270).

¹⁸⁵ Srov. *Nietzsche II*, Str. 407.

¹⁸⁶ *Myšlení počátku a konce metafyziky*, Str. 265; Srov. „Für Platon sammelt sich das Wesen **des** Seins im **KOINON der IDEA** und damit auf das EN, das jedoch als das einigende Eine von der **FYSIS** und dem **LOGOS** her bestimmt bleibt, d. h. vom versammelnden Aufgehenlassen her.“ (*Nietzsche II*, S. 408)

Heideggera, dva rysy charakterizující metafyziku: přednost jsoucího a samozřejmost bytí.¹⁸⁷ Bytí na způsob IDEJE je tedy přítomnost jakožto „sebe ukazování vzhledu“.¹⁸⁸

Původ tohoto rozlišení bytí na *co*-bytí a *že*-bytí zůstává nadále zapomenut, skryt, a bytí, osvětlující jsoucno jakožto jsoucí, zůstává nedotázáno.¹⁸⁹ Pro Heideggera není toto rozlišení jen nějaký zanedbatelný moment. Rozlišování na *co*-bytí a *že*-bytí nezahrnuje pouze kousek ponaučení o metafyzickém myšlení, ale ukazuje na důležitou událost v dějinách bytí.¹⁹⁰

b. Platón, scestí a proměna chápání neskrytosti jakožto IDEA

Při rozdělení „jedna jsoucího“ v dialogu na „jedno“ a „jsoucno“ může představovat „jedno“ ono *co*-bytí a „jsoucno“ *že*-bytí. Bytí se tak určuje jako bytí jsoucího a je určováno jsoucím. Z povahy řeči v citaci výše (142e6-8; 143b1-10) je to patrné. O jsoucnosti, o onom „býtí“ se vypovídá jako o jsoucnu. Pokud si vzpomeneme na to, co bylo řečeno výše o zapomenutosti tajemství,¹⁹¹ můžeme Platónovo pojetí IDEJE¹⁹² chápat jako nakročení do specifické podoby bloudění v bludišti dějin. Ono ladící, skrytost sama, jež je překryta jsoucím a zjevným, ale vytváří nouzi, ve které si může pobyt zapomenutost na tajemství uvědomit. V tomto dialogu ještě není tento přechod dokonán, ale můžeme to jako nakročení chápat, jelikož si člověk postupně přebírá míru od jsoucího a tím měří i bytí. Řeč tak jsoucímu spolu s tím uvyká, nechává vidět to neskryté a vzhledné, zatímco původní ladící skrytost mlčí. Mlčí a uvrhá postupně člověka do bloudění, ze kterého vzniká nouze, v níž se pobyt obrací sem a tam. Vztah ke skrytosti a k původní sounáležitosti bytí, myšlení a řeči, je zapomenut a pobyt se postupně stává čím dál více insistentním na místo eksistentním, i když je vždy obojím.¹⁹³ Pro dnešního člověka je zaujatost jsoucnem samozřejmá. Řeč je mu nástrojem. „Člověk se tváří, jako by byl tvůrcem a mistrem řeči, zatímco je to přece ona, která vládne člověku. Když se tento vztah převrátí, upadá člověk do zvláštní léčky.“¹⁹⁴

Vrátíme-li se k Platónovi, můžeme ho skrze Heideggera vidět jako od-hodlání mířit na scestí jako takové, zakusit tak tajemství. Toto odhodlání je pak položením pro nás původní otázky, otázky po Bytí jsoucna. Heidegger ale říká, že je pro myšlení u Platóna toto tázání ještě bytostně nezvládnuté a proto také svým bytostným určením zavádějící. Bytí se přeci rádo skrývá. S Platónem počíná „filosofie“ a tím i „metafyzika“.¹⁹⁵

¹⁸⁷ *Myšlení počátku a konce metafyziky*, Str. 270; Srov. *Nietzsche II*, Str. 411.

¹⁸⁸ Srov. „*Sein ist Anwesenheit als Sichzeigen des Aussehens.*“ (Tamt., Str. 409)

¹⁸⁹ Srov. tamt., S. 402.

¹⁹⁰ Srov. „*Die Unterscheidung in Was-sein und Daß-sein enthält nicht nur ein Lehrstück des metaphysischen Denkens. Sie zeigt auf ein Ereignis in der Geschichte des Seins.*“ (Tamt., Str. 402).

¹⁹¹ „Kde se připouští skrytost jsoucna vcelku jen mimochodem jako jakási občas se hlásící hranice, propadlo skrytí jako základní dějství zapomenutí...Tím, že se tajemství v zapomenutí a pro zapomenutí odpírá, nechává dějinného člověka v tom, co je pro něho běžné, stát u jeho výplodů.“ (*O bytnosti pravdy*, § 6, str. 55 odst. 3.)

¹⁹² Ptá-li se Platón na „co“ [TÍ], míní IDEA, to ale není zcela samozřejmé. V dějinách různí myslitelé odpovídají na toto „co“ něco je, různě. Srov. *Co je to – filosofie?*, v: Heidegger, M. – *Básnický bydlí člověk*, přeložil Ivan Chvatík, 2. Opravené vydání, Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-165-X, Str. 121 (16-17.).

¹⁹³ Srov. výše – rozdíl insistentní a ek-sistentní.

¹⁹⁴ *Básnický bydlí člověk*, Str. 87 (190).

¹⁹⁵ Srov. *O bytnosti pravdy*, § 7, str. 65 odst. 5.

Pokud ovšem Heidegger vidí Platóna jako jistý pokus o zachycení scestí, musí člověk už na scestí být. Tím by tedy scestí nezačínalo samotnou metafyzikou, ale bludištěm by byly celé dějiny. Platón by tak byl spíše počátkem specifického typu bloudění než počátkem scestí samého.¹⁹⁶ „Pokaždé když se bytí zdržuje ve svém údělu v sobě, uvlastňuje se [ereignet sich] náhle a nenápadně svět. Každá epocha světových dějin je epochou bloudění.... Epocha bytí patří bytí samému. Je myšlena ze zkušenosti se zapomenutím bytí.“¹⁹⁷ O cestě scestí přeci mluví i Parmenidés ve své básni, kdy nás od cesty scestí bohyně ALÉTHEIA varuje.

Stále tu mluvíme o scestí, bloudění a bludech, ale musíme si dát pozor, abychom opět neupadli do našeho běžného chápání těchto výrazů, tedy abychom proměnu toho, jak se člověku dává bytí, nechápali jako lidskou chybu. Člověk totiž bytí teprve odpovídá, tj. je jím osloven, a to, jak se bytí v dějinách udílí, nezáleží na něm, ale na údělu samém. Bytí se děje a člověka si vždy nějak „uvlastňuje“. To, co se mění, je „jak“ se člověku udává.¹⁹⁸ Důležitou proměnou tohoto „jak“, je Platón. Ten ve svém myšlení začal určovat to, co „je“ přítomné, z jeho vzhledu, z podoby – IDEA, EIDOS.¹⁹⁹ Když Heidegger interpretuje

¹⁹⁶ Pobyt moderní novověké vědy by tak byl vůči tomu řeckému v bludu, avšak člověk ve smyslu člověka dějinného již bloudí v bludišti dějin bytí, tj. dějinách skrývání a odtahování se bytí do skrytosti, propůjčujíc jas neskrytosti. S tím, jak se bytí v dějinách udílí jiným způsobem, se mění i míra bloudění člověka. Proto může být člověk moderní doby v bludu vůči řecké zkušenosti ALÉTHEIA.

¹⁹⁷ *Anaximandrov výrok*, Str. 29 (338).

¹⁹⁸ Srov. výklad Tamt., Str. 28-29: „Neskrytost jsoucna, jas, který je mu propůjčován, světlo bytí zatemňuje. Bytí se tím, že se odkrývá do jsoucna, odtahuje a skrývá. Takovým způsobem, propůjčujíc jsoucnu jas, mate bytí jsoucno klamem. Jsoucno se dostává, je uvlastněno do klamu [in die Irre ereignet], v němž bloudí kolem bytí a zakládá tak říši bludu, bludiště (na bludu, *die Irre*, se zakládá bludiště, *das Irr-tum*, podobně jako když se řekne, že na knížeti, *der Fürst*, je založeno knížectví, *das Fürsten-tum*, nebo na básniku, *der Dichter*, básnictví, *das Dichter-tum*). Toto bludiště je prostorem bytování dějin. V něm se to, co je v dějinách bytostné, míjí se sobě rovným. To, co v dějinách vzchází, je proto nutně vykládáno klamně. Skrze tyto klamně výklady vyčkává úděl, co z jeho setby vzejde. Přivádí ty, kterých se to týká, před možnost zdárného [des Geschicklichen] a nezdárného údělu [des Ungeschicklichen]. Úděl [das Geschick] zkouší sám sebe údělem. Že se člověk přehlédne, odpovídá tomu, že se skryla světlina bytí [Lichtung des Seins]. Bez tohoto bloudění by nebyl žádný vztah jednoho údělu k druhému, nebyly by dějiny. Časové odstupy a kauzální zřetězení patří sice k historii, nejsou však dějinami. Pokud jsme dějinní, nejsme ani ve velkém, ani v malém odstupu od toho, co jsme nazvali řeckým. Jsme vůči tomu v bludu. Bytí se odtahuje a skrývá tím, že se odkrývá do jsoucna. Takovým způsobem se bytí zdržuje se svou pravdou v sobě. Toto zdržování se v sobě je časný způsob, jímž se bytí odhaluje. Časnou známkou tohoto zdržování je ALÉTHEIA. Teprve tím, že přináší ne-skrytost jsoucna, zakládá A-LÉTHEIA skrytost bytí. Skrývání však spočívá v tahu v sobě se zdržujícího zdráhání.“

¹⁹⁹ Pravda se stane dvojznačnou, avšak jiným způsobem než ve své původní dvojznačnosti a šíří. Jednak se stále drží význam pravdy jakožto neskrytosti, ale zároveň je správností pohledu. Tato dichotomie bytostného určení pravdy je pro Heideggera scestím, do kterého následně myšlení upadá. Z bytostného rysu jsoucna samého se neskrytost stává jakýmsi podřádem IDEA jakožto zjevování (ukazování se) ve vzhledu. Zjevnost tak teprve určuje, co se dává jako neskryté a původní vztah se obrací. Když Platón určuje ideu „dobra“ jakožto „původní příčinu“, kde „dobro“ skýtá zjevování vzhledu, je tím změněno i pojetí pravdy a tím začíná IDEA vládnout nad ALÉTHEIA. Neskrytost, i když je nějakým způsobem odstupňována, je v základě promyšlena dle toho, jak zpřístupňuje to „zjevující se“ v jeho vzhledu (EIDOS) a jak činí viditelným toto „ukazující se“ [Sichzeigende] (IDEA). Vzhled vlastně poskytuje náhled tomu, jako co jsoucno vyvstává do blízkosti [anwest] (Srov. § 7, str. 13 odst. 27/225.). „Idea“ je potom vzhled, jenž nám skýtá náhled do toho, co se dává, naskýtá, prodlévá v blízkosti [Anwesen] běžně rozumíme jako „přítomnost/blízkost“. „Idea“ nenechává teprve „projevovat/prozařovat“ [erscheinen] něco jiného ([co je] za ní), ona sama je tím zářícím/zjevujícím se [Scheinende], které spočívá jedině v zářeni/zjevování jí samé. Idea je to zářící [das Scheinsame]. (§ 7, str. 14 odst. 27/225.).“ Bytostné určení ideje je vlastně prozařovat a tím zviditelňovat to,

Platónovo podobenství o jeskyni, rozlišuje v něm právě jistý přechod mezi významy ALÉTHEIA: „Podle tohoto výkladu jsoucna není již jako v počátku západního myšlení ‚naskýtání se v blízkosti‘ [Anwesenung] vzházením skrytého do neskrytosti [Aufgang des Verborgenen in die Unverborgenheit], přičemž neskrytost sama jako odkrývání [Entbergung] tvoří základní rys onoho ‚naskýtání se v blízkosti‘ [Anwesenung]. Platón toto ‚naskýtání se v blízkosti‘ [Anwesenung] (ÚSIA) uchopuje jako IDEA. Ta však nepodléhá neskrytosti tím, že by zjevovala neskryté, kterému slouží. Naopak obráceně záření/zjevování [Scheinen] (ukazování se) určuje, co se v rámci jeho bytostného určení [Wesen] a v toliko zpětné vazbě na ně samo pak ještě smí nazývat neskrytostí. IDEA není předvádějící popření ALÉTHEIA, nýbrž je jejím umožňujícím základem. Ale i tak IDEA nárokuje ještě něco z počátečního, avšak nepoznaného bytostného dění ALÉTHEIA.“²⁰⁰ Nyní jde v pravdě o přímou a správnou [Richtigkeit] pohledu orientovaného na to zřejmé ukazující se, tzn., že se pohled soustředí k ideji dobra.

c. Počátek a „první počátek“ v dějinách

Pro Heideggera jsou dějiny dějinami bytí. Na začátku této práce jsme se vyrovnávali s tradičním pojetím pravdy, které nás odkázalo k myslitelům počátku, myslitelům FYSIS. Zajímá nás právě přechod mezi těmito mysliteli ke způsobu myšlení, jenž je člověku dnešní doby bližší a vlastní. Tento přechod totiž Heidegger chápe jako přechod od „počátku“ k „prvnímu počátku“, tj. začátku metafyziky. Když sledujeme myslitele FYSIS, je to sledováním určité *počáteční* dvojznačnosti této situace. Byla řeč o vzniku a zániku, vzházení a zacházení, držení neskrytosti a zároveň skrytosti. Sledovali jsme proces proměny toho, co to znamená jsoucí ve své dvojznačnosti a jak se mění na „přítomné“ a „ne-přítomné“ a tedy „přítomné jsoucí“. Titul „Anfang“ slouží pro zahrnutí této nerozhodnuté podoby – počátek jakožto „ještě ne“ a zároveň „již ano“, tzn. „ještě není a již je“. My jsme schopni chápat počátek jako výraz pro něco již „počátečního“, něco, co *jest*. Proto výraz „první počátek“ Heidegger vyhrazuje pro již nějak rozhodnutou podobu

co se v blízkosti naskýtá jako jsoucno, a nechat ho takto vyvstat jako to, čím toto jsoucno jest; čím vlastně jsoucno jest v této blízkosti, než se znovu ztratí v oddálení, do skrytí. Toto vyvstávání do blízkosti [Anwesenung] je však bytostným děním bytí, a proto má pro Platóna bytí svoje bytostné určení v onom *co-bytí* [Was-sein]. Ve vnímání něco zachycujeme, poznáváme teprve to, co je neskryté skrze zářnost ideje. Neskrytost tak dostává nový význam, jelikož je již ve vztahu k vidění. Vnímání se orientuje [Sichrichten], připodobňuje tomu, co má vidět, tzn. „vzhled“ jsoucna. Bytostné dění pravdy se tím proměňuje, jelikož nyní jde o soustředění, přímou/správnou [Richtigkeit] vnímání a vypovídání. Zde leží základ pro výklad pravdy, jako shody poznání s věcí samou.; Více k tomuto tématu v „*Platons Lehre von der Wahrheit*“, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 9, Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004 (3. Vydání), s. 203-238. (v citacích používám pracovní překlad Jaroslava Novotného a odkazuji na § překladu, odstavec a nakonec na stránku německého originálu.)

²⁰⁰ „Dieser Auslegung des Seienden zufolge ist die Anwesenung nicht mehr wie im Anfang des abendländischen Denkens der Aufgang des Verborgenen in die Unverborgenheit, wobei diese selbst als die Entbergung den Grundzug der Anwesenung ausmacht. Platon begreift die Anwesenung (ÚSIA) als IDEA. Diese entersteht jedoch nicht der Unverborgenheit, indem sie das Unverborgene, ihm dienend, zum Erscheinen bringt. Vielmehr bestimmt umgekehrt das Scheinen (Sichzeigen), was innerhalb seines Wesens und im einzigen Rückbezug auf es selbst dann noch Unverborgenheit heißen darf. Die IDEA ist nicht ein darstellender Vordergrund der ALÉTHEIA, sondern der sie ermöglichende Grund. Aber auch so nimmt die IDEA noch etwas vom anfänglichen, aber unbekanntem Wesen der ALÉTHEIA in Anspruch.“ (Srov. *Platons Lehre von der Wahrheit*, Str. 233-234)

něčeho počatého, jak se bytí dává, jejíž ozvěnou, jakousi odpovědí, je metafyzika. Rozhodování tohoto „počátku“ do podoby „prvního počátku“ je tak sledováním proměny dávání se bytí do podoby přítomného jsoucího. Dovršením této proměny je pro Heideggera Aristotelés s Platónem, jejichž pojetí IDEA a ENERGEIA je pro Heideggera pochopitelné jen skrze myslitele FYSIS, protože právě oni jsou myslitelé té původní zkušenosti, jež je počátkem, původní dvojznačností a ještě nerozhodnutostí.

„První počátek“ je tak už jistým specifickým zadržením (epochou) v dějinách bytí. Počátek se ve svém významu dovršil do podoby neskrytosti jsoucího, do které se skryl a upadl v zapomnění. Pokud tedy budeme stále dbát našeho navykého způsobu myšlení a snažit se Heideggerovo pojetí dějin (bytí) myslet nějak chronologicky, historicky,²⁰¹ či z pohledu nějakého pokroku, pak se s Heideggerem zcela mýjíme. Slovy Marie Pětové můžeme říci: „Nejde o „dějiny bytí“ ve významu „historie“ a nejedná se o „dění“ ve smyslu vývoje, procesu (a již vůbec ne pokroku). A podobně sleduje-li Heidegger „Geschichte des Seins“, pak mu nejde o „dějiny filosofie“ ve smyslu historie filosofických systémů a či interpretací bytí. „Geschichte“ myslí od slova „schicken“ (udílení), jako specifické významové rozhodnutí ohledně toho, jak se bytí člověka týká, jak se mu dává, neboli jak je mu „uděleno“.“²⁰²

Počátek s tím počatým zůstává, nevyčerpává se pouze oním početím. Je tím „odkud“ i „kam“, děje se, dovršuje se, neustává. To, jak myslitelé počátku mysleli bytí, ALÉTHEIA, LOGOS, FYSIS, se odráží v metafyzice a tím je počátek stále přítomný a dovršuje se. Metafyzika je potom pro Heideggera ve smyslu „prvního počátku“ sledováním (sebe)konstituce bytí do určité rozhodnuté podoby²⁰³ a následné proměny v dalších epochách (zadrženích) v dějinách. Metafyzika sama se po proměně a původu této diference neptá, je pro ni zapomenuta, tedy skryta.²⁰⁴ Tato zapomenutost je právě jistým charakterem scestí či bloudění. Bytí je nadále uchopováno a dotazováno skrze jsoucí a původní dvojznačnost je ta tam. Bytí se „udílí“ jinak a člověk si s tím také jinak rozumí.

d. Metafyzika jakožto „ústup“

Skrytí původní dvojznačnosti a začátek metafyziky není žádným lidským pochybením, ale jde o seberozhodování se a konstituování bytí samého. Metafyzika je „ústupem“ [„Untergang“], chodem pryč [Fort-gang] od původního počátku – např. v podobě IDEA či ENERGEIA. Nejde tak o překonání či kritiku metafyziky, ale jde o dějiny udílení se bytí. Toto udílení se je charakteristické právě svou větší a větší skrývaností. Bytí se odtahuje a skrývá a pro člověka je stále těžší podržet si vztah k původní řecké zkušenosti, a tak je vůči ní v bludu. Od IDEA a ENERGEIA se postupně přechází, či „ustupuje“ k představě, *actualitas*, skutečnosti atd. Tento směr už ale sledovat

²⁰¹ Srov. „Das Anfänglichere des ersten Anfangs ist nicht das Frühere sondern ein Späteres. Die Verhältnisse im Anfänglichen lassen sich nicht mit den Massen des Seienden nachrechnen. Und deshalb ist auch das Wesen der Geschichte niemals vom Historischen her, d.h. vom historisch Erkannten und Erfahrenen zu bestimmen.“ (Heidegger, M. *GA 70, Über den Anfang*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2005, Str. 13-14)

²⁰² *Myšlení počátku a konce metafyziky*, Str. 255.

²⁰³ Byla řeč o rozlišení co-bytí a že-bytí, následné *essencia* a *existencia*.

²⁰⁴ LÉTHÉ.

nechceme. Šlo nám jen o naznačení a osvětlení Heideggerovi pozice, jeho chápání dějin – tzn. dějin bytí, dějin počátku –, abychom mohli lépe porozumět tématu scestí a bloudění.

Po tomto exkurzu se vraťme k druhé hypotéze v dialogu *Parmenidés*.

e. Dialektické kroky druhé hypotézy

Skončili jsme v místě, kde nám ke jsoucnosti a jednu přibyla různost. Následný postup od 143b10 do 144b dochází přes různost, obé, dvojí, trojí atd. až ke jsoucnosti všech čísel, tedy mnohosti, a tak i nekonečnému množství jsoucen. Z následného předpokladu, že je každý počet účasten jsoucnosti, vyplývá, že i každá část počtu má na jsoucnosti účast.²⁰⁵ A právě v části 144b-c se vypovídá o jsoucnosti (bytí) jako o jsoucnu. Jsoucnost je totiž rozkouskována, rozdělena, a dokud nějaká část jsoucnosti jest, je stále něco jako jedno, tudíž není možné, aby to bylo nic.²⁰⁶ Následně se dojde vlastně k opačným závěrům, než v první hypotéze. S tím jdou ruku v ruce další aporie, kdy jedno, jež „... jest, je asi jedno i mnohé, i celek i části, i omezené i nekonečné co do množství.“²⁰⁷ Z omezenosti se dále dostaneme k začátku i konci, tvaru, že je samo v sobě, protože je jako souhrn všech částí objímáno jedním (145c); dále vyvstane i aporie s místem (145d-e8), pohybem (145e9-146a11), totožností (146b-c6), růzností (146c7-14) aj., podobně jako v první hypotéze. Vždy se dokážou obě opačná tvrzení, např. stejnost a nestejnost, velikost a malost, atp. Až se opět dojde k času, rozjede se polemika o stáří a mládí.

Čas se rozděluje na minulé, přítomné a budoucí za předpokladu, že jednu náleží pojem „býtí“, když jedno jest.²⁰⁸ Z účasti na bytí tak vyplývá i účast na čase. Nadále se rozehrává logické vyvozování z rozdělení plynoucího času na minulé, přítomné a budoucí, kde se opět vyvodí opačná tvrzení. Nakonec se skončí u následujícího závěru: „Tedy podle toho všeho jedno jest a stává se starším i mladším jak samo proti sobě, tak proti jiným věcem, a ani není ani se nestává ani starším ani mladším ani samo proti sobě ani proti jiným věcem.“²⁰⁹

5. Smysl obou hypotéz

V první hypotéze jsme nemohli o jednom nic říci, ani že je. Za předpokladu, že jest, o něm v druhé hypotéze zase můžeme povědět různé opaky, a to i že je možnost o něm mít vědění, mínění i počitek, ale může mít i jméno a vztahovat se k ostatním věcem.

V souladu s tradičním výkladem bychom v tom mohli vidět právě cvičení v dialektice, či vyvrácení Parmenida a Zénóna, ale i nějakou pozitivní nauku.²¹⁰ V Heideggerově interpretaci ale u Platóna dochází k jakési změně v pojetí neskrytosti, kdy se neskrytost ve svém plném významu dostává pod vládu toho zjevného, ukazujícího se a tedy i přítomného jsoucnu na způsob ideje, a míra je tak přebírána od něj. Pravda se nadále stává správností pohledu a bytí je uchopováno jako jsoucnu, čehož jsme byli svědky na příkladech aporií v prvních dvou hypotézách dialogu. Výsledky uvedených hypotéz

²⁰⁵ Srov. *Dialog Parmenidés*, Str. 37, 144a8-13.

²⁰⁶ Srov. tamt., Str. 37, 144b-c8.

²⁰⁷ Tamt., Str. 38, 145a4-5.

²⁰⁸ Srov. tamt., Str. 52, 151e9-152a4.

²⁰⁹ Tamt., Str. 58, 155c7-10.

²¹⁰ Srov. pozn. 158 a 159.

z dialogu tak vidíme jako důsledek proměny původní sounáležitosti bytí, myšlení a řeči, což člověka vede ke specifickému bloudění na scestí v bludišti dějin v podobě metafyziky a jejího charakteristického tázání po bytí jsoucna jakožto jsoucnu. Proto Heidegger o metafyzice může říci následující: „Ať už je jsoucí vykládáno jakkoli – jako duch ve smyslu spiritualismu, jako látka a síla ve smyslu materialismu, jako dění a život, jako představa,²¹¹ jako vůle, jako substance, jako subjekt, jako energie, jako věčný návrat téhož –, pokaždé se jsoucí zjevuje jakožto jsoucí ve světle bytí. Když si metafyzika představuje jsoucí, všude se již bytí rozsvětlo. Bytí se dostavilo v jakési neskrytosti (ALÉTHEIA). Zda a jakým způsobem s sebou bytí přináší takovou neskrytost, zda a jakým způsobem se k tomu v metafyzice a jakožto metafyziku přidává sebe samo, zůstává zahaleno.“²¹²

V tomto místě zkusíme představit pozici anonymního komentáře od neznámého novoplatonika po Plótinovi, jenž dle studie přichází s unikátním metafyzickým pojetím, které se odlišuje od hlavního proudu novoplatonismu v čele s Plótinem, ale zároveň předjímá určité klíčové prvky středověké filosofie, jakými jsou ontologická diference (jsoucno, bytí, Bůh-Jedno jakožto čiré bytí.). Z komentáře se dochovalo jen pár souvislých zlomků a to na tzv. turínském palimpsestu. My se budeme zabývat prvním, druhým a čtvrtým. Zlomky se vztahují právě ke dvěma prvním hypotézám. Komentář nám má sloužit především jako dosvědčení proměny chápání pravdy jakožto neskrytosti a s tím i celkové proměny toho, jak se bytí člověku „udílí“ a jak bytí svou skrývaností pobyt uvrhá do bludu a scestí. V něm totiž nalezneme už dovršenou podobu rozlišování *co*-bytí a *že*-bytí a s tím i vnášení do dialogu polemiku o bohu jakožto o tom Jednom z původního Platónova dialogu.

Anonymní komentář k dialogu Parmenidés

Václav Němec se v úvodní studii k tomu komentáři zaobírá předcházející tradicí interpretace dialogu v pozdní antice. Prostřednictvím Prokla upozorňuje, že v antice existovaly na smysl hypotéz v dialogu různé názory. Pro uvedení do výkladové tradice nám poslouží následující úryvek: „Plótinus se sice s Órigenem shodoval v tom, že za předmět druhé hypotézy pokládal jsoucí Jedno, tj. samo inteligibilní jsoucno totožné s božským reflexivním intelektem, avšak na rozdíl od Órigena se domníval, že první hypotéza má také svůj „předmět“, totiž transcendentní jedno mimo jsoucno a myšlení, které Plótinus sám považoval za nejvyšší božství, nejhlubší základ vši skutečnosti i niternosti duše. V souladu s tím také Plótinus negativní formulace první hypotézy interpretoval jako výpovědi negativní theologie, jimiž jsou Jednu upírány veškeré inteligibilní kategorie, nikoli však proto, že by toto Jedno nebylo ničím skutečným, ale proto, že jako příčina a základ vši skutečnosti veškeré takové kategorie přesahuje a vymyká se jim.“²¹³ Němec má poté za to, že o metafyzické interpretaci *Parmenida* můžeme hovořit už u novopythagorejců, potažmo i Speusippa, avšak některé návaznosti zcela prokazatelné nejsou, a tak bychom se měli vyvarovat nějakých dalekosáhlých závěrů

²¹¹ IDEA je právě přípravou k přechodu k představě. (Pozn. není součástí originálního textu, ale je dodána pro vysvětlení v této práci.)

²¹² Heidegger, M. – *Úvod k přednášce „Co je metafyzika?“*, Str. 9 (365-366).

²¹³ *Anonymní komentář k Platónovu Parmenidovi*, Str. 26-27.

a zůstat spíše u střídání závěru, že se o metafyzické interpretaci dá mluvit od Plótina dál, jak to zmiňuje Proklos.²¹⁴

1. První zlomek

Právě Plótinovi je anonymní komentář blízký.²¹⁵ Pro autora komentáře je Jedno v dialogu bohem, tedy nejvyšším božstvím. První zlomek se údajně týká intermezza v dialogu (135c-137c), kdy Parmenidés Sókrata kárá a poté přistupují k demonstraci metody na příkladu. Hned ze začátku zlomku se dočteme: „Neboť ačkoli je bůh, který stojí nade vším, z mnoha důvodů nevýslovný a nepojmenovatelný, přece to není kvůli nedostatku jeho přirozenosti, že mu náleží pojem Jedna.“²¹⁶ A Dále: „Když totiž k jeho [označení užíváme] pojem Jedna, míníme neomezenou potenci, příčinu všech jsoucích věcí a princip všeho, co následuje po něm, protože počátek všeho jsoucna nepřipouští žádný z těchto pojmů a nechává za sebou i pojem Jedna, ne kvůli nepatrné velikosti..., nýbrž kvůli tomu, že je příliš cizí této nepochopitelné hypostasi, o které nelze uvažovat ani ve spojení s mnohostí, ani s působením, ani s myšlením, ani s jednoduchostí, ani s jiným z následujících pojmů, protože přesahuje tyto i všechny [jiné] pojmy, nebo snad přece kvůli jakési nepatrnosti, která uniká našemu chápání pro jeho slabost.“²¹⁷ Je nám zcela jasné, že komentátor mluví z jiného místa, než z jakého mluví Platón či myslitelé FYSIS. O tomto komentáři lze s jistotou říci, že se pohybuje v metafyzickém chápání světa a plně tak kráčí po cestě scestí v bludech vůči původní zkušenosti. Přejděme k druhému zlomku, jenž má mluvit o první hypotéze, konkrétně o části, ve které je Jednu upírána totožnost, různost i podobnost a nepodobnost (*Parmenidés*, 139e6-7).

2. Druhý zlomek

Autor komentáře opět řeší vztah transcendentálního Jedna a druhého Jedna – božského intelektu. Jak se mohou lišit, když prvnímu je odepřena různost? Takovéto otázky nutně vyplývají právě z metafyzického způsobu myšlení, který jsme již představili. Tradice těchto interpretací dialogu by se dala brát, jako jistá další úroveň onoho bloudění, jelikož od původního posunu u Platóna samého, je původní souhra neskrytosti a skrytosti, vzcházení a zacházení, vstřícného opatrování přítomného plně skryta a upadlá v zapomnění. Opět zde ale zdůrazňujeme, že to není lidskou chybou, nýbrž tato situace vyplývá ze způsobu „udílení se“ bytí samého, které se od člověka čím dál tím více odtahuje a skrývá ve jsoucnu, až člověk na tento způsob dávání se bytí odpovídá tázáním se po bytí od jsoucna. Následné štěpení různých pojetí v dějinách je jen z počátečního údělu bytí, které se původně dávalo ve své dvojznačnosti a s přechodem od počátku

²¹⁴ Srov. tamt., Str. 35-36.

²¹⁵ Tamt.: „Z prvních čtyř zlomků je zjevné, že komentátor pojímá první hypotézu jako výpovědi negativní teologie o transcendentním Jednu. Z příležitostných zmínek ve druhém zlomku, ale zejména z pátého a šestého zlomku pak neméně jasně vysvítá, že druhou hypotézu vztahuje ke jsoucímu Jednu, které chápe jako samo inteligibilní jsoucno a reflexivní intelekt... Některé nuance metafyzického konceptu obsaženého v anonymním komentáři ovšem na druhé straně ukazují, že zde máme co do činění s originálním pojetím, které představuje svéráznou alternativu k plótinovskému učení o nejvyšších principech či hypostasích.“ (Str. 37); Srov. výklad tamt., Str. 37-40.

²¹⁶ Tamt., Str. 87.

²¹⁷ Tamt., Str. 87-89.; Srov. komentář k prvnímu zlomku Str. 119-151.

k prvnímu počátku získalo svou rozhodnutou „ražbu“, jež se s vývojem „filosofie“ přetvořila do podoby metafyziky a jejího způsobu tázání a myšlení.

Když v komentáři zaznívá – „A stejně jako se ti, kdo se plaví podél země, domnívají, že se pohybuje, ačkoli se pohybují oni, tak je také v případě boha vyloučena veškerá různost i totožnost, podobnost i nepodobnost, protože on sám je vždy beze vztahu k tomu, co následuje po něm, avšak samy věci, které nabyly existence a jsou nepodobné a snaží se s ním spojit, se domnívají, že vztahy, které se týkají jich, jsou vzájemné a dotýkají se jeho.“²¹⁸ – je používání zásad jisté „logiky“ v tradičním smyslu evidentní. Zároveň se setkáváme s rozlišením jakýchsi dvou světů, z nichž druhý je vůči prvnímu nepoměrně nicotnější, není ve vztahu k němu ničím. To, že je, řekněme s autorem komentáře, bůh pro nás nejsoucí, neuchopitelný, je jen naše zdání. „...všechno ostatní je vztahu k němu ničím a akty poznání uchopují podobné podobným. Zatímco my jsme tedy ve vztahu k němu ničím, on je jedině opravdové jsoucno...“²¹⁹ Bůh přesahuje naše poznání a proto „nepoznává“.

Pro nás je zajímavé, že v VI. části II. zlomku je anonym sám k sobě kritický a to když se snaží použít metaforu světla pro poznání,²²⁰ avšak zároveň uznává, že se snaží vypovídat o něčem, co ho překračuje a má pocit, že to jaksi nedokáže dostatečně vyjádřit. „Ale uvědomuji si, že sklouzávám mimo jeho poznání, které [setrvává] v jednoduchosti a bez vztahu k poznatelným [věcem]..., a že pronáším nejasná slova kvůli nedostatečné způsobilosti vyjádřit tyto [věci].“²²¹ I když anonym mluví z jiné pozice než Platón, řeč mu také vypovídá službu. To proto, že se ptá metafyzicky, od jsoucna. Jakmile se v hypotéze objeví negativní vymezení, je jeho řeč pomalu v koncích, protože se jeho myšlení už nepohybuje v původní dvojznačnosti vzházení a zacházení, ale to, co je skryté, nepřítomné, se pro něj stalo nejsoucím.

3. Čtvrtý zlomek

Ve IV. zlomku anonym pravděpodobně komentuje závěr první hypotézy (142a2-6), kde je řečeno, že o jednom nelze mít vědění ani mínění, nemá ani jméno, prostě o něm nelze nic říci. My jsme se tuto část pokusili interpretovat z pozice Heideggerova výkladu Parmenidovy básně.²²² Pomožme si opět komentářem Václava Němce, který ve zlomku dokáže najít i drobné rozdíly vzhledem k ostatním myslitelům té doby: „V kontextu platónské interpretace *Parmenida* je tato formulace (142a2-6)²²³ pochopena jako potvrzení toho, že o Jednu lze vypovídat pouze prostřednictvím negativní teologie. V souladu s tím se ústředním tématem zlomku stává otázka oprávněnosti negativní a afirmativní teologie se zřetelem k prvnímu Jednu. Zlomek začíná odkazem na *Chaldejské věštby*²²⁴ (resp. jejich

²¹⁸ Tamt., Str. 93.

²¹⁹ Tamt., Str. 95.

²²⁰ Srov. Výklad tamt., Str. 97-99.

²²¹ Tamt., Str. 97-99.

²²² Srov. výklad výše Str. 28 a Str. 46; Srov. *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, Str. 139-151; Srov. *Myšlení počátku a konce metafyziky*, Str. 129.

²²³ Vloženo V. Š.

²²⁴ „*Chaldejské věštby* jsou souborem náboženských veršů psaných v hexametru, který u novoplatónských autorů Porfýriem počínaje požíval značné autority. Autorem *Chaldejských věštek* je Julián přezdívaný „Theurg“, který žil v druhé polovině druhého století v Římě, a pravděpodobně i jeho otec Julián zvaný

interpretaci), které se ve svých výpovědích o nejvyšším božství neomezují pouze na negativní teologii, ale rozvíjejí též afirmativní teologii, v jejímž rámci se odvažují o transcendentním jednu tvrdit, že v sobě sjednocuje své dvě mohutnosti, totiž moc a intelekt, a činí z něj tak vlastně první člen trojiny otec – moc – intelekt. Smysl zmínky o *Chaldejských věštbách* je následující: Neodporují tato zjevení, která připisují nejvyššímu božství řadu pozitivních atributů, Platónovu závěru první hypotézy, podle něhož o Jednu neexistuje žádné poznání a žádná výpověď? Řešení autora komentáře zní: I když jsou pozitivní výpovědi *Chaldejských věštb* o nejvyšším božství pravdivé, nakolik jde o pravdy zjevené samotnými bohy, nemají pro člověka žádnou epistemologickou hodnotu, protože nevedou k poznání boha. Člověku, který slyší tato slova, zcela uniká jejich smysl, protože mu chybí poznávací schopnost, jež by mu dovolila uchopit „předmět“, o němž hovoří. Člověk se v takové situaci podobá slepci, jemuž se vypráví o barvách, neboť se mu nedostává schopnosti přímého poznání boha. Z tohoto důvodu autor komentáře považuje za lepší metou poznání boha negativní teologii.²²⁵

Pokud si nyní postavíme probrané pasáže vedle sebe, uvidíme v každé z nich jasný posun v chápání toho, jak se vyrovnat s negativní výpovědí o jednom. Pro Heideggera jsou negativní SÉMATA, znamení na cestě, návodem na to, jak se po bytí neptat. Pozitivní poté ukazují na dvojnásobný charakter přítomnosti, která se děje vstřícným rozvrhováním přítomnosti samé v její šíři, ze soupatřičnosti bytí, myšlení a řeči. Bytí se pak dle Heideggera u myslitelů počátku *zadržuje* jakožto ALÉTHEIA a je přístupné ve svém charakteru vznikání a zanikání v čase. U Platóna si už světlo a tma nejsou rovní, ale neskrytost se dostává pod vládu toho zjevného, vzhledného (Idea dobra, IDEA, EIDOS) a pravda je tak určována skrze správnost pohledu na jsoucí, jež je chápáno právě od svého vzhledu, jenž překrývá původní skrytost, která v počátku celou událost neskrytosti nese. U Platóna si myšlení uzurpuje bytí pro sebe, světlu si podmaňuje tmu, neskrytost překrývá skrytost. Bytí se myslí od jsoucna a řeč si s tímto vypovídáním neví rady. Platón je tak přechodem od počátku k prvnímu počátku, k metafyzice a metafyzickému způsobu myšlení. Pokud se pobyt od-hodlá k tajemství a míří na scestí jako takové, je tímto odhodláním právě položení té nejpůvodnější otázky, totiž co je to jsoucno vcelku jako takové. „Toto tázání myslí onu již svým bytostným určením zavádějící, a proto ve své mnohoznačnosti ještě nezvládnutou otázku po Bytí jsoucna. Myšlení Bytí, myšlení, z něhož takové tázání na počátku vzniká, se samo chápe počínaje Platónem jako „filosofie“ a dostává později titul „metafyzika“.²²⁶ Metafyzika je tak „ústupem“ [Untergang] od původního počátku, jelikož úděl bytí člověka vysílá na jinou cestu, na cestu scestí, bloudění, i když je tento název poněkud zavádějící a svádí k myšlení celé situace jakožto lidské chyby. Zapomnění na tento přechod ke specifické podobě scestí je tajemstvím, jež uvrhá člověka do nouze. Dějiny bytí jsou bludištěm a bytí se v různých částech udílí a *zadržuje* jinak. První počátek je ústupem bytí do skrytosti, kdy se bytí od člověka odtahuje, čím dál více se skrývá ve skrytosti a je překryto onou zářnou neskrytostí jsoucího. I když jsou dějiny od počátku dějinami skrývání se bytí, s přechodem k prvnímu počátku dostává

„Chaldejec“. *Chaldejské věštby* měli k dispozici ještě někteří byzantští autoři, nám se však dochovaly pouze zlomkovitě.“ (*Anonymní komentář k Platónovu Parmenidovi*, pozn. 26, Str. 14)

²²⁵ Tamt., Str. 214-215.

²²⁶ *O pravdě a bytí*, § 7, str. 65 odst. 5.

toto odtahování se bytí do skrytosti specifickou podobu, jež je pro rozumění člověka celé záležitosti zcela zásadní, protože si této proměny sám není vědom a v dějinách ji nesleduje. Není potom divu, když se neskryté začne chápat od přítomného a myšlení počátku se nám stává cizím, i když není zcela zapomenuté. To, že si člověk bytostných struktur není vědom, neznamená, že jeho možnost, jak si ve světě a ze světa rozumí, původně nezakládají. Pouze protože je ALÉTHEIA původně chápána jako neskrytost, může se člověk považovat za subjekt a míru všeho.

Komentář neznámého autora k dialogu *Parmenidés* je poté už svým charakterem metafyzickou interpretací a tím i specifickou podobnou bloudění na scestí, na které nás úděl v dějinách bytí posílá.

Závěr

Naše cesta po stopách a meznících vývoje chápání pravdy je u konce. Její proměny jsou výsledkem dějin bytí, tj. výsledkem toho, jak se nám bytí udílí a zároveň nás tímto „jak“ vysílá na cestu, po které můžeme kráčet různými směry a různými způsoby. Viděli jsme tradiční náhled na pravdu, viděli jsme i její dle Heideggera původní smysl u Anaximandra a Parmenida jakožto myslitelů počátku a FYSIS. V bludišti dějin jsme sledovali přechod od těchto myslitelů k Platónovi, jakožto specifické podobě bloudění. S touto událostí člověkem postupně začíná provládat zapomenutost na tajemství, tj. na bytostné ne-určení pravdy. Komentář k dialogu *Parmenidés* nám poté už z plně metafyzické pozice jen dosvědčil proměnu, která počala Platónem a byla postupně dovršena.

Od Platóna tak můžeme s Heideggerem mluvit o metafyzice jakožto tázání se po bytí jsoucího od jsoucího, které původní dvojznačnost dávání se bytí překrývá právě ve prospěch jsoucího, vzhledného a zjevného, čímž pobyt uvrhá do klamu. Jsoucnu nadále člověk rozumí z jeho vzhledu a přítomnosti, zatímco původní skrytost upadá do zapomnění a stává se tak tajemstvím, jež je pro pobyt stále v nějakém smyslu přístupné skrze nouzi z jeho bloudění. Tím, že je metafyzika „ústupem“ od počáteční podoby dávání se bytí, vzniká teprve možnost mluvit o nějakém tradičním pojetí pravdy jakožto správnosti, jelikož sama stojí na původní souhře skrytosti a neskrytosti. Z údělu bytí vyplývá toto charakteristické zapomnění a překrytí této původní události neskrytosti, jež je člověku moderní doby tak vlastní. Samozřejmost postavení člověka a jeho chápání světa bylo otřeseno výkladem původních a zakládajících struktur, z jejichž proměny a vývoje si člověk rozumí, i když jsou mu zahaleny a skryty. Jen díky tomu, že se bytí rádo skrývá, můžeme trpět dojmem, že je vše výsledkem lidského výkonu a cesta po scestí v bloudění bludištěm dějin je jeho chybou.

Dějiny západního myšlení jsou dějinami zakoušení neskrytosti, jež se původně dávala ve svém dvojznačném významu vzházející přítomnosti, avšak s vývojem dějin se tato dvojznačnost ztrácela, až se neskrytost dostala pod vládu toho zjevného a od toho momentu bylo jsoucí měřeno od jeho vzhlednosti. S proměnou původní sounáležitosti bytí, myšlení a řeči se proměnilo i to, „jak“ se bytí člověku dávalo a jak mu odpovídal.

Člověk, pobyt, je ek-sistencí, má dějiny a svět, jelikož jsoucno ve světě odkrývá. Uvolněn do původního pole otevřenosti, kde se teprve může něco neskrytého člověku

dávat, může toto neskryté ze skrytosti odkývat. Dějiny jsou pak výsledek toho, jak se toto neskryté dává a jak ho pobyt odkrývá. Celá událost neskrytosti jsoucna se ale děje najednou, a tak se pouze těmito slovy snažíme tuto událost vyjasnit, čímž nutně upadáme do výrazů, jež by nám mohly sugerovat jistou logickou následnost, kdy jedno muselo být první a něco zase druhé. Heideggerovi jde ale o myšlení této události mimo tyto pro nás tradiční pojmy, a tak doufáme, že i čtenář k nám byl shovívavý a pokusil se celou záležitost myslet najednou, aniž by nám vytýkal nedostatky naší řeči, které, jak už víme, plynou právě z proměny našeho chápání toho, co je neskryté.

U Anaximandra byla řeč o bytování ve své chvíli, bytování v blízkosti a braní na sebe ohled vzhledem k tomu bytujícímu v oddálení. U Parmenida je tento ohled či charakter času uchopen jako přítomnost. Zároveň byla řeč o tom ukazujícím se, jevícím se a s tím spojené dvojznačnosti DOXA. U Platóna jsme viděli přechod od myslitelů počátku k myšlení, jež si přebírá míru od jsoucna a toho zjevného. A pokud už myšlení není to shromažďující, zůstává původní otevřenost, jež celé dění umožňuje, skryta a vztah bytí a rozumění je narušen. Myšlení či rozumění si bytí uzurpuje a tím vytváří nerovnováhu, které jsme byli svědky u první hypotézy v dialogu Parmenidés. Řeč najednou vypovídá službu. Člověk pomalu ale jistě kráčí po cestě zdání a nemá cestu pravdy v dohledu. Pohled člověka už není ve střehu vůči celé šíři vzcházení a zacházení, neuchopuje přítomnost [Anwesenheit] ve vstřícném utváření přítomného samého, ale zapletl se do promluvy o jsoucnu, jež je pro něj nyní to jediné neskryté a ostatní se stává nejsoucím. Bytí jsoucna je pak zakoušeno jako přítomnost zjevného ve své stálosti. Platón je dle Heideggera sám určitým zásadním přechodem. S jeho Ideou jakožto výrazem pro bytí jsoucího začíná metafyzika. Přichází tak specifická podoba bloudění či scestí. Následné rozlišení bytí na *co*-bytí a *že*-bytí zůstává zapomenuto, skryto, a bytí, osvětlující jsoucno jakožto jsoucí, zůstává nedotázáno.²²⁷ Proměna z FYSIS do podoby IDEA a ENERGEIA je pro Heideggera rozhodností bytí, tj. „že“ jest onoho jsoucího, jakožto povstání vůči „ničemu“.

„První počátek“ je tak poté jistým specifickým zadržením (epochou) v dějinách bytí. Počátek se ve svém významu dovršil do podoby neskrytosti jsoucího, do které se skryl a upadl v zapomnění. Metafyzika je potom pro Heideggera ve smyslu „prvního počátku“ sledováním (sebe)konstituce bytí do určité rozhodnuté podoby a následné proměny v dalších epochách (zadrženích) dějin. Metafyzika sama se tedy po proměně a původu této difference neptá. To je i případ anonymního autora komentáře k dialogu, který i když mluví z jiné pozice než Platón, řeč mu také vypovídá službu. To proto, že se ptá metafyzicky, od jsoucna. Jakmile se v hypotéze objeví negativní vymezení, je jeho řeč pomalu v koncích, protože se jeho myšlení už nepohybuje v původní dvojznačnosti vzcházení a zacházení, ale to, co je skryté, nepřítomné, se pro něj stalo nejsoucím. Od anonymního autora pozdní antiky, který v „jednom“ z dialogu Parmenidés vidí boha, není už daleká cesta k chápání pravdy jakožto *veritas et adaequatio intellectus et rei* a chápání světa od „řádu stvoření“.

Na začátku jsme řekli, že „...ze způsobu, jak se bytostně určuje původní bytostné určení pravdy, pochází vzácná a prostá rozhodnutí dějin.“²²⁸ Přechod k metafyzice je

²²⁷ Srov. *Nietzsche II*, Str. 402.

²²⁸ *O pravdě a bytí*, § 4, Str. 43 odst. 5.

jedním z nich. I proto Heidegger může říci, že to nebyl „...Parmenidés, kdo vyložil bytí logicky, nýbrž logika, jež vznikla z metafyziky a zároveň metafyziku ovládla, byla tím, co způsobilo, že bohatství bytostných rysů bytí, ukryté v raných základních slovech, zůstalo zasuto. A tak se mohlo stát, že bytí nabylo fatálního významu nejprázdnějšího a nejvšeobecnějšího pojmu.“²²⁹

To, zda je překonání metafyziky, jakožto zapomnění na pravdu bytí a nemožnost ptát se po bytí, možné, nechme otevřené a berme to jako pokyn k dalšímu zkoumání. Můžeme pouze říci, že metafyzika není „špatně“ a nezaslouží si prosté odvrhnutí, nýbrž se děje z bytostného údělu bytí. Spokojme se tedy proto s naším objasněním tohoto původního dění bytí a vývoje jeho zapomnění, jež jsme sledovali v rámci vývoje chápání pravdy v dějinách.

²²⁹ *Anaximandrov výrok*, Str. 51 (352).

Abstrakt

Práce vychází z Heideggerova pojetí pravdy od začátku 30. let 20. století a sleduje vývoj proměny pojetí pravdy v dějinách, jmenovitě od Anaximandra, přes Parmenida až k Platónovi. Toto téma je zkoumáno na vybraných Heideggerových textech, které se presokratikům a tématu pravdy věnují, společně s Platónovým dialogem Parmenidés, na který se váže i anonymní komentář k němu od neznámého autora z dob pozdní antiky. Pro Heideggera se totiž způsob bytí člověka v dějinách nějak mění na základě proměny vztahu k bytí, což bytostně souvisí i s proměnou pojetí pravdy. S tím souvisí také způsob, jakým jsoucno ve světě odkrýváme a co pro nás vůbec jsoucno znamená. Proto můžeme říci, že v tom, jak pravdě rozumíme, se nějak bytostně ukazuje, jak rozumíme sobě i celému světu. Pojetí pravdy je tak sledováno ve spojení s Heideggerovým pojetím dějin, jež pro něj bytostně souvisí s proměnou vztahu člověka k bytí samému, což ovlivňuje nejen to, jak a od čeho si vůbec člověk ve světě rozumí (a tím ovlivňuje i pojetí pravdy v dějinách), ale také to, zda a jakým způsobem se člověk po bytí vůbec ptá. Práce tak začíná vykročením z tradičního pojetí pravdy k tomu původnímu na počátku dějin západního myšlení (Anaximandros, Parmenidés), abychom od něj opět vykročili po cestě, na níž se jeho význam v Heideggerových očích nějak zásadně pro člověka proměňuje (Platón), a došli tak na závěr k pojetí, jež je už v rozhodnuté podobě nakročením (Anonymní komentář) k tomu pojetí tradičnímu.

Klíčová slova: Heidegger, Anaximandros, Parmenidés, Platón, bytí, pravda, dějiny.

Abstract

The thesis is based on Heidegger's conception of truth that was forming in his thinking from the beginning of the thirties of 20th Century. We follow the change of the conception of truth in history from Heidegger's perspective, namely on Anaximandros, Parmenides and Plato. We look upon this subject through chosen Heidegger's texts concerning presocratics and truth, along with Plato's dialog Parmenides and an anonymous commentary to it from an unknown author from the late antiquity. For Heidegger the way of Being of a man is changing in history, based on the transformation of mans relation to Being. The relation is linked with a transformation of the conception of truth. The way how we uncover the beings in the world and what does the being mean to us is connected to that too. That is why we can say that in the way how we understand the truth is equally shown how we understand ourselves and the world. We are therefore looking on the conception of truth through Heidegger's concept of history, which is according to him rooted in the transformation of one's relation to Being itself. That affects not only how and from what a man understands himself in the world (and therefore affects the transformation of the conception of truth throughout history), but also whether and how a man asks about the Being in general. Hence this thesis begins by exploring the traditional concept of truth and then shifts its focus on the original one in the beginning of history of western thinking (Anaximandros, Parmenides). After that point we follow Heidegger as he describes the first step beyond it on what he calls a road in history, on which the conception's meaning is in his eyes fundamentally transforming (Plato). In the end we get to the next stage on the path, which is in its resolved form a one step closer (Anonymous commentary) to the traditional conception of truth.

Key words: Heidegger, Anaximandros, Parmenides, Plato, Being, truth, history.

Bibliografie

- *Anonymní komentář k Platónovu Parmenidovi*, z turínského palimpsestu, přeložili Karfík, F., Němec, V., úvodní studii a komentář pořídil Němec, V., 1. Vydání, Praha: OIKOYMENH, 2009, 328 s. ISBN 978-80-7298-407-7.
- Aristotelés – *Metafyzika*, překlad F. Joklík, Praha: Česká akademie věd a umění, 1927.
- Benyovszky, L. – *Náhlost. Myšlení bytí z času*, Praha: OIKOYMENH, 2005.
- Diels, H., Kranz, W. – *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, I, Berlin 1951.
- Diogenés Laertios – *Životopisy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha, 1964.
- *Greek thought: a guide to classical knowledge*, editoři Lloyd, G. E. R., Brunschwig, J., Pellegrin, P., Harvard University Press, 2000, ISBN 0-674-00261-X. Kapitoly Parmenidés (Berti, E., str. 660-671), Platón (Annas, J., str. 672-692), Sókratés (Canto-Sperber, M., str. 745-762)
- Heidegger, M. – *Anaximandřův výrok*. Přeložil Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2012, 88 s. ISBN: 978-80-7298-474-9.
- Heidegger, M. – *Básnický bydlí člověk*, přeložil Ivan Chvatík, 2. Opravené vydání, Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-165-X.
- Heidegger, M. – *Bytí a čas*. Překlad Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr., Jiří Němec. Dotisk 2. opraveného vydání. Praha: OIKOYMENH, 2008, 488 s., ISBN: 978-80-7298-048-3.
- Heidegger, M. – *Co je metafyzika?* Německo-česky. Přeložil Ivan Chvatík. 2. Opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2006, 96 s. ISBN: 80-7298-167-6.
- Heidegger, M. – *Co znamená myslet?*, str. 12-13 a dále; přeložili Petr Fischer a Ivan Chvatík. – 1. Vyd. – Praha: OIKOYMENH, 2014. – 59s. ISBN 978-80-7298-494-7.
- Heidegger, M. – *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides. GA 35*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2012. ISBN 978-3-465-03725-5 kt. ISBN 978-3-46-03726-2 Ln.
- Heidegger, M. – *Holzwege, GA 05*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1977.
- Heidegger, M. – *Konec filosofie a úkol myšlení*, přeložil Chvatík, I., 2. Opravené vydání, Praha: OIKOYMENH, 2006.
- Heidegger, M. – *Nietzsche II, GA 06.2*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1997. ISBN 3-465-02927-5 kt. ISBN 3-465-02928-3 Lt.

- Heidegger, M. – *O pravdě a bytí*. Překlad Jiří Němec. 1. Vydání. Praha: Mladá fronta, 1993, 80 s, ISBN: 02/3 23-066-93.
- Heidegger, M. – *Parmenidés, GA 54, 2*. Vydání, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992.
- Heidegger, M. – *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, přeložil Ivan Chvatík, 1. Vydání, Praha: OIKOYMENH, 2008. 94 s. ISBN 978-80-7298-305-6.
- Heidegger, M. – *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1967.
- Heidegger, M. – *Über den Anfang, GA 70*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.
- Heidegger, M. – *Věda, technika a zamyšlení*, překl. Michálek, J., Kružíková, J., Chvatík, I., Praha: OIKOYMENH, 2004.
- Heidegger, M. – *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, GA 34*. Hrsg. Von Hermann Mörchen. Frankfurt am Main 1988.
- Heidegger, M. – *Vorträge und Aufsätze, GA 07*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2000.
- Heidegger, M. – *Wegmarken, GA 09*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1976.
- Heidegger, M. – *Zur Sache des Denkens, GA 14*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2007.
- Homér – *Ílias*, překl. R. Mertlík, Praha 1980.
- Horský, M. – *Znovu k ideji Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, v PAIDEIA: philosophical e-journal of Charles University ISSN 1214-8725, Číslo/Ročník/Rok: 3–4/VI/2009 - Autumn 2009.
- Kirk, G.S., J. E. Raven, M. Schofield. – *Předsókratičtí filosofové*, Praha 2004.
- Kratochvíl, Z. – *Délský Potápěč k Hérakleitově řeči*, nakl. Herrmann a synové, Praha 2006, cca 527 stran; ISBN 80-87054-00-8.
- Kratochvíl, Z. – *Filosofie mezi mýtem a vědou (od Homéra po Descarta)*, nakl. Academia Praha 2009; 471 stran, ISBN 978-80-200-1789-5.
- Kratochvíl, Z. – *Obrana želvy*, Praha 2003, nakl. Malvern 2003; 143 s.; ISBN 80-902628-9-9.
- Kratochvíl, Z. – *Od mýtu k logu*, nakl. Herrmann a synové, Praha 1994.
- Nietzsche, F. – *Filosofie v tragickém období Řeků*, Přel. Jan Březina a Jiří Horák, Praha 1992.

- Pětová, M. – *Myšlení počátku a konce metafyziky. K Heideggerovu titulu „počátek“ (der Anfang)*. 1. Vydání, Praha: TOGGA, 2012, ISBN 978-80-7476-016-7.
- Platón – *Platónovy spisy, Svazek I, dialog Sofistés*, Překlad František Novotný, 1933, 1934, 1935, Vydání první. Praha: OIKOYMENH, 2003, ISBN: 80-7298-062-9.
- Platón – *Platónovy spisy, Svazek II, dialog Parmenidés*, Překlad František Novotný, 1915, 1931, 1936, 1967, 1938. Vydání první. Praha: OIKOYMENH, 2003, ISBN: 80-7298-063-7.
- Platón – *Platónovy spisy, Svazek IV, Ústava*, Překlad František Novotný, 1919, 1921, 1942. Vydání první. Praha: OIKOYMENH, 2003, ISBN: 80-7298-067-X.
- Vlček, M. – ALETHEIA kai LOGOS APOFANTIKOS - Aristotelovo pojetí výpovědi jako „místa“ pravdy (čtvrtý příspěvek k Aristotelovu pojetí pravdy) v E-LOGOS ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY/2003 ISSN 1211-0442.
- *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, překlad L. Svoboda, Praha, 1962
- <http://fysis.cz/presokratici/parmenides/bcz.htm>

Rejstřík

ALÉTHEIA.....	6, 7, 9, 13, 14, 15, 23, 24, 34, 35, 36, 37, 38, 46, 48, 49, 50, 52, 55
Anaximandrov výrok	15, 16, 17, 18, 19, 21, 37, 42, 48, 58, 61
Bytí.....	7, 8, 9, 13, 14, 17, 23, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 37, 38, 42, 44, 45, 47, 48, 50, 52, 55, 57, 61
Dějiny.....	13, 14, 17, 55, 56
DOXA	24, 25, 33, 34, 35, 36, 38, 57
FYSIS.....	36, 41, 43, 46, 49, 50, 53, 56, 57
LEGEIN	27, 28, 33, 34, 35, 44, 46
neskrytost.....	7, 9, 11, 13, 14, 24, 34, 36, 37, 38, 42, 48, 49, 51, 55, 56
NOEIN	27, 28, 31, 32, 33, 35, 44
<i>Parmenidés</i>	6, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 32, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 62, 63
Platón	6, 16, 27, 37, 39, 45, 46, 47, 48, 53, 54, 55, 57, 63
pojetí pravdy	6, 7, 9, 21, 23, 37, 38, 48, 56, 63