

Universita Karlova v Praze
Filosofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky
filosofie – systematická filosofie

Martin Nitsche

Bytnost člověka v Heideggerových Příspěvcích k filosofii

Human Essence in Heidegger`s Contributions to Philosophy

Disertační práce

vedoucí práce – prof. PhDr. Pavel Kouba, CSc.

2006

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Mgr. Martin Nitsche

OBSAH

ÚVOD	5
I. ANTROPOLOGIE A ANTROPOMORFIE.	
§1 Charakteristika antropologie a její odmítnutí v §10 Bytí a času.	15
§2 Opomenutí otázky po bytí člověka v Husserlově fenomenologii (Prolegomena k dějinám pojmu času §§ 11 - 13).	24
§3 Antropomorfie. Přechod od odmítnutí antropologie k analýzám antropomorfie vztahového pole. Antropomorfie jako negativní interpretační klíč k okruhu Příspěvků.	31
§4 Shrnutí Heideggerových analýz antropologie a antropomorfie.	45
II. STŘED VZTAHOVÉHO POLE A JEHO FENOMENOLOGICKÁ PŘEDNOST.	
§5 Vztahové pole. Předběžná úvaha o místě Ereignis na půdě vztaženosti vztahů.	48
§6 Priorita vztaženosti vztahu před jeho členy ve fenomenologii. Heideggerova práce s intencionalitou.	53
§7 Perspektiva středu a přístupnost jeho struktur. Ereignis jako `střed` (die Mitte) a `(to) mezi` (das Zwischen).	58
III. POBYT A JEHO REINTERPRETACE.	
§8 Cesta `od "Bytí a času" k "Ereignis" a zpět. Úvod k problematice Heideggerovy reinterpretace Bytí a času.	68
§9 Heideggerova reinterpretace pobytu a systému existenciálů v §11 Metafysiky německého idealismu.	74
§10 Pojem `pobyt` a jeho vazba k `osobě`. Fundamentální ontologie jako přechod k jinému počátku.	92
IV. BYTÍ-TU JAKO STŘEDOVĚ STRUKTUROVANÉ VZTAHOVÉ POLE.	
§11 Rozevření středového pole: Er-eignung im Ereignis. Odepření (die Verweigerung). Sebeskrytí bytí (das Sichverbergen des Seyns). Odepřený základ (der Ab-grund). Pravda jako světlina odepření (die Lichtung der Verweigerung).	105

§12 Dynamika středového pole: obrat v Ereignis (die Kehre im Ereignis), protikyv (der Gegenschwung).	112
§13 Šíře středového pole: Založení (Gründung). Dosažení základu (Er- gründung). Založení-tu (Da-gründung).	121
§14 Shrnutí: bytí-tu jako středové pole. Er-eignung im Ereignis.	128

V. ČLOVĚK. BYTÍ-TU V EXCENTRICKÉ PERSPEKTIVĚ.

§15 Bytí-tu a člověk. Excentrická perspektiva. Střed `mezi` bohy a člověkem.	132
§16 `Vy-trvalost` (Inständigkeit). `Vy-trvalost` jako lidský vztah k bytí a jako lidské bytí-sebou.	140
§17 Tázání po smyslu (bytí) - Besinnung. Bytnost člověka jako zakladatele a strážce. Die Zu-künftigen.	145
§18 Strukturní proměna bytnosti člověka.	154
ZÁVĚR	159
SEZNAM ZKRATEK V POZNÁMKOVÉM APARÁTU	162
SEZNAM CITOVANÉ LITERATURY	163

ÚVOD

Disertační práce *Bytnost člověka v Heideggerových Příspěvcích k filosofii* sleduje dvojí odborný záměr. V první řadě usiluje o to, co deklaruje svým názvem: analyzovat pojetí lidství v klíčovém díle Heideggerovy textové pozůstalosti, v *Příspěvcích k filosofii*. Tento prvořadý záměr využívá při formulaci svých odborných otázek zvláštního napětí, které první četba tohoto svazku vyvolává: často se v něm píše o člověku a jeho klíčové roli v dění bytí a přitom je zřetelné, že myšlení *Příspěvků* má být radikálně neantropologické. Druhořadý záměr je pokusem o využití analýz problematiky bytnosti člověka k interpretaci myšlení *Příspěvků* jako takových. Oba interpretační záměry lze přiblížit pomocí následujících otázek: Jaký je rozdíl mezi tím, co Heidegger pojmenovává *‘Dasein’* a co *‘Da-sein’*? Jaký je vztah mezi *‘Da-sein’* a člověkem? Jak chápat člověka jako *‘strážce’* (Wächter)? Jaký smysl dává Heidegger slovu Ereignis? Lze *Příspěvky k filosofii* interpretačně otevřít sledováním motivu člověka?

V rámci úvodu se věnuji těmto tématům: 1. struktura předkládané práce a interpretační metoda; 2. pramenný okruh práce; 3. problém překladu některých termínů z okruhu *Příspěvků* 4. sekundární literatura. Poznámky k formální stránce, zvláště ke způsobu odkazování v poznámkovém aparátu, lze nalézt v úvodu k Seznamu citované literatury.

1.

Předkládanou disertační práci by bylo možné označit za strukturální analýzu *Příspěvků k filosofii*. Jak tomu ale rozumět? V Evropě převládající způsob interpretace *Příspěvků* vychází z impulsů hermeneutické (četbou Hegela ovlivněné) metody a vykládá (samozřejmě nikoli chybně) Ereignis jako dění bytí (viz k tomu dále v bodě 4 úvodu). Tato disertace se snaží respektovat spíše Heideggerovo fenomenologické východisko – a fenomenologii přitom chápu jako výzkum struktur metodicky otevřeného vztahového pole¹. Husserlovu fenomenologii lze pomocí tohoto přístupu vyložit jako výzkum vztahového pole, které je otevřeno metodou fenomenologické redukce a centrováno v bodě lidského vědomí. V jedné z tematických vrstev této práce sleduji, jak mladý Heidegger kriticky přejímá myšlenku výzkumu vztahového pole a jak se jí pokouší centrovat zcela jinak –

¹ Výraz *‘vztahové pole’* je jedním z interpretačních nástrojů této disertace. Předběžně naznačeno, označuje tematický prostor jakéhokoli vztahu. Při popisu vztahu je možné zaměřit pozornost buď na vztahované členy nebo přímo na vztah jako takový. Termín *‘vztahové pole’* používám k označení toho, co je přístupné pro popis při druhém způsobu tematizace vztahu. Dále k tomu viz oddíl II této práce.

kolem bytí. Strukturní analýzou tedy rozumím pokus sledovat, jak Heidegger strukturuje vztahové pole vztahu bytí a člověka. Pojem `struktury` nepřebírám z vnějších zdrojů (např. ze strukturalismu), ale z imanentních motivů okruhu *Příspěvků* (zvláště z oddílu *Gründung*).²

Problém člověka tak, jak ho chápe tato disertační práce, je také strukturním problémem. Různá strukturace vztahového pole dává různé pojetí lidství. Pokud je člověk chápán jako subjekt, souvisí to úzce s antropocentrickou strukturací vztahového pole. Při snaze o nesubjektový výklad bytnosti člověka je proto nutné uvažovat také o jiné strukturaci vztahového pole. Heidegger (na rozdíl od soudobé filosofie existence, která – pokud si toho vůbec všímá – usiluje o proměnu struktury hledáním alternativních bytností člověka) zaměřuje v *Příspěvcích k filosofii* pozornost přímo na problém vztahové strukturace. Interpretace motivu člověka proto musí nejprve vyložit strukturaci vztahového pole v systému *Příspěvků* a teprve odtud povahu lidství.

Disertační práce se člení do pěti oddílů.

První, přípravný oddíl *Antropologie a antropomorfie* popisuje Heideggerův přístup k problematice člověka. Nejprve ukazuje s textovou oporou v desátém paragrafu *Bytí a času* rané odmítnutí antropologie jako metody, která staví člověka nejen do centra svého zájmu, ale také (jako rozumného živočicha, obraz boží a jako subjekt) do středu ontologické vztahové struktury. Další paragraf tohoto oddílu ukazuje Heideggerovu polemiku s Husserlovou redukcí člověka na centrum fenomenologického pole, která vede ke ztrátě přímého přístupu ke strukturám vztahového pole. Závěr oddílu představuje Heideggerovy analýzy antropomorfie vztahové struktury, které již patří do okruhu *Příspěvků* a které již přímo otevírají další analýzy práce.

Druhý, přípravně-metodický oddíl *Střed vztahového pole a jeho fenomenologická přednost* ukazuje, jakým způsobem Heidegger pracuje se strukturou a dynamikou vztahového pole a jak vůbec vztahové pole chápe.³

² Pozoruhodné ovšem je, že strukturní analýza *Příspěvků* přibližuje Heideggerovo pojetí řeči mnohem blíže analytické filosofii, než obvyklé hermeneutické výklady. Ačkoli se Heideggerovo myšlení a analytická filosofie zcela odlišují >ontologickým systémem<, lze v nich sledovat podobné úsilí centrovat vztahové pole kolem řeči – u obou cest je možné mluvit o `obratu k jazyku`. Orientaci zvláště postanalytických filosofů na středověk-vztahovou povahu jazyka se věnuje Jaroslav Peregrin v práci *Význam a struktura Příspěvků* (Peregrin, 1999); pokouší se v ní hledat styčné body analytické filosofie a francouzského strukturalismu.

³ Slova jako `vztahové pole`, `vztahový střed`, `středová struktura` ad. nejsou slova, která by Heidegger v okruhu *Příspěvků* přímo používal. Jde o termíny, které volím jako nejvhodnější nástroje interpretace. Volba těchto slov je součástí interpretace i součástí kritického vymezení se jejího autora vůči interpretacím jiným (např. výraz *das Gefüge* je příliš zatížen klasickou interpretací von Herrmannovy školy, proto nemluvím o systému spár).

Oddíl se věnuje především tématu fenomenologické práce se vztahovým středem, referuje o Husserlově důrazu na prioritu vztahového středu před samostatnými členy vztahu a o tom, jak na tento motiv navazuje již mladý Heidegger. Přípravou dalších analýz je pojednání o práci s motivem středu (die Mitte) a jeho středového postavení (das Zwischen) v okruhu *Příspěvků*.

Třetím oddílem *Pobyt a jeho reinterpretace* vrcholí příprava vlastní strukturní analýzy systému *Příspěvků*. Oddíl se snaží interpretovat autorské reinterpretační prameny, tedy takové texty, ve kterých se sám Heidegger pokouší vysvětlit strukturní rozdíl mezi výkladem lidství z pobytu (Dasein) a z bytí-tu (Da-sein). Poslední paragraf tohoto oddílu se pokouší strukturně přesně vymezit, co v Heideggerově myšlení znamená `pobyt` a v jakých souvislostech již lze originální termín `Dasein` překládat jako `pobyt` a kdy ještě jako `existenci`.

Čtvrtý oddíl *Bytí-tu jako středově strukturované vztahové pole* se pokouší o čistě strukturní výklad *Příspěvků k filosofii*, zvláště oddílu *Gründung*. V jeho rámci chápe bytí-tu (Da-sein) jako středově strukturované vztahové pole. Z dílčích motivů sleduje především konstituci vztahového pole odepřením (sebeskrytím bytí) a jeho rozšíření protikyvným založením, věnuje se strukturujícímu významu obratu v Ereignis.

Poslední, pátý oddíl *Člověk. Bytí-tu v excentrické perspektivě* interpretuje, jak Heidegger ze strukturního vztahu člověka a bytí-tu (z tzv. `vytrvalosti v bytí-tu`) vykládá bytnost člověka jako zakladatele a strážce. Součástí tohoto oddílu je paragraf, v němž se uvažuje o excentrické a dějinné perspektivě, v níž dává vztahové pole smysl. Závěr oddílu je věnován vztahu Heideggerových vymezení lidství k tradičním definicím typu rozumného živočicha.

2.

Základním pramenným textem pro tuto disertační práci jsou Heideggerovy *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. (Příspěvky k filosofii. Ereignis.)*⁴, dílo z let 1936 – 38, poprvé publikované z pozůstalosti až v roce 1989, do té doby prakticky neznámé, ačkoli očekávané a obestřené dohady. Toto dílo sám Heidegger chápal jako základní dílo pro celý soubor zveřejněných i nezveřejněných textů – v této disertaci mluvím o `okruhu *Příspěvků*`.

Přímým okruhem *Příspěvků* rozumím nezveřejněné texty, které se opírají o systém *Příspěvků* a podržují jejich jazyk. Do nejužšího přímého

⁴ Vyhýbám se diskusím, jestli má být přeloženo `o` nebo `z` Ereignis, vynecháním předložky.

okruhu patří vedle *Příspěvků* ještě texty ze čtyř dalších svazků Souborného vydání⁵: *Besinnung* (1938/ 39 – GA 66), *Über den Anfang* (1941 – GA 70), *Das Ereignis* (1941/ 42 – GA 71), *Die Stege des Anfangs* (1944 – GA 72) – poslední dva z nich dosud nebyly uveřejněny.⁶ Volnější, ale stále přímou vazbu k *Příspěvkům* mají texty ze svazků 67 *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/ 39) a 69 *Die Geschichte des Seyns* (1938/ 40) (hodnotím jen dosud vydané svazky)⁷. Do nepřímého okruhu *Příspěvků* řadím publikované texty (studie a veřejné přednášky) a freiburské universitní přednášky (zvláště hölderlinovský a nietzschovský cyklus); tyto texty lze přibližně datovat do let 1934 – 1947⁸. Z textů nepřímého okruhu jsem pracoval především s těmito: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* z roku 1936, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte >Probleme< der >Logik<* z let 1937/38, studie *Die Zeit des Weltbildes* z roku 1938, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* z roku 1941, *Grundbegriffe* z téhož roku a *Dopis o humanismu*.

Okruh *Příspěvků* vytváří do jisté míry pramenný celek⁹. Vzhledem k tématu práce bylo vedle tohoto okruhu klíčové studium *Bytí a času* s důrazem na jeho genezi v přednáškách, ve kterých Heidegger kriticky transformuje fenomenologickou metodu svého učitele Husserla – v přednášce *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* a v marburských přednáškách *Einführung in die phänomenologische Forschung* a *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*.

⁵ Kritická edice Heideggerova díla se nazývá *Gesamtausgabe*, jde o vydání `poslední ruky` - u publikací s poznámkami s Heideggerových příručních exemplářů. Přehled Souborného vydání viz v informační brožuře nakl. Klostermann *Martin Heidegger. Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*. Klostermann, Frankfurt a. M. 2000 (a jiné); přehled v češtině viz Michálek, 1999, s. 79nn.

⁶ Výčet svazků, které patří do přímého okruhu *Příspěvků*, podává na základě Heideggerova ústního sdělení F.-W. v. Herrmann v doslovu k *Besinnung*, viz GA 66, s. 433-434.

⁷ Z těch nevydaných se do přímého okruhu zařadí zřejmě svazek 73 *Zum Ereignis Denken*. Velmi zajímavé budou vydání Heideggerových sešitů s poznámkami ve čtvrtém oddíle *Gesamtausgabe*, ztěžší však od nich lze očekávat informace, které by mohly způsobit převrat v interpretaci Heideggerova myšlení (srovnatelný třeba s tím, jak zapůsobila publikace *Příspěvků*).

⁸ Datace je spíše jen orientační. Vychází z toho, že rokem 1934 začíná série hölderlinovských přednášek, která se k *Příspěvkům* váže velmi úzce. Rok 1947 je rokem publikace *Dopisu o humanismu*, který lze chápat jako popularizaci některých motivů *Příspěvků*. Vyhýbám se snaze formulovat nějaké mezníky, pro úkol disertace to je nadbytečné. Léta 1934 – 47 vymezují nejužší pramenný okruh této práce; např. velmi důležitý cyklus brémských přednášek *Einblick in das was ist* z roku 1949 (v GA 79) již rozvíjí a posouvá myšlení *Příspěvků* tak, že jej do `okruhu *Příspěvků*` neřadím. Pečlivě zpracovanou chronologii Heideggerova díla (ještě nezohledňuje *Gesamtausgabe*) viz Richardson, 1963, s. 661 – 680. Pozoruhodný přehled ke struktuře okruhu *Příspěvků* podává sám Heidegger v textech z přelomu let 1937/38 *Mein bisheriger Weg* a *Über die Bewahrung des Versuchten*, které jsou zařazeny v dodatku ke svazku *Besinnung* (viz GA 66, s. 411-428).

⁹ Nejsem příznivcem doporučení, že je nejprve nutné studovat *Bytí a čas* a až poté přistoupit k četbě *Příspěvků*.

Chápu-li okruh *Příspěvků* jako pramenný celek, znamená to, že kladu důraz na takový výklad tohoto okruhu, který nevyužívá vnějších interpretačních klíčů. Nepoužívám proto primárně motivy, které vycházejí z četby *Bytí a času* nebo pozdních Heideggerových publikací padesátých a šedesátých let. Pokud analyzuji např. o antropomorfii nebo o reinterpetaci pobytu a využívám odtud interpretačních klíčů, vycházím v první řadě z pramenných textů okruhu *Příspěvků* a citace z raných nebo pozdních prací jsou jen doplňkové. Vyjimku tvoří jen úvodní paragrafy o antropologii a paragraf o středové povaze intencionality v metodickém oddílu, které doplňují kontext analýz okruhu *Příspěvků*.

3.

V textu této disertační práce používám slovo `Ereignis` bez překladu. Především proto, že pro interpretaci *Příspěvků* není překlad právě tohoto slova důležitý. Nelze se však vyhnout překladu ostatních termínů, kterými Heidegger Ereignis popisuje (odpírání, `vy-trvalost`, apod.). Ereignis dává smysl v dějící se struktuře, kterou je třeba popsat v systému českého jazyka, nemůže však dávat smysl z jednoho slova, pro které by se překlad rozhodl. Heidegger samotný zdůrazňuje v přednášce *Der Satz der Identität* nikoli nepřeložitelnost, ale nepotřebu překladu `Ereignis`.¹⁰ Toto slovo je `vyňato` ze souvislosti obvyklé řeči a je chápáno jako `singulare tantum` vyjadřující jedinečnost `Ereignis`, kterou není třeba překládat z jednoho jazykového systému do jiného; nepatří totiž žádnému takovému systému. Ostře řečeno, slovo `Ereignis` nepatří podle Heideggera ani německému jazykovému systému. V tomto smyslu jde o >nepřeložitelné< slovo.

V případě úplného překladu *Příspěvků* je samozřejmě důležité zvážit také použití slova `Ereignis` v rámci jiného jazyka než němčiny. Pokud bychom trvali na mimojazykovém statutu toho, co je označeno slovem `Ereignis`, nebylo by žádným prohřeškem proti Heideggerově záměru `vynětí` nějakého slova ze systému jazyka, do kterého se *Příspěvky* překládají, a jeho použití na místě `singulare tantum` `Ereignis`. `Ereignis` se nepřekládá, spíše nahrazuje. Přesto by bylo krátkozraké popírat, že slovo `Ereignis` (ačkoli Heideggerem chápané mimojazykově) dává smysl také v jazykových vazbách originálu *Příspěvků*. V rámci těchto vazeb rozehrává Heidegger všechny

¹⁰ "Das Wort Ereignis ist der gewachsenen Sprache entnommen. [...] Das Wort Ereignis soll jetzt, aus der gewiesenen Sache her gedacht, als Leitwort im Dienst des Denkens sprechen. Als so gedachtes Leitwort läßt es sich sowenig übersetzen wie das griechische Leitwort logos und das chinesische Tao. Das Wort Ereignis meint hier nicht mehr das, was wir sonst irgendein Geschehnis, ein Vorkommnis nennen. Das Wort ist jetzt als Singulare tantum gebraucht. Was es nennt, ereignet sich nur in der Einzahl, nein, nicht einmal mehr in einer Zahl, sondern einzig."; *ID*, s. 24 - 25.

možnosti, které mu příslušná gramatika nabízí: často naznačuje vztah k Ereignis předponou `Er-` (Er-öffnen, Er-klüftung, apod.), mnoho termínů vytváří použitím kořene `eigen` (Zueignen, Übereignen, apod.). Případné nahrazení >nepřeložitelného< `Ereignis` jiným slovem by muselo být provedeno s respektem vůči těmto terminologickým vazbám. To je však problém překladu *Příspěvků*, pro interpretaci Ereignis jako filosofématu je vhodné ponechat příslušný termín `Ereignis` bez nahrazování.

S problémem nahrazení slova `Ereignis` se velmi dobře vyrovnali autoři dosud jediného kompletního překladu *Příspěvků*, totiž překladu do (americké) angličtiny, Parvis Emad a Kenneth Maly. V úvodní třicetistránkové předmluvě podrobně analyzují možnosti a komplikace převodu *Příspěvků* do jiného jazykového systému. Zvažují také možnost ponechat `Ereignis` v podobě originálu, ale nakonec volí nahrazení termínem `enowning`¹¹. Rozhodnutí pro přetlumočení `Ereignis` zaštiťují třemi důvody: "1. Ponechání slova `Ereignis` v textu bez překladu by vyžadovalo výklad, který zahrnuje i interpretaci tohoto slova, ta však obratem zakládá překlad. Proto je ponechání `Ereignis` bez překladu také svým způsobem překladem. Takto se překlad tohoto slova stal nevyhnutelným. 2. Ponechání slova `Ereignis` bez překladu činí prakticky nemožným překládat skupinu slov úzce vztaženým k `Ereignis`, např. Ereignung, Eignung, Zueignung [...]. 3. Překlad tohoto slova ovšem neruší problém nepřeložitelnosti `Ereignis`."¹²

Emad s Malym při tvorbě slova `enowning` přihlížejí ke kořeni `eigen` (vlastní), jehož význam naznačuje i samotný Heidegger, a převádějí jej do podoby `own`. K němu volí vhodnou koncovku a předponu. Podobně vznikl i jeden z možných českých překladů slova `Ereignis`, termín `úvlast`, který používá ve svých průkopnických překladech Ivan Chvatík a který se objevuje také v překladu pozdních Heideggerových poznámek k *Bytí a času*. `Úvlast` lze použít i při převodu dalších slov ze skupiny `Ereignis` (souhlasím s Emadem a Malym v tom, že práce s *Příspěvkami* v německém jazyce je bez jejich převodu velmi obtížná): dobře to jde u termínů `Er-eignis` (ú-vlast), `Er-eignung` (u-vlastnění); u častých výrazů `Zueignung` a `Übereignung` ovšem hrozí přesměrování pozornosti čtenáře na problém vlastnictví (při-vlastnění, pře-vlastnění?) - to však hrozí i v jazyce originálu (Eigentum). Vážnějším problémem (v rámci poznámkového aparátu *Bytí a času* postačujícího) překladu `úvlast` jsou omezené možnosti práce s předponou `ú-`, Heidegger

¹¹ Nejsem si jistý tím, zda jede o novotvar nebo ne. Vedle výrazu `enowning` se lze v prostředí anglického jazyka setkat s výrazy, které vychází z významu `událost`: `event` a `e-vent` (např. Richardson, 1963), `event of appropriation` (např. Polt, 2001).

¹² *Contributions*, s. xix - xx.

přítom s předponou `Er-` jako odkazem k Ereignis rád pracuje (Er-denken, Er-zittern, apod.). Další cesta tímto směrem by tedy musela vést ke hledání vhodnější předpony.¹³

Interpret, který nemá v úmyslu být i překladatelem, vyjadřuje smysl Ereignis interpretací, nikoli nahrazováním slova slovem. Ponechání originálního termínu¹⁴ Ereignis (souhlasím s Emadem a Malym, že jde také o překlad) snad nejlépe zachovává Heideggerův záměr: shrnout jedním slovem mnohovrstevnatou dynamiku středově strukturovaného vztahového pole. V originále proto obvykle ponechávám i slova, která z Ereignis vychází (Ereignis, Ereignung).

V textu nerozlišuji mezi `das Sein` a `das Seyn` (v okruhu *Příspěvků* Heidegger používá většinou variantu s `y`), oba termíny překládám jako `bytí`. Rozlišení `Sein – Seyn` není v *Příspěvcích* důsledné a nehraje tak důležitou roli.¹⁵ Slova fundamentálně-ontologického okruhu používám v podobě zavedené v překladu *Bytí a času*. Podobu tlumočení dalších termínů okruhu *Příspěvků* (např. die Inständigkeit – `vy-trvalost`, apod.) komentuji v poznámkovém aparátu při prvním (nebo prvním klíčovém) výskytu v textu, obvykle přitom diskutuji i anglický překlad. Při překladu sloves nebo slovesných substantiv dávám přednost dokonavým tvarům (např. `die Verweigerung` - `odepření`, `die Gründung` - `založení`); důvodem je záměr vyjádřit jedinečnost dějů ve vztahovém poli.¹⁶

Vzhledem k obtížím při převodu Heideggerových textů z pozůstalosti do češtiny cituji v poznámkovém aparátu z okruhu *Příspěvků* výhradně v jazyce

¹³ V publikacích se objevily ještě další návrhy překladu Ereignis, `událost` a `přisvojené udělení`. Oba jsou v zásadě věcně správné, pro kompletní překlad *Příspěvků* však problematické. Analogické problémy (práce s předponou) jako `úvlast` přináší i přesný překlad slovem `událost`, který akcentuje dějinnost Ereignis (dít se a dávat smysl spolu souvisí). Obtížně představitelná je práce s dvouslovnými termíny jako je např. Michálekův návrh překladu-výkladu Ereignis jako `přisvojeného udělení` (viz Michálek, 1999). Dvě slova samozřejmě nabízejí širší možnosti vyjádřit šíři významu Ereignis – dá se jim ovšem namítnout, že stírají singulární povahu Ereignis (`singulare tantum`). S tím ostatně souhlasí i Michálek (2001, s. 91).

¹⁴ Ponechání originálního termínu se zřejmě prosadilo také u slova Ge-stell (viz *Věda, technika, zamyšlení*). Objevuje se dokonce i u slova `Dasein`, jehož český překlad je v našem prostředí vžitý a lze říci i ctěný (viz např. studii Jana Kuneše *Subjekt a Dasein* in: Nietzsche, Sousedík, Šimsa, 2005, zvl. s. 100, pozn. 3).

¹⁵ V textu práce se snažím radikalizovat to, že >tématem< *Příspěvků* není `bytí`, ale Ereignis. Rozlišení `Sein – Seyn` je klíčové v publikovaných (většinou poválečných) studiích, ve kterých Heidegger klade větší důraz na odlišnost svého přístupu k myšlení bytí od metafysiky.

¹⁶ Rozhodnutí mezi volbou dokonavého nebo nedokonavého tvaru není snadné a nechápu jej jako zásadní. Také volba nedokonavých vyjádření (odpírání, zakládání) má svůj smysl – zdůrazňuje spíše >obecnou< platnost dějů ve vztahovém poli. Volbou dokonavých výrazů se pokouším zvýraznit jedinečnost každého vztahu, který je strukturován na základě (>obecnější<) dynamiky vztahového pole. Viz k tomu např. větu jednoho z interpretů *Příspěvků*: “Meanings come forth in unique moments when enthinking and be-ing each other happen.”; Polt, 2001, s. 95.

originálu.¹⁷ Pokud je k dispozici český překlad Heideggerova díla (zvl. *Bytí a čas* a další) cituji v češtině s doplněním některých slov v němčině.

4.

Pro interpreta Heideggerových *Příspěvků k filosofii* je práce se sekundární literaturou¹⁸ určena především datem 1989, které označuje rok publikace tohoto díla. Krátká doba od publikace díla do jisté míry zužuje odborný prostor pro zásadnější polemiku s nějakou interpretací, případně pro nalezení opory v ní. Dokonce lze mluvit i o tom, že v období hledání přístupů ke smyslu *Příspěvků* panuje větší tolerance k cestě jiného interpreta. Tato disertační práce se úzce neváže k žádné z dosud publikovaných interpretací, přesto se snažím s autory jiných interpretací diskutovat analýzy konkrétních míst a informovat o jejich řešení v poznámkovém aparátu. Odkazy k sekundární literatuře v tomto aparátu mají povahu informace, komentáře a někdy přece jen i polemiky.

Sekundární literatury, která se týká Heideggerova myšlení, je veliké množství. I v případě stanovení badatelské hranice do roku 1989 je nutné určení dalších kritérií pro její rešerši. Z toho důvodu jsem nechal stranou studie, které se pokouší interpretovat myšlení okruhu *Příspěvků* pomocí pozdních Heideggerových publikací z padesátých a šedesátých let. Jde obvykle o studie z první poloviny devadesátých let, tedy z doby před publikací dalších svazků okruhu, v nichž si jejich autoři vypomáhají dřívější četbou Heideggerových pozdních publikací. Tento přístup podle mého názoru nivelizuje rozdíl mezi myšlením okruhu *Příspěvků* a povahou pozdních publikací. Přijmeme-li toto kritérium, zužuje se oblast studované literatury na analýzy týkající se přímo *Příspěvků k filosofii* a jejich okruhu.

Za klasickou a do jisté míry i školu tvořící lze označovat interpretaci editora okruhu *Příspěvků* a hlavního redaktora Souborného vydání díla Heideggerova díla, Friedricha-Wilhelma von Herrmanna¹⁹; *Příspěvkům* se

¹⁷ Týká se to i *Dopisu o humanismu*, jehož český překlad respektuji – ale vzhledem k vnitřním vazbám okruhu *Příspěvků* cituji spíše originální text.

¹⁸ Tato poznámka se týká jen monografických interpretací okruhu *Příspěvků*. Citované dílčí studie i interpretace týkající se Heideggerova díla vůbec lze nalézt v Seznamu citované literatury. V zásadě sleduji především literaturu publikovanou v posledních zhruba patnácti letech, která již mohla při interpretaci zohlednit alespoň *Příspěvky k filosofii*. Starší studie, pokud interpretují pozdní Heideggerovo myšlení, ztratili po roce 1989 závažnost.

¹⁹ Interpretační škola F.-W. von Herrmanna se vyznačuje především dvěma rysy: 1. Důrazem na `hermeneuticko-fenomenologickou metodu` Heideggerova myšlení. Von Herrmann rozlišuje dvě cesty fenomenologie, Husserlovu `reflexivní fenomenologii vědomí` a Heideggerovu `hermeneutickou fenomenologii pobytu` (v. Herrmann, 2000a). 2. Výkladem myšlení *Příspěvků* jako hermeneutické fenomenologie dění bytí (tzv. `seinsgeschichtliche Blickbahn` na rozdíl od `transzendental-horizontale Blickbahn der hermeneutischen Phänomenologie`, která charakterizuje fundamentální ontologii (v. Herrmann, 1994, s. 42nn). Předkládaná disertační práce je svým důrazem na strukturující povahu

zvláště věnuje monografický soubor studií z roku 1994 *Wege ins Ereignis*. Von Herrmann měl jako jeden z mála přístup k rukopisům okruhu *Příspěvků* ještě před jejich publikací, právě o to se opírá vliv jeho prací. Dalším takovým byl Otto Pöggeller; velký vliv měla jeho monografie z roku 1963 *Der Denkweg Martin Heideggers*, v níž se objevují i první citace z *Příspěvků*.²⁰

Další dílem, které by mohlo aspirovat na roli základní interpretace, je práce původně von Herrmannovy žačky, která nyní působí ve Spojených státech amerických, Daniely Vallegy-Neu *Heidegger's Contributions to Philosophy. An Introduction*. z roku 2003. Vallega-Neu vykládá úvodním způsobem celé *Příspěvky*, oddíl po oddílu. Vallega-Neu je také jednou z editorek reprezentativního souboru studií *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy* (2001). Obě díla se úzce váží k americkému překladu *Příspěvků* (1999), s nímž dohromady vytvářejí interpretační celek, který je třeba respektovat.

Zbývající sekundární literatura k okruhu *Příspěvků* vychází z disertačních prací podaných na universitě ve Freiburgu (obvykle von Herrmannova škola) i na jiných německých universitách. Jde buď přímo o disertace nebo o monografie vzniklé jejich rozšířením. Z von Herrmannovy školy vzešly z těch vlivnějších např. práce (již zmiňované) Daniely Neu a Paoly Ludovicy Coriando. Z jiných škol je třeba zmínit alespoň jméno Peter Trawny.

V českém prostředí byla přímo k okruhu *Příspěvků* publikována dosud jen jedna monografie, *Náhlost. Myšlení bytí z času* Ladislava Benyovszkého. Tématu disertační práce se ještě úzce dotýká soubor studií *Údiv a zdrženlivost* vydaný Jiřím Michálkem.

Výhradně Heideggerovu dílu a jeho interpretaci je věnováno odborné periodikum *Heidegger Studies* s roční periodicitou; studie z tohoto časopisu věnované okruhu *Příspěvků* lze nalézt v seznamu citované literatury.

Za vstřícnost, podporu při práci a připomínky k textu děkuji svému školiteli, prof. Pavlu Koubovi.

Ereignis polemickou alternativou k tomu, vykládat *Příspěvky* především jako hermeneutiku dějin bytí; ačkoli samozřejmě nelze popřít, že tento rozměr je důležitý.

²⁰ Hermeneutický výklad Heideggerova myšlení podpořila další z klasických Pöggelerových prací *Heidegger und die hermeneutische philosophie* z roku 1983.

I. ANTROPOLOGIE A ANTROPOMORFIE

Sám Heidegger nabízí v *Příspěvcích k filosofii* (konkrétně ve shrnujícím oddíle *Das Seyn*) čtyři cesty, kterými do jím vlastního stylu myšlení vstoupit.²¹ Jednou z nich je cesta "od člověka"; tu volí tato disertační práce. Tato volba respektuje Heideggerovu poznámku, která následuje výčet cest (ty další jsou cesta `od bohů`, cesta promýšlení dějin metafysiky a cesta myšlení bytí): volba zohlednění tematiky člověka neznamená ztrátu ohledu na problematiku cest zbývajících. Heideggerův poukaz na sledování problematiky bytnosti člověka nelze interpretovat jako příklon k antropologii.

Promýšlení postavení člověka v rozvrhu dění bytí nemusí nutně znamenat vstup na půdu antropologie a převzetí jejích předpokladů a metod. Heidegger sám místo člověka v tomto rozvrhu hledá a otázku zaměřenou na člověka klade.²² Heideggerovo odmítnutí antropologie, které je přiblíženo a interpretováno v prvních dvou paragrafech této kapitoly, se ukazuje spíše jako snaha připravit jiný způsob položení otázky po bytí člověka. Odmítnutí antropologie je u Heideggera nutné chápat, jak ukazují zbývajcí paragrafy, jako součást analýzy antropomorfie, která sama opět náleží do celku tzv. `překonání metafysiky` neboli rozkladu `metafysického stanovení základu`. V rámci promýšlení antropomorfie, kterou Heidegger na rozdíl od antropologie neodmítá, klade Heidegger otázky²³, jak by bylo možné formulovat roli člověka v dění bytí. Otevření kontextu, v němž budou tyto otázky dávat smysl, je prvořadým záměrem tohoto přípravného oddílu.

²¹ "Das seyngeschichtliche Denken kann aus seiner Notwendigkeit in der Vordeutung vierfach fragwürdig gemacht werden:

1. Von den Göttern her.
2. Vom Menschen aus.
3. Im Rückblick auf die Geschichte der Metaphysik.
4. Als das Denken >des< Seyns.

Diese vier Hinsichten lassen sich nur *scheinbar* in der Abtrennung voneinander verfolgen."; GA 65, s. 437.

²² Již na první straně textu *Příspěvků*, na níž se objasňuje titul a podtitul knihy a kde Heidegger stručně naznačuje smysl celého díla, se píše: "Nicht mehr handelt es sich darum, >über< etwas zu handeln und ein Gegenständliches darzustellen, sondern dem Er-eignis übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem >vernünftigen Tier< (animal rationale) in das Da-sein gleichkommt." (GA 65, s. 3) Tato věta je samozřejmě větou >úvodu<, bez interpretace je jen ztěžší srozumitelná.

²³ Mám tu na mysli především *deset otázek* uzavírajících analýzu antropomorfismu v *Besinnung* (1938/39) a jazykem publikovaných spisů formulovaných *sedm otázek* navazujících na poznámku o antropomorfismu v *přednáškách o Schellingovi* (1936).

Tento oddíl je třeba chápat jako přípravu k vlastnímu tématu předkládané disertační práce. Úzká problematika Heideggerova odmítnutí antropologie je zvolena ze dvou důvodů. Jednak abych vyjádřil, že jsem si vědom nepřipustnosti použití antropologického interpretačního klíče k otevření Heideggerovy filosofie. Ale také abych analýzou pramenných míst vztažených k úzkému problému připravil řešení problematiky širší, tedy postavení člověka ve strukturách Ereignis. Problém antropologie jsem pro přípravný oddíl zvolil také proto, že v rámci její kritiky Heidegger odkazuje k centrálním tématům Příspěvků, aniž by používal jejich specifickou terminologii. Z těchto důvodů se následující dva paragrafy věnují pouze²⁴ Heideggerově odmítnutí vztahu k antropologii: §1 přímému odmítnutí antropologie v *Bytí a času* a §2 detailům tohoto odmítnutí v textu z okruhu *Bytí a času*, v *Prolegomenech k dějinám pojmu času*. Uvedení do Heideggerových analýz antropomorfismu v rámci metafysického stanovení základu v §3 je pro souvislost této disertační práce klíčovým tématem, které specificky zpřístupňuje myšlení okruhu *Příspěvků k filosofii*. §4 shrnuje celou kapitolu a fixuje získané interpretační klíče.

§1 Charakteristika antropologie a její odmítnutí v §10 *Bytí a času*

Vymezení analytiky pobytu vůči antropologii v §10 *Bytí a času*²⁵ se ukazuje jako nezbytná, organická součást tohoto díla. Tato nezbytnost má v zásadě dva důvody: Za prvé Heideggerovu potřebu vyrovnat se s tehdejší

²⁴ Do okruhu tématu >Heidegger a antropologie< by svým způsobem patřila také interpretace Heideggerova vymezení rozdílu mezi člověkem a zvířetem. Např. slavné "weltarm" a "weltbildend" z přednášky *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. (GA 29/30), které se v obměnách vrací ještě v jiných svazcích Souborného vydání. Bylo by to zajímavé téma také vzhledem k reakcím současné francouzské filosofie na Heideggerovo dílo. Je to právě určení zvířete jako "chudého světa", co má na mysli Jacques Derrida, když obviňuje Heideggera z antropocentrismu. (Viz. Neu, 1997, s. 356n.) Derridova výtka by však přehlížela zásadnější problém: antropocentrismus znamená určitý způsob strukturace vztahového pole a ten nelze řešit jednoduše připuštěním toho, že zvíře centruje vztahový celek kolem sebe (připustit to není žádný pozoruhodný výkon). Heideggerův problém je jiný: jak myslet vztahový celek, který není centrován ani v člověku, ani ve zvířeti – prostě v žádném z krajních bodů vztahu, ale sám v sobě? Heidegger se rozlišení mezi člověkem a zvířetem věnuje na několika místech semináře *Vom Wesen der Sprache* z roku 1939, GA 85, např. s. 3nn, 75n.

²⁵ Starší verzi tezí z §10 *Bytí a času* lze nalézt ve druhé kapitole přednášky *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*; GA 63, s. 21 - 29.

filosofií života (Dilthey)²⁶ a s personalistickými tendencemi v rámci samotné fenomenologie (Scheler především²⁷) a potřebu odlišit se od nich. A za druhé snahu zabránit nebezpečí desinterpretace, ke které by četba existenciálních analýz *Bytí a času* mohla vést. Heidegger si je vědom toho, že tyto analýzy mohou zastírat vlastní filosofický záměr, znovupoložení otázky po smyslu bytí.

Druhý důvod plyne přímo ze způsobu myšlení v *Bytí a času*. Pro provedení svého záměru znovupoložit otázku po smyslu bytí vůbec volí Heidegger cestu analýzy bytí jednoho ze jsoucen, totiž toho, které se samo po smyslu bytí táže. Tímto jsoucnem je každý sám pro sebe: "Jsoucno, které máme analyzovat jsme vždy my, každý z nás sám pro sebe."²⁸ Toto jsoucno je terminologicky uchopeno jako *pobyt* (Dasein). Je zřejmé, že tímto pojmem se Heidegger brání jiným označením nabízejícím se pro pojmenování `jsoucna, kterým je každý sám pro sebe`. Mezi nimi vynikají především označení `já` a `člověk`, obě však nesou kontext, který by otázku po bytí jimi pojmenovaného jsoucna zatížil předsudky tradovaných výkladů, ne-li vůbec znemožnil. Pojem `já` s sebou nese především (pro fenomenologickou školu, z níž Heidegger vychází, určující) metafysiku subjektu. Jméno `člověk` zase přivádí k tradičním antropologickým výkladům (duch - duše - tělo, apod.). Proto se jim a dalším podobným označením Heidegger vyhýbá.²⁹

²⁶ Heidegger se pro rozvoj vlastního myšlení významným způsobem vyrovnával s Diltheyovou filosofií života. (Blíže k tomu viz Lee, 2001, s. 25nn.) Již v období práce na *Bytí a čase* se kriticky staví k antropologickému založení jeho myšlení a tuto výtku v *období Příspěvků* ještě přirostřuje. Srovnej ve studii *Věk obrazu světa*: "Daß Dilthey die Metaphysik leugnete, im Grunde schon ihre Frage nicht mehr begriff und der metaphysischen Logik hilflos gegenüberstand, ist die innere Folge seiner anthropologischen Grundstellung." (GA 5, s. 99).

²⁷ Poznámky k Schelerově antropologii viz v díle *Kant a problém metafysiky*, které patří do kontextu fundamentální ontologie: *KPM*, s. 185. Heidegger v tomto díle významným způsobem charakterizuje moderní antropologii jako vědu, která "nehledá jen pravdu o člověku, nýbrž nárokuje si nyní rozhodnutí o tom, co vůbec může znamenat pravda" (tamtéž) – tedy jako "regionální ontologii člověka" (*KPM*, s. 186). Vazbu antropologie a rozhodování o povaze pravdy řeší Heidegger v okruhu *Příspěvků* v rámci analýz tzv. antropomorfie, viz § 3 této disertace.

²⁸ *BaČ*, s. 59.

²⁹ "Všechny tyto tituly [subjekt, duše, vědomí, duch, osobnost] označují určité, `vyčlenitelné` fenomenální oblasti, jejich užití však vždy pozoruhodně souvisí se ztrátou potřeby ptát se po bytí takto označeného jsoucna. Není tudíž terminologickou svévolí, jestliže se těmto titulům, právě tak jako výrazům `život` a `člověk`, pro označení jsoucna, kterým sami jsme, vyhneme." (*BaČ*, s. 64) Je sice zřejmé, že volba výrazu "Dasein", který se v tradiční německé filosofické terminologii používá k překladu pojmu `existentia`, s sebou nese jinou možnost `ztráty potřeby ptát se po bytí takto označeného jsoucna`. S interpretačním posunem směrem k filosofii existence se Heidegger potýkal celý život. Na druhou stranu spojení >bytí existence < (das Sein des Daseins), byt' věcně nesprávné

Nebezpečí desinterpretace existenciálních analýz *Bytí a času* spočívá v tom, že pobyt je na jedné straně jsoucnem, a to jsoucnem uchopitelným jako člověk nebo jako `já`, ale na straně druhé není tématem analytiky pobytu bytí tohoto jsoucna jako jsoucna (člověka jako člověka), ale to, jak se toto jsoucno ke svému bytí *vztahuje*³⁰, tedy to, čemu Heidegger říká "*porozumění bytí*"³¹ (Seinsverständnis). `Porozumění bytí` lze pojmově zpřístupnit jako určitou "bytostnou strukturu"³² (Seinsverfassung). Základní nebezpečí desinterpretace se otevírá při nedostatečném odlišení tradičně vnímaného bytí jsoucna pobyt od bytostné struktury porozumění bytí, které je pobytovému jsoucnu vlastní. Věcně vzato je pobyt jsoucnem a člověkem, ovšem tradiční ontologická analýza bytí jsoucího³³, ani antropologický výzkum pobytu jako člověka nemohou vést k uchopení struktur porozumění pobytu vlastního bytí. Imanentní problém *Bytí a času* tkví v tom, že je pojmovým jazykem tradiční ontologie (>bytí jsoucího<³⁴) proklamován záměr analyzovat takové bytostné struktury, které se terminologii "bytí jsoucího" vymykají.³⁵ Heidegger tuto obtíž řeší³⁶ metodickým odmítnutím tradiční ontologie a interpretací Husserlovy fenomenologie jako alternativní ontologické metody.³⁷

Zaujetí pozice vůči antropologii je třeba chápat jako součást odmítnutí tradičních ontologických metod. Heidegger antropologii neodmítá proto, že se věnuje tématu člověk, nýbrž proto, že její způsob výkladu tohoto tématu je

alespoň ilustruje napětí, v němž je otázka po smyslu bytí v *Bytí a času* kladena. Napětí mezi bytím samotným a bytím jsoucího. K tomu viz dále §§ 9 – 10 této práce.

³⁰ "V bytí tohoto jsoucna vztahuje se ono samo ke svému bytí.", *BaČ*, s. 59.

³¹ "Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu", *BaČ*, s. 28 ("Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.", *SuZ*, s.12) .

³² "Tato bytostná určení pobytu je však nyní třeba uvidět a pochopit a priori na základě bytostné struktury, kterou nazýváme `bytí ve světě`.", *BaČ*, s. 71. Interpretace `bytí ve světě` není náplní tohoto paragrafu.

³³ *BaČ*, s. 43-44.

³⁴ "Bytí je vždy bytí nějakého jsoucna.", *BaČ*, s. 25.

³⁵ Terminologie >bytí jsoucího< postihuje dvojí: jsoucno a jeho bytí. `Bytostná struktura` (porozumění) samozřejmě není jsoucnem. Snad by bylo možné tvrdit, že je tedy bytím toho jsoucna, kterému je porozumění vlastní. Zde se však ukazuje zvláštní problematika *Bytí a času*: Porozumění, o jehož bytostnou strukturu se jedná, je vymezeno jako `porozumění bytí`. Jeho bytostná struktura tedy být bytím nemůže; struktura vztahu k bytí nemůže být bytím. Bytostná struktura tedy není ani jsoucnem, ani bytím jsoucna. Pokud pomineme výraz `struktura` samotný. Lze tvrdit, že Heidegger pocituje nedostatek možností pojmového uchopení toho, co významově leží mezi bytím a jsoucnem. Bližší doložení tezí o imanentním problému *Bytí a času* viz dále v této práci.

³⁶ Je třeba ještě jednou zdůraznit, že jde o řešení vlastní *Bytí a času*. V dalším vývoji Heidegger radikalizuje svůj postoj vůči metafysice, odklání se od metodického odlišení a v *Příspěvcích k filosofii* se pokouší o vytvoření jiné terminologie. K tomu viz dále.

³⁷ *BaČ*, s. 44. - Teze "Ontologie je možná pouze jako fenomenologie.", *BaČ*, s. 52.

metodicky nevhodný pro otázku po bytí pobytu, že "svádí na scestí"³⁸. Heideggerova argumentace při odmítnutí antropologie je strukturována tak, že otázka po bytí člověka patří do horizontu otázky po bytí pobytu, ale při jejím zodpovězení nelze postupovat metodou tradiční antropologie: "Tážeme se po bytí celého člověka, kterého jsme zvyklí chápat jako tělesně-duševně-duchovní jednotu. [...] Ale tážeme-li se po bytí člověka, nemůžeme jej vypočítat jako součet bytí těla, duše a ducha, jejichž způsoby bytí je navíc ještě potřeba určit."³⁹

Tradiční antropologii charakterizuje Heidegger jako "anticko-křesťanskou antropologii"⁴⁰ a určuje ji dvěma znaky. Antickým určením člověka jako živočicha majícího logos a křesťanskou myšlenkou transcendence. Ústřední pasáž příslušného textu zní takto:

"1. Definice člověka: zóon logon echon v interpretaci animal rationale, rozumná živá bytost. Způsob bytí tohoto zóon se tu však chápe ve smyslu výskytu. Logos je jisté vyšší vybavení, jehož způsob bytí je právě tak temný, jako způsob bytí jsoucna vzniklého jeho přidáním.

2. Druhé vodítko pro určení bytí a podstaty člověka je theologické: `kai eipen ho theos: poiésómen anthrópon kat' eikona hémeteran kai kath' homoiósin`, `faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram`.

Křesťanská theologická anthropologie k tomu přibírá antickou definici a získává odtud výklad jsoucna, které nazýváme člověk. Ale jestliže už bytí Boha je ontologicky interpretováno prostředky antické ontologie, tím spíše to platí o bytí tohoto ens finitum. Křesťanská definice byla během novověku odtheologizována. Ale idea `transcendence`, že totiž člověk je něco, co samo sebe přesahuje, má své kořeny v křesťanské dogmatice, o které přece nikdo nebude chtít tvrdit, že kdy učinila bytí člověka ontologickým problémem."⁴¹

³⁸ "Co však zásadní otázku po bytí pobytu zasouvá nebo svádí na scestí, je to, že je veskrze vedena anticko-křesťanskou antropologií [...]." *BaČ*, s. 66

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ *BaČ*, s. 66 – 67.

Aristotelovu definici *`zoon logon echon`* (živá bytost mající logos, tedy schopnost řeči a řečového pojmání prožívaného) Heidegger nekomentuje, jen krátce připomíná posun do podoby animal rationale (rozumná živá bytost), tedy především latinskou interpretaci logu jako *ratia*. Zajímá jej spíše, jaký *způsob bytí* (*die Seinsart*) vykazují jednotlivé části této definice.⁴² Rod *`zoon`* vykazuje způsob bytí, který Heidegger terminologicky chápe jako "výskyt" (v textu: *`die Seinsart im Sinne des Vorhandenseins und Vorkommens`*⁴³). Pojmem "výskyt" (*Vorhandenheit*) je v *Bytí a čase* interpretačně přeložen a vyložen tradiční termín *existentia*⁴⁴, který označuje pouhý fakt toho, že jsoucno je (vyskytuje se), aniž by se týkal toho, zda a jaký vztah ke své existenci toto jsoucno má.⁴⁵ Slovem "živočich" je podle Heideggera označen určitý způsob výskytu - výskyt charakterizovatelný pohybem a vnímáním.⁴⁶ Člověk se však nikdy jen lhostejně nevyskytuje, vždy zároveň své existenci rozumí. To by mohlo být uchopeno specifickou diferencí *`má logos`*, způsob bytí logu ale není vykázan a jeho postavení v definici jej posunuje směrem k významu *`vyšší vybavení`* v porovnání s jinými živočichy. Připojením logu se výskytovost živočicha nedá zrušit, naopak pokud specifikuje výskyt, stává se logos pouze znakem výskytu. Kriticky Heidegger posuzuje také to, že by se způsob bytí jsoucna dal (pokud by způsob bytí logu byl vykázan) složit ze způsobů bytí jeho částí, které ukazuje definice. Bytí člověka je třeba pojímat jako jednotný fenomén, člověka nelze pojmově rozložit na výskyt a porozumění.⁴⁷

⁴² Podle Aristotela má definice části a způsob bytí těchto částí musí být také zkoumán. Viz *Met.* VIII, 1.

⁴³ *SuZ*, s. 48.

⁴⁴ Viz *BaČ*, s. 59. Heidegger vyhrazuje termín existence pro určení bytí pobytu.

⁴⁵ Výraz "Vorkommen" používá Heidegger alternativně k pojmu "Vorhandenheit - Vorhandensein" (ten má ale v teoretické konstrukci *Bytí a času* přednost). Např. v prvním vymezení pobytu zaznívá: "Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt.", *SuZ*, s. 12.

⁴⁶ Viz Heideggerovu interpretaci klíčového rozlišení podle *De anima* 403b25n z roku 1931: "Čím se však zén monon - pouhý život, *`vegetování`*, liší od zoon - živočicha ve smyslu zvířete, je to, že *`pouhému živočichu`* chybí to, co je živočichu vlastní: *hé aisthesis* (*prótós*) - vnímání." Heidegger, M.: *Aristotelova Metafysika IX, 1-3*, Praha 2001, s. 100.

⁴⁷ Pokus o podrobnější analýzu logu z tradiční definice člověka, který ovšem neoslabuje kritiku z §10, podal Heidegger v §6: "Pobyt, tzn. bytí člověka, se ve vulgární, stejně jako ve filosofické *`definici`* vymezuje jako zoon logon echon, živá bytost, jejíž bytí je bytostně určeno schopností řeči." (*BaČ*, s. 42) Hermeneutika logu je tu dovedena až k poukazu na "temporální strukturu čistého zpřítomňování něčeho" (tamtéž), která je řeči vlastní. Jinou variantu hermeneutického rozvinutí aristoteléské definice lze nalézt v Heideggerových přednáškách k *Metafysice IX, 1-3*, kde je diference logos echon přiblížena ke schopnosti rozumět svému bytí a zaujmout postavení v celku jsoucího. (Viz Heidegger, M.: *Aristotelova Metafysika IX, 1-3*, Praha 2001, s. 103-104).

Druhým charakteristickým rysem tradiční antropologie je určení člověka jako *obrazu Božího* dokumentované citací knihy Genesis: "Bůh řekl: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby." (Gen 1, 26)⁴⁸ Heidegger opět nerozvíjí žádnou interpretaci jen poukazuje na to, jak toto určení člověka, strukturuje jeho způsob bytí. Tradiční synkretická, středo- a novoplatónská interpretace tohoto určení do platónské podoby `dokonalý vzor-nedokonalý obraz⁴⁹, otevírá mezi člověkem a Bohem vzdálenost, kterou je třeba překonávat. `Přesahování sebe sama`, snaha přiblížit se dokonalosti vzoru, jehož podoba v duši mne táhne přese mne vzhůru, se tak stává význačným způsobem bytí člověka. Tato `idea transcendence` působí podle Heideggera v odtheologizované podobě dále v novověku. Vlastním obsahem této části vymezení se vůči antropologii je náznak toho, že porozumění pobytu bytí nelze interpretovat jako sebepřesahování. Fakticky vzato totiž právě tematické zaměření *Bytí a času* na `porozumění bytí` (Seinsverständnis) otevírá mezi jsoucím pobyt a jeho bytím určité vztahové (a významové) pole (motiv Seinsverhältnis). Heideggerova kritika transcendence naznačuje, že pole, které se mezi jsoucím a bytím otevírá, nelze jednoduše vnímat jako vzdálenost odcizující `mne` a mé bytí, ani jako to, co by mělo být překonáváno. Naopak, struktura tohoto vztahového pole byla antropologií přeskočena.

Tradiční evropská antropologie oba znaky slučuje a nahlíží člověka jako (terminologií *Bytí a času*) výskytové jsoucno vybavené schopností rozumem pojímat a pojaté řečí vyslovovat, která mu vposledku umožňuje překonat svou danost a vztáhnout se k tomu, co je zakládá. Odmítnutí antropologie, která je podle Heideggera zacílená na výskyt a sebepřesah člověka, má však také pozitivní přínos pro výklad fundamentálně ontologického stanoviska. Ukazuje zaprvé, že otázka po bytí pobytu nemíří na výskyt (pouhou existenci) jsoucna člověk, ale na porozumění bytí, které je tomuto jsoucnu vlastní. A za druhé, že bytí, na které se ptá, nespočívá ani ve jsoucnosti (výskytovosti) tohoto jsoucna, ani v nějakém absolutním, toto jsoucno přesahujícím, založení.

⁴⁸ V ekumenickém překladu.

⁴⁹ V rámci křesťanství působí formulace z Platónova dialogu *Timaios*.

Otázka po bytí pobytu míří na fenomén⁵⁰ vztahového pole, který antropologie přeskakuje, totiž na porozumění bytí a jeho struktury, ve kterých se bytí ukazuje a ze kterých pobyt svému bytí rozumí. Je pozoruhodné, že potřeba kritického vymezení se vůči antropologii Heideggera nutí radikalizovat některé uspěchané formulace předchozích paragrafů. V §7 *Bytí a času* nalezneme např. tento pokus charakterizovat poměr mezi bytím, bytostnou strukturou a jsoucnem: "Bytí a bytostná struktura přesahuje každé jsoucno a každé možné jsoucí určení jakéhokoliv jsoucna, a leží mimo ně. Bytí je naprosté transcendens."⁵¹ Odmítnutí antropologie (přestože se v citované tezi mluví o "každém" jsoucnu a ne pouze o jsoucnu člověk) v §10 vede k hlubšímu vhledu do ontologické diference. "Bytí jako naprosté transcendens" sice zdůrazňuje svébytnost bytí, ale neotevívá volné pole pro uchopení jeho struktury (Seinsstruktur). Ta není v radikálně chápané ontologické diferenci, v níž je bytí od jsoucna absolutně odlišeno (tak jako dokonalý vzor od své podoby v lidské duši), tematizovatelná.⁵²

V novověku se evropská antropologie ještě více specifikuje radikalizací uchopení člověka (lidského >já<) jako subjektu. Myšlenka subjektu původně vychází z Aristotelova analytického přístupu ke jsoucnu, při němž se pro všechna určení jsoucna předpokládá jejich nositel. Aristotelés jej nazývá `to hypokeimenon` - podloží, podklad, podmět, v latinském překladu *subiectum*.⁵³ Pokud je tedy člověk uchopen jako *subiectum* aristotelsky, znamená to označení konkrétního⁵⁴ člověka (jedince) jako nositele určitých (svých) vlastností.⁵⁵ Subjektivita v aristotelském smyslu se tedy týká pouze konkrétního jsoucna, o kterém jsou vypovídány jeho vlastnosti, o tomto člověku, stejně

⁵⁰ Ve významu, který fenoménu dává Heidegger v §7 *Bytí a času*: "to, co se ukazuje samo o sobě"; *BaČ*, s. 45.

⁵¹ *BaČ*, s. 55. "Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. Sein ist das transcendens schlechthin."; *SuZ*, s. 38.

⁵² Heidegger sám cítí později potřebu výraz "transcendens schlechthin" korigovat. Poznámka v jeho příručním exempláři nabádá k výkladu transcendence nikoli jako absolutního bytí, ale jako středové struktury: Ereignis. K motivu transcendence ve studii *Vom Wesen des Grundes* viz dále §13, bod 2 této práce.

⁵³ K významu pojmu `to hypokeimenon` viz např.: "Podmětem je to, o čem se vypovídá ostatní, kdežto sám se již nevypovídá o jiném." (Met VII, 3 - 1028b35, Kříž, s. 184)

⁵⁴ Hypokeimenon je pro Aristotela vždy "toto zde" (tode ti). Viz např.: "Neboť tím se rozlišuje obecina a podmět, že podmět je toto zde, něco určitého, obecina nikoli." (Met IX, 7 - 1049a27, Kříž, s. 246-247)

⁵⁵ "Tak například podmětem vlastností je člověk, tělo a duše, vlastností však je například vzdělaný, bílý." (Met IX, 7 - 1049a29, Kříž, s. 247)

jako např. o tomto kameni.⁵⁶ Descartes však, pro novověkou filosofii způsobem zakládajícím, chápe `já`⁵⁷ jako subiectum veškerého pravdivého poznání a odtud také všeho poznatelného.⁵⁸ Lidské vědomí je v novověké filosofii nositelem veškerého poznávaného světa. To má Heidegger na mysli, když uzavírá analýzu anticko-křesťanské antropologie konstatováním: "Obě tato vodítka [výskyt a transcendence] se v novověké antropologii splétají s postupem, který si za metodické východisko bere res cogitans, vědomí, souvislosti prožitků."⁵⁹ Z tohoto konstatování lze ukázat, že bytí zůstává podle Heideggera v novověké antropologii nedotázáno trojím způsobem: 1. Není určen způsob bytí vědomí, které je sice uchopeno jako subjekt, ale není problematizováno jako to, čím je, tedy jako vědomí člověka. Člověk je stále chápán jako jsoucno vyskytující se mezi jinými. Přitom otázka, zda jsoucno člověk, které podmiňuje existenci subjektu, nemá nějaký specifický způsob bytí, se nabízí. To, souvisí s tím, že za 2. není domyšlen způsob bytí samotné subjektivity vědomí, která je v podstatě stále chápána jako transcendující svůj vlastní výskyt. Subjekt je subjektem poznání a poznávaného, musí tedy transcendovat mnohost své každodennosti, která se liší od poznání. 3. Odhlíží se od způsobu bytí poznávaného, které vystupuje jako pro poznávání "samozřejmě dané"; tak zůstává anticko-křesťanská, stejně jako novověká antropologie "ve svém rozhodujícím ontologickém fundamentu neurčitá"⁶⁰. Je zřejmé, že kritické uchopení trojí nedotázanosti bytí v novověké antropologii je vlastně zaměřeno na Husserlovu fenomenologii. To, co §10 *Bytí a času* ukazuje jen ve zkratce, provádí Heidegger zevrubně v *Prolegomenech k dějinám pojmu čas*.⁶¹

⁵⁶ Nositelem vlastností jsoucna je podle Aristotela jeho podstata (usia, substantia): "U všeho tedy, co je takto [u jsoucna pojmenovaného podle vlastností] je tím posledním podstata." (Met IX, 7 - 1049a34, Kříž, s. 247) Souvislost subiectum - substantia je důležitá pro Descartův termín `substantia (res) cogitans`.

⁵⁷ A to nikoli `já` jakéhokoli jedince z mnohých, nýbrž `já` poslední a jediné, mé `já`, které ob stojí v pochybování o vši zkušenosti. Mé `já` novověkého rozvrhu je ovšem třeba chápat spíše jako `já` vůbec, lhostejné vůči individuálním vlastnostem, o nichž lze pochybovat.

⁵⁸ Descartes v *Principech*: "Jménem myšlení chápou vše to, co se v nás vědomých děje tak, že jsme si toho vědomi." (Princ. I. 9; Descartes, 1998, s. 17).

⁵⁹ *BaČ*, s. 68.

⁶⁰ Na předchozí citaci "Obě vodítka ..." navazuje věta: "Pokud však zůstávají ontologicky neurčité i cogitationes, příp. pokud jsou opět mlčky brány `samozřejmě` jako něco `daného`, čeho `bytí` není žádným problémem, zůstává antropologická problematika ve svém rozhodujícím ontologickém fundamentu neurčitá.", *BaČ*, s. 68.

⁶¹ Viz následující paragraf této disertační práce.

V desátém paragrafu *Bytí a času* odstiňuje Heidegger pod jménem antropologie několik nepřipustných výkladů pobytu. Pobyt se sice zpětně ukazuje jako ontologický fundament antropologických výkladů, ovšem jako fundament těmito způsoby neuchopitelný. Shrneme-li, lze pobyt filosofickou antropologií uchopit zvnějšku jako člověka, nebo zevnitř jako `já`. Vnější popis směřuje k potřebě definovat člověka mezi jiným vyskytujícími se jsoucnými vymezením *animal rationale*. Vnitřní popis naráží na to, že lidské nitro je charakteristické tím, že zasahuje až tam, kde již nelze o `já` mluvit. To pak může vést k rozlišení na nedostatečné `já` a dokonalé `já`-přesažné a k postulování sebepřesahu jako smyslu lidského bytí. Heidegger dále mluví o dvojím míšení těchto antropologických určení. První se děje, když je původně duchovní nauka o lidském nitru vyložena prostředky aristotelské ontologie. Toto míšení proměňuje vnitřně získané náhledy ve vnější definiční znaky člověka jako takového. (Člověk je pak živočich specifický již ne řecky chápaným *logos*, ale křesťanskou teologií systematizovaným sebepřesahem.) Druhé míšení a komplikace antropologické problematiky se odehrává na prahu novověku, kdy je nitro (`já`) vyloženo jako vědomí a to uchopeno jako subjekt. Heideggerově analýze této komplikace se věnuje následující paragraf naší práce. Tak je postupně podána charakteristika řecké, křesťanské a novověké antropologie.

Kritika antropologie v desátém paragrafu *Bytí a času* není samoučelná, její vlastní smysl spočívá v ohraničení tematického pole analytiky pobytu. Pobyt je *jsoucný*, kterým je každý člověk sám pro sebe a které je charakteristické rozumějícím vztahem ke svému bytí. Ohraničení se děje v těchto směrech: Jako pobyt nelze analyzovat *jsoucný* člověk tak, jak se kolem vyskytuje. Pobyt je člověkem nějakým jiným způsobem. Stejně tak nelze jako pobyt uchopit to, co mohu nahlédnout a charakterizovat jako sám sebe. Pobytím jsem (já) nějak jinak. Bytí pobytu tedy nelze získat ani ze znaků výskytu člověka, ani ze znaků lidského `já sám` (např. tak, že by mezi těmito znaky byly určeny ty podstatné, bytostné, a ty, které jsou jen případy). Vztah pobytu ke svému bytí dále nelze jednoduše určit jako rozumové chápání (*ratio*) ani jako sebepřesahování (*transcendenci*), obě tato určení, přestože

nějak popisují moment vztaženosti k bytí, jsou vztažena k antropologickým redukcím pobytu.

§2 Opomenutí otázky po bytí člověka v Husserlově fenomenologii (*Prolegomena k dějinám pojmu času* §§ 11 - 13)

Pod názvem *Prolegomena k dějinám pojmu času* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*) byla v Souborném vydání publikována Heideggerova marburská přednáška z letního semestru 1925. Pro interpretu Heideggerova díla je vysoce důležitá proto, že v ní lze sledovat zrod fundamentálně ontologických kategorií z kritického vyrovnávání se s Husserlovou fenomenologií. Některé pasáže *Bytí a času* se dokonce ukazují jako přepracované části této přednášky. Tematiku §10 *Bytí a času*, tedy `vymezení analytiky pobytu vůči antropologii, psychologii a biologii`, tak nacházíme připravenou v analýzách paragrafů 11 až 13 *Prolegomen*. V nich Heidegger podrobuje kritice přímo Husserlovo pojetí fenomenologie, čemuž se v *Bytí a čase*, díle publikovanému v Husserlových *Ročenkách* a Husserlovi věnovanému, vyhýbá.⁶²

Kritická část *Prolegomen* spočívá ve zkoumání, je-li ve fenomenologii určeno bytí toho, co je pro ni nejzákladnější (`tematického pole fenomenologie` říká Heidegger na mnoha místech), tedy *čistého vědomí*. Heidegger chápe čisté vědomí jako specificky (t. j. fenomenologickou redukcí) určené jsoucnost: jako "jsoucnost, které je určeno strukturou intencionality"⁶³. Toto specifické jsoucnost nazývá `intencionálně` ("das Intentionale"). Již zde lze sledovat základní zaměření Heideggerova kritického tázání: co je vlastně tím intencionálním? Jistě, je to čisté vědomí, ale do jaké míry je Husserlem určeno jeho bytí? Tato míra totiž rozhoduje o tom, zda-li a jak je čisté vědomí (specifickým) jsoucnem. Není jsoucnost čistého vědomí pouze formou jsoucnosti reálného vědomí člověka? Jsoucnost reálného vědomí bývá

⁶² Heidegger v *Bytí a času* kritizuje fenomenologie svého učitele Husserla jen zástupně, skrze Schelera (viz *BaČ*, s. 65) nebo Descarta (viz *BaČ*, s. 122, pozdní pozn. a).

⁶³ "[...] das Intentionale, d.h. das Seiende, das durch die Struktur der Intentionalität bestimmt ist."; *GA* 20, s. 145.

samozřejmě odvozována od jsoucnosti jeho nositele (člověka). Ovšem v případě specifického jsoucná `čisté vědomí` se s touto samozřejmostí nelze spokojit. Určení vztahu čistého a reálného vědomí, resp. vědomí a jeho nositele, je podle Heideggera nutnou součástí specifikace jsoucnosti jsoucná `čisté vědomí`.

Zda a případně jak je určeno `bytí intencionálního` (das Sein des Intentionalen), sleduje Heidegger v průběhu třetí kapitoly přípravného dílu *Prolegomen*. Jedenáctý paragraf je věnován kritice Husserlových vlastních charakteristik `bytí intencionálního`⁶⁴, které Heidegger považuje za nefenomenologické, "získané nikoli návratem k věcem samým, nýbrž zpětným zohledněním tradiční ideje filosofie"⁶⁵, totiž ideje "absolutní vědy"⁶⁶ a vědomí jako jejího regionu. Podle Heideggera je tedy při hledání `bytí intencionálního` zapotřebí interpretovat namísto explicitních Husserlových formulací týkajících se "bytí" intencionálního spíše onen specifický způsob konstituce `intencionálního` jako samostatného jsoucná. V následujícím dvanáctém paragrafu proto zkoumá fenomenologickou redukci, kterou považuje za základní konstituční moment jsoucnosti intencionálního.

Fenomenologická redukce je v §12 *Prolegomen* Heideggerem zkoumána jako přechod od reálného k čistému vědomí: "z faktického, reálného vědomí, které je dáno v přirozeném postoji, je třeba získat čisté vědomí"⁶⁷. Redukce je tedy tím metodickým krokem, který má konstituovat čisté vědomí jako specifické jsoucná, je metodickou fundací intencionálního jako jsoucná. Hledáme-li tedy, v čem spočívá `bytí intencionálního`, je třeba provést analýzu fenomenologické redukce. Redukce určuje intencionální strukturu, která je bytím intencionálního.⁶⁸ To , jak je provádění redukce stanoveno, rozhoduje o tom, jak bude určeno bytí intencionálního. Jiné

⁶⁴ Konkrétně vyjádření: vědomí je "immanentní bytí", "absolutně dané bytí", "čisté bytí" a "nulla re indiget ad existendum"., GA 20, s. 141 - 142.

⁶⁵ "Die Herausarbeitung des reinen Bewußtseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie.", GA 20, s. 147.

⁶⁶ Tamtéž.

⁶⁷ Vergegenwärtigen wir uns den Sinn und die methodische Aufgabe der phänomenologischen Reduktion: Aus dem in der natürlichen Einstellung gegebenen faktischen, realen Bewußtsein ist das reine Bewußtsein zu gewinnen.", GA 20, s. 150.

⁶⁸ Znovupřipomenutí citace z GA 20, s. 145.

vodítko pro určení bytí u Husserla nelze nalézt (samozřejmě proto, že Husserl rozhodně od problému >reality< a >existence< odhlíží). Heidegger tak paradoxně obrací samotný záměr fenomenologické redukce: odhlédnutí od bytí rozhoduje o povaze bytí.

Fenomenologická redukce je Heideggerem v *Prolegomenech* problematizována dvěma způsoby. Redukce izoluje věcné obsahy vztaženosti reálného vědomí tak, že odhlíží od problému jejich reality; nebo v Heideggerově pozoruhodné formulaci: izoluje `věcný obsah` (Wasgehalt) aktů vědomí, `aniž by byla kladena otázka po bytí aktů ve smyslu jejich existence`⁶⁹. První problematickou otázkou, která se tu nabízí, je ta, zda lze bytí jednoho jsoucná získat redukcí bytí jiného. Na ni dává Heidegger tu odpověď, že redukce jako `odhlédnutí-od` nemůže určit bytí pozitivně.⁷⁰ To však není nikterak zásadní výtká, Heidegger sám ji používá spíše pedagogicky (nelze zapomínat, že text je záznamem semestrálního kurzu). Zda je bytí určeno pozitivně nebo negativně, není v zásadě rozhodující. Podstatně problematické je v této otázce to, jestli je `bytí intencionálního` redukcí vůbec určeno.⁷¹ A z toho rezultuje druhá otázka, zda-li se redukcí na věcný obsah neztrácí, spolu s `existencí` také samo určení `intencionálního` jako jsoucná. Zda-li se redukcí na strukturu vztaženosti nevytrácí samotný vztah, jehož smysl se nedá vyčerpát pouze popisem vazby, ale vyžaduje také zohlednění >existence< toho, co je vztaženo. Tímto směrem je v *Prolegomenech* radikalizována problematika `bytí intencionálního`: Může být intencionalita sama jsoucnem?; Do jaké míry můžeme intencionalitu brát jako bytí?; Je nutné intencionalitu redukovat na čistou strukturu?; Neztrácí intencionalita bez vztahujícího se svůj smysl?; Nemělo by `bytí intencionálního` nějak pramenit z bytí vztaženého, tedy člověka?⁷²

⁶⁹ "So ist auch in der Betrachtung und Ausformung des reinen Bewußtseins lediglich der Wasgehalt herausgehoben, ohne nach dem Sein der Akte im Sinne ihrer Existenz zu fragen.", GA 20, s. 151.

⁷⁰ "Sonach ist die Reduktion ihrem methodischen Sinne nach als Absehen-von grundsätzlich ungeeignet, positiv das Sein des Bewußtseins zu bestimmen.", GA 20, s. 150.

⁷¹ Stellen wir die erste kritische Frage: Wie weit ist das Sein des Intentionalen in der Ausgangsstellung - in der Bestimmung des exemplarischen Bodens der Reduktionen - erfahren und bestimmt?", GA 20, s. 152.

⁷² Podobně kritické otázky (v textu nejsou použity Heideggerovy formulace) vedou Heideggera v *Bytí a času* k pokusu strukturovat vztahové pole ze vztahu člověka k bytí. Pokus vyložit bytí intencionalna ze vztahu člověka k bytí je však ve fundamentální ontologii zatížen antropocentrickou vazbou ke jsoucnu člověk, kterou Heidegger později uvolňuje. Bylo by možné uvažovat o tom, je-li výklad

Řešení problematiky intencionality v *Prolegomenech* nese znaky rané fáze Heideggerova myšlení. Mezi nimi bychom mohli vyzdvihnout tyto: respekt vůči aristotelsko-scholastické tradici, z něho (alespoň částečně) plynoucí orientace na problém bytí⁷³ a argumentaci tím, co lze filosoficky analyzovat v konkrétní lidské existenci (Dasein). Všechny tyto znaky lze sledovat v dalším postupu dvanáctého paragrafu *Prolegomen*; Heidegger uvažuje prostě: 1. Má-li redukce ustanovit `intencionálně` jako jsoučno, tedy má-li vyměřit jeho bytí, musí být myšleno také bytí jsoučna, z jehož vědomí je intencionalita redukována. 2. Bytí člověka je ovšem Husserlem v *Ideen* neproblematicky chápáno jako bytí rozumného živočicha, přičemž vůbec není zohledněno bytí člověka jako vztahujícího se, tedy jako >nositel< vztaženého vědomí. 3. Protože bytí člověka není myšleno s ohledem na intencionalitu, nelze z něho redukcí získat `bytí intencionálního` (t. j. nelze jej získat ani negativně, natož "pozitivně"). Resp. protože není důsledně myšleno, co vlastně znamená vztaženost jako >bytí< `reálného vědomí` člověka, ztrácí redukce na své metodické síle. Nebo ještě jinými slovy: izolování intencionality jako významového pole je sice významným Husserlovým krokem, ale Heidegger Husserla podezřívá, že ji pojímá příliš samozřejmě (tato samozřejmost spočívá v uchopení intence jako vztahu subjektu k objektu, byť od subjektivity subjektu a objektivitu objektu je redukcí odhlédnuto) a že nevyčerpává bohatství, které lidská vztaženost nabízí.⁷⁴ Heidegger proto své problematizující analýzy shrnuje takto: "*Rezultát našich úvah je tento: při*

vztahového pole ze vztahového středu v okruhu *Příspěvků* návratem k radikalitě vztahového zaměření Husserlovy fenomenologie. Samozřejmě s respektem k tomu, že nejde o návrat k subjektivitě vědomí, apod. Středový výklad vztahového pole v okruhu *Příspěvků* také nelze vykládat jako redukcí na čistou strukturu. Heidegger neodhlíží od `bytí vztaženého`, jen je strukturuje důsledně středově a vztahově; důsledněji než ve fundamentální ontologii.

⁷³ S vazbou na aristotelsko-scholastickou tradici souvisí také poněkud (ve srovnání s přesně ohraničeným užitím v pozdním myšlení) volnější používání pojmu bytí. Zde platí, že zaprvé bytím je vždy míněno bytí nějakého jsoučna (to platí ještě v *Bytí a času*) a zadruhé že bytí je vypovídáno mnohým způsobem, resp. jedním způsobem o jsoučnu v mnohém významu (čisté vědomí a reálné vědomí je jsoučím různým způsobem) (pollachós aristotelské tradice).

⁷⁴ Podobným směrem jde Heidegger při kritice Husserla již v zimním semestru 1923/24 v marburské přednášce *Uvedení do fenomenologického výzkumu*, v níž klade také následující, na redukcí postavené fenomenologii zcela cizí, otázku: "Jakým je tento region >vědomí< *bytím*, jakými *bytostrými znaky* je určen?"; "Was für ein *Sein*, bestimmt durch welche *Seinscharaktere*, ist diese Region >Bewußtsein<?"; GA 17, s. 57.

vypracování intencionality jako tematického pole fenomenologie zůstává otázkou po bytí intencionálního nerozvinutá."⁷⁵

Bližší argumentaci, vzhledem k záměru tohoto oddílu naší práce, si žádá druhý bod předchozí úvahy, v němž zaznívá Heideggerova kritika pojetí člověka jako samozřejmě existujícího `zoologického objektu` v rámci světa přirozeného postoje. Ústřední pasáž této kritiky má tuto podobu: "Základní obtíž tohoto určení reality aktů leží již ve výchozím stanovení. To, co je tu fixováno jako danost jakéhosi přirozeného mínění, že je totiž člověk dán jako živočich, jako zoologický objekt, to je bráno jako postoj, který se označuje za přirozený. Je pro způsob zakoušení se člověka ve vztahu k jinému i k sobě samému přirozeným způsobem posouzení, že se zakouší jako zóon, jako živočich, jako v nejširším smyslu přírodní objekt vyskytující se ve světě? Zakouší se člověk v přirozené zkušenosti, stručně řečeno, zoologicky? Je tento postoj přirozený, nebo ne, t. j. nejde spíše o >naturalistický postoj<?"⁷⁶ Ve fenomenologii čistého vědomí a jeho aktů je vynechána otázka, jak člověk (nositel tohoto vědomí) sám sobě rozumí (nebo ještě ostřeji: jak vědomí chápe sebe sama). Otázka, jak si je člověk vědom sebe sama, je vlastně otázkou, kam dosahují akty vědomí. Jedná se tedy nutně o otázku ontologickou. Člověk v Husserlově pojetí se rozpadá v `já-člověka`, objekt vědy, který je nositelem čistého vědomí, a `člověka-tělesnosti`, který je objektem přirozeného světa.⁷⁷ Reálně, objektivně v rámci přirozeného světa existujícího člověka posuzuje Husserl v §§ 53 - 55 prvního dílu *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii* jako "animální realitu"⁷⁸ - lidé a zvířata jsou tu tradičně chápáni jako animalia. Právě k pasážím těchto paragrafů Heidegger při své kritice rozpadu člověka redukcí problému bytí odkazuje.⁷⁹ Tento rozpad (ve svých kořenech vlastně již karteziánský) člověka

⁷⁵ GA 20, s. 157.

⁷⁶ "Die Grundsichtigkeit dieser Bestimmung der Realität der Akte liegt schon in der Ausgangsstellung. Was hier als Gegebenheit einer natürlichen Einstellung fixiert wird, daß nämlich der Mensch als Lebewesen, als zoologisches Objekt gegeben wird, ist diese Einstellung, die sich als natürliche bezeichnet. Ist es für die Erfahrungsart des Menschen gegenüber dem Anderen und sich selbst die natürliche Betrachtungsart, sich als zóon, als Lebewesen, in diesem weitesten Sinne als Naturobjekt, das in der Welt vorkommt, zu erfahren? Ist diese Einstellung eine natürliche Einstellung, oder ist sie das nicht, d. h. ist sie vielmehr eine >naturalistische Einstellung<?", GA 20, s. 155.

⁷⁷ Srovnej *Ideje I*, § 53, s. 113.

⁷⁸ *Ideje I*, §53, s. 111.

⁷⁹ GA 20, s. 154.

na vědomí a `animální realitu` těla nutí Heideggera k otázkám, jakou jinou cestou by bylo možné stanovit pro fenomenologický výzkum intencionalitu.

Porozumět tomu, v čem spočívá bytí člověka, je zásadním úkolem tehdy, má-li být plně určeno `bytí intencionálního`, tedy má-li být plně založena intencionalita čistého vědomí - takový je dosavadní rezultat Heideggerových kritických úvah nad fenomenologickou redukcí. Toho si má být vědom sám Husserl, který, podle Heideggerových analýz ve třináctém paragrafu *Prolegomen*, z tohoto důvodu přebírá již ve článku *Fenomenologie jako přísná věda* Diltheyovský personalismus.⁸⁰ Heidegger se proto v dalším chodu tohoto paragrafu obrací na personalismus a zkoumá, je-li v něm bytí člověka nějak určeno. Dospívá k tomu, že "personalistická psychologie"⁸¹ vůbec nezakouší naléhavost určení toho, co znamená `být osobou`⁸² a `být zcela (tímto) konkrétním člověkem`⁸³. Namísto otázek po bytí se neproblematicky opírá o klasické určení osoby jako "imanentní reflexe (inspectio sui) na prožitky"⁸⁴ a člověka (jednoty zakládající souvislost prožitků) jako animal rationale^{85, 86}

Vraťme se k otázce, jak jinak - než fenomenologickou redukcí - založit intencionalitu. Heidegger si všímá toho, že `otázka po bytí intencionálního` je redukcí opomenuta hned dvakrát, a "obě opomenutí" shrnujícím způsobem formuluje takto: "Zprvce opomenutí otázky po bytí jako takovém a zadruhé opomenutí otázky po bytí intencionálního [...]."⁸⁷ Intencionalita strukturuje jakýsi mezi-prostor, řekněme ono `tematické pole fenomenologie`, vyhraničený ze >dvou< stran fenomenologickou redukcí: odhlédnutím na jedné straně od `bytí jako takového` a na druhé straně od `bytí intencionálního`. Pro Husserla je samozřejmé, že je intencionalita napjata

⁸⁰ Viz GA 20, s. 161 - Heideggerovu kritiku personalismu nechávám ve zbytku odstavce pouze v podobě referující zmínky bez interpretace, pro moji práci to není důležité téma. Paragraf je zaměřen na fenomenologii.

⁸¹ Viz GA 20, s. 171

⁸² "Das Sein der Person wird nicht als solches primär erfahren."; GA 20, s. 172.

⁸³ "die Frage nach dem Sein des vollen konkreten Menschen"; GA 20, s. 173.

⁸⁴ "die Zugangsart zur Person nichts anderes ist als die schon bestimmte immanente Reflexion (inspectio sui) auf die Erlebnisse"; GA 20, s. 171.

⁸⁵ "die Vorbestimmung der Einheit des Erlebniszusammenhanges als Geist und Person die traditionelle Definition des Menschen - homo animal rationale - als Leitfaden beibehält"; GA 20, s. 172.

⁸⁶ Shrnutí svých analýz Diltheyova, Husserlova a Schelerova personalismu zmiňuje Heidegger stručně také v §10 *Bytí a času* (viz BaČ, ss. 64 - 66).

⁸⁷ GA 20, s. 179.

mezi subjektem a objekty. Všimněme si toho, že Husserlovi stačí provést jedinou fenomenologickou redukci pro to, co Heidegger interpretuje jako `dvojí opomenutí`. Husserl se pohybuje v rámci centrického karteziánského ontologického rozvrhu, v němž je subjekt uprostřed objektivního světa, do kterého patří také tělo nesoucí subjekt. Pak postačí jedna >kolem dokola< provedená redukce k osamostatnění intencionality. Fenomenologickou zvláštností je provedení této redukce jakoby >na hranici< objektů tak, že zůstanou intencionálně přítomnými. Heidegger však redukci kritizuje se záměrem otevřít jinou, nekarteziánskou, strukturu intencionality - proto zdůraznění >oboustranosti< redukce. Pro otevření jiné struktury je zapotřebí jiné založení intencionality. Tím Heidegger rozumí založení intencionality jako intencionality, tedy jako vztaženosti vztahu, k níž náleží také to, co je vztaženo. `Obě Husserlova opomenutí` deficientně ukazují, co je k sobě vlastně vztaženo: člověk a bytí. Intencionalitu je tudíž nutné založit na vztahu člověk-bytí jako jeho vztaženost.⁸⁸

Pokud by se objevila námitka, že se Heidegger vrací před redukci a tak před fenomenologii, která bez tohoto specifického metodického kroku není možná, je třeba ji odmítnout. Heidegger ve svých marburských přednáškách redukci sice odmítá, ale nevrací se za ni zpět (cestou k subjektu a objektu). Naopak vychází z intencionality, která se skrze epoché ukazuje, a zahrnuje do ní to, co je intencionální (bytí a člověka). Bytí a člověka tedy zkoumá z jejich vzájemného vztahu, ten je pro Heideggera vždy prvořadý.⁸⁹ V Heideggerově optice není možné prozkoumat >nejprve< člověka a bytí samostatně (např. člověka jako tak a tak vyskytujícího se, bytí jako nějakou formu všeobecného, první kategorii, apod.) a potom je k sobě vztáhnout. Tato zakotvenost ve fenomenologii, tedy zakořeněnost ve vztaženosti, ovlivňuje

⁸⁸ V *Prolegomenech* Heidegger črtá základní rysy `otázky po bytí` a toho, jak ji fenomenologicky otevřít a zároveň zodpovědět analýzou jsoucna, "které v sobě zahrnuje *význačný vztah k bytí* [ein *ausgezeichneter Seinsverhältnis*]" (GA 20, s. 200), tedy pobytu (>definici< pobytu podle *Prolegomen* viz tamtéž).

⁸⁹ Podobně interpretuje kritiku redukce v *Prolegomenech* také Rudolf Bernet ve studii *Transcendence et intentionnalité*: "Face à ce cartésianisme de Husserl, Heidegger se fait le défenseur d'une approche plus naturelle et aussi plus phénoménologique de l'intentionnalité. Il insiste notamment sur le fait que le sens de la réduction phénoménologique ne consiste pas à séparer intentio et intentum, mais bien au contraire à faire apparaître l'être de leur co-appartenance."; Bernet, 1988, s. 209. To, že kritika redukce neznamená popření fenomenologického postoje, ale naopak jeho posílení, zmiňuje také Piller, 1996, s. 122.

typickou strukturu Heideggerova myšlení: bytí i člověk jsou nahlíženi vždy >odněkud< >zeprostřed<.⁹⁰ Povaha vztahu nese bytostnou charakteristiku toho, co je vztaženo.

§3 Antropomorfie. Přejít od odmítnutí antropologie k analýzám antropomorfie vztahového pole. Antropomorfie jako negativní interpretační klíč k okruhu Příspěvků.

Tento paragraf interpretuje dosud, pokud je mi známo⁹¹, opomíjené téma Heideggerových analýz antropomorfie v rámci výkladu vztahu člověka a bytí. Jde přitom o téma klíčové pro odlišení přístupu k problematice člověka ve fundamentální ontologii a v myšlení okruhu *Příspěvků*. Je pozoruhodné, že zatímco v *Bytí a času* cítí Heidegger potřebu vymezit se příkře vůči antropologii, v okruhu *Příspěvků* se z této strany neobává desinterpretací.⁹² Naopak analýza antropomorfie, stejně jako celé vyrovnání se s metafysikou, je pro něj zdrojem přesnější strukturace vztahu člověka a bytí. Uvedení do takto načrtnuté problematiky je záměrem následujících částí paragrafu, v tomto pořadí: 1. Heideggerovy definice antropomorfie, 2. antropomorfie v dějinách `metafysického stanovení základu`, 3. interpretace problematiky antropomorfie a problém bytnosti člověka, 4. antropomorfie jako negativní interpretační klíč k okruhu *Příspěvků*.

⁹⁰ Zde to zmiňuji ve velmi interpretativní podobě, dokladem středové struktury Heideggerova myšlení by měla být celá disertační práce. Termíny "das Zwischen", "die Mitte" patří v okruhu *Příspěvků* k velmi frekventovaným. Podobně např. publikovaný koncept `čtveřiny` (příp. `součtveří`) dobře ilustruje, jakou roli hraje intencionalita - bytí samozřejmě v podobě zcela heusserlovské - v Heideggerově myšlení.

⁹¹ Provedl jsem mimo jiné také rešerši na serveru freiburské Univerzitní knihovny, která sleduje časopisecké studie o Heideggerově myšlení v hlavních světových jazycích a výslednou bibliografii zpřístupnila na internetu. Podařilo se mi najít pouze jedinou studii od roku 1989, od níž jsem bibliografii sledoval. Jde o studii Golfo Magginiho *Gestalt, subjectivité, negativité* [Maggini (1999)]. Maggini sleduje antropomorfii především v souvislosti s Heideggerovou interpretací Nietzscheho nadčlověka, problém antropomorfie v rámci `metafysického stanovení základu` a použití antropomorfie jako negativního odkazu ke vztahu bytí-člověk vůbec nezmiňuje. V monografické produkci, kterou sleduji průběžně na stejném serveru, se mi nepodařilo najít žádné dílo, které by se speciálně zabývalo problematikou antropomorfie. K tomu je vhodné poznamenat, že tato problematika vstupuje výrazněji (pokud pomineme přednášky o Schellingovi z letního semestru 1936 a prvního trimestru 1941, z nichž první byla publikována nakladatelstvím Niemayer v roce 1971 a druhá až v *Souborném vydání* v roce 1991, ze kterých může být Heideggerův zájem o antropomorfii pochopen jako okrajový problém analýz německého idealismu) do oblastí možného badatelského zájmu až rokem 1997, tedy rokem publikace svazku *Besinnung*, v němž je antropomorfie poprvé představena jako součást problematiky okruhu *Příspěvků*.

⁹² Heidegger se v *Příspěvcích* stále obává antropologické desinterpretace *Bytí a času*, klíčovou pasáž viz v GA 65, s. 67 – 69.

1.

Příspěvky k filosofii vznikly v době, kdy Heidegger cítil, že jednotlivé analýzy, které provedl po opuštění původně plánovaného rozvrhu *Bytí a času*, dozrály do podoby syntézy. Odtud také plyne narůstající potřeba se vyrovnat se syntézou předchozí, tedy právě s *Bytím a časem*. Z mnoha podob tohoto vyrovnávání se (nedokonavý tvar je mnohem přesnější, neboť reflexi fundamentálně-ontologické syntézy nepovažoval Heidegger nikdy za uzavřenou) volíme v tomto paragrafu pouze téma Heideggerova vztahu k antropologii.

Jedním z hlavních rysů četby a interpretace *Bytí a času*, kterého si Heidegger všiml, bylo přecenění ">existenciálně<->antropologického<" momentu fundamentální ontologie.⁹³ Toto přecenění jej zaráželo především proto, že výslovnému odmítnutí antropologie věnoval celý paragraf díla. Heidegger, předběžně a povrchně řečeno, hledá >chybu< na obou pólech textu, u sebe jako autora i u čtenáře, který je pro četbu vždy nějak disponován. Heideggerovým autorským reakcím na *Bytí a čas* jsou věnovány §§ 8-9 této disertační práce. Problém čtenářské predispozice vede Heideggera k analýzám tradice, v níž každý filosofický čtenář první poloviny dvacátého století (včetně Heideggera samého, toho si je on sám vědom) nutně stojí; používá pro ni souhrnný název metafysika.⁹⁴ Specifickým rysem metafysiky, který Heidegger pojmenovává v reflexi antropologických desinterpretací fundamentálně ontologických analýz, je *antropomorfismus*.

Výraz antropomorfismus se v rámci Heideggerova díla objevuje až v okruhu *Příspěvků* (aniž by v něm hrál nějakou ústřední roli). Výslovně jej

⁹³ O ">existenciálně<->antropologické<" desinterpretaci *Bytí a času*, o tom, že k ní svádí také nedostatečně dopracované pasáže tohoto díla, i o tom, že by jí měl zabránit důraz kladený v tomto díle na "smysl bytí", mluví Heidegger např. v této pasáži *Příspěvků*: "Die Gefahr, 'Sein und Zeit' in dieser Richtung >existenziell<->antropologisch< zu mißdeuten, die Zusammenhänge zwischen Entschlossenheit - Wahrheit - Dasein von der moralisch gemeinten Entschließung zu sehen, statt *umgekehrt* von dem waltenden Grunde des Da-seins her, die Wahrheit als Offenheit und die Entschlossenheit als die zeitigende Einräumung des Zeit-Spiel-Raumes des Seyns zu begreifen, diese Gefahr liegt nahe und wird durch das vielfach Unbewältigte in 'Sein und Zeit' verstärkt. Aber die Mißdeutung ist im Grunde, wenngleich nicht in der ausführenden Überwindung, gebannt, wenn von Anfang an die Grundfrage nach dem 'Sinn des Seyns' als *die* einzige Frage festgehalten wird." GA 65, s. 87-88. Jako příklad desinterpretace *Bytí a času* uvádí Heidegger především Jasperovo pochopení. Viz např. "Und welcher Wust von Mißdeutung hat sich in den Da-seinsbegriff in 'Sein und Zeit' angesammelt. Zuletzt Jaspers, die ödeste Nivellierung." (GA 69, s. 9) K Jaspersovi viz dále GA 49, s. 37nn.

⁹⁴ Heidegger používá termín "metafysika" pro označení určité filosofické tradice, té, která zasahuje myšlení od Platóna po Nietzscheho včetně. To jej nakonec vede i k tomu, že za metafysiku označuje filosofii vůbec. Nemá tedy na mysli jednu z filosofických disciplín. V *Besinnung* k tomu říká: "Das so begriffene Ganze der Geschichte der abendländischen Philosophie in ihren Grundstellungen ist diese Philosophie als *Metaphysik*". Der Name bezeichnet hier nicht eine >Disziplin< der Philosophie unter anderen; [...]" (GA 66, s. 78). Viz též dále v textu tohoto paragrafu.

najdeme na pěti klíčových místech⁹⁵: 1. nejprve se objevuje v závěru přednášky *Schellingovo pojednání o bytnosti lidské svobody*⁹⁶ z letního semestru 1936 (tedy z doby práce na *Příspěvcích*), 2. je tak nazván krátký devátý oddíl svazku *Besinnung*⁹⁷ z let 1938/39, 3. v podobě feminina *antropomorfie*⁹⁸ jej nacházíme v pojednání *Překonání metafysiky*⁹⁹ z téže doby, za 4. (také jako femininum) v přednáškách freiburské nietzschovské řady *Evropský nihilismus*¹⁰⁰ z roku 1940, za 5. je výklad antropomorfie podán v roce 1941 ve freiburské univerzitní přednášce *Metafysika německého idealismu*¹⁰¹ (která je opět věnována výkladu Schellingova spisu o svobodě). Bez výslovného uvedení termínu antropomorfie je toto téma pojednáno také v přednášce *Die Zeit des Weltbildes* z roku 1938. V *Příspěvcích* samotných se Heidegger kritiky antropologie dotýká jen mimochodem na několika málo místech, nejde přitom o zásadní stanoviska, spíše o konstatování převládající tendence k antropologii v rámci soudobé filosofie a vazby antropologie k technické manipulaci.¹⁰² Tato konstatování patří do jiné souvislosti, než analýzy antropomorfismu.

Ve svazku *Besinnung* vymezuje Heidegger antropomorfismus takto: "Antropomorfismus je vyslovené nebo nevyslovené, zdůvodněné nebo

⁹⁵ Nejde o úplný výčet; jsou však vyjmenována všechna klíčová místa, na nichž Heidegger antropomorfii analyzuje. Z nezmíněných výskytů slova `antropomorfie` viz např. ; GA 70, s. 142.

⁹⁶ Samostatné vydání u Niemayera v roce 1971, v Souborném vydání svazek 42. Do okruhu Příspěvků patří nepřímě, přesto důležitým způsobem osvětluje pozadí některých míst tohoto okruhu.

⁹⁷ Svazek 66 v souborném vydání, přímo navazuje na Příspěvky.

⁹⁸ V následujícím textu chápu výrazy antropomorfismus a antropomorfie jako synonyma, Heidegger je také nijak neodlišuje. Z důvodu odstínění tradičního významu slova `antropomorfismus` ve filosofii náboženství však dávám jistou přednost femininu.

⁹⁹ Pojednání *Die Überwindung der Metaphysik* z let 1938/39 je součástí svazku 67 Souborného vydání. Náleží přímo do okruhu Příspěvků.

¹⁰⁰ Přednáška *Der europäische Nihilismus* z 2. trimestru 1940 (GA 48) patří, stejně jako celá série freiburských přednášek o Nietzscheovi z let 1936 - 1942, do okruhu Příspěvků nepřímě. Upravený text přednášky byl publikován v roce 1961 nakladatelstvím Neske ve svazku *Nietzsche II* (nyní GA 6.2). K interpretaci *Evropského nihilismu* viz Kouba, P.: *Heidegger a problém nihilismu*, in: *Smysl konečnosti*, Oikúmené, Praha 2001, s. 113-120.

¹⁰¹ Přednáška *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)* byla přednesena vna univerzitě ve Freiburgu v 1. trimestru 1941 (publikována v GA jako svazek 49). Patří nepřímě do okruhu Příspěvků. Pozoruhodný fakt, že je problém antropomorfie dvakrát zmíněna v souvislosti s Schellingovým *Zkoumáním bytnosti lidské svobody* ponechávám vzhledem k vlastnímu záměru práce nerozvinut (viz k tomu, GA 49, s. 73).

¹⁰² Asi nejrozsáhlejší pasáž najdeme v kapitole 69 s názvem *Prožitek a >antropologie<* (*Das Erlebnis und >die Antropologie<*), která obsahuje také tento povzdech: ">antropologie< se opět stává ústředním bodem scholastiky světového názoru" (GA 65, s. 134). Důležitější než tento povzdech je ovšem vykazání vazby antropologie jako vůdčí vědecké disciplíny na manipulaci (Machenschaft) člověkem skrze prožitky ve světě techniky. Kapitola je součástí oddílu *Der Anklang (Ozvuk)*, který analyzuje `nouzi` toho, že člověk již nouzi nepocituje, že se cítí spokojený v pohodlí prefabrikovaných prožitků (Not der Notlosigkeit). Podobně se na jiném místě mluví o "poutech >antropologie<" (tamtéž, s. 84). Z přímého okruhu *Příspěvků* najdeme poznámky o antropologii ještě v *Die Geschichte des Seyns* (GA 69), Heidegger se tu vrací k tématu animal rationale (viz. zvl. GA 69, s. 160n).

nevědomky přijaté přesvědčení, že jsoucí v celku *je*, čím je a jak je, skrze a podle míry představování, které probíhá v člověku, t. j. rozumem obdařeném zvířeti, jako jeden z jeho životních projevů."¹⁰³ V *Evropském nihilismu* se v rámci charakteristiky metafysiky objevuje tato >definice<: "Metafysika je antropomorfie - utváření a nazírání světa podle obrazu člověka."¹⁰⁴ Z obou vymezení je patrný posun od problematiky antropologie, která se týká výkladu bytnosti člověka, k tematice antropomorfie, která ukazuje, jak člověk (tak a tak antropologicky zdůvodněný ve své bytnosti) formuje svět (jsoucí v celku) v jeho bytí. Antropologie zodpovídá otázku, co je člověk. Antropomorfie vyjadřuje, do jaké míry je výklad lidské bytnosti výkladem bytí vůbec (bytí `jsoucího v celku`). Tolik k prvnímu odstínění antropomorfie od antropologie. Stručně řečeno se antropomorfie týká základu (terminologií tradiční metafysiky: arché), toho `skrze` >co< `je jsoucí v celku tím , čím je a jak je`. Ve freiburské přednášce *Grundbegriffe (1941)*, kterou lze chápat jako analýzu metafysiky z pozic dosažených v okruhu *Příspěvků*, Heidegger termínem `jsoucí v celku` překládá řecké slovo `pan` z archaického výroku `meleta to pan`¹⁰⁵ a specifikuje jej takto: "Myslíme celé jsoucno, vše, co jest, v jeho bytí."¹⁰⁶ a "jde o to, pojmut základ jsoucího v celku"¹⁰⁷. Pojem `svět` z druhé >definice< používá Heidegger vždy významově blízko k termínu `jsoucí v celku`. Pro další interpretaci lze připomenout studii *O bytnosti základu/důvodu* (1929), v níž Heidegger charakterizuje svět jako způsob, `jak se bytí jsoucího děje` a `jak určuje jsoucí v celku`.¹⁰⁸ Utváření a nazírání světa podle obrazu člověka` pak znamená antropomorfii toho, jak bytí určuje jsoucí v celku, tedy opět antropomorfii základu.

¹⁰³ "Der Anthropomorphismus ist die ausgesprochene oder unausgesprochene, die zugestandene oder unerkannt angenommene Überzeugung, daß das Seiende im Ganzen *ist*, was es ist und wie es ist, kraft und gemäß des Vorstellens, das im Menschen , d. h. im vernunftbegabten Tier, als ein Lebensvorgang unter anderen abläuft."; GA 66, s. 159.

¹⁰⁴ "Metaphysik ist Anthropomorphie - das Gestalten und Anschauen der Welt nach dem Bilde des Menschen."; GA 6.2, s. 111.

¹⁰⁵ Heidegger překládá `meleta to pan` jako "Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen." Zlomek je použit jako >motto< ke svazku *Besinnung*, viz ; GA 66, s. 3. Viz též GA 51, s. 23. Použití v rámci svazku *Besinnung* v sobě skrývá také tento odkaz: starost Heidegger v okruhu *Příspěvků* interpretuje jako službu strážce (die Wächterschaft – viz dále v oddílu V; službu strážce jako starost viz např. v GA 65, s. 17). Přijetí služby strážce souvisí se zaujetím postoje ve vztahovém středu – tedy uprostřed jsoucího v celku. Heideggerovi v okruhu *Příspěvků* záleží na tom, aby přijetí středového postavení člověkem nevedlo k antropomorfii vztahových struktur.

¹⁰⁶ "Wir denken das ganze Seiende, alles, was ist, in seinem Sein." (GA 51, s. 23) Zajímavý výklad pojmu `jsoucí v celku` podává Gadamer, když jej přirovnává k Parmenidovu `to on`, které označuje celek jsoucího (srov. Gadamer, 1999, s. 139).

¹⁰⁷ "den Grund des Seienden im Ganzen begreifen" (GA 51, s. 21).

¹⁰⁸ "Welt meint hier eher ein Wie des Seins des Seienden als dieses selbst. Dieses Wie bestimmt das Seiende *im Ganzen*." (GA 9, s. 143) Tuto formulaci z *Vom Wesen des Grundes* lze chápat jako radikalizaci rozlišení mezi ontickým a ontologickým významem slova `svět` v § 14 *Bytí a času* (viz BaČ, s. 84) v tom smyslu, že Heidegger již nepoužívá `svět` jako ontický pojem.

Není však zcela jasné, do jaké míry Heidegger reflektuje tradiční význam pojmu `antropomorfismus` a zda-li předpokládá, že čtenář bude tento význam se slovem `antropomorfismus` spojovat? To je termínem z oblasti filosofie náboženství, kde označuje tvarování bohů do lidských podob a formování jejich chování do lidských vzorců.¹⁰⁹ Antropomorfismus řeckého náboženství parodoval slavným způsobem Xenofanés (pojem sám ovšem nepoužívá), hereze radikálního posunutí boha do lidské podoby v rámci výkladu křesťanské nauky o bohočlověku kritizoval Augustin a poprvé přitom užil pojmu `antropomorfismus`.¹¹⁰ Znamé je Kantovo rozlišení dogmatického a symbolického antropomorfismu v §57 Prolegomen.¹¹¹ Na základě antropomorfismu odvozuje Feuerbach původ náboženství z bytnosti člověka.¹¹² V celých svých dějinách, které jsme krátce připomenuli, si slovo `antropomorfismus` podržuje tentýž význam: představení boha v lidské podobě. Žádné z míst Heideggerových textů, na kterých je toto slovo použito, však nesvědčí o tom, že by Heidegger mínil `antropomorfismus` v tradičním významu filosofie náboženství.¹¹³ Souvislost s tradičním smyslem tohoto slova se dá najít pouze jedna: antropomorfie se u Heideggera týká toho, co zakládá `svět` (`jsoucí v celku`), boha se tedy týká pouze v těch epochách dějin myšlení, kdy je pochopen jako základ (arché) stvořeného světa. Antropomorfismus boha je jen jeden z typů antropomorfie metafysického základu (arché).

`Metafysika je antropomorfie`, říká Heidegger, `utváření světa podle obrazu člověka`. Nabízí se otázka, jakou metafysiku má na mysli - zda aristotelskou nebo karteziánskou nebo jinou? Dílčí metafysické nauky mají jistě svá specifika, ovšem Heidegger své analýzy zaměřuje na to, co charakterizuje metafysiku vůbec, co je společné všem metafysickým systémům, které se v dějinách metafysiky konstituovaly. `Co je metafysika?`,

¹⁰⁹ Srovnej v respektovaném slovníku *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Ritter, 1971, sv. 1., s. 376 – 378.

¹¹⁰ Viz tamtéž.

¹¹¹ Za dogmatický považuje Kant v *Prolegomena* tradiční antropomorfismus, který boha představuje v lidské podobě. Na rozdíl od něj se symbolický antropomorfismus týká "pouze jazykového vyjadřování" a reflektuje to, že člověk je nucen o "nejvyšší bytosti" mluvit analogicky k tomu, co je schopen poznávat. Viz. Kant, 1972, s. 190nn.

¹¹² "Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abgeordnet von den Schranken des individuellen, d.h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d.h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen."; Feuerbach, 1994, s. 54.

¹¹³ Tradiční význam slova `antropomorfismus` je naznačen jen ve svazku *Über den Anfang* (viz GA 70, s. 142).

tato otázka provází celé Heideggerovo myslitelské dílo.¹¹⁴ Heidegger je přesvědčen o tom, že pojem metafysiky je možné získat teprve ve chvíli, kdy jsou dějiny metafysiky završeny a filosofie (do této chvíle s metafysikou totožná) stojí v "přechodu k jinému počátku" svých dějin.¹¹⁵ Programem metafysiky, jak to explicitně formuloval Aristotelés, je výzkum založení ('počátků a příčin'¹¹⁶) jsoucího.¹¹⁷ Antropomorfismus metafysiky znamená, že zakládání se nějak děje v lidské podobě. Nebo přesněji, že výzkum založení je součástí založení samého, že hledání základu základ spoluvytváří.¹¹⁸

2.

Antropomorfie působí v dějinách metafysiky nejprve nenápadně, výrazně zazní pouze ve známém Protágorově výroku: "Měrou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou."¹¹⁹ Ve školské tradici bývá tento výrok považován za doklad sofistického relativismu, Heidegger mu však, nejobšérněji v Dodatcích ke studii *Věk obrazu světa* (1938)¹²⁰ a v přednášce *Evropský nihilismus* (1940)¹²¹, věnuje pozornost jako velmi pregnantnímu postižení úlohy člověka při strukturaci významového pole mezi 'být' a 'nebýt', resp. při stanovení rozdílu mezi 'bytím' a 'nebytím', které je podle Heideggera pro metafysiku stanoviskem základním a zakládajícím. Ve zmíněných dílech proto, opřen o interpretaci Protágorova zlomku, vymezuje a vysvětluje pojem "metafysické stanovení základu" (metaphysische Grundstellung). Každé 'metafysické stanovení základu' zahrnuje čtyři roviny výkladu: "1. povahu a způsob toho, jak je člověk člověkem a tzn. sám sebou; bytostnou povahu osobitosti [Selbstheit], kterou nelze ztotožňovat s jáskostí [Ichheit], neboť je určována ze vztahu k bytí jako takovému; 2. výklad bytnosti bytí jsoucího; 3. rozvrh bytnosti pravdy; 4. smysl, podle něž je člověk na

¹¹⁴ V přímém okruhu Příspěvků patří k nejvýznamějším pasážím, které hledají pojem metafysiky, oddíl *Zuspiel* v *Příspěvcích*, oddíl XXVIII. *Der seynsgeschichtliche Begriff der Metaphysik z Besinnung* a pojednání *Die Überwindung der Metaphysik* ze svazku GA 67.

¹¹⁵ Viz např. v dodatcích ke studii *Die Zeit des Weltbildes*: "Es ist schon aus der Überwindung der Metaphysik gesprochen."; GA 5, s. 104.

¹¹⁶ Met IV. 1, 1003a26

¹¹⁷ "Alle Metaphysik denkt auf Ur-sachen, Gründe, >Prinzipien<, die sich in der schon von Aristoteles festgelegten Vierteilung mit verschiedenen Abwandlungen erschöpft." (GA 66, s. 388)

¹¹⁸ Viz též: "Die eigentliche Stütze des Anthropomorphismus ist daher die Metaphysik als solche." (GA 66, s. 160)

¹¹⁹ "Pantón chrématón metron estin anthrópos, tón men ontón hós estin tón de úk ontón hós úk estin." Protágoras B1: Diels - Kranz, 1954, sv. II, s. 263. Český překlad: Svoboda, 1962, s. 158.

¹²⁰ Především Dodatek s číslem 8 (dodatky pochází také z roku 1938, nepřímo patří do okruhu Příspěvků), viz GA 5, s. 102 - 106.

¹²¹ GA 6.2, s. 118 - 124

příslušném místě mírou."^{122, 123} Ponechme stranou detailní interpretaci Protágorova výroku (Heidegger zdůrazňuje jeho zasazení v řeckém výkladu bytí jako přítomnosti, Anwesen, a pravdy jako neskrytosti, v němž člověk nachází míru mezi přítomným a nepřítomným) a podtrhněme Heideggerovy teze o stanovení základu. `Stanovení základu` je určováno ze vztahu člověka k bytí a jeho součástí musí být `ustavení` pojmů toho, co je k sobě tímto vztahem vztaženo, (tedy člověka i bytí - body 1. a 2.) stejně jako načrtnutí základních rysů povahy tohoto vztahu (tedy výklad pravdy a smyslu - body 3. a 4.). Vztah člověka k bytí tedy ustavuje (zakládá) určitý rámec, t. j. vyhraničuje jej pojmy a dynamizuje jej výkladem pravdy a smyslu. V tomto rámci potom vystupuje konkrétní člověk (`já`) na `příslušném místě` (takto interpretuji Heideggerovo použití německého "hier und dort": `tu a tam`, v té které situaci, na tom kterém místě - nebo ve formulaci *Evropského nihilismu* "jeweils": `v tu kterou chvíli`) a podle daného smyslu jako `míra` jsoucnosti jsoucího.

`Stanovení základu` tenduje k antropomorfii právě proto, že se děje v rámci vztahu člověka k bytí. Ještě přesněji by bylo možné antropomorfii základu určit následujícím způsobem: pochopení vztahového rámce člověk-bytí jako prostoru určovaného člověkem, který si vyhrazuje roli být `mírou`. Rámec vztahu člověka a bytí je tímto pochopením konstituován jako lidský a jako rámec pro člověka a jeho činnost. Podobným způsobem je antropomorfní také pojem pobytu z *Bytí a času*, právě to je zdroj naléhavosti Heideggerových analýz antropomorfismu v období Příspěvků.

Problém antropomorfie vztahového rámce člověk-bytí je námětem filosofických úvah patristiky a scholastiky, ve kterých se také termín `antropomorfismus` explicitně objevuje. V této době dochází k prolnutí aristotelského >boha<, resp. první příčiny a prvního hybatele, s Bohem Otcem. Základ (první příčina) je tak stanovován s ohledem na víru, někteří filosofové dokonce dokazují oprávněnost víry ze základu, z první příčiny. Antropomorfismus Boha, který má především konfesní původ (důraz na lidství Syna), se v těchto souvislostech ukazuje jako součást antropomorfie první

¹²² GA 5, s. 104. Při překladu dvojice Selbstheit a Ichheit volím pro první termín `osobitost`, pro druhý ponechávám slovníkové `jáství` (bytí svým já` se hodí jen do poznámky). Neztotožňuji se tedy z volbou překladatelů díla *Kant a problém metafysiky* (Praha 2004), kteří zavádí pro překlad slova `Selbst [-heit]` termín `ipseita`. Výklad osobitosti v okruhu *Příspěvků* viz dále v §16 této disertace.

¹²³ Čtyři vrstvy "metafysického stanovení základu" ve zralejší formulaci z *Evropského nihilismu* (1940): "1. způsob toho, jak je člověk jako člověk *sebou samým* a při tom o sobě ví; 2. rozvrh jsoucího do bytí; 3. ohraničení bytnosti pravdy jsoucího; 4. způsob, jakým člověk v tu kterou chvíli přijímá míru a dává jí pravdě jsoucího" (GA 6.2, s. 120).

příčiny. Základ je k člověku vztažen mnohem hlouběji než tak, že by na sebe bral jeho podobu. Snad z toho důvodu je antropomorfismus Boha odmítnut.

Epochou dějin metafysiky, v níž se antropomorfie základu stává centrálním problémem, je tzv. >novověká filosofie<, tedy období, na jehož hranici stojí Descartovo dílo, samo ještě zčásti nesené středověkým způsobem práce. V této epoše dochází k radikální antropomorfii vztahového rámce člověk-bytí, když se samo lidské `já myslím` stává základem. Lze říci, že teprve ztotožnění základu, pro který metafysika používá mezi jinými také pojem hypokeimenon - subiectum, s lidským já¹²⁴, specifikovaným jako myslící (v několika podobách modů myšlení), je vlastní antropomorfii základu. A že až odtud lze zpětně stopovat původ antropomorfických tendencí v počátcích metafysiky. Takto, od analýz novověké antropomorfie subjektu, také postupuje Heidegger: je to zřetelné jak ve studii *Věk obrazu světa*, v níž získává interpretace Protágorova výroku o člověku jako míře razanci důrazným odlišením od subjektivity karteziánského já (v tomto odlišení jsou formulovány také ony čtyři součásti `metafysického stanovení základu`), tak v obou dříve citovaných >definicích< antropomorfismu. V první explicitně použitím pojmu `představování`¹²⁵, ve druhé implicitně ve výrazu `vytváření a nazírání světa`. `Představování` (`das Vorstellen` případně `das Vorstellen`) rozumí Heidegger způsob, jakým je novověký obraz světa založen v lidském já ustaveném jako základ.¹²⁶ Stručně (a obrazně) řečeno: Protágorův výrok ukazuje čtyři podoby `stanovení základu`, které společně tvoří vztahový rámec člověk-bytí - a ten je jako celek charakterizován antropomorfii. Novověk však zakládá tento vztahový rámec pouze (takříkaje >čtyřikrát<) na jednom >místě<, v lidském `já`, vztahový rámec je tak antropomorfizován nejen jako celek, nýbrž i ve svých prvcích.

Již několikrát citovaná přednáška *Věk obrazu světa* pojednává o "metafysickém založení novověkého obrazu světa" (tak zní původní název

¹²⁴ Heideggerovu interpretaci viz v GA 5, s. 88 ("Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden als solchen.")

¹²⁵ To, že je v první >definici< `představování` pochopeno jako `životní projev rozumem obdařeného zvířete`, nic nemění na užším zařazení antropomorfie základu do novověku. Heidegger chápe pojetí člověka jako animal rationale za určující pro celé dějiny metafysiky.

¹²⁶ "Vorstellen meint hier: von sich her etwas vor sich stellen und das Gestellte als ein solches sicherstellen." (GA 5, s. 108) `Před sebe stavění` je podle Heideggera vždy spojeno s počítajícím (Berechnen) `zajišťováním` představeného. `Spočítání` (Berechnung, varianta překladu: kalkulace) je v *Příspěvcích k filosofii* jedním ze tří způsobů zakrývání `opuštěnosti bytím` (die Seinsverlassenheit), viz GA 65, s. 120n.

přednášky z června 1938).¹²⁷ Heidegger v ní náznakem zveřejnil některé úvahy z nepublikovaného souboru *Besinnung* (1938/39), na kterém v témže roce pracoval.¹²⁸ Jedním z témat, která z *Besinnung* přesahují do *Věku obrazu světa*, je právě problém antropomorfie základu v metafysice. Antropomorfie má kořeny v tom, že se `stanovení základu` děje vztažením se člověka k bytí. V novověku se člověk k bytí vztahuje tak, že bytí >přetahuje< na svou stranu, že bytí >stahuje< do svého nitra - a odtud jej nechává plnit funkci bytí předmětů. Čtyři roviny `metafysického stanovení základu` potom vypadají takto: člověk je pochopen jako subjekt¹²⁹, bytí je vyloženo jako předmětnost, pravda jako jistota¹³⁰, člověk je mírou jako počítající, jako vědec (výzkumník)¹³¹ nebo spotřebitel.

Problém `obrazu světa` nespočívá v tom, že by si člověk vytvářel nějakou představu (již daného) světa, ale v antropomorfii základu, v tom, že si člověk svět vytváří (dává) jako svou představu (jako svůj obraz).¹³² Člověk přitom nemusí vědět, kým je, proto ani svět jako představa není jednoznačný - naopak je žádoucím zdrojem otázek pro celou řadu vědeckých disciplín. Ústředním filosofickým tématem novověké filosofie se stává člověk a jeho nazírání světa (tzv. `světový názor`). `Světový názor` ukazuje, jakým základem je vlastně člověk, jaká je povaha představování, a jaký je proto svět. Heidegger si pozorně všímá vzestupu antropologií v devatenáctém století, především v jeho druhé půli a na přelomu se stoletím dvacátým: "Světový názor se upevňuje a nutí metafysiku do *antropologie*."¹³³ Vzestup antropologií pak završuje dějiny antropomorfie základu.

Významnou roli v dějinách filosofické reflexe antropomorfie přisuzuje Heidegger Schellingovi a Nietzschemu.¹³⁴ U prvního si všímá jeho spisu *O*

¹²⁷ Přednáška *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik* z června 1938 byla publikována pod názvem *Die Zeit des Weltbildes* spolu s nepředneseným dodatky ve sborníku *Holzwege* v roce 1950 (nyní GA 5).

¹²⁸ Blízkost obou děl lze doložit např. použitím slova "Besinnung" v první větě *Věku obrazu světa* (viz GA 5, s. 75) nebo odkazy v *Besinnung* na přednášku *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik* (viz GA 66, s. 25, 107).

¹²⁹ "Subjekt zu sein, wird jetzt die Auszeichnung des Menschen als des denkend-vorstellenden Wesen."; GA 5, s. 109.

¹³⁰ "die Wahrheit hat sich zur Gewissheit des Vorstellens gewandelt"; GA 5, s. 87.

¹³¹ "Zur Wissenschaft als Forschung kommt es erst, wenn das Sein des Seienden in solcher Gegenständlichkeit gesucht wird."; GA 5, s. 87.

¹³² "Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen."; GA 5, s. 89.

¹³³ GA 67, s. 120. Viz též GA 5, s. 93n, 99. Viz též GA 6.2, s. 113 ("So ist denn heute *ein* Gedanke jedermann geläufig, nämlich der >antropologische<, der fordert, daß die Welt nach dem Bilde des Menschen auszulegen und die Metaphysik durch >Anthropologie< zu ersetzen sei.")

¹³⁴ Toho si ve své studii všímá i Maggini: "Schelling et Nietzsche sont les deux figures principales de l'anthropomorphie moderne."; Maggini (1999), před pozn. 17.

*bytnosti lidské svobody*¹³⁵, u druhého koncepcie nadčlověka¹³⁶. U obou se ukazuje, že s antropomorfii pracují záměrně. Nepodléhají její >Isti<¹³⁷ jako ti, kteří jí bez povšimnutí ve svých systémech podléhají, ale vědomě ji při určení `bytí vůbec` aplikují. Heidegger se pokouší analyzovat vazbu mezi antropomorfii a bytím, naznačenou Schellingem a Nietzsche, ovšem narozdíl od nich s ní pracuje negativně (viz dále v bodě 4.)

3.

Tolik krátké dějiny antropomorfie vztahového rámce člověk-bytí, až k jejich završení v podobě antropologických nauk doby Heideggerova mládí. Heidegger okruhu Příspěvků zřetelně a s velkým důrazem odmítá jakoukoli antropologii (mluví o "antropologickém odstranění" filosofie¹³⁸). Příkrým odmítnutím ovšem nelze nazvat Heideggerův vztah k antropomorfii, jejíž nárok chápe a kterou pečlivě studuje v rámci analýzy metafysiky. V první, programové kapitole pojednání *Překonání metafysiky* (1938/39) uvádí jako jeden z bodů, v nichž vyjmenovává, co je třeba na cestě překonání metafysiky zakusit (celkem jde o čtyři body, které korespondují s dříve citovanými náležitostmi `metafysického stanovení základu`): "Zpřístupnit [doslova: zakusitelným se musí stát] [...] vytěsnění >člověka< (úsia a animal rationale; subjektivita a člověk jako >subjekt<, vůle k moci, antropomorfie - nejprve pojmout antropologii jako to, co již antropomorfie nedosahuje a jen ji z vnějšku používá)."¹³⁹ Heidegger tu mluví o `vytěsnění [Beseitigung] >člověka<` (uvozovky >< v citaci znamenají pro čtenáře, aby se měl na pozoru před antropologickým výkladem člověka), o zapomenutí na lidskou roli v dění bytí, které se v dějinách antropomorfie stupňuje až do podoby antropologií (jejichž výkladem člověka ono vytěsnění vrcholí). Antropomorfie ještě roli člověka respektuje jako roli v rámci vztahu k bytí, antropologie svým zaměřením jen na člověka již tohoto nároku `nedosahuje`. Analýza antropomorfie v rámci překonání metafysiky je pro Heideggera cestou k pochopení lidské role v rámci vztahového celku. Velmi vážným důsledkem

¹³⁵ Viz GA 49, s. 73 a Schelling, s. 196.

¹³⁶ "Der Über-mensch - als die unbedingte Subjektivität." (GA 67, s. 45) `Nepodmíněná subjektivita` je pro Heideggera znakem antropomorfie, viz tamtéž s. 61. Dále k pojmu `nadčlověk` viz např. tamtéž s. 46, 102.

¹³⁷ Heidegger používá termín "die Irre". Tato myslitelská chyba se děje tam, kde si filosof neuvědomuje, že při určování `bytí člověka` určuje také `bytí vůbec`. Viz GA 49, s. 71.

¹³⁸ Viz GA 5, s. 99. Zde má konkrétně na mysli Diltheye.

¹³⁹ "Erfahrbar muß werden [...] die Beseitigung des >Menschen< (úsia und animal rationale; die Subjectivität und der Mensch als >Subjekt<, der Wille zur Macht, die Anthropomorphie - Antropologie erst zu begreifen als das, was der Anthropomorphie nicht mehr gewachsen ist und sie nur von außen benutzt)."; GA 67, s. 5.

naplnění antropomorfie základu v novověku je znemožnění tázání po "možnosti změny bytnosti člověka"¹⁴⁰. "Antropologie je takovým výkladem člověka, který již v základu ví, co člověk je, a proto se nikdy nemůže zeptat, kým je."¹⁴¹ Chápání člověka jako rozumného živočicha, jako bytnosti, která naplňuje svůj život rozumovým chápáním a různorodým vyslovováním zakoušeného - vyslovováním konstituujícím specifický lidský svět, zbytnělo v dějinách antropomorfie v neproblematickou samozřejmost. Součástí `překonání metafysiky` proto podle Heideggera musí být rozklad (ve smyslu analýzy) antropomorfie do jejích počátečních skladebných prvků a otevření možnosti nového tázání po bytnosti člověka.^{142, 143}

V *Besinnung* Heidegger tvrdí, že podstatným rysem antropomorfie není `zlidštění jsoúího` ("die Vermenschlichung des Seienden": to, že vše jsoúí je vykládáno člověkem a s ohledem na člověka), ale `převedení bytí na člověka`, `antropomorfie bytí` ("die Vermenschung des Seins": průnik člověka do bytnosti bytí a lidské převzetí role základu, resp. redukce oněch čtyř vrstev `stanovení základu` na výklad bytnosti člověka).¹⁴⁴ Antropomorfie potvrzuje lidský podíl na konstituci světa, lidskou roli v dění bytí, ale pokud filosofie o tuto roli (a také o antropomorfii) nepečuje, dochází k její hypertrofii, k pohlcení bytí člověkem. Heidegger to pojmenovává razantně `zlidštěním bytí`, nebo na jiném místě výkladem "jsoúího jako takového *podle* lidského bytí"¹⁴⁵.

Antropomorfie je součástí `stanovení základu` v metafysice, ovšem >nakonec< vede k zneprístupnění základu a ke znemožnění jeho stanovení. Přitom právě zkušenost základu je podle Heideggera rozhodující pro skladbu bytnosti člověka: "Zkušenost základu je *Ereignis* člověka [zatím pracovně ponecháno bez překladu]. Člověk v této zkušenosti získává a ztrácí svou bytnost."¹⁴⁶ Antropomorfie zasahuje nejen základ, nýbrž také člověka.

¹⁴⁰ GA 66, s. 159.

¹⁴¹ GA 5, s. 111, viz též Schelling, s. 196 ("Überzeugung, daß ja, was der Mensch sei, im allgemeinen jedermann wisse.")

¹⁴² "Überwindung` meint hier nicht eine gelehrte Abänderung von Ansichten und Lehren durch Aufstellung solcher, sondern die geschichtliche Wandlung des Wesens des Seyns aus diesem - Zugehörigkeit in diese Wandlung aus dem Grunde einer Wesenswandlung des Menschen.;" GA 67, s. 13.

¹⁴³ "Die Verwandlung des Menschen meint hier das Anderswerden seines Wesens, sofern in der bisher gültigen Auslegung (animal rationale), zwar psychologisch versteckt und mißdeutet, der Bezug zum Seienden mitgemeint, aber nicht als der Wesensgrund gegründet und entfaltet ist.;" GA 65, s. 84.

¹⁴⁴ Viz GA 66, s. 159.

¹⁴⁵ "[...] daß überhaupt das Seiende als solches *nach* dem menschlichen Sein ausgelegt, und nicht nur, daß die Auslegung >durch< den Menschen vollzogen wird.;" GA 6.2, s. 112.

¹⁴⁶ "Grund-erfahrung ist ein *Ereignis* des Menschen. Der Mensch ereignet sich und enteignet sich in ihr seines Wesens." [text dále pokračuje pro naši souvislost zajímavou větou] "Deshalb aber der unvermeidliche Schein innerhalb der Herrschaft des animal rationale, daß sie eine >Erlebnisweise< und >Sache< *des Menschen* sei - >Anthropologismus<." (GA 66, s. 147) U Heideggera ojedinělý termín `antropologismus` se nekryje zcela s pojmem antropomorfie, vhodnější by bylo jeho zařazení

Chybění `zkušenosti základu` se projevuje jako bezradnost člověka, který je odkázaný jen sám na sebe, na to, jak vyloží svůj svět. Heidegger v této souvislosti používá také paradoxní termín "zlidštěný člověk" ("der vermenschte Mensch")¹⁴⁷. `Zlidštění bytí` `zlidštuje` také člověka, nejde ovšem o variantu optimistického >polidštění opice< ze století vzestupu antropologií, nýbrž o formulaci ztráty základu vyplývající z disharmonie sil, které základ konstituují. V tomto přípravném oddíle lze jen opatrně označit naléhavost ztráty základu (která zasahuje bytnost bytí zároveň s bytností člověka) jako zkušenost, z níž vyrůstá Heideggerova snaha vstoupit myslitelsky na půdu konstituce základu. Tato snaha, charakteristická pro myšlení Ereignis v období *Příspěvků*, ostatně zaznívá již tehdy, když Heidegger v úvodu k *Bytí a času* upozorňuje na nutnost znovu roznítit zápas gigantů o stanovení základu.¹⁴⁸ V okruhu *Příspěvků* se Heidegger pokouší myslet místo (Da-sein) člověka v tomto `zápase` o `stanovení základu`, tedy v `Ereignis`. Myslet vazbu člověka a bytí a z ní také bytnost člověka.¹⁴⁹

4.

Heideggerovy analýzy antropomorfie přinášejí velmi jemné rozlišení v oboru problematiky bytnosti člověka. To, že tato problematika patří do rámce vztahu bytí a člověka, je zřejmé. To, že se bytnost člověka proměňuje v závislosti na výkladu tohoto vztahu, také. Člověk prostě je součástí ustavení tohoto vztahu. Ono velmi jemné rozlišení se týká toho, odkud v tomto rámci bytnost člověka myslet. Heidegger ukazuje, že je velký rozdíl mezi myšlením bytnosti člověka z postavení člověka v rámci vztahu bytí-člověk¹⁵⁰ a myšlením bytnosti člověka ze vztahu bytí-člověk. První cesta je cestou *Bytí a času* určující člověka jako toho, který se k bytí vztahuje. Druhá je cestou *Příspěvků*

do přechodu antropomorfie v antropologie (výklad člověka jako zóon logon echon >antropologizuje< lidskou `zkušenost základu`).

¹⁴⁷ "Die Vermenschung des Menschen" a "der vermenschte Mensch" viz v GA 66, s. 161–163, též s. 137. V *Příspěvcích* viz: "Der Vorrang des Da-seins ist nicht nur das Gegenteil zu jeder Art Vermenschung des Menschen, er begründet eine ganz andere, von der Metaphysik und daher auch von der >Anthropologie< aus nicht faßbare Wesensgeschichte des Menschen.;" GA 65, s. 490.

¹⁴⁸ "Zápas gigantů o bytí" (gigantomachia peri tés úsias), *BaČ*, s. 17. V textu formulujeme trochu volněji vzhledem k tomu, že `úsia` odpovídá tomu, jak Heidegger chápe v období *Příspěvků* základ.

¹⁴⁹ "Mensch und Sein; [...] aber Mensch nicht *anthropologisch* - (Person - Geist - Seele - Leib; animal rationale), aber Mensch nicht *anthropomorph* - unbedingte Subjektivität, sondern *Da-sein*." GA 67, s. 61.

¹⁵⁰ Vyjádření `vztah bytí-člověk` není pojmem Heideggerovým, nýbrž pojmem této disertační práce. Bude průběžně užíván stále v této podobě: pomlčka mezi `bytí-člověk` naznačuje prioritu vztahu před jeho členy, `bytí` je psáno na prvním místě, protože ve vztahu drží >iniciaci< a zřejmě i >iniciativu<.

k filosofii, která k člověku míří ze středu vztahu bytí-člověk. (Paradoxně se tak vyhýbá antropomorfii člověka.)¹⁵¹

Antropomorfie charakterizuje strukturu `metafysického stanovení základu`. Dokonce, jak se zdá, platí, že antropomorfie rozkládá to, co je základní, do různých ontologických vrstev (připomeňme, že obvykle Heidegger vyjmenovává čtyři takové vrstvy). Stanovit základ pak znamená určit povahu těchto vrstev. Antropomorfie se nutně objevuje tam, kde člověk vykládá ten fakt, že myslí, tak, že je myšlení bytostně jeho vlastnictvím, že on je původcem myšlení. Ovšem původ myšlení a myšlení nemusí být totéž. Antropomorfie je však ztotožňuje, stahuje původ myšlení k člověku a vyčleňuje tak člověka jako základ souvislostí základu. Tím určuje první vrstvu základu a naznačuje rozklad dalších.

V *Metafysice německého idealismu* Heidegger tvrdí, že antropomorfie nutí myšlení vztahu bytí-člověk do jistého "buď-anebo", které specifikuje takto: "[vztah bytí k člověku je myšlen] buď od člověka nebo od bytí".¹⁵² Antropomorfie zdůrazňuje jednotlivé členy vztahu bytí-člověk, buď přímo člověka nebo `bytí samo`, k němuž se vztah k člověku následně přimýšlí. Toto `buď-anebo` antropomorfie zakrývá samotný vztah bytí-člověk: "Neklade se otázka, zda právě tento vztah [bytí k člověku] nemůže být jako takový zakusitelný původněji; zda jinak zakoušený vztah bytí k člověku nevede k jinému způsobu tázání po bytí a po člověku."¹⁵³ Snaha dobrat se smyslu antropomorfie (Besinnung) ukazuje, že vůči všem součástem ontologických struktur vztahu bytí k člověku je tento vztah samotný tím původním. Nebo v jiné formulaci: vůči všem vrstvám stanovení základu je původní tento základ sám (není to tedy základ něčeho).

¹⁵¹ Středová orientace *Příspěvků* nabízí možnost řešení fenomenologického dilematu, o kterém mluví Pavel Kouba ve studii *Fenomén jako konflikt v bytí*: "Fenomenologie [...] přichází s tezí, že bytí je zjevování, ale zakládá tím dilema nové: buď je zjevování děj zásadního ontologického dosahu, ale pak v něm nemůže připadat klíčová úloha tomu, že a jak se věci jeví člověku; nebo je zjevování závislé na způsobu bytí člověka, ale pak není jasné, jak má mít opravdu ontologickou relevanci." (Kouba, 2001, s. 153) Středová strukturace vztahového pole v *Příspěvcích* uvolňuje problematickou vazbu vztahu bytí-člověk ke způsobu bytí člověka z *Bytí a času*. `Zjevování` se děje ve vztahovém poli.

¹⁵² "entweder vom Menschen aus oder vom Sein aus", GA 49, s. 72. Případně širší formulace tamtéž: "Entweder stellt man die Frage nach dem Seienden als solchem vom Menschen aus, der doch angeblich >in der Mitte< des Seienden ist, oder man stellt die Frage nach dem Sein des Seienden rein vom Sein selbst her, um dann sogleich darüber belehrt zu werden, daß hier schon das Sein in Bezug zum Menschen steht [...]."

¹⁵³ "Die Frage bleibt ungefragt, ob nicht gerade dieser Bezug als solcher ursprünglicher erfahrbar werden kann; ob nicht der anders erfahrene Bezug des Seins zum Menschen zu einer ganz anderen Art des Fragens nach dem Sein *und* nach dem Menschen zwingt." (GA 49, s. 72)

Antropomorfie hraje roli určitého negativního interpretačního klíče¹⁵⁴ k myšlení okruhu *Příspěvků*. `Negativního` proto, že ukazuje zúžení problematiky bytí a člověka a tak odkazuje negativně k možné jiné cestě myšlení. `Klíče` proto, že otevírá možnost porozumění. A `interpretačního` z toho důvodu, že je to porozumění čtenáře *Příspěvků k filosofii*, nikoli Heideggerovo autorské porozumění. Není možné tvrdit, že Heidegger koncipoval *Příspěvky* ve snaze rozřešit problém antropomorfie. Platí jen to, že skrze antropomorfii retrospektivně (čtyři z pěti textových míst, která se problému antropomorfie týkají, lze - pokud je to důležité - datovat do doby po ukončení *Příspěvků*) ukazoval možnou cestu do souvislostí myšlení Ereignis. Tato disertační práce se snaží nabídnutého negativního interpretačního klíče antropomorfie použít k otevření a zpřístupnění smyslu *Příspěvků k filosofii*.

Při interpretaci zužujícího `bud'-anebo` antropomorfie by nemělo zapadnout ještě jedno téma. Často se zdůrazňuje (i v Heideggerových textech), že je důležité myslet `bytí samo`, t.j. bytí bez zohledňování toho, že je bytím jsoucího. Dokonce se zdá, že na tomto faktu (>pozdní Heidegger myslí bytí samo<) by bylo možné postavit i školní výklad Heideggerovy filosofie. Negativní klíč antropomorfie ovšem interpretovi ukazuje, že to není tak jednoduché¹⁵⁵, že myslet `bytí samo` není záměrem *Příspěvků*, že jde o to, myslet vztažené bytí, bytí ze vztahu - to je klíč k Heideggerově záměru `myslet bytí jako Ereignis`. Vyjádření `myslet bytí samo` nehledá cestu k nějakému absolutnímu bytí, bytí o sobě a do sebe uzavřenému. Toto vyjádření naopak znamená: myslet bytí ze vztahu. V optice *Příspěvků* to nejsou jednotlivé členy, čím je vztah konstituován, naopak vztah je tím konstituujícím, tím, odkud (`er-`) přicházejí jednotlivé členy k sobě, k tomu, co je jim vlastní (`eigen`).

Problématem této práce je člověk v Heideggerově myšlení okruhu *Příspěvků* a jeho problematický rámeček také negativní interpretační klíč antropomorfie otevírá. Ukazuje, že člověk v *Příspěvcích* může být myšlen pouze ze vztahu bytí-člověk. A to pouze tak, že tento vztah samotný bude myšlen nejprve, že bude zohledněn jako fenomén. Fenomén v tom smyslu, který mu dává Heidegger v §7 *Bytí a času*, tedy jako "to, co se ukazuje samo

¹⁵⁴ Zde se nejedná o Heideggerovo vyjádření. Heidegger pouze naznačuje, že proměna zaměření otázky z jednotlivých členů na vztah jako to původní posouvá do jiných souvislostí také problémy antropologie a antropomorfie. Teprve z těchto souvislostí odkrývá antropomorfie s antropologií svůj smysl. Viz GA 49, s. 72-73.

¹⁵⁵ Podobně jednoduchým školským výkladem Heideggerovy filosofie byl tento: Heidegger začíná myslet ontologickou diferencí. Proti tomu se vcelku oprávněně ohradili tomisté (ontologická diference patří do dějin metafysiky, Heidegger sám to na mnoha místech analyzuje), viz např. poctivou práci J. B. Lotze (1998) *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský. Člověk - čas - bytí*. Problém jednoduchých výkladů spočívá v tom, že se jejich popření může vydávat za popření toho, co vykládají.

o sobě"^{156, 157} Respektive to, co vše bytostné ukáže samo `na sobě` tak, že k jeho pochopení není potřeba zohledňovat >ještě něco jiného<. Vztah bytí-člověk ukazuje to, co je >o něm< přístupno myšlení, sám na sobě. V tom spočívá metodická možnost tázat se na bytnost vztahu ještě před zohledněním vztažených členů tohoto vztahu. Proto má analýza tohoto vztahu v Heideggerových *Příspěvcích k filosofii* i v této disertační práci přednost před výkladem bytnosti člověka z tohoto vztahu.

§4 Shrnutí Heideggerových analýz antropologie a antropomorfie.

Problém antropomorfie se týká celého rámce vztahu mezi člověkem a bytím. Do rámce tohoto vztahu Heidegger svým odmítnutím antropologie i svou analýzou stanovení základu v metafysice odkazuje.

Orientace na vztah bytí-člověk vyplývá z kritických analýz smyslu intencionality. Intencionalita, konstruovaná fenomenologickou redukcí, postrádá podle Heideggera svou bytnost. Husserlova fenomenologie svými metodickými kroky vlastně jen zdůrazňuje ontologický primát vztaženosti, ale vlastní ontologický problém (tedy, jak Heidegger v marburských přednáškách zdůrazňuje: `die Seinsfrage`) neřeší. K vyjádření úplné bytnosti vztaženosti je zapotřebí myslet také vztažené (`intencionální`) jako vztažené¹⁵⁸. Husserl myslí vztažené neproblematicky na jedné straně jako subjekt, kterým je vědomí člověka jako rozumného živočicha, a na druhé straně jako objekt, představitelnou podobu věci. Proto se Heidegger v kritickém navázání na Husserla snaží ze vzájemného vztahu problematizovat člověka a bytí, a tak dospět k úplné bytostné struktuře vztaženosti.

V *Bytí a čase* je `otázka po bytí` položena přímo, její formulace sama stejně jako pokus ji zodpovědět vychází z analýz vztahu člověka k bytí. Do

¹⁵⁶ BaČ, s. 45. Originál je ještě důraznější "das Sich-an-ihm-selbst-zeigende" (SuZ, s. 28), `to, co se ukazuje samo na sobě`.

¹⁵⁷ Většina interpretů *Příspěvků* zdůrazňuje metodickou platnost §7 *Bytí a času* pro celé Heideggerovo dílo. Viz např. Richardson, 1963, s. 46n; Figal, 1991, s. 49nn; Coriando, 1998, s. 22. Obvykle se ve škole von Herrmannově mluví o `fenomenologicko-hermeneutické` metodě Heideggerova myšlení, případně přímo o `hermeneutické fenomenologii`. Viz např. v. Herrmann, 1994, s. 44; Coriando, 1998, s. 22. Alternativně k von Herrmannově škole pojednává o Heideggerově fenomenologii Figal, 1991 jako o `fenomenologii svobody`. Monograficky zpracovává Heideggerův vztah k fenomenologii např. 108. svazek edice *Phaenomenologica* (1988) *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*.

¹⁵⁸ Vztažené by samozřejmě mohlo být pochopeno jako vztahující se. Ostatně sám Heidegger, především v *Bytí a čase*, tento >činný< rozměr `intencionálního` zdůrazňuje. Slovem `vztažené` zdůrazňuji primát vztahu, tento primát je pro myšlení okruhu *Příspěvků* charakteristický. Fenomenologie si však oprávněně zakládá na tom, že protiklad mezi >aktivitou< a >pasivitou< ruší.

této souvislosti spadá také Heideggerova kritika antropologie. Antropologie se zaměřuje na otázku, co je člověk, do jisté míry tedy klade otázku po >bytí< člověka. Zkoumá jej však jako samostatné a svébytné jsoucno, nezohledňuje jeho vztah k bytí, který jaksí přeskakuje, a tvaruje tak bytí do podoby transcendence. `Bytostným klamem` (`die Irre`), kterému antropologie podléhá, je přesvědčení, že antropologický výklad se týká jen člověka a jen jeho bytí. Podle Heideggera každý výklad člověka zasahuje `bytí vůbec`.¹⁵⁹ Právě to se snaží existenciální analýzy *Bytí a času* zohlednit.

Pro myšlení okruhu *Příspěvků* jsou fundamentálně ontologické analýzy důležité nejen svým zaměřením na vztah bytí-člověk, ale také tím, že se zaměřují na vykreslení `bytostné struktury` tohoto vztahu. Strukturní moment sleduje Heidegger i při rozborech antropomorfie základu, jejíž postup v dějinách metafysiky ukazuje na proměně čtyř vrstev `stanovení základu`. Antropomorfie je pro Heideggera specifickým děním v rámci struktur vztahu člověk-bytí. Toto dění se projevuje na jedné straně antropomorfii základu a tak `založením bytí na člověku`, na druhé straně pak paradoxně formulovaným `zlidštěním člověka`.

Rozbor antropomorfie v rámci struktur vztahu člověk-bytí přivádí Heideggera k jemnému rozlišení v přístupu k bytnosti člověka. Ukazuje mu, že důraz na pobyt a jeho vztah k bytí, je ještě nesen antropomorfickou dynamikou. Dobře to ukazují např. existenciály, které by mohly být označeny za antropomorfii struktur vztahu člověk-bytí a ke kterým se, podle naší interpretace právě z tohoto důvodu, Heidegger v okruhu *Příspěvků* již nevrací. Na tomto místě by ovšem bylo vhodnější položit předchozí tezi spíše jako otázku: Lze považovat existenciály za antropomorfii `bytostné struktury`? Do jaké míry je starost antropomorfii vztaženosti člověka k bytí? Lze obezřetností vůči antropomorfii interpretovat rozdíl mezi pojmy `Dasein` a `Da-sein`? Tyto otázky předznamenávají problematiku reinterpretačního oddílu III této práce.

Charakteristickým rysem antropomorfie je to, že týká vztahového celku; nezasahuje jen samostatná jsoucna (tak jako antropologie, která se týká samostatného jsoucna člověk), ale strukturuje >celé< vztahové pole. Odmítnutí antropologie i snaha nevázat fenomenologické analýzy intencionality na subjektivitu lidského já ukazují stejným směrem: k Heideggerově snaze myslet strukturaci vztahového pole. Následující oddíly tuto tezi rozvíjejí: druhý oddíl se věnuje transformaci fenomenologické metody radikalizací středového statutu vztaženosti vztahu a třetí oddíl

¹⁵⁹ "[...] man denkt doch schon im Menschsein nicht nur das Sein des Menschen, sondern das Sein überhaupt."; GA 49, s. 71.

v reinterpretační perspektivě rozvíjí, jak Heidegger v okruhu *Příspěvků* pracuje s fundamentálně ontologickým motivem `bytosného vztahu` (Seinsverhältnis).

II. STŘED VZTAHOVÉHO POLE A JEHO FENOMENOLOGICKÁ PŘEDNOST.

§5 Vztahové pole. Předběžná úvaha o místě Ereignis na půdě vztaženosti vztahů.

Analýzy antropomorfie bytí ukazují na to, co se děje ve specifickém meziprostoru rámcovaném vztahy mezi člověkem, jsoucný a bytím. Antropomorfie se děje ve vztahovém poli tohoto meziprostoru¹⁶⁰ a z něj svým způsobem (tedy antropomorfně) určuje, co znamená člověk, bytí a jsoucný. Antropomorfie ukazuje tento meziprostor jako místo, z něhož se `stanovuje základ`. V závěru přípravné části této disertační práce se vyslovuje hypotéza, že `Ereignis` Heideggerových *Příspěvků k filosofii* je lokalizováno do vztahového pole tohoto meziprostoru. Antropomorfie však na něj odkazuje pouze negativně. Analýza antropomorfie proto nutně vede k metodické otázce: Jakou cestou je možné zpřístupnit meziprostor rámcovaný vztahy mezi člověkem, jsoucný a bytím?

Tento paragraf se pokouší o předběžnou strukturaci takto daného meziprostoru pomocí vykreslení struktur vztahů, které jej rámcují; tj. vztahů mezi člověkem, jsoucný a bytím. Následující paragraf vykládá fenomenologii jako metodu, vhodnou k tematickému zpřístupnění strukturního pole mezi člověkem, jsoucný a bytím. A poslední paragraf metodické části ukazuje, že Heidegger v *Příspěvcích* chápe `Ereignis` jako `to mezi` (das Zwischen) tohoto vztahového pole.¹⁶¹

1.

V závěru §3 (bod 4.) této práce je navrhována možnost interpretovat `Ereignis` jako zdůvodňující základ vztahu (s předbíhajícím odkazem k oddílu *Gründung v Příspěvcích*). Takový návrh otevírá otázku: jakého vztahu? Položme ji ve trojí podobě: 1. Lze `Ereignis` myslet jako zdůvodňující základ jakéhokoli vztahu? To by znamenalo uvažovat také všechny vztahy takříkaje na ontické úrovni, vztah mezi dvěma věcmi, vztah mezi člověkem a věcí, mezilidské vztahy, apod. 2. Nebo jen takového vztahu, o němž lze vypovědět

¹⁶⁰ V dalším textu disertační práce je k používán termín `vztahové pole`. Označuje fenomenologicky (tj. středově, resp. intencionálně, viz dále) zpřístupněné tematické pole, v němž spolu souvisejí vztahy mezi člověkem a bytím, lidmi a bohy, jsoucný, lidmi a jsoucný, apod. (nejde o výčet, jen příklady – Heidegger by neopoměl jmenovat ještě vztah mezi světem a zemí).

¹⁶¹ Pokud je v této práci řeč o `Ereignis` jako o tom, co určuje povahu struktury meziprostoru rámcovaného vztahy mezi jsoucný, člověkem a bytím, je důležité nechávat strukturu staticky. Každý ze vztahů mezi člověkem, jsoucný a bytím se děje; proto jejich strukturu nelze popisem fixovat do statické podoby. Heidegger samotný se snaží k popisu struktur volit dynamické pojmy – `Ereignis` je toho příkladem.

(samozřejmě při pohledu na členy vztahu), že je to vztah bytí ke jsoucnu, t. j. vztah zakládající, vztah dávající smysl? 3. Anebo je vhodné vztahovat `Ereignis` pouze ke vztahu bytí a člověka? (V dalším textu tohoto paragrafu je analogicky k předchozím třem otázkám rozlišena trojí formální podoba vztahu: jsoucno-jsoucno, bytí-jsoucno, bytí-člověk.)¹⁶² Tyto tři otázky by bylo možné shrnout takto: Jakou povahu má vztahové pole a jak souvisí se škálou možných podob vztahu?

Při odpovědi na tuto >trojjedinou< otázku však nelze postupovat tak, že by se některá z podob vztahu vylučovala. Má-li být Ereignis pochopeno jako původ vztahu, znamená to, že typologii vztahů nelze provádět sledováním povahy jednotlivých členů vztahu, nýbrž analýzou struktur vztažeností příslušných vztahů. Otázka by vlastně měla být formulována přesněji: Jaké vztahové struktury odpovídá Ereignis jako její základ? Odpovídá struktury vztahu jsoucno-jsoucno, popř. bytí-jsoucno, popř. bytí-člověk?

Při odpovědi na takto položené otázky je nezbytné analyzovat přímo strukturu vztaženosti takto typizovaných podob vztahu, aniž by přitom docházelo k deskripci členů vztahu v jejich samostatnosti. Tuto možnost, myslet vztah odhlédnutím od samostatné povahy jeho členů, dává filosofii fenomenologie. Fenomenologický přístup umožňuje pokusit se o vykročení z tradičního chápání vztahu, v němž jsou jednotlivé členy jako substance (tedy jako to, co je ontologicky >soběstačné<, samostojné) tím, co vztah vytváří (dává mu bytí >ze svých vlastních zdrojů<). V dějinách metafysiky se traduje kauzální pochopení vztahu, v němž sice vztah určuje členy vztahu jako příčiny a následky, ovšem nezasahuje tak jejich substancialitu, kauzální vztah je vždy vztahem jedné substance ke druhé. Fenomenologie již v zakladatelské Husserlově podobě usiluje odhlédnutím od samostatnosti členů o výklad vztahu ze vztaženosti (z intencionality). Heidegger tomuto úsilí otevírá další cesty transformací fenomenologické redukce, kterou převádí na půdu vztahu člověka k bytí.¹⁶³ V Heideggerově alternativní fenomenologii je vztaženost fenoménem původního, zakládajícího rozevření vztahu (roz-vrhu, viz dále). A

¹⁶² V myšlení *Příspěvků* samozřejmě platí to, že bytí není vůbec chápáno jako >člen< nebo >prvek< vztahu. V úvahách tohoto paragrafu však o členy vztahu nejde, jde o vztaženost vztahu, proto si dovoluji použití grafického symbolu `bytí-člověk` a podobných. Další zjednodušení spočívá ve vynechání vztahu člověk-člověk, který nelze jednoduše ztotožnit se vztahem jsoucno-jsoucno. Jsem nicméně přesvědčen o tom, že vymezení meziprostoru mezi člověkem, jsoucny a bytím, v němž se mezilidský vztah také odehrává, je dostatečné i při odhlédnutí od vztahu člověk-člověk.

¹⁶³ Heidegger fenomenologickou redukci neodstraňuje, pouze transformuje; odstraňuje z ní její protiontologické zaměření. Jako transformovanou redukci lze interpretovat např. rozlišení výskytu a existence a následné odhlédnutí od výskytovosti pobytu v *Bytí a času*.

teprve vzhledem k výkladu vztaženosti lze (následně) popisovat jednotlivé vztažené členy.¹⁶⁴

Jedním z možných nástrojů analýzy struktur vztažeností (resp. schémat vztahů) je rozlišení mezi ontickým a ontologickým vztahem.¹⁶⁵ Rozlišení mezi ontickým a ontologickým vychází z tradiční myšlenky ontologické diference, která byla během dějin filosofie zohledňována i opomíjena. Martin Heidegger ji dílem *Bytí a čas* vrací do středu filosofického tázání. Stejným dílem však Heidegger diferenci zásadně problematizuje, postupně se v něm ukazuje, že diferování při kladení otázky po smyslu bytí není vždy jednoznačným přínosem. Na jedné straně poskytuje analýza existence na ontické rovině vodítka k formulaci existenciálů platných na rovině ontologické, na druhé straně je existenciální pochopení existenciálů natolik svůdné, že téměř zahrazuje cestu k existenciální struktuře starosti. Tradiční motiv ontologické diference je pro vyjádření svébytnosti bytí méně vhodný, než řecká myšlenka neskrytosti (strukturovaného ukazování se ze skrytosti), která je zmíněna již v *Bytí a času* a která motiv ontologické diference v Heideggerově myšlení postupně zcela nahrazuje. Diference postuluje ontologickou hranici (chórismos) mezi jsoucno a bytím, a každá hranice přináší problém, jak ji překonávat. "V diferenci, t. j. vůbec v metafysice, stojí bytí na *jedné* straně a již tím se stává závislým na jsoucno a nakonec jeho doplňkem."¹⁶⁶, říká Heidegger ve svých analýzách diference a rozlišování v *Překonání metafysiky*. Neskrytost akcentuje spíše plynulou strukturní škálu od skrytého ke zjevnému. Samozřejmě také u motivu neskrytosti hranice vystupuje, totiž hranice mezi zjevným a nezjevným, ta ovšem není tak problematická, protože prochází (mimo jiné také) přímo člověkem, který (smyslově) vnímá zjevné stejně jako myslí nezjevné.

Ontologické diferenci by v naší úvaze odpovídalo rozlišení vztahu jsoucno-jsoucno a bytí-jsoucno. Přitom by platilo, že ontologický vztah (bytí-jsoucno) dává smysl vztahu ontickému (jsoucno-jsoucno). Dále by bylo možné řešit otázku, jak k sobě oba vztahy patří. Zda se bytí vztahuje primárně ke

¹⁶⁴ Na to, že pracuje s prioritou vztahu před jeho jednotlivými členy, připravuje Heidegger čtenáře *Dopisu o humanismu* úvodní analýzou jednání (Handeln). V ní ukazuje, že porozumět jednání znamená sledovat nikoli to, co je jednáním způsobeno, nýbrž to, co je jednáním naplněno - a to je vlastní bytnost způsobeného. Bytnost tu přitom figuruje jako vztahová charakteristika. V aplikaci na myšlení (jako specifické jednání) Heidegger říká: "Myšlení naplňuje vztah bytí k bytnosti člověka. Tento vztah nevytváří ani nezpůsobuje." (GA 9, s. 313; srov. *Dopis*, s. 7) Vztah bytí a člověka je podle toho původnější, než jakékoli lidské vztahování se k němu.

¹⁶⁵ Heidegger chápe v okruhu *Příspěvků* 'Ereignis' jako to, co rozlišuje ('der Unter-schied', viz GA 67, s. 77), jako to, co je původem ontologické diference v metafysice. Promyšlení tohoto rozlišování vede k formulaci dynamické struktury vztaženosti, která je později známa jako čtveřina (viz tamtéž).

¹⁶⁶ "In der Unterscheidung, d. h. in aller Metaphysik, steht das Sein auf der *einen* Seite und wird so schon das Abhängige und schließlich das Nachgetragene zum Seienden.", GA 67, s. 77.

vztahu jsoucno-joucno nebo nejprve k jednotlivým jsoucnům, která se k sobě vztahují podle aktuálních podmínek na základě potencialit své jsoucnosti. Tyto a další podobné otázky rámcují metafysickou problematiku.

Diference kromě problému hranice naznačuje i jeho možné rozřešení, totiž otevření hraničního >meziprostoru< rámovaného problematikou vztaženosti vztahů. Povahu >meziprostoru< otevřeného diferencí se Heidegger v §4 *Bytí a času* pokouší řešit poukazem na `onticko-ontologickou podmíněnost všech ontologií`¹⁶⁷. Lze také říci, že sama diference není ani ontická ani ontologická, nýbrž právě onticko-ontologická. To je velmi elegantní řešení problému hranice. Vyzdvižení `onticko-ontologické přednosti pobytu` jako "podmínky možnosti všech ontologií"¹⁶⁸ před přednost `ontickou` a `ontologickou` ukazuje Heideggerovu orientaci na vztaženost vztahu a předznamenává pozdější otázku po jejím původu v `Ereignis`. Soustředěním pohledu do onticko-ontologického meziprostoru se tematizuje vztaženost. Dále se ukazuje, že bytí je nutným artikulačním prvkem každé vztaženosti: ontické nelze dostatečně myslet bez diferenčního zohlednění bytí. Mezi vztahy jsoucno-joucno a bytí-joucno není odlišující, nýbrž vztahující diference: oba vztahy označují jedinou vztaženost (bytí-joucno/joucno).

Z předběžné (a do jisté míry umělé a nepatřičné) škály možných podob vztahu zůstávají dvě: bytí-joucno/joucno a bytí-člověk. Zdá se, že by bylo možné také vztah bytí-člověk převést na vztah bytí-joucno. Pokud je člověk považován za jsoucno mezi jinými jsoucnými, je tento převod možný. Ovšem člověk takovým jsoucnem není. Člověk může (právě) o sobě s určitou evidencí prohlásit, že k jednotlivým jsoucnům se vztahuje z onticko-ontologického >meziprostoru<. Neboli, že jeho >mezi< je mezi bytím a jsoucnými, nikoli jen mezi jsoucnými. Toto konstatování však člověka nestaví do středu vztahu jednotlivých jsoucnen a bytí, ani mu nepřisuzuje roli ontologického základu. Nejde tedy o žádnou z podob antropocentrismu. Člověk má právo o sobě prohlásit, že se k bytí nevztahuje jen jako (jiné) jsoucno. Tím však nemůže předjímat, jak toto jiné jsoucno náleží bytí a jak se vztahuje k jemu jiným jsoucnům.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Ve čtvrtém paragrafu *Bytí a času* ukazuje Heidegger trojí přednost pobytu (nebo interpretačně: trojí rozměr pobytu) - ontickou, ontologickou (což odpovídá diferenci) a onticko-ontologickou (viz *BaČ*, s. 29). Onticko-ontologická přednost pobytu `podmiňuje` ontologii, protože vychází z původního rozhraničení mezi bytím a jsoucnem.

¹⁶⁸ *BaČ*, s. 29.

¹⁶⁹ Diferuje např. sýkora na `také sýkora/jiný pták`, `zobatelne/nezobatelne`, `bezpečne/nebezpečne` pouze onticky? Anebo všechna tato rozlišení musí sýkoře dávat nějaký smysl a odkazují tak do onticko-ontologického meziprostoru? Tyto a jim podobné otázky by člověk neměl zodpovídat, měl by je respektovat jako jemu skryté, ovšem jako takto jemu skryté by je měl také respektovat jako možné a vyhýbat se antropocentrickému pokušení.

Protože je tématem naší analýzy vztah, jeho podoby a jejich vztaženost, lze specifickou povahu člověka vyjádřit také takto: člověk sám sebe chápe jako vztah. Člověk existuje ve vztazích, tedy vystupuje vždy jako takový nebo takový vztah. A k Heideggerovu hermeneutickému mistrovství patří konstatování, že žádný z těchto vztahů nemá jen ontickou povahu, že v nich vždy jde o smysl (bytí), a proto nesou také ontologický rozměr. Člověka samotného lze vyložit jako onticko-ontologický vztah. Struktura vztahu bytí-člověk proto zřejmě bude nějak složitější, než jak by se při pohledu na >pomlčku< v pojmu tohoto vztahu mohlo zdát. Nějaká paradoxní formulace by to mohla vyjádřit tak, že jde o vztah, který má vztah k bytí.¹⁷⁰ Strukturně příhodnější snad bude konstatování, že jeden vztah otevírá druhý a že jde o otevírání vzájemné.

Filosofie je lidskou záležitostí, vztah bytí-člověk proto vlastně označuje přístupnost středu (zdůvodňujícího základu) vztaženosti bytí-jsoucno/jsoucno lidskému myšlení. Připomeňme Heideggerovu analýzu `metafysického stanovení základu`, v níž byly formulovány čtyři rozměry zdůvodňujícího základu v metafysice. Nyní lze tyto čtyři rozměry interpretovat pomocí dvojího napětí, napětí rámcového vztahu bytí-jsoucno/jsoucno a napětí zpřístupňujícího vztahu bytí-člověk.

Vraťme se k úvodní trojnásobné otázce: Je-li navrhován pokus chápat `Ereignis` jako původ vztaženosti vztahu, o jaký vztah se vlastně jedná? Odpověď by nyní mohla znít takto: Pokus interpretovat `Ereignis` jako původ vztaženosti se týká vztaženosti napjaté vztahem bytí-jsoucno/jsoucno a zároveň člověku zpřístupněné skrze vztah bytí-člověk.¹⁷¹ Z toho plyne, že pro fenomenalizaci vztahových struktur má prioritu popis vztahu bytí-člověk.

`Ereignis` chápe Heidegger jako základ vztaženosti >jakéhokoli< vztahu k bytí, který je pro tyto vztahy původnější, než jejich členy. Tato specifická přednost vztaženosti před členy vztahu (resp. přednost Ereignis před bytím i před tím, co je vztahem k bytí založeno)¹⁷² je dána zvláštní strukturou vztahů k bytí. Bytí podle Heideggera nelze jednoduše chápat jako základ každého

¹⁷⁰ Připomeňme paradoxní Kierkegaardovu >definici< člověka z *Nemoci k smrti*: "Člověk je duch. Co je však duch? Duch je `já`. Ale co je `já`? Já je poměr, který má poměr k sobě samému, čili stojí v poměru, že poměr má poměr k sobě samému."; Kierkegaard, 1993, s. 123. První část vymezení `já` zůstává na onticko-ontologické úrovni, druhá část `stojí v poměru, že poměr má poměr k sobě samému` předznamenává prioritu vztahu bytí-člověk před člověkem a jemu vlastní (sebe)reflexi. Mediální téma se objevuje také v Descartových *Meditacích o první filosofii*, v níž je `já` pochopeno jako `medium inter deum et nihil` (Descartes, 2001, IV.54, s. 78).

¹⁷¹ Vztah bytí-člověk `Ereignis` zpřístupňuje, ale nevyčerpává. Na vztah bytí-člověk redukuje Ereignis ve své disertační práci Seu-Kyou Lee (důvodem je přílišná vazba Leeova výkladu na fundamentální ontologii a její existenciální systém), viz např. Lee, 2001, s. 19.

¹⁷² Přednost Ereignis vede Heideggera také k formulaci teze o konci filosofie, resp. metafysiky, která přestože myslí bytí jako základ jsoucna, nedoceňuje jejich vzájemný vztah. Srov. *Konec*, s. 6n.

jednotlivého jsoucna, nýbrž jako to, co otevírá vztahový prostor, ve kterém dává ontický svět smysl (zde graficky jako bytí-joucno/jsoucno). A tento vztahový meziprostor je zároveň zpřístupněn (otevřen) člověku skrze lidský vztah k bytí právě jako tento (otevřený) meziprostor, ve kterém dává svět smysl. Lidské porozumění se primárně týká tohoto otevřeného pole (Heidegger pro něj používá mnoho pojmenování: otevřené pole, světlna, neskrytost), nikoli bytí a nikoli jsoucna v jejich samostatnosti. Bytí a jsoucno člověk nahlíží (pokud vůbec, pokud nejde jen o představy) až následně. Právě z toho vychází specifická přednost vztaženosti vztahu, strukturně totožná s předností Ereignis.

§6 Priorita vztaženosti vztahu před jeho členy ve fenomenologii. Heideggerova práce s intencionalitou.

Interpretačním klíčem k výkladu Heideggerova `Ereignis` v této disertační práci je interpretace `Ereignis`-struktur jako středových struktur vztahu k bytí (tato práce přitom sleduje především vztah bytí-člověk, který má i v *Příspěvcích* prioritu)¹⁷³. Metodou umožňující práci se středovými strukturami, pro Heideggera i jeho interprety, je přitom fenomenologické zpřístupnění vztaženosti vztahu. Cílem tohoto paragrafu je ukázat prioritu vztaženosti vztahu před členy vztahu jako metodický základ Husserlovy i Heideggerovy fenomenologie. Priorita intencionality je metodicky podepřena fenomenologickou redukcí, skrze ni se Husserlovi otevírá specificky strukturované vztahové pole. Pro Husserla má otevření fenomenologického pole výhradně deskriptivní význam. Heideggerova kritika ontologického zaměření fenomenologické redukce postupně směřuje k převedení fenomenologického pole na půdu vztahu k bytí. V těchto souvislostech se pak Heidegger pokouší uvažovat také o ontologické prioritě středových struktur vztahu k bytí před samostatností jeho členů.

1.

Ve druhém svazku *Logických zkoumání*, přesněji v §§ 11 - 12 druhé kapitoly pátého zkoumání *O intencionálním prožitku a jeho "obsahu"*, kritizuje Edmund Husserl strukturu `psychických aktů`¹⁷⁴ v Brentanově pojetí.

¹⁷³ Priorita vztahu bytí-člověk před jiným vztahem k bytí je prostě dána tím, že jde o lidský výklad smyslu bytí, o výklad toho, jak se bytí týká člověka. Tato priorita neznamena antropocentrismus.

¹⁷⁴ Pojem `psychický akt` používá Husserl v prvním vydání *Logických zkoumání*, ve druhém jej nahrazuje pojem `intencionální prožitek`. Cituji ze druhého vydání, pojem psychický akt užívám v textu, pokud se vztahují k Husserlově kritice Brentana.

Husserlova kritická argumentace dobře ukazuje fenomenologickou orientaci na vztaženost vztahu.

Brentano podle Husserla zkoumá `psychický fenomén` jako `vztah vědomí k obsahu vědomí`; přičemž tento obsah chápe jako intencionálně inexistentující předmětnost, tedy svého druhu předmět.¹⁷⁵ Pokud např. vnímáme nějaký `reálně existující předmět` (snažím se respektovat dobovou terminologii), chápe Brentano `psychický akt` jako vztah vědomí k tomuto vněmu; tento vněm přitom vytváří specifický předmět, který lze také popsat jako `mentální inexistenci` onoho `reálně existujícího předmětu`. Husserl, ačkoli principiálně s myšlenkou intencionality vědomí souhlasí, upozorňuje na dvě závažná nebezpečí Brentanova výkladu psychických aktů: "Taková vyjádření [následuje po citacích z Brentanovy *Psychologie*] by mohla vést ke dvěma desinterpretacím; zaprvé, že se jedná o reálný děj nebo reálné vztahování se, které se odehrává mezi vědomím neboli `já` a `vědomou` věcí; zadruhé, že se jedná o vztah mezi dvěma ve vědomí se stejnou měrou reálně se nacházejícími věcmi, aktem a intencionálním objektem, o něco takového jako zasouvání jednoho psychického obsahu do druhého."¹⁷⁶

Zaměříme interpretaci těchto kritických poznámek pouze na to, jaká podoba vztahu z nich pro Husserlovu fenomenologii vychází. První Husserlova poznámka říká, že `psychický akt` není `reálným` vztahem, tedy vztahem mezi dvěma >realitami<, vědomím a věcí. Vědomí ani vědomá věc neexistují tak, jako existují >reality< - věci.¹⁷⁷ Jejich >existenci< - a to v těchto Husserlových úvahách znamená: objektivitu objektu a subjektivitu vědomí - je třeba chápat jinak, než existenci věcí. Jak ovšem chápat existenci jinou než tradiční cestou analýzy reality reálného (jsoucnosti jsoucího)? Tento problém řeší Husserl na tomto a mnoha paralelních místech geniálně. Nemá-li být `psychický akt` `reálným vztahem`, tedy vztahem, který své charaktery získává vztažením dvou realit; a má-li zároveň zůstat vztahem, který takřkajede >vždy potřebuje něco vztáhnout<; nabízí se opačná cesta: cesta určení charakterů vztaženého z povahy vztahu. Právě tuto cestu, která nabízí novou a jinou možnost myšlení, se Husserl pokouší hledat a projít. Vlastním smyslem zakládajícího metodického kroku Husserlovy `přísné vědy`, totiž fenomenologické redukce, je `odhlédnutí` od svébytnosti (samostatného)

¹⁷⁵ Viz Husserl, *LU II.1*, s. 380.

¹⁷⁶ "Derartige Ausdrücke legen zwei Mißdeutungen nahe; erstens, daß es sich um einen realen Vorgang oder ein realen sich Beziehen handle, das sich zwischen dem Bewußtsein oder Ich und der `bewußten` Sache abspiele; zweitens, daß es sich um ein Verhältnis zwischen zwei gleicherweise im Bewußtsein reel zu findenden Sachen, Akt und intentionales Objekt, handle, um so etwas wie eine Ineinanderschachtelung eines psychischen Inhalst in anderen." Husserl, *LU II.1*, s. 385.

¹⁷⁷ Pojem `realita` tu používám ve smyslu věc, namísto spojení `reálná věc`, které říká dvakrát totéž.

vědomí a (samostatné) věci a přihlednutí k tomu, jak se vědomí a věc ve své bytnosti spoluurčují vzájemným vztahem. V tomto spoluurčování je tím, co určuje bytnost, právě vztah. `Psychický akt` sice není `reálným vztahem`, ale je třeba jej chápat jako vztah určující bytnost toho, co je vztaženo; a to tak radikálně, že vztažené není třeba analyzovat jako reality. Tématem popisu je naopak třeba učinit samu bytnost dávající vztaženost vztahu, tu nazývá Husserl intentionalitou. V této strukturní optice pak předmět vystupuje nikoli jako reálný, nýbrž jako `intencionální předmět`. Nejde přitom o pouhou změnu pojmenování; `intencionální předmět` má jiný strukturně-ontologický statut a jemu odpovídající popis, než předmět reálný. Podobně míří popis vědomí na jeho vztaženost a odhlíží ode všech reálných (psychických) forem prožívání vztahu vědomí a jeho předmětu.¹⁷⁸

Struktura vztahu vědomí a vědomé věci je ovšem komplikovanější, nejde jen o vztah `dvou` >věcí<, vědomí a předmětu. Jedna z polarit tohoto vztahu, vědomí, je sama charakterizována jako vztah. Právě na to upozorňuje druhá Husserlova kritická poznámka adresovaná Brentanově *Psychologii*: psychický akt nelze chápat jako `vztah mezi dvěma ve vědomí se stejnou měrou reálně se nacházejícími věcmi, aktem a intencionálním objektem`. Husserl tu upozorňuje na to, že i pokud odhlédneme od reality vědomí a předmětu, zůstane možnost nesprávné úvahy o jakési >vnitřní< realitě polarity vědomí-předmět. Tato polarita ovšem podle Husserla postrádá i vnitřní realitu. Nejde totiž vůbec o polaritu, o vztah mezi `dvěma věcmi`; jde spíše o >vztah vztahu ke vztaženému<, o vztah vědomí předmětu ke svému intencionálnímu předmětu. Takový vztah nelze popisovat jako polární, zároveň by však popis struktury >vztahu vztahu ke vztaženému< mohl svádět k nepřijatelně krkolomným analýzám. Na to Husserl upozorňuje odmítnutím modelu `zasouvání` jednoho psychického obsahu (totiž intencionálního předmětu) do jiného (do intencionálního aktu). Také tuto strukturní obtíž řeší Husserl orientací přímo na vztaženost vztahu, která je pro něj tím základním pro popis vztahu: "Není to tak, že jsou prožíváně přítomny dvě věci, není prožíván předmět a vedle toho intencionální prožitek, který se na něj zaměřuje; stejně tak ne dvě věci ve smyslu části a zahrnujícího celku, nýbrž jen jedno je přítomno, intencionální prožitek, jehož bytostnou popsitelnou povahu tvoří jemu příslušná intence."¹⁷⁹

¹⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 391.

¹⁷⁹ "Es sind [...] nicht zwei Sachen erlebnismäßig präsent, es ist nicht der Gegenstand erlebt und daneben das intentionale Erlebnis, das sich auf ihn richtet; es sind auch nicht zwei Sachen in dem Sinne wie Teil und umfassender Ganzes, sondern nur eines ist präsent, das intentionale Erlebnis, dessen wesentlicher deskriptiver Charakter eben die bezügliche Intention ist."; *LU II.1*, s. 386.

Pro fenomenologický popis je přítomno jen jedno: intence příslušného intencionálního prožitku. Vnější ani vnitřní (samostatná) realita psychického aktu a toho, na co je zaměřen, nemá pro fenomenologii žádný význam. Husserl stále zdůrazňuje: `nejsou to dvě věci`, ale jejich vztah a povaha tohoto vztahu, co je tím bytostným. Vztah sice běžně popisujeme jako vztah `dvou věcí`, ale tím se fenomenologie nesmí nechat zmást; tím pro popis (a to znamená i pro myšlení) bytostným je vztaženost vztahu.

2.

Fenomenologickou redukci je možné, jak se pokoušejí ukázat předchozí interpretace, vykládat jako metodický krok, kterým se fenomenologie zaměřuje na popis vztaženosti vztahu. Tímto metodickým krokem se vztaženosti vztahu přiznává priorita před členy vztahu. Tato priorita je ovšem pro Husserla pouze deskriptivní, platí pouze pro popis. Jak je to však s ontologickým statutem přednosti intencionality? Ontologickou prioritu vztahu před jeho členy (to, že by vztah ontologicky podmiňoval své členy) si lze nejen obtížně představit, také argumentační doložení je problematické. To je možná jeden z důvodů, proč se Husserl odmítá problémem bytí (ve významu reality) zabývat. Priorita vztahu před jeho členy je v Husserlově fenomenologii ontologicky nesena `prožitkem` (Erlebnis), resp. prožíváním. Prožívání ontologicky zakládá specifickou intencionální půdu a umožňuje tak odhlédnout od reality členů vztahu, aniž by hrozil ontologický rozpad vztahu (vztah neztrácí >půdu pod nohama<).

V tomto kontextu je zajímavé připomenout a znovu interpretovat Heideggerovu kritiku z první poloviny dvacátých let, která se dotýká právě Husserlovy práce s `bytím intencionálna` (viz výše § 2 této práce).

Heidegger svou kritikou upozorňuje na ontologickou nevyjasněnost intencionality; `není vypracována otázka po bytí intencionálna` říká na několika místech *Prolegomen k dějinám pojmu času*. V kontextu tématu přednosti vztaženosti lze toto tvrzení formulovat také jinak: není položena otázka, jaká je vlastní povaha vztahu. Jak vůbec může vztah vztahovat? Čím je neseno, resp. jak je strukturováno vztahování vztahu? Heidegger si všímá toho, že fenomenologická redukce sice na jedné straně otevírá specifické pole čistého vědomí, ovšem na druhé straně by mohla zamezit cestu otázky po jeho ontologické struktuře. A tuto otázku nelze podle Heideggera opomíjet, jinak fenomenologii hrozí snaha ontologicky se opírat o nefenomenologické ontologické systémy, např. o karteziánský systém.

Husserlovo odmítnutí ontologických otázek má svou oprávněnost, otevření fenomenologického pole intencionality není možné na půdě tradičních ontologických systémů (na počátku dvacátého století byl stále aktuální karteziánský systém, alternovaný aristotelsko-tomistickým). Heidegger však tento rozměr redukce posouvá ještě dál: není-li možné stavět bytí intencionálního aktu na realitě intencionálního předmětu ani na realitě subjektivního `já`, je třeba se pokusit položit otázku po smyslu bytí jinak. Fenomenologická redukce se tak namísto odmítnutí stává pobídkou k řešení ontologické problematiky založení intencionality vztahu a její přednosti před členy vztahu.

Fundamentální ontologie, pokud ji interpretujeme v těchto souvislostech, vlastně podržuje základní fenomenologické téma, tj. prioritu vztaženosti. Heidegger v pojmu pobytu do jisté míry znovu chápe a zachovává strukturu Husserlova `psychického aktu`; pobyt lze také chápat jako >vztah vztahu ke vztaženému<. Ovšem s tím rozdílem, že jde o vztah, jehož povaha sama je ontologická. Heidegger již v *Prolegomenech* nahrazuje vztah vědomí a vědomého (který Husserl redukcí chápe jako mimoontologický a který je podle Heideggera podepřen nefenomenologickou metafysikou) vztahem člověka a bytí, který má fenomenologicky zpřístupnit ontologickou problematiku. Tento `bytostný vztah` (Seinsverhältnis) je základním rysem intencionality fenomenologického pole, které nese název `pobyt`.

Existenciální analýzy pobytu lze interpretovat jako fenomenologický výzkum intencionálních struktur fenomenálního pole `pobyt`, na němž se vyjevuje `smysl bytí`, resp. smysl vztahu jsoucna a bytí. Pobyt jako >čisté< fenomenologické pole by byl určen na jedné straně odhlédnutím od `výskytu` jsoucna a na druhé straně redukcí >absoluce< bytí samotného.

>Fenomenologická redukce< (Heidegger samozřejmě toto označení nepoužívá) by tak ve fundamentální ontologii ztrácela svůj význam `odhlédnutí od problému reality, resp. bytí`, ale podržela by význam metodického kroku, který umožňuje popis intencionálních struktur bez nutného zohledňování členů vztahu.

Vymezení pobytu v *Bytí a času* respektují fenomenologickou přednost vztaženosti vztahu pro popis vztahu (jde o vztah bytí a člověka). Ale nejde tu jen o přednost pro popis, Heidegger se pokouší uchopit také ontologickou přednost vztaženosti vztahu. Zdá se mu, že vztaženost každého vztahu k bytí by měla mít ontologickou přednost před jsoucnem, které je tímto vztahem k bytí vztaženo. Stejně tak musí mít vztaženost tohoto vztahu přinejmenším deskriptivní přednost před bytím, které samo zůstává mimo možnosti popisu.

A odtud je již jen krok k úvaze, zda-li přednost vztaženosti vztahu před vztaženým bytím není založena bytostněji, než jen potřebami deskripce; zda-li se >bytí samo< bytostně neděje právě ve středu ontologického vztahu vůbec.

Heideggerovu reinterpetaci pojmu pobyt v okruhu *Příspěvků* (viz dále §§ 8 - 10) lze vysvětlit radikální orientací na ontologickou přednost vztaženosti vztahu bytí-člověk před jeho členy. Tato reinterpetace totiž sice podržuje význam některých existenciálů, ale rozhodně mění jejich strukturní status. Již nevyjadřují vztahovou vazbu vlastní jsoucnu pobyt, nýbrž charakterizují povahu vztahové struktury, do níž je člověk dynamicky vázán (viz např. známou reinterpetaci existence do podoby ek-sistence)¹⁸⁰.

Důraz *Příspěvků k filosofii* na ontologickou přednost vztaženosti vztahu naznačuje také častá charakteristika Ereignis pomocí pojmu `(to) mezi` (das Zwischen) a `střed` (die Mitte). V okruhu *Příspěvků* se lze setkat ještě s termínem `mezitím` (das Inzwischen), který označuje Ereignis jako původ časo-prostoru.¹⁸¹

§7 Perspektiva středu a přístupnost jeho struktur. Ereignis jako `střed` (die Mitte) a `(to) mezi` (das Zwischen).

1.

Myšlení okruhu *Příspěvků k filosofii* nejen, že podržuje metodickou přednost zohlednění vztaženosti vztahu před analýzou členů vztahu, ale vychází z přesvědčení o bytostné (zakládající) přednosti vztaženosti vztahu. Bytování bytí (die Wesung des Seyns), tj. `Ereignis`, se děje jako střed (die Mitte), který zakládá vztahy k bytí. Tyto vztahy nejsou v *Příspěvcích* vyloženy jako navázané mezi dvěma členy, nýbrž jako vyrůstající z Ereignis, které je původním středem vztahu.

Filosofická tradice obvykle klade původ do místa začátku - v horizontálním nebo vertikálním smyslu. V platonismu se počátek umísťuje směrem >nahoru< na nejvyšší místo, které přesahuje oblast jsoucnosti (epekeina tés úsias). V aristotelském myšlení se původ stanovuje na začátek příčinné řady (arché, aitia). Obojí podoba umístění původu na místo začátku specificky ovlivňuje strukturu výkladu bytí. Platónská perspektiva směřuje k transcendentně-absolutnímu uvažování, aristotelská zase ke kauzálnímu. Myšlení zakládajícího přesahu i kauzální řady se v dějinách metafysiky

¹⁸⁰ Pouze předběžný odkaz, detailní analýzu viz dále v § 9 této práce.

¹⁸¹ Viz GA 69, s. 106, 140, ad.

samozřejmě různě proplétají a vytvářejí rozmanité podoby ontologických struktur. Zajímavá by byla např. souvislost absoluce a kauzality ve strukturách zprostředkování mezi subjektem a objektem, tedy v myšlení, které ještě ovlivnilo filosofii dvacátého století.

Heidegger využívá metodického zohlednění intencionality k proměně struktury výkladu bytí. Klade původ toho, jak se bytí děje, do středu - a přitom nikoli na začátek, ani na vrchol. Pokud by byla kladena otázka, jak je možné opřít filosofický systém o přednost středu před krajními členy vztahu, je odpověď prostá: nejde jen o střed, ale o to, jak se z perspektivy středu celý systém strukturuje. Heidegger se nesnaží prokázat, že na počátku byl střed a až potom kraje. Upozorňuje na nutnost strukturace vztahu bytí a jsoucna (v celku) ze středové pozice.¹⁸²

Ontologická priorita středu, o níž je v tomto oddíle řeč, neznamena formulaci středu jako metafysického principu. Do jisté míry se jedná také o prioritu v rámci popisu. >Ontologie< ostatně nic jiného než popis není. Zásadní rozdíl Heideggerova a Husserlova pojetí priority popisu vztaženosti před popisem vztažených členů spočívá v tom, že u Heideggera je možnost popisu samotného založena ve středu. Zatímco u Husserla jde pouze o zaměření popisujícího pozorovatele na středové intencionální pole, Heidegger chápe popis spíše jako sebestopis, sebestrukturaci středu, na níž se podílí také lidská řeč. Střed proto nemá v okruhu *Příspěvků* pouze prioritu pro popis, ale také prioritu ontologickou, resp. strukturující.

U Husserla nelze vlastně hovořit o prioritě středu, jen o prioritě vztaženosti. Střed v přísném slova smyslu vystupuje teprve tam, kde se stává místem, odkud je vztaženost popisována. A to zároveň znamená, že popisující je nucen zaujmout perspektivu středu; vstoupit na místo středu a vzdát se své krajové pozice, tj. pozice vztaženého. U Husserla je sice pohled popisujícího zaměřen na vztaženost, ale pozice transcendentálně popisujícího je (jako ego) orientována na okraj vztahu ego-cogito-cogitatum.

Heidegger mluví o tom, že perspektiva středu je člověku zpřístupněna skokem, `skokem do mezi(prostoru)` středu ("Sprung in das Zwischen"¹⁸³). Ve filosofii je tradičně důležité rozlišovat, jak se něco děje a jak je toto dění poznáváno; resp. jak něco je a jak je poznávána jeho jsoucnost. Lze tvrdit, že

¹⁸² V rámci předplatónské filosofie se středová perspektiva objevuje, Heidegger se odkazuje zvláště na Parmenidovo vyjádření `srdce neskrytosti` ze zlomku B1. Srdce označuje původní přístupnost středu pro lidské myšlení. Podrobný výklad motivu neskrytosti u Parmenida přináší přednáškový kurs *Parmenides* ze zimního semestru 1942/43 (GA 54). Viz též níže. Viz též GA 66, s. 380 (motiv `atrekeia`).

¹⁸³ Viz např.: "Zumal im anderen Anfang muß sogleich [...] der Sprung in das >Zwischen< vollzogen werden."; GA 65, s. 14.

Heidegger v perspektivě středu tuto diferenci nahrazuje identitou, ze středu vztaženosti vychází strukturace i popis vztaženosti. Obojí, popis i strukturace, se děje jako `totéž`.¹⁸⁴

Pokud je Heideggerem kladen původ dění bytí (počátek) do středu a pokud je tento střed zároveň uchopen jako místo, z něhož vychází popis, vede to nutně k artikulaci specifického rysu dění bytí: tím je rys `odepření (se) bytí` (die Verweigerung)¹⁸⁵. Na tomto místě lze odepření se bytí interpretovat jako důraz na nepoznatelnost krajové pozice bytí: bytí se odpírá poznání ve prospěch přístupnosti středu. Sebeskrytí bytí ve prospěch Ereignis (tj. středu) odlišuje strukturu popsanou v *Příspěvcích* od kauzálního i transcendentního myšlení, které vymezuje krajovou pozici bytí jako poznatelnou.¹⁸⁶ Analogickým (ve smyslu upřednostnění středu) strukturním rysem je skok, kterým člověk opouští svou krajovou pozici.

Heidegger v *Příspěvcích k filosofii* používá pro označení středu termín `die Mitte`, tedy prostě `střed`, a vedle toho - a dokonce častěji - slovo `das Zwischen`, tedy `(to) mezi`¹⁸⁷. Převaha výskytu slova `mezi` nad slovem `střed` ukazuje Heideggerův zájem o vztažnou roli středové pozice. Slovo `(to) mezi` není v *Příspěvcích* použito jako přesně vymezený >pojem< (narozdíl třeba od výrazů `bytí-tu`, `poslední bůh`, apod.). Heidegger jej používá jako připomenutí středové perspektivy, v níž je třeba `Ereignis` myslet. Jde tedy o termín spíše metodické povahy. V následujícím textu tohoto paragrafu je proto sledován metodický přínos středové perspektivy pro výklad strukturace dění bytí. Obsahová analýza středových struktur (zvl. `bytí-tu`) následuje v dalších oddílech.

2.

Heidegger používá slovo `(to) mezi` (das Zwischen) již v § 28 *Bytí a času* při úvahách o fenomenologii vztahu. Na tomto místě se konkrétně ptá, jak hledat "fenomenální charakteristiky `bytí-ve` jako takového"¹⁸⁸. `Bytí-ve`

¹⁸⁴ Ohlas archaického `totéž` je myšlení a bytí.

¹⁸⁵ Viz např.: "Das Seyn als Ereignis - zögernde Versagung als Verweigerung."; GA 65, s. 29. Heidegger také často používá slovo `sebeskrytí` (das Sichverbergen). S odepřením souvisí také téma `Ab-grung`.

¹⁸⁶ Metodický význam `středu` vyzdvihuje ve své (původně disertační) práci *Die entzogene Mitte* také Cathrin Nielsen(ová). Také ona upozorňuje na vztah středu a sebeodepření bytí - právě v této souvislosti mluví o `odtaženém středu`, akcentuje přitom jiné Heideggerovo slovo pro `sebeodpírání`, slovo `odtah` (der Entzug). Srov Nielsen (2003), s. 17. Její práce je ovšem zaměřena spíše hermeneuticky, problém fenomenologie středových struktur nechává stranou.

¹⁸⁷ Emad s Malym překládají `the between`. Např. překlad výše citované věty z GA 65, s. 14 zní: "Especially in the other beginning [...] the leap into the >between< must be immediately enacted."; *Contributions*, s. 11.

¹⁸⁸ BaČ, s. 158 / 132.

se mu ukazuje jako zvláštní fenomén, fenomén >něčeho< `mezi` dvěma výskytovými jsoucný. Jak však vyložit toto `mezi` (das Zwischen), pokud není možné nechat se vést ontologickými statuty jsoucen, mezi nimiž se `bytí-ve` ukazuje?¹⁸⁹ Pokud bychom se metodicky drželi ontologické přednosti členů vztahu, vedlo by to k `rozbití` explikace vztahu, onoho `mezi`: "Toto `mezi` je již pojato jako výsledek konvence dvou výskytových jsoucen. Jejich předchůdné zavedení však onen fenomén vždy již rozbilo na kusy a je beznadějně chtít jej z těchto střepin znovu sestavit. Chybí pak nejen příslušný `tmel`, nýbrž rozpadlo se, příp. vůbec nebylo odhaleno `schéma`, podle něhož by toto sestavení mělo být provedeno."¹⁹⁰ Fenomenologie vztahů proto usiluje odhlédnutím od jejich jednotlivých členů o fenomenalizaci a následný výklad (hermeneutiku) právě takových `mezi-schémat`.

V *Příspěvcích k filosofii* se status `mezi` posouvá ze vztahu mezi jsoucný na půdu vztahu k bytí. Heidegger to říká ještě přesněji: "Mezi, které charakterizuje `bytí-tu`, [das Zwischen des Da-seins] překonává chórismos: ne tak, že staví most mezi bytí (jsoucnost) a jsoucno jako by to byly nějak se vyskytující břehy, nýbrž tak, že přeměňuje zároveň bytí a jsoucno v jejich současnost [Gleichzeitigkeit]."¹⁹¹ `Mezi`, kterým lze charakterizovat `bytí-tu`, překonává chórismos. Toto překonání se neděje proto, že je pojato `bytí-tu`, nýbrž proto, že je `bytí-tu` postaveno do místa středu. Analýza `bytí-tu` není pro interpretaci této věty nutná, postačí sledovat povahu středu. `Překonat chórismos` znamená neorientovat se již při myšlení bytí podle hranice mezi zjevností jsoucna a skrytostí jeho jsoucnosti. Tradiční metafysika uvažuje chórismos jako oddělující i prostupnou hranici mezi smyslově vnímatelným a myslitelným. Na této hranici stojí jsoucno, které má svou zjevnou i skrytou stránku - právě to, co tvoří skrytou stranu jsoucna, je chápáno jako zdroj jeho jsoucnosti; Platón toto skryté nazývá ideou, Aristotelés mluví o počátcích a příčinnách. Střed nespojuje skryté a zjevné (nestaví žádné mosty), nýbrž vyjadřuje původní neoddělenost (původní vztaženost) jsoucna a bytí.¹⁹²

¹⁸⁹ "Co jiného se nám však tímto fenoménem [`bytí-ve`] představuje, nežli výskytové commercium mezi vyskytujícím se subjektem a vyskytujícím se objektem? Tento výklad by se již více přiblížil fenomenálnímu stavu věcí, kdybychom řekli: *pobyt je bytí* tohoto "mezi". Přesto by však orientace tímto "mezi" zůstala zavádějící. Zároveň totiž nevědomky činí ontologicky neurčitým východiskem ona jsoucna, mezi nimiž toto "mezi" jako takové "jest". (BaČ, s. 158 / 132)

¹⁹⁰ BaČ, s. 158 / 132.

¹⁹¹ "Das >Zwischen< des Da-seins überwindet den chórismos, nicht indem es zwischen dem Seyn (der Seiendheit) und dem Seienden als gleichsam vorhandenen Ufern eine Brücke schlägt, sondern indem es das Seyn und das Seiende zugleich in ihre Gleichzeitigkeit verwandelt."; GA 65, s. 14. Překládám sice méně vhodně, ale tak, aby ` (to) mezi` zůstalo i v češtině podmětem věty - tím, co překonává chórismos.

¹⁹² Myslet jsoucno a bytí zvlášť nedává smysl. To samozřejmě platí ve filosofii vůbec, tedy i v tradiční metafysice - přesto je v ní stále silná tendence oddělovat původ jsoucna a myslet jej `o sobě`.

Heidegger ovšem rozdíl mezi jsoucnem a bytím nepopírá (samozřejmě ani nepotvrzuje). Chórismos je myšlenkou středu `překonán` (Überwindung) v tom smyslu, že je určen jeho původ. Střed má artikulující, strukturující povahu. Neodděluje ani nespojuje, ale otevírá a strukturuje. Tak také otevírá vztah jsoučno-bytí (z jeho `současnosti`) a strukturuje ho jako tento vztah.

Otevírající a strukturující povahu středu Heidegger přibližuje užitím zdánlivě nevhodného přívlastku `roztrhávající` (příp. rozstříkující: das sprengende Zwischen)¹⁹³. Smyslem tohoto `roztržení` (die Sprengung) je otevření středu jako místa `mezi` ukazujícím se vystoupením jsoučna a odpírajícím sebeskrytím bytí. `Roztržení` nevytváří hranici, nýbrž otevírá střed neskrytosti. Střed napíná vztahy a vytváří jejich strukturu, v níž je teprve možné pojmenovat jednotlivé členy vztahu.¹⁹⁴

Motiv rozevření středu sleduje Heidegger také při interpretaci parmenidovského motivu `srdce neskrytosti` (alétheiés hétor, B 1). Pravdivá cesta myšlení, kterou bohyně radí jediné chodit, totiž `že je a nebytí není` (hopós estin te kai hós úk esti mé einai, B 2)¹⁹⁵ lze interpretovat jako určení dvou dějů otevírajících středové pole neskrytosti. Jeden děj (`je`) napíná toto pole směrem ke zjevnosti jsoucího a druhý (`nebytí není`) směrem ke skrytosti skrytého. Parmenidovo `nebytí není` vytváří jistou paralelu k Heideggerovu pojetí bytí, které se skrývá ve prospěch otevřenosti Ereignis. Heidegger si ve studii *Moira* z roku 1954 všímá toho, že rozevření neskrytosti, které je formulováno jako rozštěp (Zwiespalt) na přítomná jsoučna (ta pareonta) a bytí, vystupuje jako rozštěp jen vzhledem k myšlení.¹⁹⁶ Nezbytný podíl na rozevření středu má zaměření lidského myšlení na problém bytí. Právě v tom spočívá význam motivu `roztržení` (příp. `rozštěpu`): bytí jako

Heidegger samotný, který se snaží metafysiku destruovat, přechodně zdůrazňuje motiv ontologické difference. Ten však, jak je dobře patrné i z pozdních publikovaných textů, postupně opouští ve prospěch myšlení `otevřeného pole` původní vztaženosti jsoučna a bytí (das Offene; popř. také světlina, neskrytost).

¹⁹³ Viz GA 65, s. 485. V *Contributions* (s. 341) je význam `otevírat` zvýrazněn použitím slova `open`: the between which bursts open.

¹⁹⁴ Souvislost strukturace a pojmenování jsoučna jsoucнем a bytí bytností jsoučna zmiňuje Heidegger i při vymezení slova `roztržení`: "Das Zwischen ist die einfache Sprengung, die das Seyn in dem bis dahin seinem eigenen Wesen vorenthaltenen Wesen und noch nicht so zu nennenden Seienden ereignet. Die Sprengung ist die Lichtung zum Verborgenen. Die Sprengung zerstreut aber nicht, und die Lichtung ist keine bloße Leere." (GA 65, s. 485)

¹⁹⁵ Obě citace Parmenidových zlomků podle Diels - Kranz, 1954, sv. II, s. 230 - 231.

¹⁹⁶ "Weder der eonta, des >Seienden an sich<, wegen, noch dem einai im Sinne des >Seins für sich< zuwille west das Denken an. [...] Aber der Zwiefalt beider wegen, des eon wegen, west das Denken. Auf die Zwiefalt zu west das in-die-Acht-Nehmen das Sein an."; VuA, s. 234-235.

Ereignis se děje v nutné souhře s lidským myšlením. V archaické formulaci: totéž je myšlení a bytí.¹⁹⁷

Rozpínavě otevírající a strukturující povahu středu se Heidegger pokouší přiblížit také obrazem ohně.¹⁹⁸ Oheň také nejprve rozpaluje své jádro, z něhož potom šlehají plameny, které projasňují okolí i vrhají stíny - ukazují i skrývají. `Jádrový oheň` udržuje `mezi-střed` (die Mitte des Zwischen) a tak podržuje možnost rozlišení vyzařovaného světla a skrývaného přítmí. Toto >podobnoství<¹⁹⁹ lze vykládat takto: Bytování bytí je třeba chápat z jeho středu, z Ereignis; z něj se bytí děje jako zakládání jsočina (poskytování jsočnosti) a zároveň jako odpírající se sebeskrývání. Heidegger toto dvojí dění vykládá zároveň s výkladem přístupnosti středu pro myšlení. Ontologický výklad Ereignis jako otevírajícího středu je podán v jednotě s výkladem hermeneutiky středu. V hermeneutických souvislostech mluví Heidegger o člověku a božích. Člověku střed skýtá otevřené místo (die Stätte), z něhož může nazývat jsočino jemu příslušným jménem (může jsočino označovat za toto a toto). Pro bohy střed znamená `sice nechtěné, ale potřebné` vyjití vstříc člověku. Pokud sledujeme ontologické struktury, lze střed chápat jako střed `mezi` vyjevováním a skrýváním se bytí. Pokud jde o téma přístupnosti středu, lze jej stanovit do prostoru `mezi` smrtelníky a bohy.

Lokalizace Ereignis pomocí slova `das Zwischen` je v *Příspěvcích* nejčastější právě v souvislosti s označením mezi-prostoru mezi člověkem a bohem. "Ereignis je (to) mezi, které charakterizuje vztah míjení [Vorbeigang] boha a dějin člověka."²⁰⁰ Toto a podobná²⁰¹ vymezení středu však v žádném

¹⁹⁷ Banální je toto konstatování souhry myšlení a bytí jen zdánlivě. Filosofická tradice spíše rozlišuje mezi `skutečným` a `myšleným`. Postavit filosofický systém na tom, že bez myšlení není skutečné, a nedojít přitom k nesmyslům, není tak snadné.

¹⁹⁸ Přirovnání středu (Ereignis) k ohni se nachází ve shrnujícím oddíle *Příspěvců* s názvem *Das Seyn*, konkrétně v § 270 *Die Wesung des Seyns*, ve kterém se popisuje otevírající a strukturující povaha středu. Následuje podstatná část přirovnání: "Vermöchte hier das Nennen des Anschaubaren Einiges zu helfen, dann wäre vom Feuer zu sagen, das seinen eigenen Herd erst ausbrennt in die gefügte Härte einer Stätte seiner Flamme, deren steigendes Lodern sich in die Helle ihres Lichtes verzehrt und darin das Dunkel ihrer Glut erglügen läßt, um als Herdfeuer die Mitte des Zwischen zu hüten, das den Göttern die ungewollte, jedoch nötige Behausung, dem Menschen aber das Freie der Bewahrung dessen wird, was erdhaf - weltlich, das Wahre verwahrend, in dieser Freiheit als das Seiende entsteht und vergeht."; GA 65, s. 486.

¹⁹⁹ Heidegger se tak zařazuje do >linie< myslitelů, kteří využívají symbol ohně k vyjádření jasu a přítmí zakládání. Na jejím začátku stojí postavy Hérakleita a Platóna.

²⁰⁰ "Das Ereignis ist das Zwischen bezüglich des Vorbeigangs des Gottes und der Geschichte des Menschen." Bezprostředně navazuje věta, která dokládá souvislost středu a strukturujícího rozevření: "Aber nicht das gleichgültige Zwischenfeld, sondern der Bezug zum Vorbeigang ist die vom Gott

případě nelze číst jako teologickou výpověď. Jde o pokus, jak uchopit přístupnost střed rozevírajících dějů pro lidské myšlení. Střed se otevírá ve specifickém rozštěpu, roztržení (der Zwiespalt, die Sprengung) - vystupuje jako `trhlina` (die Zerklüftung). Jedním z otevírajících dějů je konstituce lidského světa, na níž se lidské porozumění přímo podílí: ontologické založení jsoucna je provázáno s jeho vyslovením. Druhý děj, sebeskrytí bytí, je člověku propastně nepřístupný. Tato nepřístupnost sama je ovšem přístupná, proto Heidegger volí jazyk blízký vyjadřování negativní teologie, ale neteologický.²⁰² Slovo `bůh`, příp. `bohové`, tu naznačuje strukturující blízkost nepřístupného, která je založena tím, že sebeskrytí se děje ve prospěch středu.²⁰³ Pojmout Ereignis jako původní střed vztahu k bytí, znamená podle Heideggera sledovat dění bytí ve dvojitěm ohledu: odpírání ve prospěch středu a vzházení ze středu. Oba ohledy přitom vycházejí z priority středu: první negativně a druhý pozitivně. Heidegger při popisu středu zdůrazňuje to, že se děje `mezi` odepřením (Verweigerung) a strukturací (Ereignung)²⁰⁴. Střed váže (to) vzhledem k němu odepřené a to, co z něj vyrůstá (das Ereignete). Mezi odepřeným a vyrůstajícím má střed povahu provazující `trhliny` - nebo dějově vyjádřeno `sváru` (der Streit).²⁰⁵ Pro souvislost této disertační práce je však nejdůležitější, že jako svárlivě (tzn. v souhře s odepřením) vyrůstající z Ereignis (`das im Ereignis Ereignete`) je chápáno bytí-tu (Da-sein).²⁰⁶

gebrauchte Eröffnung der Zerklüftung und der Bezug zum Menschen ist das ereignende Entspringenlassen der Gründung des Da-seins [...]."; GA 65, s. 27.

²⁰¹ Dále v *Příspěvcích* viz např. GA 65, s. 28 - 29, 86, 311, 486.

²⁰² "Hier geschieht keine Er-lösung [...] sondern die *Einsetzung* des ursprünglichen Wesens (Da-seinsgründung) in das Seyn selbst: die Anerkennung der Zugehörigkeit des Menschen in das Seyn durch den Gott."; GA 65, s. 413. Heidegger tu upozorňuje na to, že neřeší teologický problém (vykoupení). Argumentuje přitom strukturně: vyslovením boha člověk prokazuje svou příslušnost k (obojímu - zjevujícímu i skrývajícím) dění bytí, která je původnější než lidská vazba v celku jsoucího.

²⁰³ Slovo `bůh` je pro Heideggera prostým, tj. pojmově (pokud odmyslíme racionální teologii) nezátíženým slovem, které snad nejlépe vystihuje blízkost `darujícího sebeodepření`. Oporou pro řeč o bohu a bozích je pro Heideggera jednoznačně Hölderlin. Srov. např. Richardson, 1963, s.426; v. Herrmann, 1994, s. 367nn; Ziegler, 1998, s. 16nn. K motivu středu viz např. Heideggerovu formulaci ze studie *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*: "Er [der Dichter] ist ein Hinausgeworfener – hinaus in jenes Zwischen, zwischen den Göttern und den Menschen. Aber allein und zuerst in diesem Zwischen entscheidet es sich, wer der Mensch sei und wo er sein Dasein ansiedelt."; GA 4, s. 47. Motiv středu mezi bohy a lidmi interpretuje Figal, 2001.

²⁰⁴ Výraz `strukturace` i následující výraz `vyrůstá` nechápu jako překlady slov Ereignung a das Ereignete, jde jen o výklad, který sleduje jejich dějovou povahu.

²⁰⁵ Das Seyn ist die erstreitende Ereignung, die ihr Ereignetes (das Da-sein des Menschen) und ihr verweigertes (den Gott) ursprünglich versammelt in den Abgrund ihres Zwischen [...]."; GA 65, s. 485. `Původní usebrání` naznačuje motiv priority středu.

²⁰⁶ "Das Da-sein ist im Ereignis Ereignete."; GA 65, s. 487. Jen předběžná interpretace, plnou interpretaci viz dále v oddíle IV.

Otevírající povaha středu je Heideggerem popisována také slovem `svár` (der Streit). `Trhlina` středu nemá být chápána jako chórismos mezi zjevným a skrytým, nýbrž jako svár mezi dvěma ohledy, jak je třeba chápat dění bytí, tj. mezi strukturací a sebeodepřením. Motiv `trhliny` je dán nepřístupností sebeodpírání bytí. Ovšem toto sebeodpírání se děje ve prospěch středu, proto Heidegger mluví nejen o trhlině, ale také o sváru - v každém sváření se odehrává i svého druhu propojení. Ještě silněji je provazující role středu vyslovena termínem `obrat` (die Kehre). Svárlivý střed má obrativou povahu (`die kehrige Mitte`). `Obrat` vyjadřuje souhru obou podob dění bytí.

Obrativá povaha středu souvisí s transformací archaického motivu identity myšlení a bytí. Heidegger mluví o tom, že člověk přináleží bytí (die Zugehörigkeit), bytí ale zároveň ve svém sebeodpírání ve prospěch středu člověka potřebuje (das Brauchen, das Bedürfen). Strukturace a konstituce jsoucího v celku se totiž děje v jednotě bytostného zakládání jsoucna bytím a lidského pojmenovávání jsoucna. Souhra `přináležitosti` a `potřebování` se roztáčí z obrativého středu: "Přináležitost k bytí a potřebování bytí teprve odhaluje bytí v jeho sebeskrývání jako onen obrativý střed, v němž přináležitost vyniká nad potřebování a potřebování přerůstá přináležitostí: bytí jako Er-eignis, které se děje z této obrativé přemíry sebe sama a stává se tak původem sváru mezi bohem a člověkem, mezi míjením boha a dějinami člověka."²⁰⁷ Tato citace souhrně pojmenovává nejdůležitější rysy středové perspektivy chápání bytí jako Ereignis: dějové rozhýbání obrativého středu sebeskrýváním bytí a vystoupení strukturujícího sváru `mezi` bohem a člověkem, `mezi` člověkem nepřístupným (a přece se ho týkajícím) a člověkem přístupným (a jím pojmenovávaným).

3.

Popis dění bytí ve středové perspektivě tak, jak je podán v tomto paragrafu, vychází z metodické přednosti vztaženosti před samostatností

²⁰⁷ "Jene Zugehörigkeit zum Seyn und dieses Bedürfen des Seyns enthüllt erst das Seyn in seinem Sichverbergen als jene kehrige Mitte, in der die Zugehörigkeit das bedürfen übertrifft und das Bedürfen die Zugehörigkeit überragt: das Seyn als Er-eignis, das aus diesem kehrigen Übermaß seiner selbst geschieht und so zum Ursprung wird des Streites zwischen dem Gott und dem Menschen, zwischen dem Vorbeigang des Gottes und der Geschichte des Menschen."; GA 65, s. 413. Termín `das Bedürfen` označuje na tomto místě (jde o oddíl *Der letzte Gott*) to, že bůh potřebuje bytí a lidskou přináležitostí k bytí. Strukturálně jde však o totéž, co vyjadřuje termín `das Brauchen` - to, že `[sebeskrývající] bytí potřebuje člověka` (srov. GA 65, s. 251). Proto v textu spojuji strukturální interpretaci obou těchto termínů.

členů vztahu. Pojmy (to) mezi, trhlina, svár, obrat, sebeodepření mají strukturní povahu - a tím zároveň tvrdím, že nenesou ontologický obsah. Tedy, že nepřinášejí výklad bytí. Bytí se sice týkají, ale zachycují jeho dění, jeho sebestrukturaci. A zároveň tato řeč sama sebe chápe jako součást této struktury. I tím se vymyká obsahovým ontologickým analýzám.²⁰⁸

Radikalizujeme-li myšlenku přednosti středu vztahu k bytí, znamená to nepřístupnost krajů tohoto vztahu. Odtud vychází motiv sebeodepření bytí i potřeba jiného výkladu přístupnosti jsoucna (tj. přístupnosti ze středu). Další rozvinutí motivu sebeodpírání jako ustoupení ve prospěch středu (priorita středu je dána právě tímto ústupem bytí) pak vede k dynamickému popisu středu jako sváru mezi pro pojmenovávající myšlení přístupným a nepřístupným.

Následující oddíl této disertační práce doplňuje čistě metodickou analýzu rozborem pojmů, které nesou obsah. Tak je tomu zvláště s pojmem `bytí-tu` (das Da-sein), jehož kontext je obsahově velmi bohatý. Všechny obsahem bohaté pojmy *Příspěvků* však nacházejí své místo ve středových strukturách, jejichž původ lze popsat bez ohledu na obsahy všech tradičních ontologických pojmů. Jediným vodítkem při tomto ontologicky >bezohledném< popisu je priorita středu. Interpretace *Příspěvků k filosofii* musí brát samozřejmě ohled i na obsah použitých pojmů, neměla by však ztrácet ze zřetele jejich středovou dynamizaci.

Na závěr je třeba poopravit předběžné úvahy tohoto metodického oddílu, v nichž se rozvíjela úvaha o Ereignis jako původu vztaženosti různě typizovaných vztahů. Jedním z problémů, na které tyto předběžné úvahy narazily, byl ten, jestli lze vůbec uvažovat o vztahu (člověka nebo jsoucna) k bytí, tj. jestli bytí může být chápáno jako člen vztahu. Analýzy Heideggerovy práce se středem ukazují, že bytí opravdu není třeba chápat jako prvek vztahu v tom smyslu, jak se jako prvek vztahu chápe jsoucno nebo člověk. Bytí je ovšem možné uchopit jako dějovou povahu vztahu - a to i v případě tak zvaných vztahů k bytí. Vztah k bytí tedy vlastně není vztahem k bytí jako potenciálně samostatnému členu vztahu; jde mnohem spíše o specificky dějící se vztah, jehož vlastní povaha je obrativá a který je metodicky vhodné (spíše nutné) popisovat z jeho středu. Pokud bychom popis vztahu k bytí prováděli tradičním způsobem - tedy zohledněním jeho členů, měli bychom na jedné straně relativně neproblematicky jsoucno (popř. člověka), ale na druhé

²⁰⁸ Jako obsahovou analýzu chápu především tradiční zkoumání `jsoucna jako jsoucna`: `počátky a nejvyšší příčiny`, které toto zkoumání hledá, mají povahu obsahu.

straně člen chybí; resp. je třeba na tomto místě uvažovat střed.²⁰⁹ Z perspektivy jsoucna se vztah k bytí odehrává jako vztah k obrativému středu - tomu odpovídá ontologická struktura jsoucna pobyt, jemuž v jde v jeho bytí o toto bytí samo. K popisu vztahu k bytí ze středové perspektivy se Heidegger dostává právě v *Příspěvcích k filosofii*. Filosofické tázání zde označuje za vstup na půdu "středu bytí" - neboli "bytování bytí (Ereignis) jako středu".²¹⁰

²⁰⁹ V textu *Über den Anfang* (z přímého okruhu *Příspěvků*) charakterizuje Heidegger bytí jako "das wesende Inzwischen" (GA 70, s. 126).

²¹⁰ Die *Fragenden* [...] setzen den neuen und höchsten Rang der Inständigkeit in der Mitte des Seyns, in der Wesung des Seyns (das Ereignis) als der Mitte."; GA 65, s. 13. V textu záměrně vynechávám důležitý pojem *Příspěvků* 'die Inständigkeit', jeho výklad totiž tvoří důležitou část následujících oddílů této disertační práce.

III. POBYT A JEHO REINTERPRETACE.

§8 Cesta `od "Bytí a času" k "Ereignis" a zpět. Úvod k problematice Heideggerovy reinterpretace Bytí a času.

Od "Bytí a času" k "Ereignis"²¹¹, tak je nadepsán paragraf 42 *Příspěvků k filosofii*, který obsahuje Heideggerovo upozornění, jak provádět hermeneutiku vztahu mezi *Bytím a časem* a okruhem *Příspěvků*. Pro interpreta je samozřejmě problematické to, do jaké míry má respektovat podobné návody (jakéhokoli) autora k porozumění jeho vlastnímu dílu. Vždy se může objevit podezření, zda autorova sebeinterpretace nezakrývá problematická místa, která by měla při interpretaci hrát klíčovou roli, a nebrání tak radikální interpretaci jeho díla. Při věcnějším zamyšlení se nicméně ukazuje, že podobná podezření patří spíše k metodické výbavě historických věd, které za svůj úkol obvykle považují rozkrytí sebe prezentací jednotlivých postav převážně politických dějin a odkrytí skutečných pohnutek ke konkrétním činům (připomeňme heslo `jak to vlastně bylo` moderní historiografie - Ranke). Naproti tomu filosofie (podobně jako kritika uměleckých děl) nechápe sebeinterpretaci jako zakrývající faktor, nýbrž jako svébytný myslitelský (příp. umělecký) postup. Interpretace a kritické variace vlastního díla patří ke specifikům filosofické práce a odpovídají jim specifické hermeneutické postupy výkladu. Tyto postupy sebeinterpretaci autora respektují jako jeden z významných interpretačních klíčů k jeho dílu, další klíč přitom poskytuje zkoumání toho, od čeho autor ve svém díle zpětně odhlíží, co pomíjí.

Některá důležitá upozornění na to, jak Heidegger sám interpretuje vazbu mezi *Bytím a časem* a *Příspěvků k filosofii*, lze vyčíst již z nadpisu § 42 *Příspěvků*. Předně je v něm tato vazba uchopena jako svébytné téma: nejde o dvě libovolná díla v rámci bibliografie autora. Naopak promyšlení vztahu mezi nimi patří k problematice druhého z nich. Zde je třeba poznamenat, že § 42 patří do oddílu *Vorblick*, který byl vypracován až po dokončení celku tzv. `fug` (`spár`) a který předběžným způsobem uvádí do konstituce myšlení `Ereignis`.²¹² Přesněji řečeno, téma vztahu mezi oběma díly patří do problematiky uvedení do *Příspěvků*, čehož, jak bude ukázáno později, lze při interpretaci okruhu *Příspěvků* využít. Nadpis § 42 ale nemluví jen o dvou

²¹¹ "Von >Sein und Zeit< zum >Ereignis<.", GA 65, s. 84.

²¹² Viz *Doslov vydavatele v Příspěvcích k filosofii*, GA 65, s. 512.

Heideggerových spisech, řeč je vlastně o vztahu dvou, jak Heidegger často s důrazem říká, `záležitostí myšlení`: první je souvislost `bytí a času`, druhou je `Ereignis` (takto interpretuji to, že v nadpisu není uvedeno: `od *Bytí a času* k *Příspěvkům k filosofii*`, ale `k Ereignis` - možné jsou samozřejmě i jiné výklady této drobnosti, ovšem dvojí, bibliografický i věcný, smysl nadpisu je zřejmý).²¹³ Zároveň je známo, že ve srovnání s původním rozvrhem²¹⁴ prvního dílu *Bytí a času* neobsahuje publikované pojednání právě tu část (konkrétně třetí oddíl první části), která se měla explicitně věnovat vztahu `času a bytí`, a že nesnáze se zpracováním tohoto oddílu měly vliv na myslitelskou `cestu` k *Příspěvkům*.

V interpretovaném § 42 Heidegger zdůrazňuje, že v *Bytí a času*, v *Příspěvcích* i na cestě mezi oběma díly "je kladena vždy táž otázka po `smyslu bytí` a jen ta"²¹⁵. Interpret se proto nemá nechat vést myšlenkou na nějaký vývoj v Heideggerově myšlení, na pokrok (případně úpadek) pozdějšího vzhledem k dřívějšímu. *Příspěvky k filosofii* se po smyslu bytí neptají >lépe< než *Bytí a čas*, neboť v okruhu této otázky >lépe< či >hůře< ztrácí význam. Heidegger se snaží hermeneutiku cesty od fundamentální ontologie k `myšlení Ereignis` orientovat na to, jak si otázka po smyslu bytí vynucuje, aby byla otevírána z různých hledisek²¹⁶ - nejde tedy o vývoj (o >lépe< či >hůře<), ale o zmnožení přístupových cest ke smyslu bytí. Zmnožení přístupových cest by podle Heideggera mělo vést k otevření úplnější struktury smyslu bytí, kterou se on sám v její úplnosti pokouší ukázat právě v >systému< *Příspěvků* (což mu umožňuje také zpětný pohled k existenciálnímu >systému< *Bytí a času* a jeho reinterpetaci). Tedy z různých hledisek, širěji a strukturovaně - nikoli >lépe< - je podle Heideggerovy sebeinterpretace kladena `stále táž otázka po smyslu bytí`.

Zároveň se ve zpětném pohledu na cestu od *Bytí a času* říká, že `stále táž otázka po smyslu bytí` byla "položena původněji"²¹⁷. Toto `původněji`, které by nemělo znamenat >lépe<, zdůvodňuje následujícím způsobem:

²¹³ To, že při zpětném pohledu na svou myslitelskou cestu nesleduje *Bytí a čas* jen jako "knihu", ale také jako - a ta slova se mohou zdát příliš sebevědomá - "událost v bytí samém", říká Heidegger také v *Metafysice německého idealismu* (§11, viz dále v této disertační práci): "Wir unterscheiden daher die mit dem Namen *Sein und Zeit* bezeichnete Notwendigkeit und das so betitelte >Buch<. (*Sein und Zeit* als Name für ein Ereignis im Seyn selbst. *Sein und Zeit* als Formel für eine Besinnung innerhalb der Geschichte des Denkens.)" (GA 49, s. 27) Jsem toho názoru, že uvedené rozlišení `knihy` a `nutnosti myslet` nevypovídá o Heideggerově autorském sebevědomí, ale o odstupu, který si musel pro interpretaci vlastního díla zabezpečit.

²¹⁴ Viz §8 *BaČ*, s. 57. Heidegger k tomu sám např. v GA 49, s. 39-40, 53.

²¹⁵ GA 65, s. 84.

²¹⁶ "Und deshalb [weil immer die selbe Frage nach dem >Sinn des Seyns< und nur sie gefragt wird] sind die Standorte des Fragens ständig verschieden." GA 65, s. 84.

²¹⁷ Heidegger říká: "*ursprünglicher* angesetzt" (GA 65, s. 85).

"Každé bytostné tázání se musí vždy, když se ptá původněji, měnit ze základu."²¹⁸ `Bytostným tázáním` se tu rozumí kladení `jedné a téže otázky po smyslu bytí`. Tato otázka však vždy zasahuje základ a znovu rozehrává²¹⁹ jeho stanovení, z tohoto rozehrání se mění i ona sama - proto již nemůže být znovu položena stejně, nýbrž vždy jinak. Otázka po smyslu bytí se zároveň týká základu jako původu, proto `znovu-jinak` u této otázky znamená `vždy-původněji`. Otázka, která má moc uvést do pohybu síly stanovující základ, je sama součástí tohoto pohybu a proto se `musí ze základu měnit` a musí být `stále touž` a přece jinou, je-li kladena znovu. Tuto dynamiku otázky po smyslu bytí nazývá Heidegger "dějinami"²²⁰ a k těmto dějinám také směřuje hermeneutiku vztahu *Bytí a času a Příspěvků*. Z tohoto důvodu také Heidegger pro myšlení okruhu *Příspěvků* užívá termín `myšlení dějin bytí` (das seynsgeschichtliche Denken): myšlení dějící se spolu s děním bytí.

Děni myšlení bytí vykládá Heidegger v okruhu *Příspěvků* pomocí pojmu `prvního` a `jiného počátku` (der erste und der andere Anfang), které vyjadřují dva epochálně odlišné způsoby, jak se bytí nechává myslet. Velmi hrubě řečeno: v prvním počátku jako jsoucnost (přítomnost) jsoucího a v jiném počátku jako `Ereignis`. Pro postavení *Bytí a času* v autorově sebeinterpretaci je nicméně důležité to, že Heidegger fundamentální ontologii vykládá jako součást `přechodu` (der Übergang) od prvního k jinému počátku.²²¹ V tomto přechodu se ukazují meze kladení `otázky po bytí` při analýze jsoucnosti (byť ontologicko-onticky význačného) jsoucná, Heidegger mluví o `odpírání` (Versagen) smyslu bytí při takto položené otázce.²²²

Jedním z charakteristických rysů myšlení okruhu *Příspěvků* je rozlišování mezi dějinami a historií²²³, pomocí kterého lze interpretovat Heideggerův výklad vlastní cesty od *Bytí a času*. Postavení historie v Heideggerových filosofických analýzách je analogické roli, kterou v nich hraje antropomorfie. Historie privativně odkazuje k dějinám, které svým vzestupem zakrývá. A protože přelom devatenáctého a dvacátého století je obdobím vrcholícího historizujícího myšlení (stejně jako počátkem kulminace antropomorfie v antropologických vědách), nelze podle Heideggera historii jen tak popřít, nýbrž její kritickou analýzou odkrýt to, co zakrývá. Historie pracuje

²¹⁸ "Jedes wesentliche Fragen muß sich, jedesmal wenn es ursprünglicher fragt, von Grund aus wandeln."; GA 65, s. 84.

²¹⁹ Jen na úrovni slov: jedna z `fug` *Příspěvků* se jmenuje das Zuspiel - přihrávka. Je v ní řeč o jiném rozehrání otázky po smyslu bytí, o tom, co tomuto `jinému počátku` přihrává metafysika.

²²⁰ "Das Denken des Seyns muß keine >Lehre< und kein >System<, sondern die eigentliche Geschichte und somit das Verborgenste werden."; GA 65, s. 85.

²²¹ "Fundamentalontologie das Übergängliche. [...]"; GA 65, s. 305.

²²² Viz např. Vallega-Neu, 2003, s. 9nn.

²²³ Viz např. Vallega, 2001, s. 52nn.

s dějinami a dějinností specifickým způsobem: zpředměťuje bylé do podoby minulého a to představuje dnešku jako ideál, který příslušným školským způsobem aplikován může formovat budoucnost.²²⁴ Bytnost historie však není historická, historie je založena dějinami a toto její založení lze dotázat.²²⁵ Dějiny >lidstva< vycházejí z `odkázanosti člověka na bytí`²²⁶, které je původněji dějinné (t. j. má Ereignis-charakter)²²⁷. Smyslem Heideggerovy myslitelské cesty od *Bytí a času* k *Příspěvkům* byla (ve zpětném pohledu myslitele) homologace²²⁸ s touto dějinností samotného bytí, s jeho `Ereignis`-povahou. Právě na možné způsoby homologace s `Ereignis` orientuje Heidegger pozornost interpreta tím, že mu >zapovídá< historický pohled na pokrok či úpadek na své filosofické cestě.

Výraz `původnější`, který jsme citovali z úseku 42 *Příspěvků*, používá Heidegger také v pozdní studii *Konec filosofie a úkol myšlení* (1964) ze souboru *Zur Sache des Denkens*, v níž nazývá svůj vztah k *Bytí a času* "imanentní kritikou" a cestu k *Příspěvkům* pokusem o "původnější položení" otázky ze své fundamentálně-ontologické práce.²²⁹ Heidegger na cestě k *Příspěvkům* nehledá nějakou jinou vůdčí otázku, nýbrž podrobuje imanentní kritice `způsob položení` téže otázky po smyslu bytí.

Heideggerovy poznámky k hermeneutice vztahu *Bytí a času* a *Příspěvků* k filosofii upozorňují, že původnější kladení otázky po smyslu bytí není cestou >vpřed<. Stejně tak `imanentní kritika` není cestou >vzad<, zpět k existenciální >logice< fundamentální ontologie. `Původnější položení téže otázky` respektuje zvláštní retrospektivní styl explikace téhož, ovšem hluboce

²²⁴ "Historie im weiten Sinne das vorstellende Herstellen der >Geschichte<, der vergangenen und je heutigen für das Heute und die Zukunft, die Vergegenständlichung des Vergangenen in das Zuständliche des Gegenwärtigen." (GA 66, s. 182) Je otázkou, jakou podobu by měla temporální analýza moderní historiografie (zhruba od podnětů daných francouzskou `školou Annales`).

²²⁵ "Die Historie gründet in der Geschichte." (GA 66, s. 182) Používám také formulaci analogickou k `bytnost techniky není nic technického` z *Die Frage nach der Technik*, viz. *Věda*, s. 7, popř. *VuA*, s. 9. Analogii ospravedlňuji Heideggerovým důrazem na vazbu mezi historií a technikou, která je jednoznačně vykázána v právě interpretovaném oddíle XII svazku *Besinnung* s názvem *Historie und Technik*.

²²⁶ "Geschichte - Geschehen des Menschentums, sofern dieses auf dem Grunde der verborgenen Zugewiesenheit zum Seyn [...] sich >verhält<."; GA 66, s. 182.

²²⁷ "Die Geschichtlichkeit des Menschentums aber gründet im Ereignis-charakter des Seyns." (tamtéž) V tomto případě by dával smysl také doslovný překlad slova `Ereignis` - událost; ovšem jen doprovázený výkladem, jak tuto událost chápat.

²²⁸ Slovo si vypůjčuji z Hérakleitova zlomku B50, v němž slovo `homologeín` znamená takový `soulad s logem`, který otevírá cestu k pochopení vztahu `hen-panta` (jednoho a všeho); viz Diels-Kranz, 1954, I, s. 161. Tento zlomek archaickým způsobem popisuje myslitelský postoj, který se snaží zaujímat také Heidegger v okruhu *Příspěvků*: sám mu říká `Besinnung`, což lze na tomto místě interpretovat jako `tázající se úsilí o soulad se smyslem bytí`.

²²⁹ "Je to od roku 1930 vždy znovu podnikaný pokus o původnější položení otázky z díla *Bytí a čas*. Jde o to podrobit položení otázky v *Bytí a času* imanentní kritice."; *Konec*, s. 7. Zajímavé je, že Heideggerem uvedený letopočet svádí k historickému výkladu, resp. k dataci školsky uchopené >Kehre<.

komplikovaného problému `smyslu bytí`. Již v *Bytí a času* se Heidegger snaží vyložit smysl bytí multiperspektivně, t. j. popisuje pomocí systému existenciálů jeho komplikovanost (pojem komplikovanosti používám s důrazem na významy: svinutost, zavínutost - zavínutá koncentrovanost mnohostraného smyslu). Systém existenciálů vytváří specifickou >logiku< explikace smyslu bytí. Není náhodné, že existenciální systém měl vytvářet alternativu vůči tradiční >tabulce< kategorií.²³⁰ Heidegger zároveň nepostupuje tak, že by nejprve postuloval absolutně komplikovaný smysl bytí a ten poté nějak explikoval. Nejde tedy o explikaci komplikovaného. Je to spíše naopak: předběžné rozvíjení dílčích vrstev problému teprve umožňuje klást otázku po jejich celkovém smyslu. Jde spíše o komplikaci explikovaného. Tento přístup umožňuje Heideggerovi v *Bytí a času* vyložit `časování času` jako způsob komplikace (zavíjení) smyslu bytí. Teorie existenciálů znamená pouze zpřístupnění vlastní explikace, explikací (komplikovaného) `smyslu bytí` v přesném smyslu slova je časování každodenní lidské zkušenosti. Takto se explikuje komplikace bytí - totiž sama. Teorii přísluší pouze perspektivní explikace, která umožňuje teoreticky naznačit komplikovanost smyslu bytí.

Cesta od *Bytí a času* je snahou pokusit se o explikaci smyslu bytí jinak, než pomocí existenciální analýzy. Záměrem analýzy často stejných fenoménů jako ve fundamentální ontologii (pravda jako alétheia, úzkost, rozumění) již není komplikace (pokud na chvíli přijmeme slovní >hru< s explikací a komplikací) do systému existenciálů, která selhala (Heidegger mluví o nemožnosti dovést původní schéma z roku 1927 do konce²³¹), nýbrž o otevření možnosti komplikace do jiného systému. Po "dlouhém váhání"²³² črtá Heidegger v *Příspěvcích* systém tzv. `spár` (das Gefüge). Tento systém je podle Heideggerovy vlastní sebeinterpretace spřízněn se systémem existenciálů tím, že explikuje, samozřejmě původněji, `tutéž otázku`. To umožňuje reinterpretaci původních existenciálních analýz pomocí nového systému z *Příspěvků*. Pro samotného Heideggera představuje reinterpretace *Bytí a času* specifickou výzvu vyrovnat se s dvojnácností základních pojmů

²³⁰ "Všechny explikáty získané při analytice pobytu pramení ze zřetele na strukturu jeho existence. Poněvadž se určují z existenciality, nazýváme tyto bytostné rysy *existenciály* [*Existenzialien*]. Je třeba je ostře odlišovat od bytostných určení nepobytového jsoucna, která nazýváme *kategorie*. [...] Existenciály a kategorie jsou dva základní možné druhy bytostných rysů [die beiden Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren]."; *BaČ*, s. 62; *SuZ*, s. 44 - 45.

²³¹ Viz výše v tomto paragrafu poznámku o původním rozvrhu *Bytí a času*. Vallega-Neu (2003, s. 9nn) mluví o "selhání jazyka" *Bytí a času*, které bylo způsobené použitím některých pojmů tradiční řeči metafysiky.

²³² Viz Heideggerovo předznamenání k *Příspěvkům* "das in langer Zögerung Verhaltene"; *GA* 65, s. XVII.

Bytí a času. Z dosud dostupných pramenů je nejdůležitějším reinterpretačním textem §11 z přednášek *Metafysika německého idealismu* (viz následující paragraf této disertační práce).

Mnozí interpreti Heideggerova díla z okruhu *Příspěvků k filosofii* využívají možnosti reinterpretovat fundamentálně-ontologické kategorie, které jsou běžně srozumitelné nejširší filosofické obci, pomocí systému *Příspěvků* k prvnímu uvedení do `Ereignis`-myšlení. Jednoznačně to říká Daniela Vallega-Neu ve své práci *Heidegger's Contributions to Philosophy. An Introduction.*, kterou lze považovat za vůbec první publikaci typu >úvod< týkající se *Příspěvků*: "Následující kapitoly navrhuji nejprve četbu *Bytí a času* z pohledu *Příspěvků* a poté četbu *Příspěvků* s ohledem na ranější práci. [...] Četba *Bytí a času* z pohledu pozdějšího díla *Příspěvky* je nutně retrospektivní."²³³ Autorka navazuje na interpretace svého učitele Friedricha-Wilhelma von Herrmanna, editora *Příspěvků* a zakladatele >ortodoxní< heideggerovské >školy<, který soubor svých starších studií s názvem *Wege ins Ereignis* začíná vymezením vztahu dvou Heideggerových "hlavních děl", *Bytí a času* a *Příspěvků*.²³⁴ Pro pochopení `myšlení Ereignis` má být porozumění vztahu těchto dvou děl tím zásadním. Výklad obou zřetelně počítá s bezradností nepřipraveného čtenáře *Příspěvků*. Oba pociťují potřebu hledat nějaký interpretační klíč k tomuto dílu ze souvislostí Heideggerovy myslitelské cesty.²³⁵

Retrospektivní četba *Bytí a času* v té podobě, v níž ji navrhuje Vallega-Neu - tedy jako zpřístupnění *Příspěvků k filosofii*, vyvolává otázky. Mezi nimi je první tato: nemíjí se retrospektivní četba se smyslem *Bytí a času* jako svébytného díla? Takové nebezpečí jistě hrozí, ovšem v návrhu retrospektivní četby nejde o výklad *Bytí a času*, první problematickou otázku lze nechat stranou (a mít ji na zřeteli, až o výklad fundamentální ontologie jako svébytného filosofického postupu půjde - v této práci to nebude). V návrhu Vallegy-Neu se objevuje také paradoxní formulace: `nejprve četbu *Bytí a času* z pohledu *Příspěvků* a poté četbu *Příspěvků* s ohledem na ranější práci`. Následující otázka je záměrně >hloupá<: Jak je možné číst ještě >před<

²³³ Vallega-Neu, 2003, s. 7.

²³⁴ Von Herrmann, 1994, s. 6.

²³⁵ Z česky publikovaných prací se v reinterpretačním kontextu pohybuje studie Filipa Karfíka *Dvojitý pojem svobody u Martina Heideggera* (Karfík, 1993). Autor v ní podrobně ukazuje rozdíl v pojmu svobody vázaného k pobytu a vázaného k otevřenosti bytí. Studie však, vzhledem k tomu, že byla publikována krátce po vydání *Příspěvků*, ještě plně nedoceňuje možnosti myšlení otevřenosti bytí v tomto díle. Karfík studii končí (s odvoláním na Lévinase, Patočku a další) poukazem ke sveřepé orientaci Heideggera na myšlení bytí (Karfík, 1993, s. 31). Myšlení otevřenosti bytí u >pozdního< Heideggera však není přímo myšlením bytí, ale myšlením vztahového pole, v jehož prospěch Heidegger bytí vykládá jako odepření (a dál jej vlastně nemyslí).

četbou *Příspěvků* z jejich pohledu? Zdá se mi, že tento >logický< problém má takovéto >řešení<: retrospektivní četba je možná jen za pomoci vedení učitelem (monografií - uvádějícím textem), který je seznámen s oběma díly v jejich svébytnosti a který je schopen retrospektivu načrtnout. Retrospektivní četba je metodou vhodnou pro uvedení do problematiky *Příspěvků* (nevidím důvod, proč ji jako takovou nerespektovat). Odtud otázka >chytřejší<: Je možné pomocí retrospektivní četby *Bytí a času Příspěvky* interpretovat, tj. vyložit jejich smysl (ne jen do něj pouze uvést)? Může Heideggerova vlastní reinterpretace existenciálního systému posloužit jako interpretační klíč pro systém *Příspěvků*? Přikláním se k tomu, odpovědět na obě tyto otázky kladně s tímto dodatkem: retrospektivní četba *Bytí a času* by měla respektovat Heideggerovu vlastní sebeinterpretaci. Takový (samozřejmě kritický) respekt by měl zajistit to, aby interpret ctil záměr autora *Příspěvků* a nebyl sváděn ke >komparaci< obou děl. Rozhodně by retrospektivní četba *Bytí a času* neměla být cestou z nouze >nesrozumitelnosti< *Příspěvků*. Může však být zohledněním Heideggerova vlastního upozornění, že klade vždy tutéž otázku po smyslu bytí.

§9 Heideggerova reinterpretace pobytu a systému existenciálů v §11 Metafyziky německého idealismu.

Analýzy toho, jak Heidegger sám z perspektivy *Příspěvků k filosofii* (to budiž zdůrazněno, reflexe *Bytí a času* z jiných perspektiv zde nechávám stranou) reinterpretuje své první veliké dílo *Bytí a čas*, lze opírat o několik pramenných textů, z nichž některé jsou zveřejněné a jiné dosud ne. Z těch nezveřejněných (a tedy v tuto chvíli nepřístupných) je třeba zmínit především plánovaný svazek 82 *Souborného vydání* s názvem *Zu eigenen Veröffentlichungen*, který by měl mimo jiné obsahovat také texty datované rokem 1936 (tedy rokem započetí práce na *Příspěvcích*): *Eine Auseinandersetzung mit "Sein und Zeit" a Laufende Anmerkungen zu "Sein und Zeit"*.²³⁶ Mezi již zveřejněnými patří k velmi důležitým pramenům texty patřící do okruhu *Příspěvků*: úseky 42 (viz výše), 125 a část a) oddílu *Gründung* v samotných *Příspěvcích*²³⁷, úsek 79 v *Besinnung* s názvem *Sein und Zeit*²³⁸ a především rozsáhlejší oddíl V. *"Sein und Zeit" in der Geschichte des Seyns, sofern sie als Überwindung der Metaphysik erfahren wird*²³⁹ z

²³⁶ Údaje přebírám z předmluvy k anglickému překladu *Příspěvků*, viz *Contributions*, s. xi.

²³⁷ GA 65, s. 84-87 a 242-243.

²³⁸ GA 66, s.299-303.

²³⁹ GA 67, s. 125-139.

pojednání *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39) ze svazku 67 *Souborného vydání*. Z universitních kursů a za Heideggerova života publikovaných statí, které vykazují vazbu k okruhu *Příspěvků* lze do pramenného okruhu reinterpretace *Bytí a času* zařadit především tyto: universitní kurs z roku 1941 *Metafysika německého idealismu*²⁴⁰ a známou stať *Dopis o humanismu*²⁴¹ z roku 1946.²⁴² Zcela specifickým a nepominutelným pramenem jsou pozdní poznámky v Heideggerově příručním exempláři *Bytí a času*²⁴³. O nich sice platí, že je nelze zcela spolehlivě datovat, nicméně většina z nich vykazuje vazby s obdobím kompozice *Příspěvků*. Zhruba lze také říci, že tyto poznámky jsou k existenciálním analýzám mnohem kritičtější než výše zmíněné pramenné texty. Pomáhají tak načrtnout plastičtější obraz Heideggerovy reinterpretace *Bytí a času*.

1.

Za základní pramenný text pro následující analýzy volím §11 *Kierkegaard, >Existenzphilosophie< und "Sein und Zeit" (1927)*²⁴⁴ z přednáškového celku *Metafysika německého idealismu* (freiburský universitní kurs s podtitulem *K novému výkladu Schellinga: Filosofická zkoumání o bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů* z prvního trimestru 1941). Tuto volbu opírám o dva argumenty: 1. Tento paragraf je z dosud zveřejněných pramenů nejrozsáhlejším a nejsoustavnějším textem, který se pokouší o reinterpretaci systému existenciálů. Ostatní texty ve srovnání s tímto se ukazují spíše jako doplňky jednotlivých analýz nebo jako úvahy podtrhující celkový smysl reinterpretace (např. již interpretovaný úsek 42 *Příspěvků*). Svůj podíl na soustavnějším charakteru tohoto textu má bezpochyby také časový odstup doby jeho vzniku od doby kompozice základních pojednání okruhu *Příspěvků*. 2. Tento paragraf reinterpretuje *Bytí a čas* v kontextu, ze kterého vychází tato disertační práce. Závěr §11 *Metafysiky německého idealismu* dává reinterpetaci *Bytí a času* do souvislosti s promyšlením problému antropomorfie, tedy toho, že výklad jsoucnosti jsoucího se svým způsobem nutně děje podle obrazu člověka. Fundamentální ontologie je tu vyložena jako výzkum vztahu bytí-člověk, který je původnější (je `fundamentální`) než antropomorfní výklady jsoucnosti

²⁴⁰ Nyní GA 49.

²⁴¹ GA 9, s. 313 - 364.

²⁴² Z méně rozsáhlých reinterpretačních textů je důležité zmínit ještě autorovu poznámku k prvnímu vydání studie *Vom Wesen der Wahrheit* z roku 1943; mluví se v ní mj. o opuštění antropologie. Viz GA 9, s. 201 – 202.

²⁴³ K tomu viz *Doslov vydavatele* k vydání *Bytí a času* v GA 2, česky viz BaČ, s. 473.

²⁴⁴ GA 49, s. 26 - 75.

jsoucího a který tak může otevírat možnosti jiného výkladu toho, co člověk zakouší.²⁴⁵

Za zmínku stojí také to, že převážnou část reinterpretačních postupů z §11 *Metafysiky německého idealismu* použil Heidegger po určitých literárních úpravách znovu v roce 1946 ve slavném *Dopise o humanismu* (publikován v roce 1947)²⁴⁶. Touto cestou ovlivnila Heideggerova autorská reinterpretace *Bytí a času* velké množství heideggerovských interpretů dlouhou dobu před tím, než byl vůbec publikován první svazek z okruhu *Příspěvků*.

Na těchto místech interpretovaný paragraf má dvě části. V té první se Heidegger ptá: "Jaký je důvod pro řazení *Bytí a času* do `filosofie existence`?"²⁴⁷ Přitom respektuje to, že nemůže jít o případnou "svévůli nebo neschopnost"²⁴⁸ interpretů. Podle Heideggera existovala naléhavá potřeba interpretovat fundamentální ontologii antropologicky. (Antropologickou desinterpretaci ukazuje Heidegger na příkladu psychologického výkladu existenciálního motivu úzkosti.) Tato potřeba vycházela ze samozřejmosti antropomorfie novověké metafysiky, v níž hraje člověk centrální roli při výkladu smyslu bytí.²⁴⁹ Odmítnutí antropologie v §10 *Bytí a času* přitom antropologickému výkladu téhož díla nezabránilo²⁵⁰, dokonce snad mohlo být i podnětem ke hledání jiné než tradiční antropologie. Antropologický výklad se pohybuje v kontextu samozřejmě antropomorfního myšlení, proto nestačí pouhé odmítnutí antropologie, ale je třeba narušit samozřejmost

²⁴⁵ Srov. GA 49, s. 69 - 70. Heidegger tu parafrázuje rozlišení `vůdčí` a `základní` otázky po smyslu bytí v *Příspěvcích* (viz výše) a mluví o `dvojznačnosti otázky po bytí v *Bytí a času*'. Jednak může být chápána jako `otázka po bytí jsoucího`, pak patří dějinám metafysiky. Nebo může být pochopena jako `otázka po pravdě bytí`, tj. po takovém rozvrhu, v němž se bytí stává přístupným. Taková otázka vlastně ontologii předchází, pohybuje se v oblasti, z níž teprve vzchází základ pro možnost nějaké ontologie. Proto může být `otázka po bytí` pochopená jako otázka po pravdě bytí nazvána `fundamentálně ontologickou`: "Seinsfrage kann aber auch heißen, nach der Wahrheit des Seins zu fragen, nach dem Entwurfsbereich, in dem dergleichen wie Sein überhaupt sich lichtet und ins Offene kommt; dann wird nicht mehr ontologisch gefragt, sondern [...] ursprünglicher als diese; und soweit noch dabei die Absicht bestehen bleibt, hierdurch der Ontologie erst den Grund zu gründen und das Fundament zu geben, kann dieses Fragen >fundamentalontologisch< heißen." (GA 49, s. 70) V citované pasáži je také dobře patrný Heideggerův reinterpretační postup: posun v pochopení role >středu< (Entwurfsbereich, Offene) aplikuje na výklad fundamentální ontologie.

²⁴⁶ Viz GA 9, s. 313 - 364. Na některé paralely s výkladem §11 *Metafysiky německého idealismu* upozorním na příslušných místech.

²⁴⁷ První část §11 *Metafysiky německého idealismu* nese název *Welcher Anlaß besteht für die Einordnung von Sein und Zeit in die `Existenzphilosophie`?*, viz tamtéž, s. 29-35.

²⁴⁸ "Aber es kann nun doch weder Zufall noch bloße Willkür oder gar Unvermögen der Zeitgenossen sein, daß dieser Versuch [*Sein und Zeit*] unter den Titel `Existenzphilosophie` geraten ist."; GA 49, s. 29.

²⁴⁹ "Weil im Gange der neuzeitlichen Geschichte der Mensch sich selbst [...] als das Maß und die Mitte alles Seienden in Stellung bringt, kann nur eine Lehre vom Menschen den gestaltenden Kern aller Auslegungen des Seienden im Ganzen ausmachen."; GA 49, s. 31-32.

²⁵⁰ Viz GA 49, s. 33-34. Srovnej též v *Příspěvcích*: "Das Da-sein steht in >Sein und Zeit< noch im Anschein des >Anthropologischen< und >Subjektivistischen< und >Individualistischen< u.s.f. [...]."; GA 65, s. 295.

antropomorfie a soustředěně otevřít kontext, v němž již nebude možný antropologický výklad systému existenciálů. Heidegger si z *Bytí a času* volí jednu tezi, totiž ústřední větu §9: ">Bytnost< pobytu spočívá v jeho existenci."²⁵¹, kterou postupně vykládá v několika různých kontextech (v kontextu novověké metafysiky, v souvislostech myšlení Kierkegaardova i Jaspersova).²⁵² Reinterpretovat tedy pro Heideggera znamená `uvolnit z tradičních výkladů` a hledat pro již uchopené bližší kontext, `dosáhnout vztahu, který zakouší to, co pojmy [především Da-sein e existence] pojmají`.²⁵³

Druhá část §11 *Metafysiky německého idealismu* se věnuje přímo reinterpretaci pojmu `Da-sein` a v dílčích pasážích k tomu využívá reinterpretaci jednotlivých existenciálů. Celá část nese název *Zurückweisung der Einordnung von Sein und Zeit in die Existenzphilosophie durch Erläuterung der Begriffe `Existenz` und `Da-sein`. Erläuterungen zu Sein und Zeit*.²⁵⁴ Slovo `die Zurückweisung` bych spíše než jako `odmítnutí` interpretoval jako `zpětné uvedení` do původního kontextu, tj. v prvním plánu mimo antropologický a existenciálně-filosofický kontext, ovšem v druhém plánu také do kontextu, který se Heideggerovi nepodařilo při práci na systému *Bytí a času* uchopit (ačkoli jej již, to je základní rys Heideggerovy sebeinterpretace, měl na mysli). Právě tento >druhý plán< a jeho kontext sleduji v následujících interpretacích.

Heidegger zpočátku cituje ze čtvrtého paragrafu *Bytí a času* pasáž o tom, že jako `pobyt` je uchopeno `jsoucno člověk` a doplňuje to komentářem: "Také tento název, `existence` [Dasein]²⁵⁵, dosud používaný pro skutečnost jakéhokoli jsoucná je nyní [tj. v *Bytí a času*] omezen na člověka."²⁵⁶ "V řeči pojednání *Bytí a čas* vysloveno: `Existencí` [pobytem] je vždy míněna `lidská

²⁵¹ Viz *BaČ*, s. 59. Srovnej paralelní místo v *Dopise o humanismu*: GA 9, s. 325n.

²⁵² Podrobnější informace o proměně výkladu nejsou pro tuto práci důležité, dále viz GA 49, s. 34nn a s. 156.

²⁵³ "Dies [eine Klärung und Umgrenzung der Begriffe `Existenz` und `Da-sein`] aber bedeutet hier stets den Versuch, in den erfahrenden Bezug zu dem gelangen, was diese Begriffe begreifen. [...] die Loslösung von den bisherigen Bedeutungen."; GA 49, s. 35.

²⁵⁴ GA 49, s. 35-75

²⁵⁵ Heidegger záměrně používá tradiční termín německé filosofické terminologie `Dasein` (tj. existentia), kterému dává nový význam. K tomu viz *BaČ*, s. 22, Heideggerovu poznámku a) a k ní připojenou poznámku překladatelů. K tradičnímu významu viz např. heslo ze soudobého Eislerova *Handwörterbuch der Philosophie*: "Dasein (existentia) ist die gegenständliche, dingliche, reale Seinsweise im Unterschiede vom Sein schlechthin und vom begrifflich gesetzten Wesen (essentia, So sein)."; Eisler, 1922, s. 118. K tomu srov. GA 65, s. 295-296.

²⁵⁶ "Auch dieser bisher für die Wirklichkeit eines jeden Seienden jeglicher Art in Anspruch genomene Titel `Dasein` wird jetzt eingeschränkt auf den Menschen."; GA 49, s. 36.

existence` [menschliches Dasein]."²⁵⁷ Pokud bychom podle Heideggera četli tato pro obvyklou interpretaci *Bytí a času* vlastně samozřejmě (a bezesporu správná) tvrzení důsledně, pak by takové čtení vedlo k logickým problémům. Sledovaná věta `>bytnost< pobytu spočívá v jeho existenci` by se stala tautologií: `bytnost lidské existence spočívá v její existenci`.²⁵⁸ Stejně tak výraz `menschliches Dasein` by opakoval dvakrát totéž: `lidské lidství` (`menschliches Menschsein`).²⁵⁹ Tak tomu ovšem není ani ve filosofii existence, ani v *Bytí a času*. Podle Heideggerovy interpretace označuje pojem `existence` u Kierkegaarda a ve filosofii existence (Heidegger má na mysli zvláště Jasperse) `subjektivitu lidského bytí sebou`²⁶⁰ a v tomto kontextu by výraz `lidská existence` znamenal personalitu člověka, lidské obrácení se k bytí-sebou a převzetí odpovědnosti za toto své bytí.²⁶¹ Právě takové obrácení se k bytí-sebou (bez jakéhokoli kritického posuzování bezpochyby závažných myšlenek filosofie existence) pojem `Dasein` v *Bytí a času* podle autorovy reinterpretace vyjadřovat nechce. Aby odstínil, co tento pojem vyjadřovat má, rozlišuje Heidegger v dalším chodu §11 *Metafysiky německého idealismu* `existenciální` a `existenciální` pojem existence.

Heideggerova kritika Jaspersova výkladu `pobytu` neznamená, že by Jaspers nepochopil zaměření pobytu na bytí, ale ukazuje, že záleží také na tom, jaký je podán výklad bytí, na něž je pobyt zaměřen. Jaspers podle Heideggera vyložil `bytí pobytu` jako `subjektivitu člověka` a `pobyt` jako zaujatou zaměřenost na tuto subjektivitu. `Subjektivita` lidské osoby přitom není jednoduše ztotožnitelná s lidským >psychologickým< `já`, subjektivita v myslitelské linii Descartes-Kierkegaard-Jaspers je spíše subjektivitou `já` vztaženého k bohu, které psychologické `já` přesahuje a zároveň zakládá.²⁶²

²⁵⁷ "In der Sprache der Abhandlung *Sein und Zeit* gesprochen: `Dasein` ist stets gemeint als `menschliches Dasein`."; GA 49, s. 36.

²⁵⁸ Viz GA 49, s. 37.

²⁵⁹ Viz GA 49, s. 37. Srovnej též v *Příspěvcích*: "Die Rede vom >menschliches Dasein< (in >Sein und Zeit<) ist insofern irreführend, als sie die Meinung nahegelegt, es gäbe auch tierisches, pflanzliches >Dasein<."; GA 65, s. 300. Heidegger se v *Příspěvcích* pokouší reinterpretovat dvojnásobný termín `menschliches Dasein` do podoby `das Dasein im Menschen`, viz GA 65, s. 301, 455.

²⁶⁰ "Subjektivität des Selbstseins", GA 49, s. 38.

²⁶¹ "Der Mensch ist nicht bloßes Dasein (animal) und verständiges Lebewesen (animal rationale - wobei Verstand heißt: Selbstvorstellung); der Mensch ist vernünftiges Lebewesen und zur Vernunft gehört das verantwortliche *sichwollende* Bei-sich- und Selbst-sein, gehört personalitas, `Subjektivität` - `Existenz` in Kierkegaards Sinne." (viz tamtéž) Pozoruhodné je, že Heidegger >mezi řádky< vytýká Jaspersovi (pro Heideggera filosofie existence znamená především Jasperse) kantovské pozice. Vyrovnání se s Kantem (a novokantovským vzděláním) bylo pro Heideggera ještě v době práce na *Bytí a času* velmi důležité. Viz kniha *Kant a problém metafysiky*, která patří do souvislostí původně plánovaného rozvrhu *Bytí a času* (k tomu viz Heideggerovu předmluvu, KPM, s. 20).

²⁶² Heidegger v *Metafysice německého idealismu* shrnuje Kierkegaardův pojem existence s ohledem na vztah bůh-já také takto: "Selbstsein: aber zugleich bezogen auf Gott als das höchste Seiende (Ewigkeit); christlich verstanden; [/] Der Mensch: wesentlich: Zusammensetzung des Unvereinbaren

Být sebou pak znamená být svým vztahem k bohu.²⁶³ Právě tuto - v zásadě velmi hlubokou myšlenku - považuje Heidegger za jádro antropomorfického myšlení. U takové a podobných myšlenek je vždy nebezpečí, že si člověk formuje sebe-zakládající vztah bůh-já podle svého obrazu. Heidegger to vnímá ještě ostřeji: v rámci novověkého `stanovení základu` subjektivita lidského `já` bytostně určuje všechny vztahy, kterých se `osoba` (das Selbst des Menschen) účastní a na které se zaměřuje.

Rozlišení `existenciálního` a `existenciálního` pojmu existence se samozřejmě odvolává na rozlišení mezi `existenciálním` a `existenciálním` ve čtvrtém paragrafu *Bytí a času*, které je analogické rozlišení mezi ontickým a ontologickým. Samo rozlišení existenciálního a existenciálního pojmu existence však v *Bytí a času* nenalezneme. A je otázkou, zda by takové rozlišení pojmu existence vůbec v rámci fundamentální ontologie dávalo smysl, zda není možné pouze v rámci myšlení *Příspěvků*? (Pokus o odpověď na tuto otázku nabízí následující paragraf této disertační práce.)

`Existenciálním` pojmem existence` rozumí Heidegger výše uvedené pojetí existence v kontextu myšlení Kierkegaardova a Jaspersova a specifikuje jej jako lidskou `osobu` (Selbst) zaměřenou na to, jak ona sama `je` (existuje jako jsoucnost). Takto se pokouším tlumočit do češtiny obtížně převoditelnou větou: "Der >existenzielle< Existenzbegriff [...] meint das selbstseiende Selbst des Menschen, sofern es für sich als dieses Seiende interessiert ist."²⁶⁴

`Existenciální` pojem existence` naproti tomu označuje lidské `bytí-sebou` (Selbstsein), které "se vztahuje nikoli na jsoucí osobu, nýbrž na bytí a na vztah k bytí": "Der >existenziale< Existenzbegriff meint das Selbstsein des Menschen, sofern es sich nicht auf das seiende Selbst, sondern auf das Sein und den Bezug zum Sein bezieht."²⁶⁵

Rozlišení existenciálního a existenciálního pojmu existence proti sobě staví nesnadno přeložitelné výrazy `das selbstseiende Selbst (des Menschen)` a `das Selbstsein (des Menschen)`. V kontextu této disertační práce, která je zaměřená na vztahovou strukturu lidství, by je bylo možné tlumočit takto: `vztahující se osoba` a `vztahovaná osoba`. Vztahující se

von Zeit und Ewigkeit (christlich verstanden); das Paradox."; GA 49, s. 151. `Být sebou` je v >linii< Descartes-Kierkegaard-Jaspers vždy vázáno k bohu. Heidegger zdůrazňuje specifickou temporální strukturu bytí sebou jako vztahem bůh-já (časné - věčné), která je zcela odlišná od ekstatické temporality bytí-sebou pobytu. Jinak řečeno rozdíl mezi existenciálním a existenciálním výkladem existence by bylo možné doložit také temporálně.

²⁶³ Viz např. Jaspersovo "člověk je bytost, která se vztahuje k bohu" a další místa v Jaspers (1991), s. 50nn. Interpretace karteziánského `já` jako media `inter deum et nihil`, příp. jeho vztahu k pojmu existence u Kierkegaarda viz např. in Laudien (2001).

²⁶⁴ GA 49, s. 39.

²⁶⁵ Tamtéž.

osoba (das selbstseiende Selbst) dynamizuje svým zájmem o své bytí antropocentricky strukturované vztahové pole. Vztahovaná osoba je součástí středově strukturovaného vztahového pole. Vztahující se osoba tvaruje bytí do podoby vztahovaného bytí (to je model *Bytí a času*). Naopak pro vztahovanou osobu je bytí vztahující. V optice *Příspěvků* to znamená, že jen ve vztahu ke vztahované osobě může být člověk sám sebou (člověk může být sám sebou jen tam, kde je bytí vztahující – nikoli vztahované).

Heidegger charakterizuje ontickou význačnost jsoucná `pobyt` známou a velmi přesnou (ačkoli dojem nepřesnosti vzbuzující) formulací `jde mu v jeho bytí o toto bytí samo`²⁶⁶. Problémem reinterpretace, jak již naznačilo rozlišení mezi vztahující a vztahovanou osobou, je strukturní dynamika vztahu pobytu a bytí. Reinterpretační posun v rámci vztahu pobytu a bytí má tyto dvě roviny: 1. Posun od vztahující se lidské `osoby` ke vztahované. 2. Posun od vztahovaného bytí ke vztahujícímu. Pokud bychom se drželi citovaného vymezení pobytu, jedná se o změnu pohledu na dynamiku onoho `jde mu` (v posledním oddílu disertační práce bude zdůrazněna excentrizace této dynamiky) a o posun důrazu z termínu `v jeho bytí` na vyjádření `bytí samo`.

Pokračujme výkladem těchto dvou posunů v dynamice vztahu pobytu a bytí. Za prvé jde o posun strukturního statutu lidské osoby. Heidegger proti sobě při rozlišení dvojího pojmu `existence` staví vztahující se a vztahovanou osobu, resp. osobu lidského `já` a lidské bytí-sebou. Na první pohled analogické rozlišení se objevuje již v § 25 *Bytí a času*, v němž se klade otázka, jaké `kdo` nese pobyt - jaké je `jádro` pobytu. Heidegger tu odlišuje samozřejmě dané výskytové `já` (Ich) a existenciální bytí `sebou` (Selbst).²⁶⁷ Analogie je však jen vnější, neboť v *Bytí a času* je řešen problém subjektivity (otázka po `kdo`) - bytí `sebou` znamená v tomto případě snahu o nesubjektové uchopení `jádra` pobytu. Naproti tomu v *Metafysice německého idealismu* se rozlišení týká důsledněji nikoli `jádra` pobytu, ale jeho vztahu k bytí. V zásadě tu jde o reinterpretační posun v rámci onoho `sebou`, posun od `osoby` (ještě vztažené ke `kdo` pobytu) k `bytí-sebou`, které je orientováno jen na bytí. S tímto posunem je spojeno určité odhlédnutí od problému subjektivity: Heidegger mluví v okruhu *Příspěvků* výhradně o člověku (to je patrné i v právě interpretovaném rozlišení) a míní tím >prostě< člověka, aniž by jej chápal jako >předmět< filosofického výzkumu. Odhlédnutí od problému subjektivity lze dokumentovat také opuštěním difference autenticita /

²⁶⁶ BaČ, s. 27.

²⁶⁷ Viz BaČ, s. 140nn.

neautenticita.²⁶⁸ V *Bytí a času* je bytí `sebou` pobytu charakterizováno jako autentické.²⁶⁹ U reinterpretovaného `bytí-sebou` ztrácí v souvislosti s oslabením strukturující vazby na člověka (`bytí-sebou` označuje středovou strukturu) význam i tato charakteristika.

Pojmenování `osoby` výrazem `das selbstseiende Selbst` vyjadřuje to, že `osoba` je (existuje) skrze sebe samu, že je `subjektem`. Heidegger chápe pojem lidské `osoby` ve filosofii existence jako vyostření karteziánské subjektivity lidského `já`, kterou se on sám snaží již od dob polemik s Husserlem destruovat. Na to, že zdůraznění zakládající role vztahu bůh-já pro `já` psychologické subjektivitu `osoby` neruší, poukazuje mj. Jaspersovo označení boha jako transcendentního. Jaspersova "filosofická víra" je vztahem člověka jako "existence" k "objímajícímu" vztahu bůh-já jako "transcendenci".²⁷⁰ Právě pojetí objímajícího jako transcendence je velmi problematické, může mít za následek zbytnění transcendentního `zcela jiného` do nějaké formy >jiného světa<, >zásvětna<. Zásvětno však myšlení nezahrnuje, nýbrž vylučuje. Samotný Heidegger s pojmem `transcendence` v období fundamentální ontologie pracuje, ovšem vždy trvá na jeho nezávislosti na subjektivitě lidského `já`. Nejzřetelněji to je vidět ve studii *Vom Wesen des Grundes* (1929), v níž spojuje transcendenci s nesubjektivně a nekauzálně založenou svobodou.²⁷¹ Transcendence se u Heideggera netýká ani lidského (subjektivního) já, ani přesažného (ale do vztahu se zakládající subjektivitou lidského já nuceného) boha. Pojem transcendence je použit k charakteristice toho, že `vrženost rozvrhu` osvobozuje pobyt od subjektivity lidského já, transcendence vystupuje jako `svoboda pro základ` (tj. uvolnění od subjektivního já jako základu a osvobození pro - jiný - základ).²⁷² V okruhu *Příspěvků* se Heidegger pojmu transcendence raději vzdává a drží se spíše terminologie vázané ke slovu `rozvrh` (viz dále).²⁷³

Druhý posun ve vztahu pobytu a bytí lze vyjádřit takto: ve vyjádření `jde mu v jeho bytí o toto bytí samo` má být výraz `toto bytí samo` interpretován

²⁶⁸ Podrobnou analýzu aporií spojení jednoznačného rozlišením autentický / neautentický a dvojnásobného pojmu pobytu podává Chvatík, 1997 a 1998.

²⁶⁹ *BaČ*, s. 156.

²⁷⁰ "Vlastní víra je ale ten akt existence, v němž si uvědomujeme skutečnost transcendence." Jaspers (1991), s. 17.

²⁷¹ Viz *GA 9*, s. 163 - 175.

²⁷² "Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich aber in der *Transzendenz als der Freiheit zum Grunde*."; *GA 9*, s. 175.

²⁷³ Rizika spojená s užitím pojmu `transcendence` líčí Heidegger např. takto: "Denn Transzendenz setzt auch so [míní užití ve *Vom wesen des Grundes*] voraus ein *Unten und Diesseits* und ist in der Gefahr, doch mißdeutet zu werden als Handlung eines >Ich< und Subjekts."; *GA 65*, s. 322.

ostře jako `bytí samo` a nikoli jako `jeho bytí samo`.²⁷⁴ V myšlení okruhu *Příspěvků k filosofii* platí to, že bytí nelze chápat jako náležející jsoucím, resp. platí to, že jsoucí nevlastní bytí jako `své bytí`, jako `bytí tohoto jsoucího`. Termín tradiční ontologie `bytí jsoucího` nelze při výkladu myšlení *Příspěvků* použít. Vztah mezi bytím a jsoucnem zůstává pro Heideggera samozřejmě nadále klíčovým filosofickým tématem, je však zapotřebí zohlednit jej zcela jinak: bytí již nemůže být chápáno jako `jsoucnost jsoucího`. Zároveň je třeba neztrácet ze zřetele to, že Heidegger považuje snahu myslet bytí samo (tj. bez ohledu na to, jak se děje, popř. na to, jak je vztaženo) za metafysickou krajnost (viz výše § 3 této disertační práce). Reinterpretace vyzdvihuje strukturní rys vztahu k `bytí samému`, což také znamená, že `bytí samo` je třeba myslet jako součást této strukturní vazby. V tomto strukturním rámci vykládá Heidegger v *Příspěvcích* onen přívlastek `samo` vyjadřující, že bytí není zcela přístupné myšlení, jako sebeskrývání bytí (Sichverbergen). Sebeskrývání ovšem je součástí dění bytí jako `Ereignis`, nelze tedy mluvit o tom, že by vyjadřovalo >absolutní< oddělenost bytí >samého<.²⁷⁵ V reinterpretaci nicméně `samo` znamená: nikoli `tohoto jsoucího`, tj. nenáleží uzavřené struktuře tohoto jsoucího, ale otevřené struktuře, kterou `samo` zakládá²⁷⁶.

Jednou z interpretačních pomůcek, které Heidegger v *Příspěvcích* pro jiný (alternativní vůči pochopení bytí jako jsoucnosti jsoucího) výklad vztahu bytí ke jsoucnu nabízí, je rozlišení `vůdčí` a `základní` otázky po bytí (die Seinsfrage). `Vůdčí otázka` (die Leitfrage) se ptá po bytí jako `bytí jsoucího` a charakterizuje západní filosofii jako metafysiku.²⁷⁷ `Základní otázka` (die Grundfrage) je charakterizována takto: "Je-li naopak položena otázka po bytí [samém, das Seyn], pak se nevychází od jsoucího, tj. vždy tohoto nebo onoho, také ne od jsoucího jako takového v celku, ale naplňuje se myslitelský skok do *pravdy* [...] bytí samého."²⁷⁸ Heidegger reinterpretuje vyjádření `jde

²⁷⁴ Heidegger tedy reinterpetací téměř popírá tezi z §4 *Bytí a času* "Ono bytí samo, k němuž se pobyt může tak či onak vztahovat a k němuž se vždy tak či onak vztahuje, nazýváme *existence*." (BaC, s. 28) V pohledu reinterpretace nelze s oním `bytím samým` ztotožnit ani existenciální ani existenciální pojem existence.

²⁷⁵ Pasáž o `sebeskrývání bytí` je tu jen předběžně na doplnění poznámky o výrazu `bytí samo`. V dalším chodu práce bude tento rys bytí interpretován podrobněji v souvislosti s tím, že středověké struktury jsou chápány jako `světlna pro sebeskrývání` (Lichtung für das Sichverbergen).

²⁷⁶ Zakládá, ale toto zakládání (Gründung) nelze myslet skrze sebeskrývající se bytí samo, ale skrze `Ereignis` - skrze otevření strukur středu.

²⁷⁷ "Wird nach dem Seiendem als Seiendem gefragt (on hé on) und in *dieser* Ansetzung und Richtung somit nach dem Sein des Seienden, dann steht der Fragende im Bereich *der* Frage, von der der Anfang der abendländischen Philosophie und ihre Geschichte bis zum Ende in Nietzsche geleitet war. Wir nennen deshalb *diese* Frage nach dem Sein (des Seienden) die Leitfrage."; GA 65, s. 75.

²⁷⁸ "Wird dagegen nach dem Seyn gefragt, so geht hier der Ansatz nicht aus vom Seienden, d. h. je diesem und jenem, auch nicht vom Seienden als solchem im Ganzen, sondern es vollzieht sich der

mu v jeho bytí o toto bytí samo` pod zorným úhlem `základní otázky` po bytí. V tomto pohledu je reinterpetací oslaben termín `jeho bytí` (tj. bytí pobytu, das Sein des Daseins), bytí `tohoto` jsoucna (jsoucna pobyt) nemůže být východiskem myšlení `bytí samého`. Takovým východiskem však má být `skok do pravdy bytí samého`, proto je reinterpetací posíleno to, že pobytu `jde o` bytí samo - tj. to, že `jde mu o` pobytu (tj. `bytí-tu` pobytu ještě v terminologii *Bytí a času*) může být vyloženo jako dějiště pravdy bytí, tedy jako >místa<²⁷⁹, skrze něž lze do pravdy bytí vstoupit.

Rozlišení mezi `existenciálním` a `existenciálním` pojmem existence (Dasein) odlišuje mezi interpretací pobytu jako jsoucna a pobytu jako >místa< porozumění bytí. Každý čtenář *Bytí a času* ovšem ví, že pobyt je jsoucnem (dokonce exemplárním), že se s pobyttem pracuje jako se jsoucnem, že se provádí existenciální analytika tohoto jsoucna. Proto by se mohlo mylně zdát, že Heideggerova reinterpetace *Bytí a času* nabývá rysů desinterpetace. Heidegger nepopírá, že pobyt chápe jako exemplární jsoucno, ale reinterpetací tento (již v *Bytí a času* slabý) motiv (ještě více) oslabuje a soustředí pozornost jiných vykladačů na silnější motiv vztahu pobytu k bytí. Například k tezi ze druhého paragrafu *Bytí a času*: "Výslovné a průhledné položení otázky po smyslu bytí vyžaduje nejprve přiměřenou explikaci jistého jsoucna (pobytu), pokud se týče jeho bytí."²⁸⁰ je připojena pozdní reinterpetující poznámka: "Avšak nikoli z tohoto jsoucna se vyčte smysl bytí."²⁸¹ Reinterpetace tu oslabuje motivy pobytu jako jsoucna a `jeho bytí` a posiluje moment pobytu jako "místa porozumění bytí" (die Stätte des Seinsverständnisses)²⁸².

Posilovat výklad pobytu jako `místa porozumění bytí` znamená v reinterpetaci *Metafysiky německého idealismu* chápat `existenci`, tj. pobyt (Dasein) existenciálně. Již v *Bytí a času*, soustavněji od §28, používá Heidegger pro takto (existenciálně) chápaný pobyt pojem `bytí-tu` (Da-sein).

Einsprung in die *Wahrheit* (Lichtung und Verbergung) des Seyns selbst."; GA 65, s. 75-76. K základní otázce se úzce váže tzv. předběžná otázka (die Vor-frage), která se ptá právě po pravdě bytí (tj. pro Heideggera po přístupnosti bytí), do níž se `myslitelský skok` základní otázky děje. Blíže k tomu viz Benyovszky, 2005, s. 109.

²⁷⁹ Výraz >místa< je zde použit jako předběžný odkaz na výklad `bytí-tu` (Da-sein), resp. `tu` (Da) v *Příspěvcích*. Heidegger sám slovo `místa` (die Stätte) používá bez bližšího vysvětlování jako odkaz k myšlení *Příspěvků*, viz např. reinterpetující poznámku z *Bytí a času* citovanou >ob dva odkazy< níže (BaČ, s. 24).

²⁸⁰ BaČ, s. 23.

²⁸¹ Tamtéž, pozn. b.

²⁸² Další pozdní poznámka (souvisí s tou předchozí) v *Bytí a času*: "Opět [...] podstatné zjednodušení, a přece je myšlena správná věc. Pobyt není nějakým případem jsoucna, který by sloužil pro představovou abstrakci bytí, nýbrž místem porozumění bytí [die Stätte des Seinsverständnisses]."; tamtéž, s. 24, pozn. b (originál viz SuZ, s. 439).

`Bytí-tu` označuje "existenciálně-ontologickou strukturu"²⁸³ jsoucná pobyť. Tato struktura, `byťi-tu`, charakterizuje způsob, jakým je člověk součástí rozvrhu, v němž se děje `smysl bytí`, na který se Heidegger v *Bytí a času* ptá.²⁸⁴ Rozvrhu, v němž se odehrává to, že pobyťu jde v >jeho< bytí o toto bytí >samo<. Shrnujícím způsobem lze říci, že prvním záměrem reinterpretace *Bytí a času* je posun pozornosti od pobyťu k >jeho< `byťi-tu`. Respektive od exemplárního jsoucná pobyť a bytí tohoto jsoucná ke středovým strukturám vztahu byťi-pobyť a jejich rozvrhu. S tím souvisí také druhý zásadní záměr reinterpretace, totiž zpřístupnění odlišnosti výkladu statutu `byťi-tu` (a rozvrhu středových struktur) v *Bytí a času* a v okruhu *Příspěvků*. Tomuto reinterpretačnímu cíli tak, jak je podán v *Metafysice německého idealismu* se věnujeme dále.

2.

Heidegger v dalším postupu jedenáctého paragrafu *Metafysiky německého idealismu* klade důraz na tuto větu z *Bytí a času*: "*Porozumění bytí je samo bytostným určením pobyťu.*", kterou reinterpretuje do podoby "Byťi-tu je v sobě rozuměním-byťi [Sein-verstehen]."²⁸⁵ První reinterpretační záměr, změna orientace z analýzy jsoucná pobyť a zisku >jeho< bytostného určení na analýzu vztahové struktury `byťi-tu` je tu zřetelná: výraz `bytostné určení pobyťu` je prostě nahrazen pojmem `byťi-tu`, který by ostatně mohl spojení `bytostné určení pobyťu` nahradit již v *Bytí a času*, kde označuje `existenciálně-ontologickou strukturu` pobyťu. Druhý cíl reinterpretace, změna pochopení statutu `byťi-tu`, je naznačen již obrácením slovosledu: `byťi-tu` je původnější než porozumění bytí, proto se jím ve větě začíná. `Porozumění bytí` náleží jsoucnu pobyť (je to >jeho< bytostné určení), z toho důvodu nemůže charakterizovat `byťi-tu`. `Byťi-tu` označuje strukturální otevřenost možnosti rozumět bytí, je `v sobě` (tj. v rámci struktur `Ereignis`) `rozuměním-

²⁸³ BaČ, s. 159; "die existenzial-ontologische Struktur", SuZ, s. 133.

²⁸⁴ "Die im Sinn von >Sein und Zeit< gedachte >Existenz< wird nur deshalb in den Blick gebracht, weil die Frage auf das Da-sein geht. Und nach dem Da-sein ist gefragt, weil nach dem >Sinn des Seins< gefragt ist. Nicht als ob das Da-sein der gesuchte Sinn (d.h. Entwurfsbereich) des Seins wäre. Das Da-sein ist vielmehr die Weise, wie das Offene, die Lichtung west, in der >das Sein< als gelichtetes dem menschlichen Verstehen sich öffnet." (GA 49, s. 60) Tato citace naznačuje souvislost obou hlavních rysů reinterpretace fundamentální ontologie v *Metafysice německého idealismu*: posun důrazu z pobyťu na >jeho< `byťi-tu` a přeměnu statutu `byťi-tu` z existenciální struktury pobyťu na dějící se strukturu světliny bytí.

²⁸⁵ GA 49, s. 41. Český překlad viz: BaČ, s. 28. Originál "Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins." viz SuZ, s. 12. Pozoruhodný je neurčitý člen ve vyjádření `eine Seinsbestimmtheit`, který by byl reinterpretací jakoby přeměněn v určitý. V *Metafysice německého idealismu* reinterpretuje Heidegger tuto tezi do podoby: "Da-sein ist in sich Sein-Verstehen." (GA 49, s. 41). K dalšímu výkladu této teze srovnej tamtéž, s. 156 - 157.

bytí'. `Bytí-tu` již neoznačuje `bytí-tu` pobytu - tento reinterpretační záměr je zřetelný.

Pokud Heidegger při reinterpetaci statutu středových struktur používá pro charakterizování reinterpetovaného `bytí-tu` termín `rozumění-bytí` (Sein-Verstehen), znamená to také nutnost reinterpetovat výklad toho, co rozumění znamená. Jako `rozumění` je `bytí-tu` určeno již v §31 *Bytí a času*. A reinterpetace rozumění si vynucuje reinterpetaci `rozvrhu`. V témže paragrafu *Bytí a času* je `rozvrh` (Entwurf) určen jako `existenciální struktura rozumění`.²⁸⁶ Reinterpetace statutu `bytí-tu` tedy úzce souvisí s reinterpetací `rozvrhu` (Heidegger často v okruhu *Příspěvků* používá pro reinterpetovaný rozvrh termín `roz-vrh`). K tomu se v jedné z klíčových pasáží §11 *Metafysiky německého idealismu* říká: "Rozumění pojmenované v `porozumění bytí` znamená tolik jako: rozvrhování, vržený rozvrh. A roz-vrh říká: rozevření [s odkazem k Ereignis: Er-öffnung] a udržení otevřenosti otevřeného pole [Offenhalten des Offenen], světlení světliny, v níž to, co jmenujeme bytím (nikoli jsoucím) a co proto také pod tímto jménem známe, je právě jako *bytí zřejmé* [s poukazem na `otevřené pole` : *offenkundig*]"²⁸⁷.

Reinterpetace v uvedené citaci vykládá `rozumění` jako přístupnost otevřeného pole, jako jeho `zřejmost`. Rozumění (Verstehen) neznamená totéž, co porozumění (Verständnis). Zatímco porozumění (bytí) je vlastní jsoucnu (člověk), rozumění je strukturně vlastností otevřeného pole roz-vrhu. Protože vyjádření `rozumění je vlastností roz-vrhu a nikoli člověka` zní nepatříčně, je doplněno slovo `strukturně`. Rozumění strukturně náleží ozřejmování, a ne tomu, komu ozřejmuje (člověku). Toto ozřejmování vykládá Heidegger jako zřejmost bytí, resp. jako zřejmost toho, co `jako bytí pojmenováváme a pod tímto jménem také známe`.²⁸⁸ Podobný je reinterpetační posun statutu `bytí-tu`: nenáleží již jsoucnu člověk, ačkoli jej charakterizuje, ale náleží středovým strukturám.

Heidegger v uvedené citaci zpřesňuje strukturní status rozumění také výrazem `vržený rozvrh` (entworfener Entwurf). Ve dříve interpretované tezi zase říká, že `bytí-tu` je v sobě rozuměním bytí. Zřejmost otevřeného pole (tj. jeho přístupnost člověku), rozumění-bytí, vržený rozvrh a `bytí-tu` tedy

²⁸⁶ Srov. BaČ, s. 172.

²⁸⁷ ">Verstehen< bedeutet in der Benennung >Seinsverständnis< soviel wie: Entwerfen, entworfener Entwurf. Und Ent-wurf besagt: Er-öffnung und Offenhalten des Offenen, Lichten der Lichtung, in der das, was wir Sein (nicht das Seiende) nennen und somit unter diesem Namen auch kennen, eben als *Sein offenkundig* ist."; GA 49, s. 41. `Das Offene` překládá jako `otevřené pole` Ivan Chvatík, viz např. *Konec*, s. 21.

²⁸⁸ Podobné vyjádření viz také o několik stran dále (GA 49, s. 60), Heidegger jej v §11 tohoto universitního kursu používá jako jeden z pedagogických prostředků fixace svých reinterpetačního záměru.

strukturně označují totéž. Vyjádření >znamenat strukturně totéž< míní mít stejný strukturní status, označovat strukturně stejnou, jen jinak přístupnou strukturu středu. Krátce řečeno, označují všechny uvedené výrazy [>zpřístupněnou<] přístupnost otevřeného pole. Naproti tomu výraz `roz-vrh` označuje v uvedené citaci strukturně odlišnou podobu struktur středu, totiž `rozevření` otevřeného pole a `udržení` jeho otevřenosti - krátce řečeno konstituci a založení otevřeného pole. V uvedené citaci je zřetelné reinterpretační rozlišení v pojmu `rozvrhu`: strukturní rozlišení mezi `roz-vrhem` a `vrženým rozvrhem`, mezi konstitucí otevřeného pole a jeho přístupností. Reinterpretace vztahuje existenciálně-ontologický motiv `vrženého rozvrhu` k otázce souvislosti založení a přístupnosti středových struktur.

Souvislost `bytí-tu` a rozumění (tj. zřejmosti otevřeného pole roz-vrhu) je v §11 *metafysiky německého idealismu* zdůrazněna několikrát. Na jednom z klíčových míst Heidegger zdůrazňuje, že `bytí-tu` není `smyslem bytí`, ale "mnohem spíše způsobem, jak bytuje otevřené pole, světlna, v níž se bytí jako osvětlené otevírá lidskému rozumění"²⁸⁹. `Bytí-tu` je na tomto místě použito k označení otevřenosti roz-vrhu pro lidské rozumění bytí. Pokud bychom sledovali >směr<, kterým se bytí v `bytí-tu` v tomto strukturním případě děje, bylo by třeba konstatovat: otevřenost `bytí-tu` se v tomto strukturním případě děje >směrem< od bytí k člověku. Heidegger ovšem otevřenost roz-vrhu pro lidské rozumění, tedy `bytí-tu`, charakterizuje (o jeden odstavec dříve) také jako "vy-trvalost v rozvrhu bytí" (die Inständigkeit im Seinsentwurf)²⁹⁰. `Bytí-tu` jako `vy-trvalost`²⁹¹ v roz-vrhu dynamizuje

²⁸⁹ GA 49, s. 60. Celý úsek: "Nicht als ob das Da-sein der gesuchte Sinn (d.h. Entwurfsbereich) des Seins wäre. Das Da-sein ist vielmehr die Weise, wie das Offene, die Lichtung west, in der >das Sein< als gelichtetes dem menschlichen Verstehen sich öffnet."

²⁹⁰ "[...] aus der Inständigkeit im Seinsentwurf, d. h. aus dem Da-sein"; GA 49, s. 60.

²⁹¹ `Vy-trvalost` (die Inständigkeit) je jedním z centrálních pojmů okruhu *Příspěvků*. Heidegger pojmem `Inständigkeit` označuje (předběžně řečeno) to, že člověk ekstaticky stojí ve strukturách roz-vrhu (alternativně používá také pojem `Innestein` viz také GA 49, s. 60). V textu plně respektuji Chvatíkův překlad výrazu `die Inständigkeit` slovem `vytrvalost` (viz *Co je met?*, s. 21), pouze do tohoto slova vkládám pomlčku. Vložení pomlčky je nezbytným krokem pro umožnění některých interpretací motivu Inständigkeit v této disertaci. Překlad `vy-trvalost` vyjadřuje dvě roviny termínu `die Inständigkeit`: 1. postavení člověka ve středově strukturovaném vztahovém poli (die Inständigkeit im Da-sein), 2. nárok vytrvat v tomto postavení, který je kladen na člověka (Heidegger dokonce používá akusativní vazbou odlišené vyjádření `die Inständigkeit in das Da-sein`). První rovinu vyjadřuje termín s pomlčkou, druhou bez pomlčky – v celkové syntéze používám výraz s pomlčkou; důvodem je to, že (jak se pokouším dále ve své práci ukázat) první rovina významu má pro Heideggera prioritu. (Podrobný výklad viz v § 16 této práce). Podobně řeší překlad také Emad s Malym, volí termín `inabiding` (tedy vytrvalost >v něčem<), viz např. *Contributions*, s. 210. Ve starší verzi své práce jsem používal překlad `instance`, který vycházel z vazby slova `Inständigkeit` na latinské `insto` (stát v něčem - na něčem a odtud být blízko, být naléhavý). Volbou slova s latinskou vazbou jsem se snažil zachovat významovou plnost slova `Inständigkeit`: postavení (>stání<) ve vztahovém středu a vytrvalost v napětí, kterou toto postavení pro člověka znamená. (Slovo `instance` používá při překladu

otevřenost >jakoby jiným směrem<, od člověka k bytí. `Bytí-tu` (které je v sobě rozuměním-bytí) tedy charakterizuje zároveň vztah bytí k člověku i vztah člověka k bytí. Tuto podvojnou strukturní napjatost `bytí-tu` (resp. vzájemnost vztahu bytí-člověk) nazývá Heidegger v okruhu *Příspěvků`protikyvem` (der Gegenschwung)*²⁹². Tolik základní rysy reinterpretace rozvrhu a rozumění v *Metafysice německého idealismu*.

3.

Dalším důležitým reinterpretačním tématem je temporalita pobytu, resp. souvislost bytí a času. Heidegger ve zde interpretovaném §11 právě tuto souvislost vyzdvihuje jako nehlubší fundamentálně-ontologické téma a klade následující reinterpretační otázky: "Co znamená to, že je bytí rozvrženo do času a že je z času srozumitelné? Co znamená to, že čas je vůbec pro bytí otevřeným polem a rozvrhem? Co znamená to všechno?"²⁹³ Heidegger těmito otázkami připomíná, že čas je v *Bytí a času* vyložen jako to, "z čeho pobyt vůbec něčemu takovému jako bytí nevysloveně rozumí"²⁹⁴. V analýzách §65 *Bytí a času* je ekstaticky strukturovaná časovost pobytu pochopena jako to, "do čeho se rozvrhuje rozvrh", resp. "do čeho se rozvrhuje rozumění bytí"²⁹⁵. Heideggerovy naléhavé otázky z *Metafysiky německého idealismu* ukazují, že reinterpretační odhlédnutí od jsoucná pobyt i posun strukturních statutů `bytí-tu` a rozvrhu se musí promítnout i do výkladu ekstaticnosti času.

Reinterpretací je posíleno středové (Ereignis-) postavení roz-vrhu. `Rozvrh rozumění`, o kterém v souvislosti s temporalitou pobytu mluví

`Inständigkeit` ve francouzsky psané studii také Courtine, 1988, s. 104.) Vzhledem k tomu, že slovo `instance` dává význam v mnoha jiných kontextech každodenního jazyka, jsem se však rozhodl pro zdůraznění strukturního významu slova `die Inständigkeit` pomlčkou ve slově `vy-trvalost`. Podobným rozhodnutím prošla také Daniela Vallega – Neu, která nejprve navrhuje překlad latinizujícím výrazem `insistence` ("The translators of *Contributions* translate *Inständigkeit* with `inabiding`. I prefer to translate it with `insistence`, because this word is a more literal translation. *Inständigkeit* carries the sense of *stehen in*: `standing in`, and of *beständig*, `enduring`."; Vallega-Neu, 2001, s.79), ale nakonec akceptuje překlad dvojice Emad – Maly `inabiding`, který vyjadřuje spíše rys vytrvalosti než `stání v` (viz Vallega-Neu, 2003, s. 33). Michálek (1999, viz např. s. 36) překládá jako `naléhavost`. V přednášce *Vom Wesen der Wahrheit* používá Heidegger termín `in-sistovat` (in-sistieren); insistence se od instance liší především strukturně, insistence charakterizuje lidské postavení ve vztahu ke jsoucnu, které je strukturováno od vztahující se osoby pobytu (viz např. *OPB*, s. 57).

²⁹² Zatím jen předběžně uvedený pojem ze skupiny pojmů kolem slova `Schwingen`. Ze škály možných překladů volím sloveso `kývat`, které sugeruje pohyb kyvadla mezi sebeskrytým bytím a člověkem. Volbu zdůvodňuji právě středovým postavením >onoho< >kyvadla< (in sich kehrende Ereignis). Problematiku jednoduché aplikace modelu kyvadla viz dále v oddíle IV této disertační práce). Michálek (1999, s. 37) tlumočí slovem `oscilovat`.

²⁹³ "Was heißt dieses, daß das Sein auf die Zeit geworfen und aus der Zeit verstanden wird? Was heißt dies, daß die Zeit überhaupt das Offene und der Entwurfsbereich für das Sein ist? Was heißt dies alles?"; *GA 49*, s. 47.

²⁹⁴ *BaČ*, s. 34.

²⁹⁵ *BaČ*, s. 356.

Heidegger v *Bytí a času* je reinterpretačně vztažen ke zřejmosti roz-vrhu, tj. k `bytí-tu`. Proto mluví-li Heidegger v *Příspěvcích* o roz-vrhu také jako o časoprostoru, neznamená to, že by tím měl na mysli ekstatickou časovost fundamentální ontologie. Ekstatická časovost nemůže být jednoduše vyložena jako struktura roz-vrhu. Roz-vrhování se totiž neděje ekstaticky. Ek-statičnost (pomlčku Heidegger zavádí v reinterpretačních textech) charakterizuje spíše způsob, jakým je roz-vrh člověku zřejmý, resp. způsob jakým člověk roz-vrhu náleží. Přesněji vyjádřeno: ek-statičnost charakterizuje zřejmost roz-vrhu dynamizovanou jako `vy-trvalost` (Inständigkeit). Dynamika `vy-trvalosti` v roz-vrhu` je dána ekstaticky, jde o "ekstaticky vytažené stání v nitru otevřeného pole"²⁹⁶. Právě jako ekstatickou vy-trvalost v roz-vrhu sebeskrývajícího se bytí vykládá Heidegger v reinterpretačních textech `existenci`, která již není chápána jako >vlastnictví< pobytu - graficky je reinterpretace naznačena pomlčkou: `ek-sistence`. `Ek-sistence` má temporální význam, jde o ekstaticky dynamizované (Heidegger říká s odkazem k dalšímu z důležitých pojmů *Příspěvků*: entrückt) `bytí-tu` nebo-li o `vy-trvalost` v roz-vrhu.²⁹⁷

`Vy-trvalost` v roz-vrhu je tedy temporálně charakterizována jako `ek-sistence`, jako `ek-staticky vytažené stání` v otevřenosti roz-vrhu. Strukturní úloha jednoty časových ekstasí se reinterpretačně posunuje: již není tím `do čeho` se rozvrhuje rozumění bytí, nýbrž hraje roli vytržení do roz-vrhu, který se rozumění otevírá. Snad je možné předběžně poznamenat, že reinterpretace vlastně posiluje ekstatický význam temporality, který byl v *Bytí a času* přeci jen stírán ztotožněním s původní strukturní jednotou starosti.

²⁹⁶ ">Ek-sistenz< im Fragebereich von >Sein und Zeit< besagt: das Innestehen, und zwar das ekstatisch entrückte Innestehen, im Offenen [...]."; GA 49, s. 60. Srovnej též formulaci z *Úvodu* k přednášce *Co je metafysika?*: "Das, was im Namen `Existenz` zu denken ist, [...] könnte das Wort `Inständigkeit` am schönsten nennen. Nur müssen wir dann zumal das Innestehen in der Offenheit des Seins, das Austragen des Innestehens (Sorge) und das Ausdauern im Äußersten (Sein zum Tode) zusammen als das volle Wesen der Existenz denken." (GA 9, s. 374; česky *Co je met* s. 21). Srovnej též "Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen." (GA 9, s. 323-324) v *Dopise o humanismu*. `Vy-trvalost` jako `ek-sistenci` interpretuje Daniela Neu (1997, s. 185n); ve svých pozdějších studiích (Vallega-Neu, 2001 a 2003) však zdůrazňuje (podobně jako tato disertace) strukturní význam `vy-trvalosti` jako postavení ve vztahovém poli.

²⁹⁷ "Trotzdem das Wort >Ek-sistenz< im Hinblick auf den ekstatischen Charakter des Da-seins dessen Wesen in schöner Anmessung zu nennen vermag, habe ich seitdem öffentlichen Bekanntwerden der >Existenzphilosophie< [odkazuje k Jaspersovi] das Wort >Existenz< aus dem Wörterbuch des Denkens im Umkreis der Frage von >Sein und Zeit< gestrichen. Gebraucht wird statt dessen der scheinbar gegenteilige Name >Inständigkeit<. Darin liegt das Zweifache: Innestehen in der ekstatischen Offenheit der >Zeit<; dieses Innestehen aber ist zugleich >inständig< im Sinne von >ohne Unterlaß verbleibend im Wesensbezug zum Sein des Seienden< [...]."; GA 49, s. 54. V citované pasáži je dobře patrné, jak Heidegger v okruhu *Příspěvků* vykládá veškeré Ereignis-struktury jakoby >staticky< i >dynamicky<. `Vy-trvalost` je tu vyložena >staticky< jako stálé prodlévání ve vztahu k roz-vrhu i >dynamicky< jako ek-staticky otevřená. Ukazuje se v tom určitá dvojitá povaha středových struktur, které jsou zároveň čistě strukturní i dějinné. V této souvislosti by se mohlo mluvit o >překonání< metafysické dichotomie bytí a dění, pokud by ovšem byl Heidegger při své práci veden ideou překonávání. A to není - `überwindung` znamená jen kritické analýzy metafysiky.

Heidegger fixuje specifickou úlohu jednoty časových ekstasí právě pojmem `vytržení` (die Entrückung)²⁹⁸. V §11 *Metafysiky německého idealismu* to shrnuje tento opatrný reinterpretační text: ">Lidská existence [pobyt]< je vytržena zároveň do přicházejícího a bylého a přítomného; přítom je přicházející a bylé a přítomné vždy různým způsobem a v různém rozsahu poznáno i nepoznáno. Znalost i neznalost toho, kam je pobyt zároveň časově vytržen, toto vytržení teprve nevytváří, nýbrž již předpokládá. Každý okamžik bytí-tu je jako toto trojitě-jednotné vy-tržení."²⁹⁹

Jednotu časových ekstasí `přicházejícího, bylého a přítomného`, která byla ve fundamentální ontologii nazývána `časovostí`³⁰⁰ a vázána k bytí pobytu, nazývá Heidegger reinterpretačně `vytržením`. `vytahováním`] (die Entrückung). Strukturní posun je analogický reinterpetaci `existence`, která již není charakteristikou jsoucna pobyt ani >jeho< bytí, nýbrž jako `ek-sistence` určuje strukturu `bytí-tu`. Podobně `vytržení` pojmenovává strukturní vazbu `bytí-tu` a roz-vrhu: `bytí-tu` je vytaženo do roz-vrhu a proto také nese rys rozumění. Pro doplnění strukturních souvislostí předběžně: časo-prostor, který statutárně náleží samotnému roz-vrhu, je v okruhu *Příspěvků* charakterizován jako `provázanost vytržení a zachycení` (Entrückungs-Berückungsgefüge)³⁰¹. Právě v této `provázanosti` má `bytí-tu` své `tu`.

4.

V tomto paragrafu disertační práce je však v centru zájmu spíše reinterpretační rámec popisu středových struktur u Martina Heideggera, než jejich vlastní charakteristika. Reinterpretací zde rozumíme Heideggerův zpětný výklad fundamentálně ontologických pojmů z filosofických pozic *Příspěvků k filosofii*. Analýza jednoho z nejkompexnějších reinterpretačních textů, §11 přednáškového cyklu *Metafysika německého idealismu* z roku 1941, ukazuje, že reinterpretační rámec lze rýsovat pomocí dvou základních

²⁹⁸ Při překladu termínu `Entrückung`, který charakterizuje časování `časo-prostoru`, by bylo vhodné ohled na komplementární termín `Berückung`, který označuje umístování jako dění `časo-prostoru`. Nabízejí se např. dvojice `vytažení - zatažení` nebo `vytržení - zatržení`. Obě varianty však mají své problémy, proto v rámci interpretační (nikoli překladové) studie volím dvojici `vytržení - zachycení` (k jejich významu viz dále ve III. oddíle).

²⁹⁹ "Das >menschliche Dasein< ist in das Kommende und Gewesene und Anwesende zumal *entrückt*; dabei ist das Kommende und Gewesene und Anwesende je verschiedenartig und verschieden umfanglich bekannt und nicht bekannt. Das Kennen und Nichtkennen dessen, wohin das Dasein zumal zeithaft entrückt ist, macht diese Entrückung nicht erst aus, sondern setzt sie bereits voraus. Jeder Augenblick des Da-seins ist als diese dreifach-einige Ent-rückung."; GA 49, s. 50.

³⁰⁰ "Tento fenomén, jednotný jakožto bývale-zpřítomňující budoucnost, nazýváme časovostí."; BaČ, s. 358.

³⁰¹ Viz GA 65, s. 371.

tahů: 1. odklon od analýz *jsoucna* pobyť a *jeho* bytí; 2. jiný výklad strukturního statutu `bytí-tu`. Jaké rysy nesou tyto dva reinterpretační tahy?

1. První reinterpretační záměr se vlastně pohybuje ještě v rámci myšlení *Bytí a času* a připravuje druhý tah reinterpretace, kterým chce Heidegger uvést do myšlení *Příspěvků*. Prvním tahem se Heidegger vyrovnává se specifickou dvojznačností pojmu `Dasein`.³⁰² Tento pojem v *Bytí a času* zároveň označuje exemplární *jsoucno* vyznačující se porozuměním bytí a zároveň charakterizuje způsob tohoto porozumění samotný (jinak řečeno: označuje zároveň *jsoucno* vztahující se k bytí i tento vztah sám). Heidegger již v *Bytí a času* graficky (pomlčkou) rozlišuje k bytí se vztahující *jsoucno*, `Dasein`, a ontologickou strukturu tohoto vztahování se, `Da-sein` (v českém překladu je tento rozdíl ještě patrnější: `pobyť` a `bytí-tu`). Toto rozlišení je reinterpetací zdůrazněno (konkrétně se toto zdůraznění děje diferenciací ke *jsoucnu* vázaného existenciálního a k bytí vztaženého existenciálního pojmu existence, resp. diferenciací `osoby` a `bytí-sebou`) a využito k redukci analýz *jsoucna* pobyť. Heidegger si je vědom³⁰³ toho, že celý existenciální systém je vázán k pobyťu jako vztahujícímu se *jsoucnu* a že mluví o `bytí tohoto *jsoucna*`, aniž by měl na mysli jeho *jsoucno*. Že sice mluví o `existenciálně-ontologické struktuře pobyťu`, ale na mysli má spíše vazbu této struktury k bytí, ne ke *jsoucnu* pobyť.

Výraz `bytí tohoto *jsoucna*` vyvolává ve čtenáři klamné očekávání toho, že bude řešena problematika *jsoucno*sti - tedy ontologického určení *jsoucna* pobyť. Heidegger však sleduje odlišný motiv – jak spolu souvisí porozumění, které je vlastní člověku, a smysl, který je vlastní bytí. Heidegger nehledá `počátky a příčiny` fakticity lidského způsobu bytí: bytí totiž ve fundamentální ontologii nevystupuje jen ve své zakládající roli, ale je také součástí jakoby opačného děje - je konstituováno jako bytí tím, že je mu rozuměno. Heideggera zajímá právě tato souvislost, toto překřížení (`protikyv`) zakládání a rozumění - tedy to, co v této disertační práci označuji pojmem struktura středu. Středová struktura je v *Bytí a času* popisována jako `bytí-tu`, tedy jako překřížení vrženosti a rozvrhujícího se rozumění, tedy jako (termínem, který Heidegger v reinterpretačních textech často používá) `vržený rozvrh`.

Prvním reinterpretačním tahem, shrňme, orientuje Heidegger pozornost interpretů *Bytí a času* od pobyťu k `bytí-tu`.

³⁰² Lze říci, že reinterpetací Heidegger zaceľuje `ontologickou trhlinu` mezi pobyťem jako osobou a pobyťem jako strukturou porozumění, kterou mu vytýkají někteří kritici - např. Ernst Tugendhat, viz in Figal, 1991, s. 72.

³⁰³ Velmi zřetelné je to v poznámkách v Heideggerově exempláři *Bytí a času*. Ostré jsou poznámky k §2 (proto jednu z nich znovu cituji): "Avšak nikoli z tohoto *jsoucna* [pobyť] se vyčte smysl bytí." (BaČ, s. 23).

2. Ve fundamentální ontologii je středová struktura vázána ke jsoucnu pobyť jako *jeho* bytí. V okruhu *Příspěvků* jsou však středové (Ereignis-) struktury explikovány jako původní, na jsoucnu nezávislé struktury dění bytí. Tento způsob explikace (opřený o kritické analýzy tradiční metafysiky)³⁰⁴ vede k přesnější fenomenalizaci struktur středu a k posunu strukturních statutů některých fundamentálně-ontologických kategorií. Právě na tyto posuny upozorňuje Heidegger druhými tahy reinterpretace *Bytí a času*.

Zřetelný posun prodělává pojem `rozvrh`, který ztrácí zakládající vazbu k rozumění a získává původní, onticky nevázaný středový status. Heidegger změnu odlišuje pomlčkou: `roz-vrh`. `Bytí-tu` ztrácí zakládající vazby ke jsoucnu pobyť, získává status vztahového pole, které člověku umožňuje `vy-trvalost` v původním roz-vrhu. Podobný posun se týká také ekstatické temporality, která zdánlivě >ztrácí< status bytnosti času (ten se přesouvá na `časoprostor` jako původní strukturu). Touto >ztrátou< se ovšem posiluje a zpřesňuje význam její ek-statičnosti, reinterpretované do podoby `vytržení` do původního roz-vrhu.

Jedním z důvodů pro reinterpretaci *Bytí a času* (uvedených v předchozím paragrafu) byl tento: fundamentálně-ontologická otázka po smyslu bytí byla v *Příspěvcích* `položena původněji`. Z tohoto důvodu také někteří interpreti uvádějí do systému *Příspěvků* výkladem Heideggerových reinterpretačních postupů. Analýza reinterpretačního §11 *Metafysiky německého idealismu* ukazuje, že `původnější položení` znamená proměnu strukturace vztahu mezi bytím a pobytem. Ve fundamentální ontologii je vztah bytí-pobyť strukturován ze vztahující se osoby (pobytu). Celá středová struktura je tu vázána k pobytu jako exemplárnímu jsoucnu. V okruhu *Příspěvků* Heidegger odhlíží od členů vztahu bytí-pobyť a jako `původní` chápe sám střed tohoto vztahu.

Alternativní původnost středových struktur (vzhledem k jejich popisu) vychází jednak z respektu k tomu, že bytí je ve svém sebeskrytí vlastně nepopsatelné - možná je jen výpověď o tom, jak dynamizuje vztahové pole. A jednak z vědomí, že popisem ontických struktur jsoucnu nelze popsat bytí, ale jen jsoucnost. Alternativní původnost středových struktur je původností pro popis, pro rozumění - snad by bylo možné ji označit za hermeneutickou

³⁰⁴ Závorka upozorňuje na význam dvou úvodních fug *Příspěvků*, *der Anklang* a *das Zuspiel*, ve kterých Heidegger kriticky analyzuje metafysiku, resp. dějiny prvního počátku. Obě fugy podepírají odkrytím toho, co metafysice chybí, resp. toho, co bylo jejím rozvojem překryto, Heideggerovo netradiční uchopení struktur středu jako původních a na jsoucnu nezávislých. Ještě v *Bytí a času* váže Heidegger středovou strukturu ke jsoucnu a jeho bytí, v *Příspěvcích* opírá o kritiku metafysiky myslitelský *skok* (následující fuga se jmenuje *der Sprung*) do středu mezi bytí a jsoucnem a zároveň mimo zdůvodňující vazby na bytí i jsoucnem.

původnost vztahu. Takové označení by se mohlo odvolat již k ranému Heideggerovu dílu *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. (1923), v němž je hermeneutika pojata jako výklad struktur fakticity (zde: existence vlastní konkrétnímu člověku), dynamizovaný `zkušeností základu`, která vytahuje do `bdělosti`, v níž lze `potkat vlastní existenci`.³⁰⁵ Vlastní výklad struktur, probuzený zkušeností základu, se však děje >jakoby< bez ohledu na ni - ve vazbě na základ samotný.³⁰⁶ Původnost struktury pro popis je třeba odlišit od původnosti toho, co popis umožňuje. Na tom se zakládá také paradox toho, že vztah je (hermeneuticky) původnější než jeho členy.

§10 Pojem `pobyt` a jeho vazba k `osobě`. Fundamentální ontologie jako přechod k jinému počátku.

V reinterpretačním prostoru mezi *Bytím a časem* a okruhem *Příspěvků* dochází, jak prokazují analýzy předešlého paragrafu, k posunu důrazu z pojmu `pobyt` na pojem `bytí-tu` a k proměně výkladu strukturního statutu toho, co je pojmem `bytí-tu` uchopeno. V samotných *Příspěvcích k filosofii* a v dalších na ně navazujících textech se pojem `pobyt` používá pouze s reinterpretačním záměrem, tedy jako odkaz do záležitostí myšlených ve fundamentální ontologii. Zdá se tedy, že by bylo možné mluvit o Heideggerově opuštění pojmu `pobytu`. Opuštění nějakého pojmu ale znamená ztrátu potřeby myslet to, co tento pojem pojímá.³⁰⁷ Tento paragraf disertační práce se proto věnuje následujícím otázkám: `Co v Heideggerově myšlení označuje pojem `pobyt`?` (odstavce 1. a 2.); `Do jaké míry Heidegger tento pojem opouští?` (odstavec 3.).

České jazykové prostředí staví tyto otázky do zvláštních souvislostí. V jazyce originálních textů se `pobyt` a `bytí-tu` liší jen pomlčkou (das Dasein a das Da-sein). Výklad toho, co Heidegger ve fundamentální ontologii chápe pojmem `Dasein`, co pojmem `Da-sein` a jak spolu oba souvisí, již náleží k

³⁰⁵ "[Der hermeneutische Einsatz] entspringt und erwächst einer Grunderfahrung, d.h. hier einem philosophischen Wachsein, in dem das Dasein ihm selbst begegnet." (GA 63, s. 18) Tento odkaz k ranému Heideggerovu myšlení je zajímavý také použitím termínu `Wachsein` pro označení bdělosti, již se člověk vyznačuje ve vztahu k bytí (zde samozřejmě ke *svému* bytí, k existenci). V *Příspěvcích* je bytnost člověka vyložena mj. jako `Wächterschaft`, služba strážce pravdy bytí. To jen předběžně.

³⁰⁶ Viz GA 63, 76 - 77. Na tomto místě končí Heidegger svůj výklad fenomenologie úvahami o podstoupení od předmětu a orientaci na základ.

³⁰⁷ Samozřejmě jsou i jiné příčiny opuštění pojmu. Např. ta, že byl pojem vyjádřen špatným slovem, popř. ta, že použité slovo bylo mezitím diskreditováno. V případě pobytu však potíže se >slovem< `Dasein` můžeme pominout, na úrovni slov si Heidegger `Dasein` ponechává - jen pomlčkou (Da-sein) naznačuje, že >stejným< slovem pojímá jinou záležitost myšlení.

odpovědi na výše položené otázky. Na tomto místě je důležité, že oba pojmy jsou vysloveny jedním slovem a že toto jedno slovo - s naprostou převahou v grafické podobě s pomlčkou - figuruje i v *Příspěvcích*. Pro interpreta pak zůstává úloha pozorného sledování posunů významů v rámci grafické práce s jedním slovem. Český písíci interpret se ocitá ve zvláštní situaci, v níž je třeba pracovat se dvěma slovy. Český překlad *Bytí a času* překládá pojem `Dasein` Patočkovým `pobyť` a pojem `Da-sein` doslovným `byť-tu`. Vžitý Patočkův překlad `pobyť` velmi vhodně překrývá tradiční význam slova `Dasein`, existentia, a silněji než originál (snad je možné to říci) vyjadřuje odstup od tradiční metafysiky.³⁰⁸ Stejně tak vhodné je rozhodnutí překladatelů pro použití výrazně odlišného `byť-tu`, které - opět silněji než originál - vyjadřuje specifické napětí mezi `pobytem` a >jeho< `byť-tu`. S nadsázkou řečeno, se teze `Heidegger v okruhu *Příspěvků* opouští pojem pobyť` tvrdí česky snáze než německy. Český interpret je naléhavě vystaven rozhodnutí, zda spojí přetlumočení výrazu `Da-sein` z *Příspěvků* s `pobytem`³⁰⁹ nebo s `byť-tu` pobyť - případně, zda využije možnosti použít ještě jiného, třetího slova. V textu této disertační práce zůstávám u pojmu `byť-tu`.

1.

Odpověď na otázku, co označuje `pobyť` v Heideggerově myšlení, se z mnoha důvodů, které není třeba vyjmenovávat, musí řídit pojetím pobyť v *Bytí a času*. Přesto je vhodné vzít při jejím hledání v úvahu také dějiny užívání pojmu `Dasein` v Heideggerových přednáškách z doby před vznikem *Bytí a času*. Universitní přednášky z první poloviny dvacátých let již rozhodně patří k fundamentálně-ontologickému myšlení a lze v nich dobře studovat zrod základních existenciálů. Co se pojmu `Dasein` týká, je jeho >veřejné< zavedení v *Bytí a času* snad až příliš samozřejmé a sledování jeho raných výskytů v Heideggerově díle je z tohoto důvodu pozoruhodné. Tento důvod je navíc posílen tím, že Heidegger používá `pobyť` v *Bytí a času* problematickým způsobem dvojznačně: označuje jím exemplární jsoucno (já) i to, co tomuto jsoucnu náleží (existence). Interpretaci některých raných přednášek připojuji se záměrem sledovat zrod této specifické dvojznačnosti pojmu `pobyť` (kterou se Heidegger reinterpretačí - viz výše - snaží redukovat).

³⁰⁸ Srov. Patočkovo vlastní vyjádření: "To slovo Dasein se těžko přeloží; já jsem se to kdysi pokusil překládat slovem pobyť, ale v tom `pobyť` se musí slyšet to byť."; Patočka, 1999, s. 302 - 303.

³⁰⁹ Např. Michálek (1999, s. 35 aj.) tlumočí jako `po-byť`. Je však zásadním problémem, zda vazba k `pobyť` již v *Příspěvcích* neztrácí svou funkčnost. V této disertaci se pokouším prokázat tezi, že vazba k `pobyť` ztrácí v okruhu *Příspěvků* význam.

V klíčové přednášce *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (letní semestr 1923) používá Heidegger termín `Dasein` ve významu tlumočitelném nejlépe jako `existence`³¹⁰. Svůj výklad přitom zaměřuje na lidskou existenci, přesněji na `naši vlastní` existenci. V souladu s tradičním významem `existence` chce Heidegger zkoumat to, `že jsme`. Člověk (`my`) jej nezajímá jako `předmět` (slovo `výskyt` se ještě neobjevuje, ale věcná souvislost s rozlišením existence - výskyt již ano), nýbrž jako ten, který `je` bytostně (`seinsmäßig`) situován svým `tady a teď` (`da`). Právě fenomén této situovanosti (`Jeweiligkeit`) nazývá Heidegger fakticitou nebo také `bytím-tu` a `bytím-při`.³¹¹ V této přednášce se Heidegger ještě nezdráhá použít pro přiblížení svého chápání `existence` slova `život`, resp. `faktický život`.³¹² `Má vlastní` existence je prostě můj `faktický` život, jehož fakticita skrývá bytostné znaky (Seinscharaktere) existence, a proto může být její výzkum a výklad nazýván ontologií. Základní bytostný charakter přitom vychází z fenoménu situovanosti existence a Heidegger o něm mluví jako o `bytí v (nějakém) světě`³¹³ nebo také v souladu s fenomenologií jako o `vztaženosti`³¹⁴.

Jaký je však strukturní status `existence` - `života`, tedy toho, co je tu označeno pojmem `Dasein`? Zřetelně platí, že `existence` tu není totéž, co `já`, který existuji. `Dasein` tu má status toho, co je `mé vlastní` a mně nejbližší (a proto i nejpřístupnější a zároveň nejproblematictější - musím hledat `jak` svého bytí). Avšak nejsem to já, je to způsob, jakým jsem (není to pouhé že-bytí, existentia). Heidegger mluví o tom, co `Dasein` pojmenovává, jako o `význačném jsoucnu`, které není ani věcí, ani subjektem, ani objektem.³¹⁵ Oproti vymezení `pobytu` z *Bytí a času* není v *Hermeneutice fakticity* pojem `Dasein` určen charakteristikou `vždy můj`. Jde sice o `mou vlastní` existenci, ta však není bytostně určena tím, že je `moje`.³¹⁶ Bytostně

³¹⁰ V klasické německé filosofické terminologii figuruje pojem `Dasein` jako překlad latinského `existentia`. Podrobněji k tomu viz výše v poznámkovém aparátu (§9).

³¹¹ "*Faktizität* ist die Bezeichnung für den Seinscharakter >unseres< >eigenes< *Daseins*. Genauer bedeutet der Ausdruck: *jeweilig* dieses Dasein (Phänomen der >Jeweiligkeit<; vgl. Verweilen, Nichtweglaufen, *Da-bei-*, *Da-sein*), sofern es *seinsmäßig* in seinem Seinscharakter >da< ist. *Seinsmäßig* dasein besagt: nicht [...] als *Gegenstand* der Anschauung [...] sondern Dasein ist ihm selbst *da* im Wie seines eigenstes Sein."; GA 63, s. 7.

³¹² "Nimmt man >Leben< als eine Weise von >Sein<, dann besagt >faktisches Leben<: unser eigenes Dasein als >da< in irgendwelcher seinsmäßigen Ausdrücklichkeit seines Seinscharakters."; GA 63, s. 7.

³¹³ "*Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt.*"; GA 63, s. 80 - podobná teze i na s. 85.

³¹⁴ Viz GA 63, s. 51: "die jeweilige *Weise des Bezogenseins* auf den Gegenstand".

³¹⁵ "Das Dasein ist keine Sache wie ein Stück Holz; nicht so etwas wie eine Pflanze; es besteht auch nicht aus Erlebnissen, noch weniger ist es das Subjekt (Ich) gegenüber dem Objekt (nicht Ich). Es ist ein ausgezeichnetes Seiendes, das gerade, sofern es eigentlich >da ist<, nicht Gegenstand ist [...]."; GA 63, s. 47.

³¹⁶ Zajímavé je v této souvislosti také to, že rozlišení vlastního a nevlastního modu bytí, tedy autenticity a neautenticity, je v *Hermeneutice fakticity* beze smyslu.

určující je pro ni situovanost ve světě (Jeweiligkeit), nikoli to, že se jedná o `mou` situovanost (Jemeinigkeity). Tento rozdíl je jemný, ale nikoli marginální. V *Hermeneutice fakticity* není možné určovat `Dasein` jako `jsoucno, kterým jsem vždy já sám` (§12 *Bytí a času*). `Dasein` je specifickým, na situovanosti a vztaženosti založeným `jsoucnem`, je to `intencionálně`³¹⁷.

Stejně tak pozoruhodné je to, že v *Hermeneutice fakticity* není třeba tolik zdůrazňovat ontologickou diferencii: je-li zkoumaným jsoucnem `situovaná existence` (intencionálně), je možné chápat bytí jako způsob (`ein Wie`) této situovanosti, aniž by hrozil převod bytí na podstatu jsoucího. `Situovaná existence` je pro Heideggera v tomto období fenomenální půdou smyslu bytí, je strukturně vázána do světa tak, že se vyznačuje porozuměním smyslu jsoucího v celku.

Stejný strukturní status jako v *Hermeneutice fakticity* má pojem `Dasein` také v přednášce ze zimního semestru 1923/24 *Einführung in die phänomenologische Forschung*, v níž Heidegger při vyrovnávání se s Husserlovou fenomenologií rozvíjí především motiv starosti.³¹⁸ `Dasein` je tu opět chápán jako `naše vlastní existence`³¹⁹, případně `lidská existence` (menschliches Dasein). Stejně tak se zdůrazňují rysy situovanosti a fakticity existence jako `bytí-ve` a `bytí-v-[nějakém]-světě`, které otevírají specifické pole smyslu bytí (Seinsfeld).³²⁰ Opět tu není zdůrazněn rys `vždy mého`, ačkoli je `existence` chápána jako `má vlastní` není to uchopeno jako ji zakládající ani ji zpřístupňující charakteristika.

Rys `vždy mého` (Jemeinigkeity)³²¹ považují za jednu z rozhodujících charakteristik pro překlad pojmu `Dasein` slovem `pobyt`. Za takto rozhodující charakteristiku nelze považovat ani `bytí-ve-světě`, ani `starost`, ani žádný z jiných existenciálů, které se objevují při popisu `bytí-tu` `lidské existence` již v *Hermeneutice fakticity*. `Dasein` jako `pobyt` je v první řadě definován jako `jsoucno, kterým jsem vždy já sám`; `pobyt` není >jen< `má vlastní (lidská)

³¹⁷ Pojem `das Intentionale` se v *Hermeneutice fakticity* vlastně nepoužívá, objevuje se jen jako odkaz k fenomenologii (viz GA 63, s. 92), věcně však odpovídá zde vysloveným souvislostem. Tento pojem se stává ústředním až v *Prolegomenech k dějinám pojmu času*.

³¹⁸ Heidegger v *Uvedení do fenomenologického výzkumu* charakterizuje Husserlovu fenomenologii jako `starost o poznané poznání` (die Sorge um erkannte Erkenntnis), která ve shodě s karteziánskou tradicí usiluje o ontologické zajištění (Sicherheit) lidské existence. Kritická analýza `starosti o poznané poznání` ukazuje, že bytostná vazba mezi starostí a existencí (bytím-ve, bytím-tu) zůstala Husserlovou fenomenologií opomenuta a že je třeba ji ještě (jinak) fenomenologicky zpřístupnit.

³¹⁹ Viz např. GA 17, s. 47.

³²⁰ Viz např. "Dasein als *Sein in einer Welt* (In-sein) ist erschließendes Sein." (GA 17, s. 105 - o fakticitě a situovanosti se mluví na následující straně). Také v této tezi je zřetelná poněkud (ve srovnání s pozdějším Heideggerovým dílem) volnější práce s pojmem bytí. >Jakoby< tu do hry nevstupuje ontologickou diferencii nebo sebeskrytím zvýrazněné `bytí samo`.

³²¹ Heideggerovu reinterpretaci rysu `je meines` viz v GA 66, s. 329n.

existence`, `pobytem` `jsem vždy já sám`. Takto, jako pobyt, je pojem `Dasein` definován poprvé v *Prolegomenech k dějinám pojmu času* z letního semestru 1925: "toto jsoucno, kterým jsem vždy já sám, nazýváme *pobyt*"³²². Uchopení `existence` jako `pobytu` má kořeny v uchopení situovaného jsoucna Dasein jako jsoucna, jehož bytostným rysem je tázání se (das fragende Seiende nebo das Fragende). Tázání jako bytostný rys jsoucna Dasein transformuje `mou vlastní` existenci v pobyt, kterým tázaje se `jsem já sám`. Vysloveno hrubě: má existence se prostě neptá, jsem to já, který kladu otázku - proto jsem já tímto tázajícím se jsoucnem. (Sloveso `jsem` samozřejmě nevyslovuje identitu `já sám = toto jsoucno`, jen strukturní vazbu `já jsem > toto jsoucno`.)

Uchopení pobytu jako jsoucna, jehož bytostným rysem je tázání, souvisí s Heideggerovou analýzou formální struktury otázky po bytí. Tato analýza je známá především z § 2 *Bytí a času*, ale v téměř identické podobě se objevuje již v §§ 16 a 17 *Prolegomen* a v zárodku dokonce již v §10 *Uvedení do fenomenologického výzkumu*. Právě vývoj této analýzy a v ní především poměru mezi dotázaným (befragt) a tázajícím se (fragend) jsoucnem dobře ukazuje posun k výkladu `existence` jako pobytu. Heidegger, jak známo, rozlišuje u otázky po bytí (die Seinsfrage) tři ohledy: to, po čem se ptáme (das Gefragte); to, čeho se ptáme (das Befragte) a to, na co se ptáme (das Erfragte). Ptáme se po bytí, ptáme se jsoucna a ptáme se na smysl bytí.

V *Uvedení do fenomenologického výzkumu* rozlišuje Heidegger nejen více vrstev otázky (ovšem jakékoli, nejen `otázky po bytí`) než jen tyto tři, ale připojuje také analýzu odpovědi.³²³ Právě v rámci souvislosti mezi otázkou a odpovědí řeší také poměr dotázaného a tázajícího se jsoucna, zdůrazňuje přitom, že mezi dotázaným a tázajícím se není jen vnější vztah vypovídání někoho o něčem, ale vztah bytostný: "tázající se jsoucno (das Dasein) fundamentálně spoluurčuje bytí dotázaného jsoucna a naopak"³²⁴. Ptát se znamená jakoby rozšiřovat svůj způsob bytí o způsob bytí dotázaného jsoucna a odpovídat znamená hledat v takto širokém prostoru otázky. Myšlenka takto širokého prostoru otázky předznamenává šíři zájmu o bytí v >definici< pobytu `jde mu v jeho bytí o toto bytí samo`, přesto s ní není totožná. Liší se tím, že v *Uvedení* ještě nedochází ke specifickému zvratu v kladení otázky (po bytí), v němž se tázající jsoucno stává zároveň dotázaným jsoucnem. Tento zvrát se poprvé objevuje až v *Prolegomenech*.

³²² "Dieses Seiende, das ich je selbst bin, nennen wir das *Dasein*."; GA 20, s. 200.

³²³ Vyjmenování celkem dvanácti vrstev otázky a analýzu odpovědi viz v GA 17, s. 73 - 77.

³²⁴ "[...] daß das *fragende* Seiende (das Dasein) das Sein des befragten Seienden fundamental mitbestimmt, und umgekehrt."; GA 17, s. 76.

Prolegomena k dějinám pojmu času popisují strukturu otázky po bytí způsobem později publikovaným v *Bytí a času*. Rozlišují to, po čem se ptáme (das Gefragte) - to je bytí jsoucího, to, čeho se po tom ptáme (das Befragte) - to je jsoucnost a to, na co se vlastně ptáme (das Erfragte) - to je smysl bytí.³²⁵ Potud je struktura otázky po bytí vlastně velmi jednoduchá, její konkrétní artikulace závisí na tom, jaké jsoucnost zvolíme jako dotázané. Přitom platí, že to může být jakékoli jsoucnost - tedy nejen pobyt, jak by se při rychlém čtení těchto analýz zvláště v podobě z *Bytí a času* mohlo zdát.³²⁶ Přesto by se při vší jednoduchosti struktury této otázky nemělo zapomínat na to, že její tři prvky pouze rámuje prostor, ve kterém se vlastní tázání děje. Volba jsoucnosti, jež se bude otázka týkat, znamená specifikaci tohoto meziprostoru. Ptát se znamená hledat znaky jeho struktury a ty pak v odpovědi vyslovovat. Tím bytostným na otázce po bytí nejsou její tři základní prvky, nýbrž meziprostor otázky jimi rámovaný. (Potud je postup úvahy vlastně srovnatelný s příslušným místem v *Uvedení do fenomenologického výzkumu*.) Heidegger meziprostor otázky přibližuje jako `způsob přístupu, způsob zohlednění, způsob zkušenosti` (resp. jako zaměření zkušenosti tedy intenci) a chápe je jako zvláštní jsoucnost.³²⁷ Zohlednit bytí tohoto specifického jsoucnosti, "jsoucnost tázání, zakoušení a pojmání", a uchopit jeho strukturní rysy je pro položení `otázky po bytí` zásadnější, než vyjmenování třech rámcových vrstev této otázky.³²⁸ Proto se Heidegger rozhoduje nejprve (`předchůdně`) analyzovat bytí tohoto specifického³²⁹ jsoucnosti: "Pro zodpovězení otázky po bytí jsoucího je proto třeba využít *předchůdné vypracování bytí jednoho jsoucnosti*, totiž toho, které označujeme jako tázání samo."³³⁰

Právě na tomto místě úvah *Prolegomen* dochází při teoretické analýze struktur `otázky po bytí` ke zvláštnímu zvratu, v němž se dotázaným jsoucnem (das Befragte) stává tázání samo (das Seiende des Fragens). Takto uchopená otázka po bytí se zvláštním způsobem stáčí sama do sebe, ptá se

³²⁵ Srovnej GA 20, s. 195.

³²⁶ "*Diese Frage* [nach dem Sein] *ist an jedem Seienden zu gewinnen*; es braucht nicht die Intentionalität zu sein."; GA 20, s. 186.

³²⁷ "Was ist aber das, was da [in der Antwort auf die Seinsfrage] bestimmt werden soll: der Zugang zu, die Erfahrung von, das Hinsehen auf, das Ansprechen als, das Begreifen und Verstehen als? Sind nicht solche Weisen des Zugangs und der Erfahrung selbst schon Seiende?"; GA 20, s. 197.

³²⁸ "Je eigentlicher und reiner dieses Seiende des Fragens, Erfahrens und Begreifens in seinem Sein ausgearbeitet ist, um so radikaler wird die Antwort auf die Seinsfrage zu geben sein."; GA 20, s. 198 - 199.

³²⁹ Specifičnost tohoto jsoucnosti spočívá v tom, že jde o vztah (tj. tázání) – nikoli o podmět, resp. substanci (třeba člověk), jak bývá tradičně zvykem.

³³⁰ "Für die Beantwortung der Frage nach dem Sein des Seienden ist sonach die *vorherige Ausarbeitung eines Seienden auf sein Sein hin* in Anspruch genommen, desjenigen Seienden, das wir als das Fragen selbst bezeichnen."; GA 20, s. 197.

na sebe samu. Heidegger v této souvislosti (když odmítá, že by se dopustil logického kruhu) mluví o `jakémsi kruhu bytí` (ein Seinszirkel)³³¹, který se nutně vyjevuje při každém kladení `otázky po bytí`. Na bytí se prostě nelze ptát bez toho, aniž by bylo `předchůdně` dotázáno `bytí otázky`, tedy to, jak je vůbec otázka po bytí možná. Zdůvodnění tohoto hermeneutického kruhu, který je dobře známý v podobě publikované v *Bytí a času* (§ 2), je především fenomenologické (právě na rozdíl od *Bytí a času*, kde se více zdůrazňuje vazba bytí k existenci tazajícího se). Fenomenologie odhlíží od >reality< dotázaného a ptá se na zaměřenost tazatele k tomu, na co se ptá. Chápeme-li fenomenologii takto, je Heideggerovo zohlednění vazeb `otázky po bytí` k >jejímu< bytí, resp. zohlednění bytí specifického jsoucná `tázání samo` přísně fenomenologickým postupem. `Otázka po bytí` se v `kruhu` obrací ke svému vlastnímu bytí, resp. k bytí jsoucná, kterým je ona sama.

Jsoucná, kterým je otázka po bytí sama, je zároveň (vedle zvrátého zaměření na bytí) nutné charakterizovat tím, že jejím tazatelem je vždy člověk, resp. - radikálněji a přesněji - jsem vždy `já`. Tak dochází v dalším postupu *Prolegomen* (§ 17) k prolnutí Heideggerových předchozích analýz fakticity `mé vlastní existence` s fenomenologickým záměrem vyložit bytnost jsoucná, kterým je otázka po bytí sama. "Jako co je dáno toto jsoucná, o němž říkáme: tázání, zohledňování, oslovování jako, vztahování se? Je to to jsoucná, kterým jsme my sami; toto jsoucná, kterým jsem vždy já, nazýváme *pobyt*."³³² Tento klíčový text považuji za to místo v Heideggerových spisech, na němž je pojem `Dasein` poprvé uchopen a vyložen jako `pobyt` (tedy tak, jak je používán ve fundamentální ontologii - vzhledem k české terminologii je tento dodatek vlastně zbytečný). Na tomto místě je jako totéž jsoucná vyloženo jsoucná `tázání` (das Seiende des Fragens) a situované jsoucná mé vlastní existence. Odtud také plynou dva základní znaky pobytu: 1. Pobyt je vždy jsoucná, kterým *jsem* vždy já sám. Jeho bytí, jak se odvodí v *Bytí a času*, je `vždy mé`. 2. Pobyt je význačný zvratným (obrativým) vztahem k bytí. `Jde mu v jeho bytí o toto bytí samo`, tak bude tento bytostný obrat formulován v *Bytí a času*. Genezi obou znaků lze sledovat již v raném Heideggerově díle, první znak je přitom silnější. K jejich prolnutí a tak k pojmové konstituci pobytu dochází teprve v *Prolegomenech k dějinám pojmu času*.

³³¹ Viz GA 20, s. 198.

³³² "Als was ist diese Seiende, von dem wir sagen: fragen, hinsehen auf, ansprechen als, beziehen - vorgegeben? Es ist das Seiende, das wir selbst sind; dieses Seiende, das ich je selbst bin, nennen wir das Dasein."; GA 20, s. 199 - 200.

2.

Oba bytostné znaky pobytu, zvrát při pokládání otázky po bytí a rys `vždy mého`, zdůrazňují také vstupní >definice< pobytu z úvodu k *Bytí a času*. >Definice< z § 2: "Toto jsoucno, kterým my sami každý jsme a které má mimo jiné bytostnou možnost tázat se, postihujeme terminologicky jako *pobyt*."³³³ Stejně jako >definice< z § 4: "Pobyt je jsoucno, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucnem jen vyskytuje. Toto jsoucno se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde. K této bytostné skladbě pobytu pak ale patří, že má ve svém bytí k tomuto bytí bytostný vztah."³³⁴ Pobyt je jsoucno, kterým jsem, když se otázkou vztahuji k bytí a otevírám se uchopení odpovědi. Právě souvislost položení otázky a pozornosti vůči odpovědi zakládá zvrátané místo v bytostném vztahu pobytu k bytí, které Heidegger vyjadřuje kurzivním `o` ve slovech `jde mu v jeho bytí o toto bytí samo`.

Pobyt je jsoucno, ovšem jsoucno specifického typu, nejde o substanci v aristotelském smyslu slova - o jsoucno prostě založené svou vazbou k bytí, v ní pevně spočívající a nabízející se kauzálním vztahům.³³⁵ Jeho specifičnost lze uchopit výrazem raných Heideggerových přednášek: pobyt je intencionální jsoucno, jsoucno `bytostného vztahu` (Seinsverhältnis) bytí a člověka. Nyní je důležité zvážit, jak vlastně oba definiční rysy pobytu vztah bytí-člověk artikuluje - tj. jak tento vztah strukturují a jak chápou jeho dějinnost. Zopakujme, že oba definiční rysy pobytu vycházejí ze ztotožnění jsoucna `tázání se` a situovaného jsoucna `mé vlastní` existence. U obou těchto jsoucnen přitom platí, že je nelze jednoduše chápat jako mé `já` - žádné z nich neoznačuje karteziánský subjekt. Obě jsoucna mají vztahovou (intencionální) povahu a obě vztahují lidské `já` k bytí. K oběma tedy lidská osoba nějak patří, ale nikoli jako subjekt - nikoli jako základ těchto jsoucnen. Jak tedy?

³³³ BaČ, s. 23.

³³⁴ BaČ, s. 27.

³³⁵ Podle epochálních analýz čtvrté knihy Aristotelovy *Metafysiky* se "jsoucno vypovídá mnoha způsoby, ale vždy vzhledem k jednomu počátku" (*Met*, IV, 1003b - *Metafysika*, s. 102) - tím prvním a počátečním způsobem vyslovení jsoucnosti je substance (úsia), ostatní způsoby se k ní nějak vážou (vlastnosti podstat, cesty k nim, apod.). Pobyt nemá označovat substanci, ani se k žádné nemá vázat - v tomto smyslu nemá označení pobytu za jsoucno znamenat žádný z aristotelských `mnoha způsobů`. Heidegger má tímto označením na mysli vazbu k bytí (Seinsverhältnis). Přesto, pokud by někdo chtěl být vůči *Bytí a času* rigidně kritický (např. jako Nicolai Hartmann, který ve svém díle *Zur Grundlegung der Ontologie* Heideggera kritizuje právě za to, že pobyt je třeba chápat ve vazbě k substanci člověk, což má vést k relativismu - srov. dle GA 49, s. 63 - 65), přináší s sebou označení pobytu jako jsoucna tradiční aristotelské kontexty. Nejproblematičtějším je právě snaha vázat pobyt k člověku jako substanci a chápat jej jako vlastnost této substance nebo nějakou cestu k ní. V textu proto připojuji k termínu `jsoucno pobyt` ještě adjektivum `intencionální` z raného Heideggerova díla. V okruhu *Příspěvků* již Heidegger ve spojitosti s pojmem `bytí-tu` termín jsoucno neužívá.

Právě souvislost intencionálního jsoucna pobyt a lidské (mé) osoby je klíčová pro artikulaci vztahu bytí a člověka v *Bytí a času*. Jak k sobě tedy váže pobyt lidskou osobu? Sledujme postupně oba základní rysy pobytu.

a) Pobyt je jsoucnem tázání se po smyslu bytí. Toto jsoucno samo má intencionální povahu. Ztotožněním se jsoucnem `mé vlastní` existence, k sobě váže lidskou osobu jako osobně interesovaného tazatele této otázky. Vztah bytí-člověk pak získává tuto strukturní dynamiku: vychází z tázající se lidské osoby a její existenci zpět určuje, je tak dynamizován do podoby zvratného `bytostného vztahu` tázající se lidské osoby k bytí. Hlavním problémem této dynamizace pobytu je souvislost tazatele a osoby, to, zda otázka musí mít svého tazatele a zda jím musí být osoba. Právě ztotožnění se jsoucnem mé situované existence se toto probléma rozhoduje tak, že osoba (já) je exemplárním tazatelem otázky po bytí v *Bytí a času*. Ačkoli sice lidská osoba primárně jsoucno pobyt nezakládá, vtiskuje mu (jako řekněme >gramatický subjekt<³³⁶ `otázky po bytí`) strukturní dynamiku zvratného bytostného vztahu člověka ke svému bytí. Tento vztah vychází z >potřeb< tázající se osoby a k ní se zpět vrací - >jakoby< tímto zvláštním zvratem unikalo `otázce po bytí` to, `po čem` a `na co` se ptá, tedy bytí a jeho smysl. Rozhodně je zvláštní, proč není součástí popisu `formální struktury otázky po bytí` v § 2 *Bytí a času* také problematizace souvislosti otázky, tazatele a >jeho< osoby.³³⁷

b) Pobyt je (ontologicky) situovaným jsoucnem `mé vlastní existence`. Také v tomto smyslu je pobyt intencionálním jsoucnem, situovaná existence sice může, ale nemusí (a v tomto případě samozřejmě nesmí) být chápána jako subjekt. Přesto, opět vlivem překřížení se jsoucnem tázání se, vykazuje v *Bytí a času* situovaná existence význačnou vazbu k lidské osobě: "Jsoucno, které máme analyzovat, jsme vždy my [vždy `já` - pozdější Heideggerova poznámka], každý z nás sám pro sebe. Bytí tohoto jsoucna je vždy pro každého `moje` [*je meines*]." ³³⁸ Strukturně se vazba k osobě projevuje v tomto případě rysem přivlastnění si bytí. Bytí tu náleží tomu jsoucnu, kterým je

³³⁶ Pravděpodobně tato obtíž - přetrvání gramatického subjektu `otázky po bytí` i po odmítnutí ontologické subjektivity lidského `já myslím` - vede Heideggera k reinterpretačním úvahám o "uvolnění řeči z gramatiky" (viz *Dopis*, s. 7; *GA 9*, s. 314). Reinterpretaci statutu `otázky po bytí` (*Seinsfrage*) by vyhovovala nejspíše tato paradoxní formulace: `otázka po bytí` se klade sama, to, že je vyslovena tazatelem, neznamená ani ontologickou ani gramatickou subjektivitu lidské osoby. Dynamika `otázky po bytí` musí vzít v úvahu to, že tato otázka sama >angažuje< svého tazatele, "penser, c'est l'engagement de l'Être", pokouší se to Heidegger formulovat v *Dopise o humanismu* (*GA 9*, s. 314).

³³⁷ Otázky § 25 *Bytí a času*, kdo je pobyt a co znamená být sebou, podle mého za prvé nepostihují souvislost tazatele a otázky, za druhé přicházejí pozdě - na místě, kdy je status pobytu určen vazbou k tázající se osobě.

³³⁸ *BaČ*, s. 59.

člověk (`já`) sám pro sebe - jde o bytí *tohoto* jsoucna. Heidegger se sice v pokračování citovaných tezí pokouší naznačit, že jeho záměr je opačný: "Jako jsoucno tohoto bytí je svému vlastnímu bytí vydáno."³³⁹ Tímto tvrzením však nedochází k oslabení strukturní vazby na osobu, `toto` bytí je vždy bytím `tohoto` jsoucna - vydanost je tu vždy vydaností *svému vlastnímu* bytí. Strukturní vazbu vztahu bytí-člověk k osobě potvrzuje pochopení rysů `vždy mého` bytí jako podmínky rozlišení autentického a neautentického "modu bytí"³⁴⁰. Tato svérázná modifikace bytí prokazuje důležitost vazby pobytu k osobě.

Shrme-li, váže k sobě intencionální jsoucno pobyt lidskou osobu jako tazatele po bytí a jako >vlastníka< svého bytí. Vlivem této vazby není vztah bytí-člověk chápán jako ve vlastním smyslu slova intencionálně, tedy jako středový fenomén. Ačkoli pobyt není uchopen antropocentricky, přesto tu dochází ke zvláštní centraci vztahu bytí-člověk kolem lidské osoby. O antropocentrismu nelze mluvit z toho důvodu, že pobyt není Heideggerem fundován v člověku, ale v jeho porozumění bytí (tedy v tom, co náleží již středovým strukturám vztahu bytí-člověk). Vhodnější je (také vzhledem k analýzám prvního oddílu této práce) řeč o antropomorfii vztahu bytí-člověk do podoby pobytu (resp. ještě přesněji o antropomorfii `bytí-tu` do podoby pobytu). Centrace (nikoli fundační) vztahu bytí-člověk kolem lidské osoby se projevuje především při popisu středových struktur, tedy při vlastní `analytice pobytu`. Při ní se vždy s cílem získat (středovou) existenciální charakteristiku vychází z nějakého `ontického` rysu lidské existence - takového, na němž se úsilí o porozumění bytí vyjevuje. Popis je tedy zaměřen na středové struktury, ale zůstává formován východiskem od lidské osoby, ke které se také vrací.

Heidegger tuto antropomorfii `bytí-tu` do podoby pobytu naznačuje pozdní poznámkou k §12 *Bytí a času*: "`Být člověkem` a `být tu` je zde ztotožněno. (Mensch-sein und Da-sein hier gleichgesetzt.)"³⁴¹ Tato poznámka se váže k místu, které na polaritě pojmů starost-obstarávání zřetelně ukazuje problematičnost onticko-ontologického statutu pobytu. Obstarávání je samozřejmě `ontologicky možné` jen na základě existenciální struktury starosti, ovšem ta je ve fundamentální ontologii primárně zpřístupněna analýzou svých existenciálních projevů (tedy právě obstarávání).³⁴² Problém

³³⁹ BaČ, s. 59. Širší pasáž v originále: "Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet." (SuZ, s. 41 - 42)

³⁴⁰ BaČ, s. 60.

³⁴¹ BaČ, s. 76. Originál SuZ, s. 57, 441.

³⁴² V okruhu *Příspěvků* Heidegger zdůrazňuje strukturní (středově-vztahový) význam starosti její vazbou k vy-trvalosti (Sorge – Inständigkeit), která má středově-vztahový statut. Výraz `obstarávání` zcela opouští. Z této vazby vychází při interpretaci `vy-trvalosti` Daniela Neu (1997, s. 186).

antropomorfie `bytí-tu` by se na tomto příkladě dal vyjádřit také tak, že není vyjasněn vztah mezi starost zpřístupňující analýzou a obstaráváním umožňujícím zakládáním. Citovanou patkovou poznámku by bylo možné transponovat do této podoby: v *Bytí a času* je nivelizováno rozlišení mezi ontickými strukturami >bytí< člověkem a strukturami, které náleží vztahu bytí-člověk (jako `bytí-tu`). Středové struktury vztahu bytí-člověk, zdá se podle Heideggerových reinterpretačních záměrů, nelze zpřístupnit analýzou vázanou primárně k pólu `člověk` tohoto vztahu. Východisko *Bytí a času* je samozřejmě správné a platné: vše, co se týká člověka, charakterizuje také jeho vztah k bytí. Problematické však je, odkud mají tyto charaktery být popisovány - z jakého místa. V *Bytí a času* vychází popis z pólu `člověk`. V okruhu *Příspěvků k filosofii* ze středu vztahu bytí-člověk. Problematiku zpřístupnění vztahu bytí-člověk (`bytí-tu`) analýzou ontických struktur pólu `člověk` komentuje také tato pasáž z *Příspěvků*: "První poukaz k `bytí-tu` jako založení pravdy bytí byl vypracován ("Bytí a čas") procházením otázky po člověku, pokud je tento uchopen jako rozvrhující bytí a tak vyňat z jakékoli >antropologie<. Tento poukaz mohl probudit a posílit nesprávnou domněnku, že `bytí-tu` může být uchopeno pouze v tomto vztahu k člověku, má-li být pojato bytostně a plně."³⁴³

3.

Intencionální jsoucno (das Intentionale) Heideggerových raných fenomenologických úvah je jako `pobyt` strukturně přivázáno k lidské osobě (das Selbst) a jejímu bytí. Tato vazba se vyznačuje dvěma základními rysy: 1. vztah pobytu k bytí (tj. intencionalita tohoto jsoucna) se děje jako tázání se této osoby; 2. bytí této osoby je vždy její vlastní. Artikulací intencionálna jako pobytu se pro fundamentální ontologii otevírá výzkumné pole vztahu bytí a člověka. Toto pole je ovšem vazbou k lidské osobě specificky strukturováno. Nejvýznačnějším dynamicko-strukturním momentem tohoto pole je to, že

³⁴³ "Der erste Hinweis auf das Da-sein als Gründung der Wahrheit des Seyns ist vollzogen ("Sein und Zeit") im Durchgang durch die Frage nach dem Menschen, sofern dieser als der Entwerfer des Seins begriffen und so aus jeder >Anthropologie< herausgenommen wird. Dieser Hinweis könnte die Irrmeinung erwecken und bestärken, das Da-sein sei nur in diesem Bezug zum Menschen zu fassen, wenn es wesentlich und voll begriffen werden soll."; GA 65, s. 299. Ve svazku *Über den Anfang* lze nalézt ostřejší formulace: "Das Da-sein in dem ganz anderen Sinne von >Sein und Zeit< verstanden und *noch* anfänglicher gedacht als hier, ist die Wesung des Zeit-Raumes für alles Sein des Seienden. [...] Vor allem aber ist den Heutigen der Schein eines Zusammenhangs mit dem Menschen abzuwehren, welchem Schein aber auch noch >Sein und Zeit< zum Opfer fiel, welcher Schein aber auch daran seinen Halt behält, daß entsprechend gewandelte *Wesen* des geschichtlichen Menschen für das Da-sein vom Seyn in den Anspruch genommen wird."; GA 70, s. 130.

všechny popsané struktury vycházejí od lidské osoby a k ní se zpět vrací.³⁴⁴ Klíčovým slovem vyjadřujícím tuto dynamiku vztahu bytí-člověk je `porozumění bytí` (Seinsverständnis).

V optice *Příspěvků k filosofii* hraje fundamentálně ontologický výklad `porozumění bytí` zvláštní roli "přechodu" (der Übergang) od metafysického k jinému výkladu bytí (v terminologii okruhu *Příspěvků "přechodu z konce prvního počátku k jinému počátku"*).³⁴⁵ V prvním počátku je vztah bytí a jsoucna vyložen tak, že bytí je takřka "ve službě" jsoucího - bytí jsoucno zakládá, vyjevuje ho, zapřičiňuje ho³⁴⁶ (Heidegger své analýzy shrnuje na mnoha místech tak, že bytí je v prvním počátku přítomností, resp. zpřítomňováním - die Anwesenung - jsoucího). V jiném počátku je to >naopak<, jsoucí existuje kvůli otevřenosti bytí: jsoucí "nese světlinu" sebeskrývajícího se bytí, v jejíž otevřenosti stojí.³⁴⁷ `Nesení otevřenosti bytí jsoucnem` je třeba chápat také jako jakousi >službu< jsoucna bytí - bytí >angažuje< jsoucno, aby svou zjevností pomohlo vstoupit do souvislostí středových struktur.

`Přechodové` postavení *Bytí a času* mezi prvním a jiným počátkem vyjadřuje zvláštní podvojnost `pobytu` a `porozumění bytí`, kterým je toto jsoucno charakterizováno. Na jedné straně je jsoucno `pobyt` ve >službě< bytí, pobyt má sloužit k položení otázky po smyslu bytí. Na druhé straně se toto úsilí o porozumění bytí vrací zpět k lidské osobě jako její bytnost a váže tak bytí do >služby< osobě. `Přechodové` postavení existenciálních analýz vystihuje právě tento zvrat. Zvrat symbolizovaný kurzivním `o` ve vyjádření `jde mu v jeho bytí o toto bytí samo`.

S `přechodovým` napětím v pojmu pobytu pracuje Heidegger také v reinterpretačních textech. V nich odhlíží od toho, jak porozumění bytí zakládá bytnost lidské existence (tedy od služebné role bytí), a soustředí pozornost na vstup tohoto porozumění do středových struktur (ex-sistentia). V tomto reinterpretačním rámci zpřesňuje Heidegger `přechodový` význam fundamentální ontologie takto: ">Bytí a čas< je *přechod* ke skoku."³⁴⁸ `Skok` (der Sprung) v tomto kontextu znamená vstup na půdu středové struktury

³⁴⁴ Z tohoto důvodu je v závěru oddílu V této disertační práce struktura vztahového pole v systému fundamentální ontologie charakterizována jako antropocentrická.

³⁴⁵ "Die >fundamentalontologische< Besinnung [...] ist der *Übergang* aus dem Ende des ersten Anfangs zum anderen Anfang."; GA 65, s. 228.

³⁴⁶ "In allen Abwandlungen und Verweltlichungen der abendländischen Metaphysik ist diese wieder zu erkennen: das Sein im Dienste des Seienden, auch wenn es als Ursache scheinbar Herrschaft hat."; GA 65, s. 229.

³⁴⁷ "Im anderen Anfang aber ist das Seiende, damit es die Lichtung, in die es hereinsteht, zugleich trage, welche Lichtung west als Lichtung des Sichverbergens, d.h. des Seyns als Ereignis."; GA 65, s. 230.

³⁴⁸ ">Sein und Zeit< ist der *Übergang* zum Sprung."; GA 65, s. 234.

`bytí-tu`.³⁴⁹ V `přechodu` se podle toho vyhrocuje napětí, které charakterizuje pojem pobytu, napětí mezi fixací pobytu k osobě a vazbou pobytu k bytí a jeho smyslu. Vyhrocené napětí `přechodu` vede podle Heideggera k myslitelskému skoku do středových struktur, tedy k fixaci vztahu bytí-člověk přímo ve vztahovém středu.

Pokud je řeč o Heideggerově opuštění pojmu pobytu, znamená právě toto: opuštění zakládajících vazeb bytí k lidské osobě a ponechání toho, jak `porozumění bytí` jakožto `vržený rozvrh` otevírá lidskému myšlení středovou strukturu `bytí-tu`.

³⁴⁹ "Sprung ist das eröffnende *Sichwerfen* >in< das Da-sein."; GA 65, s. 303.

IV. BYTÍ-TU JAKO STŘEDOVĚ STRUKTUROVANÉ VZTAHOVÉ POLE.

§11 *Rozevření středového pole: Er-eignung im Ereignis. Odepření (die Verweigerung). Sebeskrytí bytí (das Sichverbergen des Seyns). Odepřený základ (der Ab-grund). Pravda jako světlna odepření (die Lichtung der Verweigerung).*

1.

Slovo `Ereignis` stojící v podtitulu *Příspěvků k filosofii* označuje Heidegger sám ve známé (desítky let před vydáním *Příspěvků* mnohá očekávání vzbuzující) poznámce k *Dopisu o humanismu* za "vůdčí slovo svého myšlení od roku 1936"³⁵⁰. Při vysvětlování titulu a podtitulu *Příspěvků* objasňuje Heidegger, že tímto slovem označuje nikoli téma svého pojednání, ale >místo<, z něhož řeč *Příspěvků* vychází.³⁵¹ Ereignis má tedy podle tohoto objasnění strukturní status. Strukturní výklad Ereignis jako středového pole je třeba ovšem doplnit ještě jedním rysem, který u Heideggera určuje Ereignis - totiž dějinností. Ereignis nelze strukturně popisovat bez toho, aby bylo myšleno dění, kterým se středová struktura otevírá a které ji dále strukturuje do rozmanitých vazeb. Heidegger myslí Ereignis ve dvojitěm ohledu: Ereignis je dění, které strukturuje, i struktura, která se děje.³⁵² Ohled dění má při pochopení Ereignis přeci jenom jistou přednost, která plyne z toho, že struktura musí být nejprve rozevřena a teprve pak může být jako struktura uchopena. Na přednost momentu dění před strukturním motivem ukazuje i volba slova `Ereignis`, jehož běžným významem je `událost`. Slovo `událost` nese dějinný i strukturní rozměr: událost je založena děním a v dění dává smysl, ačkoli nabízí možnost i statického popisu. Událost lze pro potřeby výkladu takřkajke pozastavit, strukturně popsat a znovu (v rámci výkladu) rozhybat. V tomto smyslu odpovídá volba slova `Ereignis` tomu, co chce Heidegger jako Ereignis myslet, totiž dějící se vztahovou strukturu.³⁵³ Motiv dění Ereignis je zdůrazněn také v dalších svazcích okruhu *Příspěvků*, v nichž

³⁵⁰ GA 9, s. 316. Tento motiv sleduje také Michálek, 1999, s. 30-31.

³⁵¹ "Die gemäßße Unterschrift lautet daher *Vom Ereignis*. Und das sagt nicht, daß davon und darüber berichtet werde, sondern will heißen: Vom Ereignis her er-eignet ein denkerisches-sagendes Zugehören zum Seyn [...]."; GA 65, s. 3.

³⁵² O vyslovení této podvojně povahy Ereignis se snaží také Peter Trawny slovem `dějinné místo` (der geschichtliche Ort), v tomto smyslu také používá termín `vlast` (Heimat). Viz Trawny, 1997, s. 323.

³⁵³ Heidegger odmítá zohledňovat obsah slova `Ereignis` (událost), které označuje to, že se něco stane (ein Geschehnis, ein Vorkommnis - viz *ID*, s. 25). Přinejmenším proto, že každá událost v tomto smyslu se děje v časo-prostoru, který Heidegger chápe jako založený v Ereignis. Vykládat Ereignis jako událost v běžném smyslu slova proto není možné (srov. úvod překladatelů v *Contributions*, s. xxi).

je myšlení Ereignis často nazýváno `myšlením dění bytí` (das seynsgeschichtliche Denken).³⁵⁴

Ereignis Heidegger vykládá jako dění, které otevírá a udržuje strukturu středu vztahu bytí-člověk. To zakládá možnost strukturní interpretace Ereignis jako středového místa (z něhož vychází myšlení *Příspěvků*), která ovšem nesmí nikdy ztratit ze zřetele to, že bytostné struktury se v Heideggerově pojetí vždy dějí.

Na podvojnou, strukturně-dějinnou povahu Ereignis ukazuje také Heideggerova potřeba graficky (pomlčkou) rozlišit mezi `Ereignis` a `Er-eignis`. Toto rozlišení však neznamená, že by mezi Ereignis a Er-eignis byl nějaký významový rozdíl.³⁵⁵ Pomlčka tu hraje spíše funkční roli, umožňuje vyslovit to, že se středová struktura děje, resp. to, že dynamika rozvinutí původního středu staví vztahové struktury. Úplná formulace toho, co je vyjádřeno slovem Ereignis, zní `Er-eignung im Ereignis`³⁵⁶. Heidegger neusiluje o výklad bytí jako Ereignis, ale o popis toho, co se děje ve středovém poli vztahu bytí-člověk. Klíčové pro tuto disertační práci je to, že jako `Er-eignung im Ereignis`, vymezuje Heidegger bytí-tu (Da-sein). Bytí-tu vyjadřuje Ereignis úplně (tj. jako `Er-eignung im Ereignis`), jako vztahující středovou strukturu.

Spojení `Er-eignung im Ereignis` plně vyjadřuje strukturně-dějovou povahu Ereignis: to, že se odepřením poskytnutý střed rozšiřuje do struktury středového pole. Jedna z ústředních tezí *Příspěvků* zní "bytí bytuje jako Ereignis"³⁵⁷; toto bytování ovšem dává smysl jedině jako `Er-eignung im Ereignis`, odepřením dynamizované dění strukturace středového pole.

³⁵⁴ Celý svazek GA 69 nese název *Die Geschichte des Seyns*. Při důrazu na dějinnost Ereignis ovšem není možné ztrácet ze zřetele strukturní motiv. Ereignis znamená vždy obojí, dění i strukturu.

³⁵⁵ Některá místa okruhu *Příspěvků* vzbuzují dojem, že mezi Ereignis a Er-eignis je nějaký významový rozdíl. Dobře je možné rozlišení patrné na tomto místě z *Besinnung*: "Wie, wenn dies das Seyns selbst wäre - das Er-eignis, das den Menschen *sich* zuweist [...]. Wie, wenn dies das Seyns selbst wäre - das Ereignis als Verweigerung [...]." (GA 66, s. 129) Zdálo by se možné rozlišit mezi původnějším odepřením a člověka přitahujícím umístěním. Tomuto rozlišení je však možné oponovat buď z celkového smyslu okruhu *Příspěvků* (Heidegger myslí umístující odepření jako jednotný děj, viz dále) nebo nalezením jiného místa, z něhož by domnělé rozlišení >vyšlo< spíš opačně (např. "Der Grund ist die Er-eignung als Verweigerung, die eine Zuweisung ist."; GA 65, s. 247).

³⁵⁶ V úvodu oddílu *Gründung* je uvedena klíčová teze, ze které zatím interpretuji jen její druhou část: "Da-sein heißt Er-eignung im Ereignis als dem Wesen des Seyns."; GA 65, s. 294. Srovnej též analogická vyjádření `Er-eignis der Ereignung` (GA 67, s. 51) nebo `das Ereignis er-eignet` (GA 69, s. 143).

³⁵⁷ "Das Seyn west als das Ereignis."; GA 65, s. 30 (tato teze se vyskytuje na mnoha dalších místech).

2.

Nejpůvodnějším dějem v Ereignis je odepření (die Verweigerung). Odepření označuje děj sebeskrytí bytí, kterým se otevírá středové pole. Bytí otevírá střed svého vztahu k člověku tak, že sebe sama skryje. Heidegger používá pro toto sebeskrytí (Sichverbergen) také slova sebeodepření (Sichversagen), sebeodtažení (Sichentziehen), odtah (Entzug). Termín `odepření` (Verweigerung) neznamena pouze sebeskrytí bytí, ale také rozevření středového pole, k němuž sebeskrytím dochází. `Odepření` proto v okruhu *Příspěvků* neznamena jen skrytí, nýbrž `světlící skrytí` (die lichtende Verbergung)³⁵⁸; resp. analogicky ne jen odepření, ale `váhavé odepření` (die zögernde Versagung)³⁵⁹. Ve svazku *Besinnung* Heidegger dokonce označuje středové pole termíny `otevřené pole odepření` (das Offene der Verweigerung)³⁶⁰ a `světlna odepření` (die Lichtung der Verweigerung)³⁶¹.

Výklad konstituce středového pole pomocí odepření se snaží postihnout jeho specifickou povahu. Středové pole má v *Příspěvcích* strukturní status původního místa, v němž je založen vztah bytí-člověk a které má metodickou přednost před popisem samostatných členů tohoto vztahu - člověka (jeho popis podává Heideggerem odmítaná antropologie) a bytí (jehož popis tenduje podle Heideggera vždy k redukci na analýzu jsoucnosti jsoucího). Bytí samo nedává smysl³⁶², proto musí být vyloženo, jak se otevírá střed vztahu bytí-člověk.³⁶³ Řešením je motiv odepření.³⁶⁴ Fenomenologická přednost

³⁵⁸ Termín `die lichtende Verbergung` přesněji označuje dění Ereignis jako bytnosti pravdy: "Die Wahrheit geschieht als die lichtende Verbergung."; GA 65, s. 30.

³⁵⁹ "Das Seyn als Ereignis - zögernde Versagung als Verweigerung."; GA 65, s. 29.

³⁶⁰ GA 66, s. 99.

³⁶¹ GA 66, s. 131.

³⁶² Heidegger zdůrazňuje jedinečnost bytí, kterou nechápe ve smyslu absoluce, ale jako `nepředstavitelnost` váhavého sebeodepření ze středové pozice. Představa bytí není ve středovém systému možná, souvisí to také s motivem obratu (viz dále). Viz např.: "Die *Einzigkeit* des Seyns (als Ereignis), die *Unvorstellbarkeit* (kein Gegenstand), die höchste *Befremdlichkeit* und das wesentliche *Sichverbergen* [...]"; GA 65, s. 252. Viz též: "Das Seyn als das Ereignis der Verweigerung behütet seine Einzigkeit in der Einmaligkeit seiner Lichtung."; GA 66, s. 130.

³⁶³ Důvodem pro středovou dynamizaci vztahu bytí-člověk je pro Heideggera zkušenost nezdaru metafysických systémů, kterou vyjadřuje slovem `opuštěnost bytím` (Seinsverlassenheit). Úporná snaha metafysiky pevně provázat bytí a jsoucnost, vede podle Heideggera k převodu bytí na jsoucnost jsoucího a k zatlačení vlastního bytí do skrytosti. Motivem odepření bere Heidegger tuto skrytost vážně ve snaze porozumět váhavosti sebeskrývání bytí. Sám mluví o tom, že se chce od metafysiky (od `prvního počátku`) učit (viz např. vyjádření "die grosse Lehre des ersten Anfangs"; GA 65, s. 112); v *Příspěvcích* je tomu věnován celý oddíl *Anklang*.

³⁶⁴ Heidegger se snaží upozorňovat na to, že odepření nesmí být chápáno jako hegelovské řešení. Hegel odvozuje veškeré dění (nastávání - Werden) z původní identity bytí a nicoty, neboť bytí jako `neurčitě bezprostředno` je totéž jako nic; viz *WdL I.1*, s. 47n. Heidegger v souvislosti s povahou Hegelova systému mluví o negativitě, viz zvláště v GA 68 pojednání *Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität*. z let 1938/39. V *Příspěvcích* lze najít zmínku o tom, že Hegel vlastně negativitu v nitru dění bytí nebere příliš vážně, že mu slouží jen jako moment přechodu od jedné pozice k druhé (`mizení`): "Die Innigkeit des Nicht und das Strittige im Sein, ist das nicht die Negativität Hegels? Nein, und doch hat er, wie schon der >Sophistes< Platons

středu pro popis vztahu však není jediným důvodem; odepření nejlépe vystihuje souvislost bytí s obratlivou dynamikou středového pole (viz dále).

Odepřením získává středové pole (vzhledem k člověku) přitahujícím způsobem umisťující dynamiku. Odepření umožňuje, aby člověk našel ve středové struktuře své bytostné místo. Heidegger v této souvislosti používá slovo `umístění` (die Zuweisung), které je třeba chápat jako přidělení místa ve středovém poli světliny odepření. "Odepření je nitrem umístění", říká Heidegger s významem `odepření vytváří nitro umístění - místo, o které se může opřít založení`.³⁶⁵

Odepření nejenom, že středové pole otevírá, ale také mu určuje jeho specifickou umisťující (zakládající³⁶⁶) dynamiku. Člověk, který je přitahován do středové světliny, zde hledá své bytostné `tu` (Da) jako svůj základ (Grund). Tento základ je však konstituován odepřením, proto Heidegger jeho povahu charakterizuje slovem `Ab-grund`, `odepřený základ`.³⁶⁷ Dosažení základu má zvláštní strukturní dynamiku: základ jakoby uhýbá lidskému myšlení, které hledá pevný bod, a zatahuje jej tak do celku dění středového pole (do Er-eignis). Šíře středového pole je dána odpírajícím založením, které umisťuje, ale nestabilizuje vazbou k pevnému základu.³⁶⁸ Odepření základu se zároveň děje jako `bytování základu`, sebeskrývající bytí je původní podobou základu (Ur-grund).³⁶⁹ Jednu ze zřetelných vrstev pojmu `odepřený základ` tvoří Heideggerova polemika s tradičně metafysickou, substanční podobou zakládání: pojmenovat bytnost jsoucna neznamená v systému *Příspěvků* nalezení subsistujícího (ontologicky stabilizujícího) základu.³⁷⁰

Odepření základu vytváří první (nejhlubší) vrstvu středového pole.³⁷¹ Heidegger tuto první vrstvu otevřeného pole nazývá také `prázdnem` (die

und zuvor Heraklit, nur wesentlicher und doch wieder anders, Wesentliches erfahren, aber im absoluten Wissen aufgehoben; die Negativität, nur um zu verschwinden und die Bewegung der Aufhebung im Gang zu halten."; GA 65, s. 264.

³⁶⁵ "Als Verweigerung aber ist das Seyn nicht der bloße Rück- und Abzug, sondern im Gegenteil: Verweigerung ist Innigkeit einer Zuweisung."; GA 65, s. 240.

³⁶⁶ V textu této práce rozlišuji konstituci a založení. Konstituce označuje rozevření středového pole odepřením. Založení se týká toho, jak středové pole poskytuje `základ a důvod` (der Grund) jsoucímu. Dynamiku založení popisuje §12 této práce.

³⁶⁷ "Der Ab-grund ist die ursprüngliche Wesung des Grundes."; GA 65, s. 379.

³⁶⁸ "Das Er-denken ist das er-eignete Er-reichen der Lichtung der Verweigerung, welche Lichtung als Lichtung der *Verweigerung* anhalt- und zufluchtlos sich zum Ab-grund entbreitet, der die Wesung des Seyns selbst als seine Wahrheit *ist*."; GA 66, s. 131.

³⁶⁹ "Der Ur-grund öffnet sich als Sichverbergendes nur im Ab-grund. [...] Der Ur-grund, der gründende, ist das *Seyn*."; GA 65, s. 380.

³⁷⁰ Jsoucno spíše vystupuje ze široké, mimoonticky dějící se struktury. Bytnost jsoucna proto nemusí mít přímou vazbu ke jsoucnu (tak jako platónská idea ke svému obrazu nebo jako aristotelská možnost ke svému uskutečnění).

³⁷¹ "Der Ab-grund ist die erstwesentliche *lichtende Verbergung*."; GA 65, s. 380.

Leere), aby tak zdůraznil její naprostou (strukturně přitahující) otevřenost.³⁷² Prázdná (odepřením rozevřená) světlna umožňuje váhavé poskytnutí základu (místa).³⁷³ Prázdná otevřenost středového pole má podle Heideggera časoprostorovou povahu. Nejhlubší vrstvou odepřením konstituovaného pole je časoprostor (Zeit-Raum).³⁷⁴

Pojmem `odepření základu` (Ab-grund) lze shrnout výklad rozevření středového pole odpírajícím sebeskrytím bytí. Odepření zároveň konstituuje otevřené pole středu i určuje jeho přitahující a váhavě zakládající povahu.³⁷⁵ Lidské myšlení zakouší propastnou (abgründig) šíři středového pole, kterou (jak již bylo interpretačně zdůrazněno v metodické části této práce) Heidegger vyjadřuje slovem `trhlina` (die Zerklüftung).

3.

Odepření konstituuje specifický časoprostor vztahového pole a dává mu `váhavě` zakládající dynamiku. Heidegger tuto dynamickou otevřenost středového pole pro založení (die Offenheit) chápe v oddílu *Gründung* v *Příspěvcích* jako pravdu (die Wahrheit).³⁷⁶

Při analýze výkladu konstituce vztahového pole odepřením si lze všimnout toho, že Heidegger při něm terminologicky rozlišuje (jakoby) dvojí stránku dynamiky, kterou odepření poskytuje. Jedna terminologie akcentuje zakládající dynamiku odepření (die zögernde Versagung [des Grundes] jako dynamika odepřeného základu) a druhá jeho otevírající a zpřístupňující dynamiku (die lictende Verbergung). První sleduje vztahové pole jako poskytující základ a směřuje k výkladu bytí-tu, druhá popisuje vztahové pole jako otevřené pro smysl (a jeho uchopení) a vykládá tuto otevřenost jako pravdu. Heidegger dvojí terminologií nerozlišuje dvojí konstituci vztahového

³⁷² "Der Ab-grund als Weg-bleiben des Grundes in dem genannten Sinn ist die erste Lichtung des Offenen als der >Leere<."; GA 65, s. 380.

³⁷³ "Allein, der Ab-grund ist als Wesung des Grundes kein bloßes Sichversagen, als einfacher Rückzug und Weggang. Der Ab-grund ist Ab-grund. Im Sichversagen bringt der Grund in einer ausgezeichneten Weise in das Offene, nämlich in das erst Offene *jener* Leere, die somit eine bestimmte ist. Sofern der Grund auch und gerade im Abgrund noch gründet und doch nicht eigentlich gründet, steht er in der Zögerung. Ab-grund ist die zögernde Versagung des Grundes."; GA 65, s. 379 - 380.

³⁷⁴ "Aber welche Leere ist hier gemeint? Nicht jenes Unbesetzte der Ordnungsformen und Rahmen für das berechenbare Vorhandene von Raum und Zeit, nicht die Abwesenheit von Vorhandenem innerhalb dieser, sondern die zeit-räumliche Leere, die ursprüngliche Aufklaffung im zögernden Sichversagen."; GA 65, s. 380 - 381.

³⁷⁵ Motiv odepření a odepřeného základu zdůrazňuje ve své (původně disertační) práci *Der letzte Gott als Anfang* Paola-Ludovica Coriando (1998).

³⁷⁶ Viz např.: "Wenn hier die Wahrheit heißt die *Lichtung* des Seyns als Offenheit des Inmitten des Seienden, [...]"; GA 65, s. 327.

pole, jen upozorňuje na dynamickou bohatost téhož motivu sebeskrytí bytí ve prospěch středového pole.

Souvislosti mezi zakládající a otevírající dynamikou vztahového pole si Heidegger všímá v úvodu § 215 *Příspěvků*: "Jedna z rozhodujících otázek: Je bytování pravdy jako světliny pro sebeskrytí založeno na bytí-tu, nebo je toto bytování samo základem pro bytí-tu, nebo platí obojí, a co přitom vůbec znamená >základ<?"³⁷⁷ Zjednodušíme Heideggerovu otázku do této podoby: Je pravda (tedy otevřenost) oporou základu (tedy důvodu, >proč něco je<), nebo je základ oporou pravdy, nebo platí obojí? Tematické zaměření na středovou strukturaci vztahového pole umožňuje dobře popsat to, co je zřejmé – že opora základu a pravdy je vzájemná: možnost pochopit důvod se opírá o otevřenost smyslu a naopak smysl je dán důvodem.³⁷⁸

V následujících paragrafech analyzuji především strukturující roli odepření a strukturní povahu vztahového pole. Motivů pravdy se věnuji jen doplňkově tam, kde je třeba zdůraznit význam středových dynamismů pro přístupnost a srozumitelnost vztahového pole.³⁷⁹ V této poznámce k úvodnímu paragrafu strukturního výkladu vztahového pole cítím potřebu jen upozornit na to, že sama přístupnost a srozumitelnost vztahového pole pro člověka (tj. pravda vztahového pole) je Heideggerem strukturována středově.³⁸⁰ Znamená to, že počínaje odepřením a dále dynamismy protikyvu a obratu (viz následující paragraf) se strukturuje také srozumitelnost vztahového pole. K explicitnímu výkladu `otevřenosti vztahového pole pro porozumění` jako

³⁷⁷ "Eine entscheidende Frage: Ist die Wesung der Wahrheit als Lichtung für das Sichverbergen auf das Da-sein gegründet, oder ist diese Wesung der Wahrheit selbst der Grund für das Da-sein, oder gilt beides, und was meint dabei jeweils >Grund<?"; GA 65, s. 341.

³⁷⁸ Ladislav Benyovszky akcentuje strukturní význam pravdy vyjádřením `extatické dějiště prodlévavosti bytí` (Benyovszky, 2005, s. 60), ve kterém výraz `extatické dějiště` chápu jako pojmenování vztahového pole toho, co Benyovszky označuje jako "vztah člověka a toho, co bylo, jest a bude" (tamtéž). Výraz `prodlévavost bytí` je pokusem o přesné tlumočení strukturující povahy Heideggerova termínu `die Wahrheit des Seyns`. Benyovszky rozlišuje tři významy slova `die Wahrheit` v *Příspěvcích* – neskrytost (die Unverborgenheit), prodlévavost (die Lichtung) a schraňovanost (das Währnis); viz Benyovszky, 2005, s. 101 – 107.

³⁷⁹ Tato disertační práce dává výraznou přednost výkladu ohledu zakládání před ohledem pravdy. Mám za to, že dynamiku vztahového pole lze jemněji popsat analýzou Heideggerovy práce s motivy protikyvu a obratu (viz dále), které v *Příspěvcích* souvisí spíše se zakládáním. Přesto je třeba zdůraznit, že výklad zakládání je úzce provázán s výkladem bytnosti pravdy, ačkoli to nemusí být vždy zmíněno. Popis zakládajících struktur vztahového pole je zároveň popisem toho, jak je toto pole přístupné. V disertační práci záměrně upouštím od souvislého výkladu Heideggerova pojetí pravdy, abych upozornil na strukturní význam pravdy jako otevřenosti. Nejvýraznější je to na těchto místech: v § 9 při výkladu ek-statické reinterpretace pojmu existence a strukturního motivu vrženého rozvrhu, v tomto paragrafu při interpretaci odepření, v § 12 – 13 při výkladu protikyvného rozšíření vztahového pole a velmi výrazně v § 17 při výkladu bytnosti člověka jako toho, který pečuje o pravdu (der Wahrer).

³⁸⁰ Viz např.: "Jetzt ist das Wesen der Wahrheit ursprünglich zum Da-sein verwandelt, und jetzt hat die Frage gar keinen Sinn, ob und wie etwa das >Denken< [...] die >Unverborgenheit< vollziehen und übernehmen könne. Denn das Denken selbst ist jetzt in seiner Möglichkeit ganz überantwortet dem gelichteten Inmitten."; GA 65, s. 330.

pravdy se vracím v § 17 této práce při interpretaci bytnosti člověka jako toho, který pečuje o pravdu (der Wahrer).

4.

Pro doplnění celkové skladby *Příspěvků* je třeba ještě zmínit dvě témata, která s motivem odepření úzce souvisí: míjení posledního boha a problém bytnosti nicoty.

Vnitřní rozměr odepření naznačuje Heidegger souvislostí sebeskrytí bytí s `míjením posledního boha` (der Vorbeigang des letzten Gottes).³⁸¹ `Cesta posledního boha kolem` dynamizuje odepření bytí jako `pokyn` (Wink des letzten Gottes)³⁸² lidským dějinám, pokyn ke vstupu do otevřeného pole středu.³⁸³ V tomto smyslu mluví Heidegger o tom, že bůh `potřebuje` bytí.³⁸⁴ Poslední bůh je chápán jako skrytý počátek odepření, jako zavinutá podoba odepření, kterou lze označit za `počátečnost počátku`.³⁸⁵ Pro tematiku této disertační práce je důležité, že motiv posledního boha jako jiného počátku lidských dějin hraje nepominutelnou roli při specifikaci bytnosti člověka jako strážce (Wächter, viz dále).³⁸⁶

Problém určení povahy nicoty (das Nichts) je charakteristický již pro Heideggerovo fundamentálně-ontologické dílo, proto je zajímavé zmínit, jak je tento motiv transformován do okruhu *Příspěvků*. V § 40 *Bytí a času* a v přednášce *Co je metafysika?* z roku 1929 se jako fenomenalizace nicoty analyzuje úzkostná naladěnost lidského myšlení.³⁸⁷ Ve zmíněné přednášce jde Heidegger ještě dál, když tvrdí, že bez vyklonění pobytu do otevřenosti, v níž je nicota zřejmá, není možné vyložit lidské bytí sebou.³⁸⁸ Až v systému

³⁸¹ Téma posledního boha vyčerpává ve své (původně disertační) práci *Der Letzte Gott als Anfang* Paola-Ludovica Coriando (1998).

³⁸² "Dieser Wink als Ereignis stellt das Seiende in die äußerste Seinsverlassenheit und durchstrahlt zugleich die Wahrheit des Seins als ihr innigstes Leuchten."; GA 65, s. 410. Podrobnou analýzu pojmu `der Wink` podává Coriando (1998), s. 59 - 117.

³⁸³ "Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermeßlicher Möglichkeiten unserer Geschichte."; GA 65, s. 411.

³⁸⁴ "Der äußerste Gott bedarf des Seyns."; GA 65, s. 408. Viz též interpretaci téhož motivu v metodické části této práce, která se opírá o GA 65, s. 413.

³⁸⁵ "Der letzte Gott ist kein Ende, sondern das Insichschwimmen des Anfangs und somit die höchste Gestalt der Verweigerung, da Anfängliches allem Festhalten sich entzieht [...]"; GA 65, s. 416.

³⁸⁶ Motiv posledního boha se váže také ke specifické naladěnosti lidského myšlení, ke `Gelassenheit` (ponechanost, propuštěnost, oprostěnost). `Gelassenheit` charakterizuje vnímavost člověka vůči poslednímu bohu (vůči jinému počátku). Heidegger tak vyjadřuje také spirituální rozměr zaujetí středové pozice lidským myšlením. Spirituální rozměr `skoku` se objevuje nejzřetelněji v *Rozhovorech na polní cestě* z let 1944 - 45 (*Feldweg-gespräche*, GA 77).

³⁸⁷ "Úzkost zjevuje Nic."; *Co je met*, s. 49.

³⁸⁸ "Bez původní zřejmosti Ničeho - žádné bytí sebou a žádná svoboda. (Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit."; *Co je met*, s. 54 - 55. Podrobnou interpretaci `bytnosti záporu ve fundamentální ontologii` viz Benyovszky, 1998.

Příspěvků však lze (právě v souvislosti s motivem odepření) ukázat, jak tuto `otevřenost, v níž je nicota zřejmá` (Offenbarkeit des Nichts) chápat. V okruhu *Příspěvků* vyjadřuje `nic` odepřenou povahu základu (das Abhafte des Grundes).³⁸⁹ `Vyklonění do nicoty` tak lze interpretovat jako odepřením dynamizované přitažení člověka na půdu středu. `Zřejmost nicoty` z přednášky *Co je metafysika?* nevypovídá o možnosti nějak (byť nepředmětně nebo nesubstančně) nicotu pojmout v rámci struktur dění bytí.

Podobně lze najít fundamentálně-ontologické předznamenání motivu odepření v přednášce ze zimního semestru 1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit.*, v níž je sledována fenomenalizace časovosti v naladěnosti nudy. Hluboká nuda (a nuda ve všech svých formách) nás ponechává v prázdnotě (Leergelassenheit). V hluboké nudě je tato prázdnota zkušeností odepření jsoucího v celku, zkušeností nějaké nedostatečnosti toho, jak uprostřed jsoucího žijeme.³⁹⁰

§12 Dynamika středového pole: obrat v Ereignis (die Kehre im Ereignis), protikyv (der Gegenschwung).

1.

Odepřením poskytuje sebeskrývající bytí středovému poli (odepřený) základ. Povaha odepřeného základu neumožňuje mluvit přímo o založení středového pole, protože `Ab-grund` vlastně základem ještě není. Konstituce (nikoli založení) středového pole poskytnutím `odepřeného základu` je charakteristická spíše svou dynamikou³⁹¹, než rysem založení (které je odepřené). Rozhodně tu nelze hledat zdůvodňující základ ve smyslu metafysiky (arché). Strukturní popis středového pole lze opřít jen o dynamiku poskytnutí odepřeného základu. Dynamiku středového pole by také bylo možné označit přívlastkem `odepřená`; je to dynamika, která nutně doplňuje odepření, dynamika, bez níž by odepření nedávalo smysl.

V předchozím paragrafu bylo odepření charakterizováno jako váhavé. Váhavost označuje právě zvláštní dynamizaci středového pole, která je dána

³⁸⁹ "Das Nichts als Ab-grund der Lichtung der Verweigerung. Das Abhafte des Grundes aus der Verweigerung."; GA 66, s. 312. Viz též GA 65, s. 246 - 247.

³⁹⁰ "Die Leergelassenheit in dieser dritter Form der Langeweile ist die Ausgeliefertheit des Daseins an das sich im Ganzen versagende Seiende."; GA 29/30, s. 210.

³⁹¹ Slova `dynamika`, `dynamizuje`, apod. používám v rámci výkladu jako pomocné termíny při charakterizování dějové povahy Ereignis; Heidegger je v *Příspěvcích* nepoužívá. Tato slova nemají odkazovat k metafysickému kontextu aristotelské dvojice dynamis - energeia, tedy možnost - uskutečnění. Heidegger podobně často používá spojení `west als`, aniž by chápal bytí v kontextu metafysiky jako uskutečnění možnosti.

tak, že odepření poskytuje. Heidegger přibližuje dynamiku středového pole termínem `obrat v Ereignis` (die Kehre im Ereignis). Odepření poskytuje obrat jako dynamiku, která strukturuje středové pole. Tato strukturace obratem teprve dává středovému poli smysl; teprve odepřením poskytnutý obrat (nikoli odepření samo) ve vlastním smyslu zakládá středové pole. Založení (Gründung) je obrativé (kehrig), zdůrazňuje Heidegger na několika místech *Příspěvků* - jejich analýza je cílem tohoto paragrafu.

Motiv `obratu` (Kehre) je dosud v rámci povšechných znalostí o myšlení Martina Heideggera zatížen nedorozuměním, které vztahuje `obrat myšlení` k Heideggerově filosofické biografii.³⁹² Obvykle se tvrdí, že mezi fundamentální ontologií a tzv. >pozdní< filosofií prochází Heideggerovo myšlení obratem. Ten bývá charakterizován (v nejlepším případě) odvratem od kladení otázky po smyslu bytí jsoícího a přivratem k otázce po smyslu samotného bytí.³⁹³ Heidegger se proti takovému výkladu motivu `obratu v myšlení` vyjadřuje v dopise P. Williamu Richardsonovi z dubna 1962; tento dopis byl se svolením autora použit jako předmluva vlivné Richardsonovy monografie *Heidegger. From Phenomenology to Thought*. Heidegger tu zdůrazňuje (jde samozřejmě o sebeinterpretaci), že promýšlení motivu obratu (Kehre) lze interpretovat jako proměnu jeho myšlení - jako >obrat< (Wendung), ale je třeba mít na zřeteli, že k němu nedošlo `na základě změny stanoviska`, nýbrž právě promýšlením strukturního motivu Kehre.³⁹⁴

Heideggerova sebeinterpretační polemika byla do doby publikace *Příspěvků* jedním ze zdrojů výkladu motivu obratu.³⁹⁵ Zdrojem do jisté míry problematickým především proto, že sebeinterpretační vyjádření má jinou povahu než přímý pramenný text. Vedle dopisu Richardsonovi byl obrat studován především z *Dopisu o humanismu* a z přednášky *Die Kehre*, která původně patří do cyklu tzv. brémských přednášek (1949, nyní GA 79) a která byla publikována v roce 1962 v souboru *Die Technik und die Kehre*. Po roce

³⁹² Podle Susanne Ziegler stojí na začátku tohoto nedorozumění Löwithova interpretace pojmu `Kehre` z monografie *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. z roku 1953; viz *Ziegler* (1998), s. 9-10, 14. K tomu se váže také Löwithova studie *Heideggers >Kehre<* z roku 1951; viz *Seu-Kyou Lee* (2001), s. 207.

³⁹³ Jedním z cílů této disertační práce je (ve shodě s Heideggerovým reinterpretačním sebevýkladem) ukázat, že výklad Heideggerova myšlení členěním na dvě období pomocí >obratu< není nutné. Mým argumentem je mj. to, že Heideggerovi v okruhu *Příspěvků* vlastně o myšlení samotného bytí nejde.

³⁹⁴ "Das Denken der Kehre ist eine Wendung in meinem Denken. Aber diese Wendung erfolgt nicht auf grund einer Änderung des Standpunktes oder gar der Preisgabe der Fragestellung in Sein und Zeit."; *Richardson* (1963), s. xvii. Strukturní význam obratu zdůrazňuje ve své studii *Die Geschichte des Letzten Gottes in Heideggers Beiträge zur Philosophie* Constantino Esposito (1995, s. 40n). Esposito také krátce upozorňuje na Heideggerovo metodické zaměření na středové pole vztahu (tamtéž, s. 42).

³⁹⁵ Viz např. Marx, 1980, s. 174nn.

1989 se rozhodujícím (ačkoli ne všude patřičně zohledněným) pramenem pro studium obratu v Ereignis stává okruh *Příspěvků*, o který se opírá následující výklad. *Příspěvky k filosofii* popisují `obrat v Ereignis` ze dvou úhlu: ve strukturní souvislosti s protikyvem (der Gegenschwung) zvláště v oddílu *Der Sprung* (viz bod 2) a v časo-prostorové souvislosti s motivem okamžiku v oddílech *Gründung* a *Der letzte Gott* (viz bod 3).

2.

`Obrat` strukturně souvisí s `protikyvem` (der Gegenschwung). Slovem protikyv je v *Příspěvcích* označeno to, že se Ereignis děje `mezi` bytím a člověkem. Obvyklé vymezení protikyvu, jak již bylo naznačeno v metodickém oddílu této práce, má podobu dvojice sloves `potřebovat - přináležet` (Brauchen - Zugehören), která mají znamenat: `bytí potřebuje člověka` - `člověk přináleží bytí`.³⁹⁶ "Tento protikyv potřebování a přináležení vytváří bytí jako Ereignis", říká Heidegger a pokračuje v téměř hegelovské dikci zdůrazněním přístupnosti protikyvu pro lidské myšlení, "pozdvihnout kývání tohoto protikyvu do jednoduchosti vědění a založit jej v jeho pravdě je tím prvním, co je naší myslitelskou povinností."³⁹⁷ Jednou z obtíží interpretace *Příspěvků* je právě výklad protikyvu. Protikyv zřetelně >lokalizuje< středové pole `mezi` bytí a člověka, zároveň však svádí chápat jej jako pole vztahu bytí-člověk, jehož struktura dostává smysl od krajních členů vztahu. Právě to však v *Příspěvcích* neplatí, Heidegger (viz již výše v metodickém oddílu) vychází z priority středového pole, které chápe jako rozevřené ze středu; středové pole je "sebeotevírajícím se středem"³⁹⁸ (die sich öffnende Mitte). Takto je chápán také protikyv: nejde o pohyb kyvadla mezi dvěma body obratu, nýbrž o rozechvění středu do protikyvného pohybu.³⁹⁹ Dynamika středového rozechvění protikyvu je totožná s již v metodickém oddílu popsanou dynamikou trhliny, resp. rozevření středového pole odepřením. Bližší pohled na to, jak se rozkývání středu děje nabízí právě souvislost protikyvu s obratem.

³⁹⁶ "Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe."; GA 65, s. 251.

³⁹⁷ "Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens macht das Ereignis aus, und die Schwungung dieses Gegenschwunges in die Einfachheit des Wissens zu heben und in seiner Wahrheit zu gründen, ist das Erste, was uns denkerisch obliegt."; GA 65, s. 251.

³⁹⁸ "Die Wahrheit des Seyns ist nichts geringeres als das *Wesen der Wahrheit*, begriffen und gegründet als lichtende Verbergung, das Geschehnis des Da-seins, des Wendungspunktes in der Kehre als sich öffnende Mitte."; GA 65, s. 189.

³⁹⁹ Michálek (1999) překládá Gegenschwung jako `oscilaci`, viz. např. s. 37. Emad s Malym volí zase motiv rezonování, `counter-resonance`, viz *Contributions*, např. s. 185.

Klíčový je pro výklad souvislosti obratu a protikyvu §141 *Příspěvků*, jehož text z tohoto důvodu cituji celý.

"U-vlastnění [Er-eignung] bytí-tu skrze bytí a založení pravdy bytí v bytí-tu - obrat v Ereignis není uzavřen jednotlivě v přivolání (nepřítomnost) ani v přináležitosti (opuštěnost bytím), stejně jako ne v obou společně. Neboť toto společně a oba děje samy jsou nejprve rozkývány v Ereignis. V Ereignis, se ono samo [chvělivě] kýve v protikyvu.

Rozechvění tohoto rozkývání v obratu Ereignis je nejskrytějším bytováním bytí. Toto skrytí se světlí jako skrytí jen v nejhlubší světlině stanoviště okamžiku. Bytí >potřebuje< bytí-tu, aby bytovalo v této vzácnosti a jedinečnosti, a bytí-tu zakládá bytí člověkem, je mu základem, pokud jej člověk založí výstupem a insistencí."⁴⁰⁰

Heidegger v tomto paragrafu upřesňuje strukturu protikyvu odmítnutím jednoduše chápaného modelu kyvadla. Protikyv sice vyjadřuje podvojnou (dvoukyvnou) dynamiku založení, zde uchopenou dvojicí slov `přivolání` (Zuruf) a `přináležitost` (Zugehörigkeit), ale nelze jej jednoduše chápat jako složený z těchto dvou >kyvů<. Ereignis je `protikyvné v sobě`, nelze jej vyčerpávat vazbou jen k jednomu z kyvů, ani převedením na skladbu obou. Ereignis se původně kýve samo v sobě. Toto původní kývání má povahu zvláštního chvění (Heidegger tu přibližuje slovo `schwingen` významu chvěti se; vztahuje ho k následujícímu `erzittern` - rozechvěti). Ereignis se děje v podvojně dynamice protikyvu (Zuruf - Zugehörigkeit, popř. Brauchen - Zuhören), tu však nelze popisovat zvnějšku jako pohyb kyvadla (sem - tam), ale zevnitř, z nitra protikyvu, které se vyznačuje chvěním.

Rozechvění nitra protikyvu vztahuje Heidegger k `obratu`. Právě ve výkladu vazby mezi protikyvem a obratem spočívá význam citovaného paragrafu. Tuto vazbu shrnuje také výraz `obrat v Ereignis` (die Kehre im Ereignis), který Heidegger v textu vysvětluje doplněním `v Ereignis, se ono samo kýve v protikyvu` (im Ereignis, es selbst schwingt im Gegenschwung). Obrat se děje v jádru (v nitru) protikyvu. Dokonce do jisté míry toto jádro tvoří:

⁴⁰⁰ "Die Er-eignung des Da-seins durch das Seyn und die Gründung der Wahrheit des Seins im Da-sein - die Kehre im Ereignis ist weder im Zuruf (Ausbleib) noch in der Zugehörigkeit (Seinsverlassenheit) je allein beschlossen, auch nicht in beiden zusammen. Denn dieses Zusammen und die Beiden selbst werden im Ereignis erst erschungen. Im Ereignis, es selbst schwingt im Gegenschwung.

Das Erzittern dieser Erschwingung in der Kehre des Ereignisses ist das verborgenste Wesen des Seyns. Diese Verbergung lichtet sich als Verbergung nur in der tiefsten Lichtung der Augenblicksstätte. Das Seyn >braucht<, um in jener Seltenheit und Einzigkeit zu wesen, das Da-sein, und dieses gründet das Menschsein, ist ihm Grund, sofern der Mensch es ausstehend inständig gründet."; GA 65, s. 262.

v obratu Ereignis (in der Kehre des Ereignisses) se děje rozkývání protikyvu jako rozechvění (Erzittern).

Rozechvění protikyvu (neboli `obrat v Ereignis`) se podle Heideggera děje na tom, `nejskrytějším` místě bytí, v `nejhlubším` bodě světliny odepření (die tiefste Lichtung). Jako světlina odepření je dáno středové pole, které je časo-prostorem Ereignis. Toto pole lze narozdíl od odepření strukturně popisovat. `Bod obratu` je v tomto popisu `nejhlubším místem světliny odepření`, je strukturně nejbližší sebeskrytému bytí, jehož nejen, že nemůže, ale také nepotřebuje dosáhnout. Hlubina `bodu obratu` je plná, je odepřeně poskytnuta tak, že neodkazuje k žádnému `trans`. Právě odepření dává tomuto místu ve středové struktuře obrativou dynamiku. Odepření jakoby obratem odvracelo od transcendentních kroků; tím nejzazším, kam může myšlení dospět taženo vztahem k bytí je `bod obratu`, který takto vystupuje také jako >propastně< odepřený základ (Ab-grund).

Problém výkladu protikyvu pomocí modelu kyvadla spočívá především v tom, že se v něm nedá ukázat souvislost s dějem obratu. Kývání se děje ve středovém poli mezi bytím a člověkem, ovšem model kyvadla vyvolává tento zjednodušující obraz kývání: jeden kyv od bytí ke člověku, druhý od člověka k bytí; >sem a tam< (přivolání-přináležitost) protikyvu by se tak dělo mezi dvěma body obratu (bytí, člověk). Bližší analýza *Příspěvků* staví proti modelu kyvadla tyto tři motivy: 1. Bytí není ve středovém poli přítomno. Heidegger na to upozorňuje tak, že do závorky za termín přivolání uvádí slovo `nepřítomnost` (Ausbleib). Bytí středové pole rozevívá (konstituuje) odepřením, ale jinak se ho neúčastní. 2. Bod obratu je pouze jeden. Heidegger jej charakterizuje jako nejhlubší místo světliny odepření. Jde o místo vytvářející obrativou mez, kterou bytí určuje svým odepřením a kterou `potřebuje` pro `jedinečnost` svého sebeskrytí. Na tomto místě se bytí, které konstituuje středové pole odvrací do skrytosti. Tento bod obratu je zároveň nejzazším místem, do něhož může dospět myšlení člověka. Z toho důvodu chápe Heidegger toto místo také jako bod obratu pro člověka, který takto popisuje jako `stanoviště okamžiku` (Augenblicksstätte des Ereignisses). Bod obratu je jen jeden, týž pro bytí i pro člověka. 3. Při reinterpetaci pojmu pobytu klade Heidegger důraz na to, aby člověk jako pobyt nebyl chápán jako místo reflexe (sebe-vědomí). Tím upozorňuje na to, že `bod obratu` nelze strukturně vázat k lidskému vědomí. Vazba obratu k sebereflexi lidského vědomí v novověké metafysice vede k `opuštěnosti` lidských dějin bytím (Seinsverlassenheit). Zkušenost této opuštěnosti úzce souvisí s motivem `přináležitosti`, z toho důvodu je ve výše citovaném textu spojení

`přináležitost (opuštěnost)`. Lidské vědomí sebe sama je třeba vyložit z bodu obratu v Ereignis, do něhož je člověk ek-staticky vytažen; reflexe (obrat) se neděje ve vědomí.

Model kyvadla sugeruje vzájemné obdarování se bytí a člověka; bytí dává člověku smysl, člověk dává bytí hledání smyslu; bytí dává člověku základ, člověk bytí slovo. Sledujeme-li však *Příspěvky*, ukazuje se, že obrat nevyjadřuje žádné obdarování: bytí táhne člověka odepřením do středového pole, v němž člověk dosahuje svého základu, ale nic nezískává jako dar ve smyslu výslužky; tj. nezískává nic, co by s sebou vzal na >zpáteční cestu<. Obrat nelze chápat jako návrat; člověk nedosahuje základu proto, aby našel >své< `Selbst` a přinesl si jej do každodenního života. Dosažení základu znamená pro člověka ve srovnání s metafysickými koncepty lidství spíše >ztrátu<, člověk ztrácí vlastnictví logu, popř. sebereflexe. Logos stejně jako reflexe jsou podle Heideggerových výkladů dynamizovány obratem bytí v Ereignis, tj. odepřením jako světlícím skrytím (lichtende Verbergung). Metafysické lidství prodělává v `jiném počátku` ontologickou ztrátu (s tím souvisí také původně asketický motiv ponechanosti, Gelassenheit), tak se však paradoxně stává opět lidstvím.

`Obrat` umisťuje reflexi do struktury středového pole, do bodu obratu. Tím reflexe ztrácí dynamiku sebehledání subjektivního `já`⁴⁰¹ a získává dynamiku, která vychází z odepření bytí. Dění obratu v Ereignis se vyjadřuje protikyvem, který je rozechvěn z bodu obratu. Obrat se strukturuje do protikyvu přivolání a přináležitosti, resp. odepřením vyvolané potřeby (`bytí potřebuje člověka, aby bytovalo`) a přináležení. Odepření rozechvívá obrat, který se strukturuje jako protikyv v identitě přivolání-přináležitost (Zuruf-Zugehörigkeit). Jinak řečeno: odepření rozechvívá protikyv identity přivolání a přináležitosti v bodu obratu.

"Skrytí potřebuje nejhlubší světlinu. Bytí >potřebuje< bytí-tu.", říká Heidegger na místě, které je paralelou výše citovaného paragrafu.⁴⁰² Sebeskrytí dává smysl jen v rozevření středového pole; v tomto kontextu bytí >potřebuje< bytí-tu. Nemá je zapotřebí jako něčeho chybějícího, nýbrž jako toho, co nutně k odepření patří. Středové pole, pole obrativého založení,

⁴⁰¹ Dynamika Hegelovy `sebereflexe v jinobytí` ("Reflexion im Anderssein in sich selbst", *PhdG*, s. 14) je umístěna v subjektivitě absolutizovaného ego cogito. Hegel dává sebereflexi světově-dějinný rozměr, ale nemění její stanoviště v subjektivitě vědomí.

⁴⁰² Uvádím celý paralelní odstavce z §217 *Příspěvků*, citované věty jsou na jeho konci: "Die Ereignung in ihrer Kehre ist weder im Zuruf noch in der Zugehörigkeit allein beschlossen, in keinem von beiden und doch beides er-schwingend, und das Erzittern dieser Er-schwingung in der Kehre des Ereignisses ist das verborgenste Wesen des Seyns. Diese Verbergung bedarf der tiefsten Lichtung. Das Seyn >braucht< das Da-sein."; GA 65, s. 342.

podtrhuje nepřístupnou `jedinečnost a vzácnost` sebeskrytého bytí. Středové pole je obratem jakoby uzavřeno pro transcendující průchod a zároveň cele otevřeno pro dosažení základu. Proto lze bytí-tu interpretovat jako otevřenost středového pole vzhledem k člověku. `Bytí-tu zakládá bytí člověkem (Menschsein)`, říká Heidegger v citovaném paragrafu. Zvláštní povahu `potřeby` (Brauch) by bylo možné vyjádřit také touto formulací: Ereignis potřebuje ke svému dění člověka, děj odepření jej však nepotřebuje.

Shrnutí výše uvedených tří námitek proti modelu kyvadla lze formulovat v těchto větách: Sebeskrývající bytí poskytuje přímo střed (die Mitte) jako `hlubinu odepření` a jako `bod obratu` (jako "obrativý střed" - die kehrige Mitte⁴⁰³). Z tohoto středu se protikyvem otevírá středové pole. Protikyv je dynamizován rozechvněním středu do podoby "sebeotevírajícího se středu" (die sich öffnende Mitte⁴⁰⁴). Souvislost obratu a protikyvu je dána především tím, že `obrativý střed` je `sebeotevírajícím se středem`.⁴⁰⁵ Popis středového pole je nucen respektovat sebeskrytí bytí, resp. odepřenou povahu středu; to znamená, že středové pole musí být popisováno bez účasti bytí. Význam středového pole, jak bude dále ukázáno, spočívá především v tom, že je polem založení (Gründung). Ovšem právě zakládání se bytí v systému *Příspěvků* neúčastní. Bytí ve vlastním smyslu (neboli jako `das Seyn selbst`) se děje jako odepření; odepření, které poskytuje střed a rozevírající dynamiku rozvinutí středového pole, ale dál se již na tomto rozvinutí samo nepodílí. Toto rozvinutí odepřeně poskytnutého středu Heidegger popisuje jako Ereignis, které lze v těchto souvislostech tlumočit jako dění dané tím, co je bytí vlastní - tedy odepřením. Ereignis (nikoli samo bytí) je tím, co lze a odkud lze myslet (vom Ereignis, jak Heidegger naznačuje v podtitulu *Příspěvků*). Dynamika Ereignis je odepřením (tj. poskytnutím obrativého středu jako nejhlubší světliny odepření) dána jako obrat a protikyv. Tato disertační práce sleduje Ereignis především jako `obrativé založení` (viz dále), resp. jako založení bytí-tu. V pozadí zůstávají jiné analýzy Ereignis: Ereignis jako strukturace časo-prostoru a Ereignis jako dění pravdy (Bergung).

3.

Rozechvnění obratu se děje v nejhlubší světlině odepření, na místě specifikovaném Heideggerem jako `bod obratu` (`otáčka obratu`),

⁴⁰³ GA 65, s. 413.

⁴⁰⁴ GA 65, s. 189.

⁴⁰⁵ Předběžně odkazují na to, že pro člověka je tento střed nikoli centrem jeho bytnosti - odepřený střed se odpírá antropomorfizaci do podoby středu lidského srdce. Přesto nějak je středem, který určuje lidské místo; Heidegger v této souvislosti užívá termín `excentrického středu` (die exzentrische Mitte) viz GA 53, s. 33.

Wendungspunkt der Kehre) a jako `stanoviště okamžiku` (die Augenblicksstätte). Výklad toho, jak bod obratu tvoří >oporu< okamžiku⁴⁰⁶, je cílem následující analýzy.

Motiv okamžiku náleží také do kontextu reinterpretace existenciálních analýz, přesněji do ek-statické reinterpretace pobytu. Již v *Bytí a času* fixuje `okamžik` přítomnost chápanou z ekstatické jednoty časovosti, "v odhodlanosti se držící vytržení [Entrückung] pobytu vstříc tomu, s čím se v situaci [...] setkává"⁴⁰⁷. V *Základních pojmech metafysiky* (1929/30) ukazuje Heidegger roli okamžiku ve specifické situaci hluboké nudy, v níž se odepírá jsoící v celku a tím se prolamuje `pouto` každodenního časového horizontu (neautenticky chápané časovosti). Prolomení `poutajícího času` se děje právě v okamžiku, v němž se "pobyt rozhoduje pro sebe sama"⁴⁰⁸ (Sichentschließen), tj. pro sebe sama jako pobyt (motiv volnosti - Freiheit - pobytu). V téže přednášce lze nalézt i (pro srovnání v kontextu *Příspěvků*) zajímavou myšlenku `kývání` mezi šíří prázdnoty (die Weite der Leere), kterou otevírá naladěnost hluboké nudy, a hrotem okamžiku.⁴⁰⁹ Důležitý je zvláště důraz na `hrot okamžiku` (die Spitze des Augenblicks), který předznamenává téma `bodu obratu`.

V *Příspěvcích k filosofii* vykládá Heidegger lidskou zkušenost prázdna (die Leere) jako "první světlinu otevřeného pole", resp. jako přístupnost odepřené povahy základu.⁴¹⁰ Ve srovnání se *Základními pojmy metafysiky* reinterpretuje Heidegger dynamizaci otevření prázdna, které již není dynamizováno nudou, nýbrž odepřením a jeho váhavostí. Váhavé sebeodepření bytí (das zögernde Sichversagen) poskytuje to, co lze zakoušet jako prázdno, co je však poskytnuto jako časo-prostorové >místo< základu. Prázdno je podle Heideggera fenoménem původního časo-prostoru, jemuž váhavé odepření udílí vytrhující a zachycující dynamiku (Entrückung - Berückung)⁴¹¹. Vytržení přitahuje myšlení do prázdna časo-prostoru a

⁴⁰⁶ Heidegger používá i shrnující vyjádření "Wendungsaugenblicksstätte", viz GA 65, s. 273.

⁴⁰⁷ BaČ, § 68, s. 370; SuZ, s. 338. Heidegger kriticky a samozřejmě odkazuje motiv okamžiku ke Kierkegaardovi, naznačuje i Jaspersův vliv při jeho recepci.

⁴⁰⁸ GA 29/30, s. 224. V souvislosti s *Příspěvků* interpretuje McNeill, 2001, s. 142n.

⁴⁰⁹ "[...]das Schwingen zwischen der Weite dieser Leere und der Spitze dieses Augenblicks [...]"; GA 29/30, s. 247.

⁴¹⁰ "Der Ab-grund als Weg-bleiben des Grundes in dem genannten Sinn ist die erste Lichtung des Offenen als der >Leere<."; GA 65, s. 380.

⁴¹¹ Heidegger pomocí dvojice Entrückung - Berückung vlastně >definuje< časo-prostor. Časo-prostor chápe jako "Entrückungs-Berückungsgefüge des Da" (GA 65, s. 371), což lze na tomto místě naší práce interpretovat jako vytrhující-zachycující strukturaci bodu obratu. U překladu slova `Berückung`, které v sobě nese starší význam `zachycení ptáka či ryby do sítě` (srov. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, Bertelsmann Lexikon Verl., 1997), se Heidegger nebrání ani názvu k běžnému významu `omámení` - viz `sanfte Berückung` (GA 65, s. 375); přesto je vhodnější překladem zdůraznit

zachycení jej v něm zadružuje. Vytržení a zachycení umísťuje lidské myšlení do bodu obratu, který se tak stává `stanovištěm okamžiku` (die Augenblicksstätte des Ereignisses); okamžik se váže k časujícímu vytržení (Entrückung) a stanoviště k umísťujícímu zachycení (Berückung).⁴¹²

Odepření dává smysl jen jako váhavé, jako poskytující odepřený základ středového pole; to je základní rámec toho, jak Heidegger chápe dění bytí jako Ereignis. Výklad bodu obratu jako stanoviště okamžiku umožňuje přesnější interpretaci motivu rozechvění protikyvu z výše citovaného §141 *Příspěvků*: "Rozechvění tohoto rozkývání v obratu Ereignis je nejskrytějším bytovaním bytí. Toto skrytí se světlí jako skrytí jen v nejhlubší světlině stanoviště okamžiku."⁴¹³ `Nejskrytější bytování bytí` dává smysl jen, pokud `se světlí`, tj. stává přístupným. Bytí proto podle Heideggera `potřebuje` konstituci nejhlubší světliny odepření na obrativé hranici skrytosti. Tato `potřeba` dynamizuje vytrhující a zachycující umístění lidského myšlení na obrativou hranici jako na stanoviště okamžiku. Toto umístění je vzhledem k `potřebě` vstřícně protikyvné. Odepření dynamizuje `potřebu` i umísťující ekstasi do stanoviště okamžiku; jinými slovy - odepření dynamizuje >celý< protikyv, Heideggerem nejčastěji specifikovaný dvojicí slov `potřebovat-přináležet` (Brauchen - Zugehören).

Ereignis je od počátku dynamizováno jako `v sobě protikyvné`. V sobě protikyvné Ereignis rozevívá obrativý střed (který protikyvně vystupuje jako stanoviště okamžiku) do šíře středové pole. Strukturace středového pole se děje jako `založení` (Gründung), které Heidegger charakterizuje přívlastkem `obrativé`. `Obrativé založení` (viz dále) je dynamizováno protikyvem poskytnutí bodu obratu a vytrhujícího-zachycujícího umístění stanoviště okamžiku.

Motiv bodu obratu (stanoviště okamžiku) vyjadřuje protikyvnou povahu časo-prostoru. Pro následující výklad motivu založení je vhodné předběžně naznačit to, že Heidegger chápe vytrhující a zachycující umístění stanoviště okamžiku do bodu obratu jako `založení tu` (Da-gründung).⁴¹⁴

zachycující/umísťující dynamiku prostoru. Podrobnou interpretaci tohoto motivu viz v Coriando, 1998, s. 97nn.

⁴¹² "Das >Wegbleiben< des Grundes, seine Abgründigkeit, ist *gestimmt* aus dem zögernden Sichversagen, zeitigend und räumend, entrückend und berückend zumal. Das Einräumen gründet und ist die Stätte des Augenblicks. Der Zeit-Raum als die Einheit der ursprünglichen Zeitigung und Räumung ist ursprünglich selbst die Augenblicks-Stätte, diese die ab-gründige wesenhafte Zeit-Räumlichkeit der Offenheit der Verbergung, d.h. des Da."; GA 65, s. 384.

⁴¹³ Připomenutí citace z GA 65, s. 262.

⁴¹⁴ Výklad bodu obratu jako stanoviště okamžiku by bylo vhodné ještě doplnit dvěma výkladovými rámci: vztahem člověka a posledního boha a motivem sváru nebe a země. První téma (zvláště § 255 *Die Kehre im Ereignis* z oddílu *Der letzte Gott*) bude pojednáno v následujícím oddílu této disertační práce. Motiv sváru nechávám stranou, abych nezatížil výklad ústředního tématu disertace.

§13 Šíře středového pole: Založení (Gründung). Dosažení základu (Ergründung). Založení-tu (Da-gründung).

1.

Bytí nelze v systému *Příspěvků* myslet jinak, než jako odepření. Odepření však zároveň nelze myslet jinak, než jako odepření poskytující otevřené pole středu. Rozevření středového pole je smyslem odepírajícího sebeskrytí bytí. Krátce: rozevření je totéž co odepření (Heidegger používá souhrnných formulací typu `světlící sebeskrytí`); středové pole je `světlinou odepření` (Lichtung der Verweigerung). Termínu `založení` (die Gründung), nelze (jak by se na první pohled zdálo) rozumět jako výrazu pro konstituci středového pole. `Založení` neznámá `založení středového pole`, přesto k bytostné skladbě tohoto pole patří. O tom jak, vypovídá již charakteristika středu jako `odepřeného základu`: odepření konstituuje středové pole, které člověku a jsoucnu poskytuje možnost nalezení základu. `Založení` vyslovuje otevřenost středu >směrem< ke člověku a jsoucnu.⁴¹⁵

V cyklu přednášek ze zimního semestru 1955/56 *Der Satz vom Grund* říká Heidegger, že "bytí [samo] v sobě bytuje jako zakládající"⁴¹⁶. Tato věta říká: základ není ontologickým vlastnictvím jsoucnu (jak to platí v metafysice o substanci), nýbrž náleží bytí samotnému - vyjadřuje vlastní povahu bytí. Přesto nelze bytí charakteristikou `zakládající` pojmově uchopit; bytí se takovému uchopení vymyká. Bytí není základem základu (bytí se odpírá uchopení), základ pro založení poskytuje (odepřením rozevřené) středové pole.⁴¹⁷

`Odepřený základ` znamená totéž co `světlna odepření`. Středové pole je otevřeno jako základní pole, tj. může se stát půdou, na níž člověk najde své bytostné místo a na níž zároveň najde bytostné místo pro to, co tradiční metafysika nazývá jsoucnem. Není však otevřeno jako množina predefinovaných základů (např. ve smyslu platónských idejí, resp. jako

⁴¹⁵ Odepření charakterizuje - chtělo by se říci - otevřenost středového pole >směrem< k bytí. Ale lze >tímto směrem< vůbec mluvit o otevřenosti? Lépe ne, rozhodně by to neodpovídalo Heideggerově záměru. `Odepření` nevyslovuje ani otevřenost, ani uzavřenost; vyslovuje však poskytnutí středového pole, `dar` (die Gabe), jak Heidegger rád zdůrazňuje (viz např. ZSD, s. 6).

⁴¹⁶ Citovaná věta a její kontext: "Der Satz vom Grund sagt: *Zum Sein gehört dergleichen wie Grund. Das Sein ist grundartig, grundhaft.* Der Satz: `Sein ist grundhaft` spricht ganz anders als die Aussage: Das Seiende hat einen Grund. `Sein ist grundhaft` meint also keineswegs `Sein hat einen Grund`, sondern sagt: *Sein west in sich als gründendes.*"; GA 10, s. 73.

⁴¹⁷ Spojení `základ základu` (der Grund des Grundes) používá Heidegger např. ve *Vom Wesen des Grundes*, viz dále.

novoplatónský kosmos noétos). V tradiční metafysice je bytí pochopeno jako základ jsoucna, jako to, co příčinně způsobuje jeho přítomnost. Bytí jako Ereignis, tedy jako rozevírající odepření, jsoucnu žádný základ neposkytuje - ovšem ani mu jej neupírá. Odepření neupírá jsoucnu základ, jen mu jej poskytuje zcela jinak, než metafysika - odepřeně.⁴¹⁸ Odepření přitahuje do středového pole; když chce Heidegger zvýraznit strukturně dynamický rozdíl svého pojetí základu oproti základu jako příčině, poznamenává: "Základ - [místo], *kam* se zakládá, nikoli odkud jako příčina."⁴¹⁹

2.

Rozevření středového pole odepřením poskytuje prostor pro založení (Gründung). Slovo `založení` je podle §187 *Příspěvků* třeba chápat ve dvojitě smyslu: za 1. jako `bytování základu` (der Grund gründet, west als Grund) a za 2. jako `dosažení základu` (Er-gründung). `Dosažení základu` má také dva významy: a) ponechávající přípuštění základu a jeho bytování (den Grund als gründenden wesen lassen); b) přijetí základu jako základu pro zdůvodnění jsoucna (auf den Grund als Grund bauen).⁴²⁰ `Bytování základu`, tedy první význam slova `založení`, je dáno odepřením, které poskytuje středového pole jako >odepřený základ základu<; bytností základu je odepřený základ (Abgrund). `Dosažení základu`, druhý význam slova `založení`, postihuje přijetí přitahující dynamiky odepřeného základu a nalezení místa ve středovém poli.

Založení je smyslem středového pole; založení se nutně děje uprostřed mezi bytím a člověkem, resp. mezi bytím a tím, co člověk chápe jako jsoucno. Dít se `uprostřed` znamená dít se jinak, než v polárních možnostech `prvního počátku` (absoluce základu nebo naopak jeho vazba na přítomnost). Středové pole přitahuje na svou půdu a dává ji k dispozici pro dosažení místa (die Stätte des Wesens)⁴²¹.

⁴¹⁸ Ab-grund není možné chápat jako absoluci základu, tj. jako převedení základu do oblasti, která není myšlení přístupná. Heidegger proto stále zdůrazňuje: odepření zakládá, odepření přitahuje a umisťuje.

⁴¹⁹ "Grund - das *Worin* gegründet (nicht das Woher als Ursache)."; GA 65, s. 29.

⁴²⁰ "Gründung ist zweideutig:

1. Der *Grund gründet*, west als Grund.

2. Dieser gründende Grund wird als solcher erreicht und übernommen.

Er-gründung:

a) den Grund als gründenden *wesen* lassen;

b) auf ihn als Grund *bauen*, etwas auf den Grund bringen."; GA 65, s. 307. Důraz na tuto pasáž klade Richardson, 1993, s. 40n.

⁴²¹ Tento výraz viz např. v GA 66, s. 143.

Zakládající povahu středového pole Heidegger akcentuje také pojmenováním `bytí-tu` (*Da-sein*)⁴²². Bytí-tu označuje středové pole jako otevřené pro `dosažení základu` (*Er-gründung*). Pro Heideggera je důležité, aby čtenář *Příspěvků* dokázal myslet bytí-tu i bez vazeb na člověka, resp. bez vazeb na fundamentálně-ontologický pojem pobytu.⁴²³ Bytí-tu lze myslet čistě z Ereignis jako světlinu odepření, která zakládá časo-prostor pro dosažení základu. Teze "Bytí bytuje jako Ereignis založení tu, krátce jako Ereignis."⁴²⁴ je srozumitelná a strukturně popsitelná i bez poukazu na člověka, který hledá smysl >svého< bytí. `Porozumění bytí` (*Seinsverständnis*) není v *Příspěvcích* tím, co otevírá smysluplnost bytí; spíše naopak: porozumění lze vysvětlit jen na základě přitahující dynamiky odepření.

Právě uvolněním vazby k člověku se liší pojetí základu v *Příspěvcích* a ve fundamentálně-ontologické studii *Vom Wesen des Grundes* (1928)⁴²⁵. V této studii Heidegger také pracuje s motivem původnosti základu poskytujícího člověku svobodu (*die Freiheit* ve smyslu otevřenosti bytí pro lidské porozumění).⁴²⁶ Člověk zde může zakoušet základ jako vzdalující se, jako ke svobodě volající ztrátu půdy (*Boden-nehmen* jako jedna z podob bytování základu)⁴²⁷; proto je pro něj základ také `vzdáleným základem` (*Abgrund*)⁴²⁸. Ale přes to je původním rysem fundamentálně-ontologického pojetí základu `porozumění bytí`; což lze dokumentovat především poukazem na to, že jako oblast v níž se problém základu pohybuje, určuje Heidegger transcendenci.⁴²⁹ Ačkoli nejde o transcendenci vzhledem k subjektivitě lidského `já`, nýbrž o transcendenci v existenciálním smyslu (rozvinutou z existenciálu `bytí-ve-světě`); vazba k člověku celou strukturu založení otevírá.

⁴²² Heidegger na některých místech pomocí kurzívy akcentuje různé způsoby zohlednění bytí-tu. `Da-sein` ukazuje bytí-tu jako středové pole konstituované sebeodepřením bytí. `Da-sein` zdůrazňuje bytí-tu jako středové pole, v němž člověk dosahuje svého základu (*Da*). Do české podoby `bytí-tu` toto kurzivní odlišení nepřevádím, je zřetelné vždy z kontextu interpretace (a navíc jde stále o totéž bytí-tu), poukazují na ně jen v závorkách v originálním znění.

⁴²³ "Da-sein ist ein völlig Un-gewohntes, aller Kenntnis vom Menschen weit vorausgeschickt."; GA 65, s. 322.

⁴²⁴ "Das Seyn west als das Ereignis der Dagründung, in der Abkürzung: als Ereignis."; GA 65, s. 247.

⁴²⁵ Nyní v GA 9 - *Wegmarken*, s. 123 - 175. Heidegger v okruhu *Příspěvků* k této studii často odkazuje. Zajímavým pramenným materiálem pro reinterpetaci fundamentálně-ontologického myšlení jsou autorské poznámky, které Heidegger samotný datuje do roku 1936 (viz GA 65, s. 307).

⁴²⁶ "Die Freiheit ist der Grund des Grundes."; GA 9, s. 174.

⁴²⁷ Viz GA 9, s. 165.

⁴²⁸ "Als dieser Grund aber ist die Freiheit der Ab-grund des Daseins."; GA 9, s. 174.

⁴²⁹ Viz GA 9, s. 137nn.

3.

Motiv založení je v *Příspěvcích* charakteristický dvojitou dynamikou: otevírá středové pole směrem ke člověku (a jsoucnu)⁴³⁰ a přitahuje člověka k dosažení základu. Zdrojem této dynamiky je odepření jako dění sebeskrutí samotného bytí; přísně vzato nelze mluvit o tom, že by se na konstituci středového pole podílel člověk svým základem hledajícím tázáním. Člověk se ovšem účastní toho, jak se děje založení ve smyslu otevřenosti středového pole (nikoli jeho konstituce). Jinak řečeno, člověk se podílí na otevřenosti středu, nikoli na jeho rozevření (Er-öffnung). Lidský podíl na otevřenosti středu je ostatně také tím, co nás o středové povaze bytí-tu opravňuje mluvit. Dvojitou dynamiku středového pole, na níž má člověk svůj podíl, aniž by se mohl považovat za její zdroj, vystihuje Heidegger slovem `obrat v Ereignis` (die Kehre im Ereignis).

V §140 *Příspěvků* se nachází heslovitá pasáž, která souvislost obratu a protikyvů shrnuje a posouvá do (pro tuto disertaci) klíčového motivu `obrativého založení`:

"Obrat, který ukazuje bytování bytí samotného jako v sobě protikyvové Ereignis.

Ereignis v sobě zakládá bytí-tu (I.).

Bytí-tu zakládá Ereignis (II.).

Zakládání je zde obrativé: I. nosně čnicí, II. zakládavě rozvrhující."⁴³¹

Citovaná pasáž obsahuje jemné strukturní rozlišení, když k sobě přiřazuje obrat a založení a vedle toho protikyv a Ereignis; Heidegger toto rozlišení precizuje termíny `v sobě protikyvové Ereignis` (das in sich gegenschwingende Ereignis) a `obrativé zakládání` (das kehrige Gründen). Zároveň je však toto rozlišení také (vzhledem k úzké souvislosti obratu a protikyvů, Ereignis a založení) zaměnitelné; jinde Heidegger užívá spojení "v sobě obrativé Ereignis" (das in sich kehrige Ereignis)⁴³². Uvažovat o tom, zda-li má v Ereignis prioritou obrat nebo protikyv, by neodpovídalo jejich postavení v rámci *Příspěvků*. Protikyv i obrat označují specificky středovou dynamiku Ereignis. Obrat lze chápat v úzké vazbě k lidskému myšlení: 1. vyhrcoje

⁴³⁰ Otevřenost středového pole směrem ke jsoucnu ponechávám zatím stranou. Na tom, že jsoucno dosahuje svého základu se podílí také lidská řeč, proto je třeba nejprve analyzovat bytí-tu, v němž svého základu dosahuje člověk. Vyslovování bytnosti jsoucna člověkem souvisí se souvislostí bytí-tu a pravdy bytí. Viz dále.

⁴³¹ "Eine, ja die Kehre, die eben das Wesen des Seins selbst als das in sich gegenschwingende Ereignis anzeigt. [I] Das Ereignis gründet in sich das Da-sein (I.). [II] Das Da-sein gründet das Ereignis (II.). [III] Gründen ist hier kehrig: I. tragend durchragend, II. stiftend entwerfend."; GA 65, s. 261. [Napětí v použití neurčitěho a určitého členu na začátku citace jsem ponechal bez překladu.]

⁴³² GA 65, s. 185.

odepřenou povahu středu, který takto zohledněn vystupuje jako `obrativý střed` odvracející od pokusů chápat bytí jako transcendenci (odvrat); 2. zároveň dynamizuje >zpětnou< otevřenost založeného pro lidské myšlení (přívart). Protikyv popisuje nitro odepření: 1. potřebu dávat smysl jako poskytující místo (kyv potřeby); 2. přitažení k odepřenému základu časo-prostoru a vlastní konstituce místa jako stanoviště okamžiku (kyv přináležitosti). Toto rozlišení obratu a protikyvu je ale provedeno s důrazem na to, že obrat i protikyv označují totéž - dynamiku Ereignis, která charakterizuje strukturaci středového pole.

Ačkoli je protikyv základně vymezen dvojicí `bytí potřebuje - člověk přináleží` (Brauchen - Zugehören), bytí se ho přímo neúčastní (a to, v jakém smyslu se ho účastní popřípadě neúčastní člověk, viz dále). Z toho důvodu vymezuje Heidegger oba >směry< protikyvu výhradně pomocí středových termínů: `Ereignis v sobě zakládá bytí-tu. Bytí-tu zakládá Ereignis.` Dynamika založení je odtud zřetelná: založení se děje v protikyvu; k založení je zapotřebí dvou dějů, jejichž vzájemná souvislost je vstřícná. Dynamika protikyvu je dána rozechvěním skrze obrat v Ereignis, který naplňuje v sobě podvojnou dynamiku váhavého odepření. Váhavé odepření poskytuje středovému poli jeho >místo<, jeho střed. A poskytnout místo zároveň znamená poskytnout umisťující dynamiku. Protikyv je vlastně protikyvem poskytnutí a přitažení, protikyvem místa a umístění. Strukturně je velmi důležité chápat protikyv jako niternou dynamiku středu, tedy jako dynamiku, která není způsobena ani bytím ani člověkem. Protikyv (obrat) rozvíjí střed, rozevírá středové pole.

Oba Heideggerem jmenované děje (I. a II.) rozvíjejí strukturní význam protikyvu. Výše, v předchozím paragrafu této disertační práce, byl protikyv potřeby a přináležitosti interpretován pomocí časo-prostorové konstituce stanoviště okamžiku v bodu obratu. V této pasáži ukazuje Heidegger souvislost protikyvu a založení. Formulace `Ereignis v sobě zakládá bytí-tu. Bytí-tu zakládá Ereignis.` nemluví o dvou pólech vztahu (Ereignis, bytí-tu) a o tom, co se mezi nimi děje.⁴³³ Nikoli; ukazuje rozvinutí středového pole z bodu obratu. Protikyv rozvíjí pole z bodu; resp. jinak řečeno - protikyv rozšiřuje hrot stanoviště okamžiku. O `poli` (Feld, Zwischenfeld) lze mluvit jen vzhledem k

⁴³³ Srov. "...das Er-eygnis, jenen Gegenschwung von Seyn und Da-sein, in dem beide nicht vorhandene Pole sind, sondern die reine Erschwingung selbst."; GA 65, s. 286 - 287.

šíři (Weite): protikyv je široký, jeho rozechvění v bodu obratu nutně vede k rozvoji bodu (hrotu, stanoviště) v pole.⁴³⁴

Povahu do šíře rozevřeného středového pole přibližuje Heidegger přívlastky `I. nosně (tragend) čnicí (durchragend)` a `II. zakládavě (stiftend) rozvrhující (entwerfend)`. Oba rozvité přívlastky popisují protikyv poskytnutí místa a umístění, který vede k založení. O základu (Grund) lze v systému *Příspěvků* mluvit jen jako o tom, co je ustaveno (>celým<) protikyvem. Nelze tu tedy uplatnit tradiční výkladový model: bytí dává základ a člověk jej jako základ (důvod) přijímá.⁴³⁵ Odepření poskytuje základu rys nosnosti a (odepřením přitažené) umístění mu dává smysl rysem stavby na tom, co je nosné. Dynamika založení je dána odepřením (analogicky s dynamizací ekstase do stanoviště okamžiku): odepření poskytuje čnicí nosnost a zároveň tuto nosnost dynamizuje protikyvně vytrhujícím přitažením a zachycením (Entrücken - Berücken), které rozvrhuje a zakládá.

Založení je podle Heideggera obrativé. Základ, jak bylo ukázáno, je dán protikyvem. Založení se děje tam, kde je přitažením dosaženo základu (motiv Er-gründung). Obrativost založení vyjadřuje zvláštní plnost každého z kyvů protikyvu: základ vyrůstá (>cele<) v protikyvu a obrativost tohoto dění umožňuje ukázat jeho plnost (>jen<) v kyvu `potřeba` (Brauchen), resp. (>jen<) v kyvu `přináležitost` (Zugehören). Výrazy >cele< a >jen< jsou v předchozí větě jen pro posílení srozumitelnosti; věta vyjadřuje, že protikyv se neděje ve dvou taktech, děje se cele - naráz, ale vyjadřuje podvojnou dynamiku. Plnost této dynamiky obsahuje protikyv chápaný jako `potřeba` (odepřením přitažené dosažení základu) i `přináležitost` (připuštění toho, aby se dělo přitažení). Ze >samostatné< analýzy `přináležitosti` (tj. ze specifického zohlednění odepření a založení protikyvem) vykládá Heidegger bytnost člověka. Výklad bytnosti člověka tedy vychází z obrativosti založení (z obrativosti středu), nikoli z toho, že se člověk (jako východisko polarity bytí-člověk) někam vztahuje.⁴³⁶ V tomto rámci je třeba chápat Heideggerovo (v posledním oddílu této disertační práce analyzované tvrzení), že člověk je zakladatelem (Gründer): člověk je zakladatelem jen vzhledem k tomu, že se založení děje obrativě, tj. v protikyvu.

⁴³⁴ Střed je >původnější< (tj. blíže odepření) než středové pole. Vzhledem k tomu, že pole nese základ, je třeba zdůraznit, že pole není >dříve< než šíře protikyvu. Tzn. nejedná se o věčně danou množinu ideálních základů.

⁴³⁵ Takto - bytí dává, člověk přijímá - nelze chápat ani samotný protikyv. Viz výše odmítnutí výkladového modelu kyvadla. Při rychlejší četbě *Příspěvků* přitom je přitom nebezpečí desinterpretace protikyvu - a odtud i založení - akutní.

⁴³⁶ Srov. paragraf 101 svazku *Über den Anfang* (GA 70, s. 124-126), v němž Heidegger vykládá bytnost člověka z protikyvu.

4.

Obrativost založení lze vyjádřit také tím, že základ bytuje jako základ teprve, pokud je ho dosaženo; bez dosažení základu se neděje založení ani nevystupuje něco, co by odpovídalo slovu `základ`. Základ vystupuje pouze v místě obratu protikyvu odepřeného poskytnutí a dosažení.

Sledujeme-li bytí-tu jako artikulaci středového pole, je třeba akcentovat obrativou dynamiku tohoto pole. Bytí-tu je středovým polem, z něhož se strukturuje vztah bytí a člověka. Heidegger promýšlí lidství z toho, jak je člověk přitahován do středových struktur. Tomuto přitažení - které je dynamizováno středově, nikoli člověkem - odpovídá právě děj dosažení základu (Er-gründung). Heidegger vzhledem k >pojmu< bytí-tu uvažuje `dosažení základu` také jako `založení-tu` (Da-gründung). Bytí-tu jako středové pole vystupuje v protikyvu umísťujícího odepření (světlícího sebeskrytí) a založení-tu. Bytí-tu je protikyvně založeno do odepřeného základu bodu obratu, z něj se rozšiřuje jako pole.⁴³⁷

V souladu s obrativou dynamikou a protikyvnou strukturou založení charakterizuje Heidegger `tu` (das Da) jako `obrativé stanoviště okamžiku` (Wendungsaugenblicksstätte)⁴³⁸, resp. jako bod, z něhož se světlna váhavě odepřeného bytí rozšiřuje do časo-prostorového pole⁴³⁹. `Tu` (das Da) lze tedy strukturně identifikovat s výše analyzovanými motivy `bodu obratu` a `stanoviště okamžiku`. `Tu` je odepřením poskytnutý otevírající se střed (Mitte). `Tu` je `odepřený základ`, který nese protikyvně rozšířené středové pole vztahu bytí-člověk.

Dynamika založení-tu je přitažená: vytrhující a zachytávající (dynamismus Entrückung-Berückung). Místa *Příspěvků k filosofii*, na nichž Heidegger sleduje souvislost bytí-tu a člověka, se týkají především toho, jak dynamika založení-tu >hýbe< člověkem. Z těchto dynamických souvislostech mluví Heidegger o bytnosti člověka. Snad je možné charakterizovat myšlení člověka v *Příspěvcích* takto: určit lidství neznamená popsat jeho esenci, nýbrž

⁴³⁷ Srov. např. souhrnou formulaci: "Der Ab-grund ist so die in sich zeitigend-räumend-gegenschwingende Augenblicksstätte des >Zwischen<, als welches das Da-sein gegründet werden muß."; GA 65, s. 387.

⁴³⁸ "Das Da ist die geschehende, *er-eignete und inständige* Wendungsaugenblicksstätte für die Lichtung des Seienden in der Ereignung."; GA 65, s. 273.

⁴³⁹ "Das Da bedeutet nicht ein irgendwie jeweils bestimmbares Hier und Dort, sondern meint die *Lichtung* des Seyns selbst, deren Offenheit erst den Raum einräumt für jedes mögliche Hier und Dort [...]."; GA 65, s. 298.

ukázat, jak jsou dynamizovány lidské dějiny (ty příběhy, které si o svém životě mlčky vyprávíme)⁴⁴⁰.

§14 Shrnutí: bytí-tu jako středové pole. Er-eignung im Ereignis.

1.

Bytí-tu je v tomto oddíle vyloženo jako struktura Ereignis, která je poskytnuta odepřením. Heidegger takto uchopené bytí-tu na jednom místě *Příspěvků* výstižně charakterizuje jako "odepřené bytí-tu" (resp. přesněji: bytí-tu jako odepřený základ, ab-gründiges Da-sein) a doplňuje tuto charakteristiku vysvětlením "tj. ono >mezi<, které nabízí Ereignis okamžik a místo (Augenblick und Stätte)"⁴⁴¹. Strukturně bráno je bytí-tu pojmenováním časo-prostorového pole středu, které je dynamizováno `umísťujícím odepřením` (die zuweisende Verweigerung⁴⁴²; nebo-li das zögernde Sichversagen), tj. vytrhujícím přitažením a zachycením.

Specifikum strukturního výkladu bytí-tu spočívá v tom, že je bráno jako samostatná a původní vztahová struktura. Právě takto, jako vztahová struktura, nabízí bytí-tu `okamžik a místo` pro Ereignis; takto nabízí `okamžik a místo` nesoucí vztah bytí a člověka. Slovem `vztahová struktura` se nevyjadřuje struktura nějakého vztahu (např. bytí-člověk), ale původně vztahující a nosný střed a jeho rozvinutí do podoby vztahu. >Samostatnost< (a původnost) středové struktury nespočívá v absoluci, neboť střed prostě nemůže být absolutní z povahy věci. Původnost středu je dána tím, že bytí nelze (jak podle Heideggera dokládá konec metafysiky) při popisu vztahu bytí-člověk popsat jinak, než jako skrývající se, resp. odpírající se. Odepření se ovšem může dít jen ve prospěch srozumitelnosti vztahu bytí-člověk, tj. ve prospěch konstituce středového pole tohoto vztahu; jiné odepření nedává (pokud chceme zůstat na půdě filosofie) smysl. Strukturní výklad bytí-tu respektuje tento původní motiv konstituce středu vztahu bytí-člověk. To znamená, že vykládá středové pole pouze na základě umísťující dynamiky odepření - tj. bez dalšího zohlednění jakýchkoli ontologických a antropologických výkladů bytí, popř. člověka.

Pokusme se shrnout strukturní výklad bytí-tu jako středového pole v bodech:

⁴⁴⁰ Tématu vnitřní řeči (die innere Sprache) se Heidegger věnuje při interpretaci Herderova pojednání *Über den Ursprung der Sprache*, viz GA 85, s. 91.

⁴⁴¹ "[...] ab-gründiges Da-sein, d.h. jenes >Zwischen<, das dem >Ereignis< Augenblick und Stätte bietet [...]" ; GA 65, s. 285.

⁴⁴² "So ist das Seyn als die zuweisende Verweigerung die Er-eignung des Da-seins.;" GA 65, s. 240.

1. Bytí-tu označuje středové pole vztahu bytí-člověk, které je metodicky zpřístupněno odhlédnutím od svébytnosti členů tohoto vztahu.
2. Strukturní popis tohoto pole vychází z dynamismu odepření, který vyjadřuje sebeskrytí bytí vzhledem ke snaze bytí nějak popsat a fixuje myšlení na rozevírající se střed.
3. Dynamismus odepření je charakteristický tím, co Heidegger označuje jako `váhavost` (die Zögerung, das zögernde Sichversagen). Ta vyjadřuje, že se odepření děje ve prospěch srozumitelnosti vztahového pole.
4. Strukturně fixuje Heidegger tuto váhavost v motivu tzv. `odepřeného základu` (der Ab-grund), který má znamenat to, že odepření se děje ve prospěch nosnosti vztahového pole. Odepření neposkytuje základ jako takový, dává mu jen dynamizující impuls. `Odepření základu` lze interpretovat jako poukaz na to, že bytí >uvolňuje< prostor zakládání, který v metafysice >vyplňovalo<.
5. `Zakládání` (die Gründung) se ve středové perspektivě (tj. při orientaci na vztahové pole) děje jako protikyv (der Gegenschwung) odepření a dosažení základu. `Dosažení základu` (die Er-gründung) vyjadřuje to, že odepření dynamizuje vztahové pole jako vztahující, tj. přitahující ke vztahu, resp. přitahující k protikyvnému založení.
6. Bytí-tu jako vztahové pole je charakteristické protikyvnou (vztahující) dynamikou. Právě na jejím podkladě se Heidegger pokouší vyložit dynamiku vztahu bytí-člověk a z ní konečně také bytnost člověka.

Heidegger shrnuje vymezení `bytí-tu` jako dynamické struktury středového pole výrazem, který je lépe ponechat bez překladu: "das im Ereignis ereignete"⁴⁴³ nebo v jiné verzi "Er-eignung im Ereignis"⁴⁴⁴.

Interpretace tohoto shrnutí podle této disertační práce vykládá `Er-eignung v Ereignis` jako dění, v němž se odepřením poskytnutý střed přitažením člověka rozšiřuje ve strukturní pole; krátce jako: rozvinutí středu do strukturně-dynamického pole.⁴⁴⁵

⁴⁴³ GA 65, s. 487.

⁴⁴⁴ GA 65, s. 293.

⁴⁴⁵ Takto interpretuji např. tezi "Die Wesung des Seyns als Ereignis schließt in sich die Er-eignung des Da-seins."; GA 65, s. 254. Viz též shrnující: "Da-sein ist das Geschehenis der Erklüftung der Wendungsmite der Kehre des Ereignisses. Erklüftung ist Er-eignung, zumal und zuvor die Erklüftung und aus ihr je der geschichtliche Mensch und die Wesung des Seins, Nahung und Fernung der Götter."; GA 65, s. 311.

2.

Výklad bytí-tu se pohybuje ve specifické hermeneutické situaci. Bytí-tu je středovým polem, které nese vztah bytí-člověk. To znamená, že bytí-tu dává smysl jen vzhledem k tomuto vztahu. Zároveň však nemůže být vyloženo z tohoto vztahu, tj. z toho, jak se k sobě bytí a člověk vztahují. V této disertační práci se pokouším ukázat Heideggerův důraz na prioritu středového pole - nejen pro popis, ale i pro založení. Priorita středu však nepopírá to, že bytí-tu dává smysl vzhledem ke vztahu bytí-člověk. Jen upozorňuje na důležitost toho, aby tento vztah byl zohledněn právě ze svého středu. Například Heideggerův motiv protikyvu (bytí potřebuje člověka, člověk přináleží bytí) sugeruje svou odvozenost od vztahu bytí-člověk; jakoby protikyv charakterizoval to, jak se k sobě bytí a člověk vztahují. Jenže pozornější četba *Příspěvků* ukazuje, že tomu tak není: protikyv rozvíjí střed vzhledem ke vztahu bytí-člověk. Protikyv je totiž dán odepřením a odepření by bylo možné chápat také jako odepření vztahu bytí-člověk.

Radikalizujeme-li tyto úvahy, znamená to, že člověk nemůže být v rámci *Příspěvků k filosofii* vyložen ze vztahu bytí-člověk. Člověk (a jeho lidskost) může být vyložen jen ze specificky strukturovaného a dynamizovaného středového pole (tj. v Heideggerově terminologii: z bytí-tu).

Bytí-tu je dynamizováno odepřením možnosti pochopit vztah bytí a člověka filosofickým výzkumem toho, jak se člověk k bytí vztahuje. Odepření však zároveň tím, že odpírá právě tuto možnost, dynamizuje středové pole jako původní a nosné vzhledem ke vztahu bytí-člověk. Ze středového pole (z bytí-tu) lze tedy vyložit lidskost člověka, stejně jako bytnost bytí (Ereignis). Nelze však vykládat, jak se člověk k bytí vztahuje, neboť - radikálně vzato - člověk se k bytí nevztahuje. Vázanost člověka do středových struktur již nelze tlumočit jako vztah k bytí. Podobně ani přitažení člověka do středových struktur neznámá vztah bytí k člověku.⁴⁴⁶ Důraz na prioritu středu tak nejen obrací směr výkladu, ale proměňuje samu povahu toho, co se tradičně nazývá vztahem.

Cílem následujícího oddílu této práce je provést interpretaci Heideggerova výkladu lidskosti člověka z bytí-tu. Naplnit tento záměr znamená sledovat, jak je lidskost vyložena ze středové dynamiky založení-tu.

⁴⁴⁶ V § 101 svazku *Über den Anfang* mluví Heidegger o tom, že bytnost člověka je třeba myslet ze vztahu bytí k člověku. Vzápětí ale dodává, že to znamená myslet vztah středového pole (Lichtung, Da-sein) k člověku: "Der Bezug des Seyns zum Menschen aber birgt in sich zuvor, bevor vom Menschen her eine Bestimmung mithereinspielt, jene Er-eignung der Lichtung des Da-, die als Da-sein west." (GA 70, s. 125).

To zároveň znamená orientovat se na to, jak je lidský život dynamizován přitažením do středových struktur. Nejde o výklad toho, jak člověk svým vztahem k bytí určuje středové pole. Orientace myšlení *Příspěvků* je jiná (nelze říct opačná): odepřením poskytnutý střed se přitažením člověka rozšiřuje ve strukturní pole. Tato věta `odepřením poskytnutý střed se přitažením člověka rozšiřuje ve strukturní pole` charakterizuje dynamickou strukturu označenou termínem `bytí-tu`. Z ní je myšlena bytnost člověka.

V. ČLOVĚK. BYTÍ-TU V EXCENTRICKÉ PERSPEKTIVĚ.

Výklad bytí-tu jako středového pole v předchozím oddíle byl postaven na metodické prioritě středu strukturujícího vztah před snahou definovat jednotlivé členy vztahu v jejich samostatnosti. Bytí-tu označující středové pole vztahu bytí-člověk bylo v souladu s touto prioritou interpretováno bez ohledu na jakýkoli výklad bytnosti člověka. Jediné, co strukturní výklad středového pole zohledňuje vzhledem k člověku, je to, že bytí-tu dává smysl vzhledem ke vztahu bytí-člověk. Dynamiku středového pole Heidegger vykládá z děje odepření se bytí ve prospěch středu a rozvíjí ji (právě na základě toho, že střed musí dávat smysl vzhledem ke vztahu bytí-člověk) do motivu obratu. Úkolem tohoto oddílu je výklad bytnosti člověka z dynamiky bytí-tu jako středového pole. Ani v tomto případě nepůjde o samostatně stojícího člověka, který by (ostatně na základě čeho?) navazoval vztah k bytí. Výklad člověka z dynamiky bytí-tu zůstává v rámci popisu struktur středového pole, jde ovšem o popis z jiné, necentrické, perspektivy. Zatímco předchozí oddíl popisoval bytí-tu ze středové pozice bodu obratu, nyní půjde o excentrický výklad téhož.⁴⁴⁷

První paragraf tohoto oddílu vyjasňuje v excentrické perspektivě vztah bytí-tu a člověka. Druhý podává výklad motivu `vy-trvalosti` (Inständigkeit), který je pro výklad lidství v okruhu *Příspěvků* klíčový. Tématem třetího paragrafu v tomto oddílu jsou konkrétní Heideggerovy artikulace bytnosti člověka a poslední paragraf sleduje jeho vyjádření, která se týkají možnosti proměny této bytnosti.

§15 Bytí-tu a člověk. Excentrická perspektiva. Střed `mezi` bohy a člověkem.

Člověk je v optice *Příspěvků* nahlížen jednoduše řečeno jako ten, který může bytí-tu `pojmenovat` (nennen).⁴⁴⁸ Heidegger pojmenování chápe v excentrické perspektivě jako vyslovující podíl na obrativém založení bytí-tu. Středové a z pohledu člověka excentrické `zakládající vyslovování` (das gründende Sagen) odlišuje Heidegger od antropocentrováného popisu (Beschreibung).⁴⁴⁹ Řeč (die Sprache) vykládá pomocí protikyvné dynamiky středového pole. Řeč nepatří člověku, nýbrž středu. Jako pojmenování, resp.

⁴⁴⁷ Připomenutí i předznamenání motivu `excentricity středu` (die exzentrische Mitte) z GA 53, s. 32n.

⁴⁴⁸ Motiv `nennen` (naming) interpretuje ve své studii *The Event of Enthinking the Event* Richard Polt. Zabývá se v ní také možností verifikovat `pojmenování` na základě protikyvné dynamiky pravdy. (Polt, 2001, s. 96 – 97).

⁴⁴⁹ Viz GA 65, s. 310.

vyznění, tak Heidegger chápe středově dynamizované přitažení člověka k bytí-tu, ovšem nyní popsané v excentrické perspektivě.⁴⁵⁰

Vztah člověka a bytí-tu pojmenovává Heidegger na několika místech ve spektru těchto tří výrazů: "bytí-tu člověka, bytí-tu >v< člověku, člověk v bytí-tu" (das Da-sein >des< Menschen, das Da-sein >im< Menschen, der Mensch im Da-sein)⁴⁵¹. `Bytí-tu člověka` (Da-sein >des< Menschen) má na všech místech úlohu výrazu, který se ostře liší od pojmenování `menschliches Dasein` používaného v *Bytí a času*.⁴⁵² Bytí-tu není pro Heideggera v žádném případě určeno tím, že by patřilo člověku a bylo tak `lidské` povahy. Přesto je třeba nějak označit excentricky-dynamickou vazbu bytí-tu k člověku, z toho důvodu používá Heidegger termín `bytí-tu člověka`. Dává přitom v originále genitivní >des< do uvozovek, aby naznačil, že nevyjadřuje lidské vlastnictví.⁴⁵³ Strukturně-dynamická vazba bytí-tu a člověka je potom naznačena identitou zbývajících termínů, bytí-tu >v< člověku a člověk v bytí-tu, s jemným náznakem, že bytí-tu nelze hledat >v< nitru člověka. Ovšem opačné vyjádření `člověk v nitru bytí-tu` již opatrné uvozovky nemá; zřetelně z toho důvodu, že jednoduše vyjadřuje excentricitu bytí-tu. Problém určení lidskosti se však nedá řešit jen zařazením člověka do nějakých (byť alternativně vyložených) struktur. Člověk, který je přitažen do středového pole (atd.), zůstává sám sebou. Lidské bytí sebou je vlastním problémem určení lidskosti. Právě sem míří vyjádření `bytí-tu >v< člověku` stejně jako naznačení >identity< výrazů `bytí-tu >v< člověku` a `člověk v bytí-tu`.

Problém vazby bytí-tu a člověka tak lze vyjádřit touto otázkou: Jak vyložit na základě dynamiky středového pole lidské bytí sebou? Být sebou samozřejmě není totožné se středovým bytím-tu; rozdíl by bylo možné vyjádřit tak, že jen k bytí sebou lze připojit přívlastek `lidské`.

Přesto lze klást strukturní otázku: Získáme, pokud vyložíme bytí-tu v excentrické perspektivě, určení lidského bytí sebou? Dynamická struktura

⁴⁵⁰ Pojetí řeči podle *Příspěvků* publikoval Heidegger v *Dopise o humanismu*, kde řeč chápe jako středový `dům bytí` a kde zdůrazňuje motiv ek-sistence mluvčího do bytnosti řeči. Srov. GA 9, s. 313 a 324nn.

⁴⁵¹ "[...] die Nennung und Entfaltung des *Da-seins*. Dies kann nur vom >Menschen< aus geschehen [...] die ersten Schritte zur Gründung des Da-seins >des< Menschen, des Da-seins >im< Menschen, des Menschen im Da-sein [...]."; GA 65, s. 340. Viz též: "Daher die Rede vom Da-sein *im* Menschen als Geschehnis jener Gründung. Man könnte aber auch sagen: der Mensch im Da-sein. Das Da-sein >des< Menschen."; GA 65, s. 301. Název *Das Da-sein >des< Menschen* nese § 93 svazku *Besinnung*, v patkové poznámce je tu naznačena identita mezi zbývajícími dvěma výrazy: "das Da-sein im Menschen - der Mensch im Da-sein"; GA 66, s. 322.

⁴⁵² "Die Rede vom >menschlichen Dasein< (in >Sein und Zeit<) ist insofern irreführend, als sie die Meinung nahelegt, es gäbe auch tierisches, pflanzliches >Dasein<."; GA 65, s. 300.

⁴⁵³ "*Das Da-sein >des< Menschen*. Auch hier ist der Genitiv *sey*ns-geschichtlich zu denken."; GA 66, s. 322.

středového pole bytí-tu byla popsána (v předchozím oddíle) ve středové perspektivě, s důrazem na prioritu středu vztahu bytí-člověk. Postačí pro výklad lidského bytí sebou změna perspektivy? Zdá se, že v Heideggerových *Příspěvcích k filosofii* to platí; ovšem s důrazem na to, že výklad se týká bytí-tu, ne člověka. K lidskému bytí sebou nevede cesta výkladu člověka; taková cesta zůstává antropologií. Lidské bytí-sebou lze určit jako excentricky vyložené bytí-tu.

Bytí-sebou tak má v *Příspěvcích* strukturní povahu - povahu excentricky vyložené středové struktury. Vlastní povahu bytí-sebou nelze charakterizovat jako lidskou, přesto je (díky změně perspektivy) možné připojit k výrazu `bytí-sebou` přívlastek `lidské` a tak vyjádřit lidské vlastnictví svého bytí-sebou.

2.

V předchozích úvahách se objevuje interpretační teze, která říká, že >pouhá< změna perspektivy, ze středové v excentrickou, mění strukturu středového pole z bytí-tu na lidské bytí-sebou. Jak vlastně Heidegger chápe excentricitu středu?

Paradoxní termín `excentrický střed` (die exzentrische Mitte) má zřetelný význam: podržuje prioritu středu a přesto mění výklad středového pole. Centrem jinak popsaného středového pole zůstává střed ve smyslu `obrativého středu` (die kehrige Mitte), resp. `bodu obratu`, resp. `nejhlubšího místa světliny odepření`, resp. a v těchto souvislostech především `tu` (das Da). Znamená to, že při výkladu lidství člověka se centrem středové struktury nestává člověk a proto nedochází k antropocentrismu středové struktury ani k antropomorfii bytí-tu. Jinakost popisu středového pole při výkladu lidství člověka spočívá v proměně perspektivy; v tom, že se střed popíše jako vztažený ke člověku z pohledu člověka.

Základní charakteristikou bytí-tu bylo určeno to, že strukturuje jako středové pole vztah bytí-člověk. Z toho důvodu nelze excentrickou perspektivu vymezit jen slovy `střed se popíše jako vztažený k člověku`, to přeci platí i ve středové perspektivě. K uvedeným slovům je třeba připojit dodatek `z pohledu člověka`, aby se perspektiva proměnila v excentrickou. Popsat střed jako `vztažený k člověku z pohledu člověka` vlastně znamená popsát přitahující dynamiku středového pole. Vztažení středu k člověku se z pohledu člověka strukturuje jako přitažení.⁴⁵⁴

⁴⁵⁴ Souvislost a prolnutí středové a excentrické perspektivy ukazuje výstižně motiv `vrženého rozvrhu` (der geworfene Entwurf). Rozvrh vlastně (v kontextu okruhu *Příspěvků*) charakterizuje totéž, co v excentrické perspektivě vrženost. Přesto je pro Heideggera důležité vyslovit prolnutí obojí perspektivy v jednom výrazu. Srov. např. GA 65, s. 452nn. Motiv vrženého rozvrhu by vzhledem k existenciálně-

Motiv excentricity středu Heidegger nezmiňuje v *Příspěvcích* ani v nejužších svazcích jejich okruhu. Tento motiv je rozvinut v universitních přednáškách z letního semestru 1942 *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, v nichž se při interpretaci Hölderlinova básnictví užívá strukturně dynamických prvků okruhu *Příspěvků*. Zmínku o excentricitě lze nalézt na místě, kde se vysvětluje význam motivu říčního proudu v Hölderlinových hymnech. Heidegger tu (ve zřetelně temporálním kontextu) říká: Proud (Strom) "vytrhuje člověka z obvyklého středu jeho života tak, že je mimo sebe v jiném centru, tj. excentricky".⁴⁵⁵ Proud je tu uchopen jako symbol časo-prostorového vytržení; pokud se lidská mysl drží říčního proudu může odplout jinam. Ovšem i na jiném místě a v jiném čase zůstává lidská mysl v centru struktury prožitku. Heidegger proto podtrhuje spojení motivu proudu s motivem lásky v básni *Stimme des Volkes*. Je-li lidská mysl proudem vytržena z `obvyklého středu` a přitažena ne jen k pouhým vzpomínkám nebo představám, nýbrž láskou nebo nadějí, mění se struktura prožitku do excentrické podoby. V lásce chápeme milované jako skutečný střed našeho života; v naději soustředíme svůj život kolem toho, v co doufáme. Láska i naděje však může být klamná (jen klamně excentrická) neklamně excentrickou strukturu má podle Heideggera jen lidské bytí k smrti: "Vlastní sférou postavení v excentrickém středu života je smrt."⁴⁵⁶

Myšlenka na smrt (ale také myšlenka nesená láskou či nadějí) má excentrickou strukturu; to znamená - není centrována ve vědomí toho, kdo ji myslí. Ten, kdo takovou myšlenku myslí, si je samozřejmě svého myšlení vědom; to však neznamená, že jeho vědomí stojí v centru struktury této myšlenky. Vztah bytostně centrického vědomí a excentrického středu myšlenky smrti (lásky, naděje) charakterizuje Heidegger slovem `Innehalten`, tedy `uchovat` ve smyslu `podržet uvnitř`. `Uchování excentrického středu` chápe jako `v sobě` (tj. při samostatném zohlednění) centrické a centrální zastavení se v excentrickém⁴⁵⁷. Uchovat excentrický střed, tedy `podržet jej uvnitř`, nelze chápat jako centraci struktury kolem lidského nitra. Z tohoto důvodu Heidegger zdůrazňuje zastavení se (Aufenthalt) lidského nitra

analytickým souvislostem a reinterpretačnímu kontextu mohl být tématem speciální studie; pro tuto disertaci však není právě pro svou tematickou šíři klíčový.

⁴⁵⁵ Celé interpretované a citované místo: "Das Reißende und Gewisse der eigenen Bahn der Ströme ist es gerade, was den Menschen aus der gewöhnlichen Mitte seines Lebens herausreißt, damit er in einem Zentrum außerhalb seiner und d. h. exzentrisch sei. Das Innehalten der exzentrischen Mitte des menschlichen Seins, der selbst >zentrische< und >zentrale< Aufenthalt im Exzentrischen hat seine Vorstufe in der Liebe. Die eigentliche Sphäre des Stehens in der exzentrischen Mitte des Lebens ist der Tod."; GA 53, s. 32 - 33.

⁴⁵⁶ Viz předchozí poznámku.

⁴⁵⁷ "Das Innehalten der exzentrischen Mitte des menschlichen Seins, der selbst >zentrische< und >zentrale< Aufenthalt im Exzentrischen [...]"; GA 53, s. 32; kontext viz výše.

(vědomí) ve středu z lidského pohledu excentrické struktury, tj. v `excentrickém středu` (die exzentrische Mitte). Zvláštní dynamika excentricky popisované centrické struktury spočívá v napětí mezi vlastním středem struktury (Mitte) a středem popisu; popis je totiž centrován kolem lidského vědomí (já). `Uchování excentrického středu` (das Innehalten der exzentrischen Mitte) lze proto interpretovat jako pozornost zaměřenou na to, aby popis nepřestrukturoval středové pole kolem středobodu lidského vědomí. Uchovat excentricitu středu znamená nepřetahovat střed do lidského nitra, ale udržet lidské nitro i v excentrickém postavení.

V okruhu *Příspěvků* obsahuje významovou vrstvu `uchování excentrického středu` motiv ``vy-trvalosti`` (Inständigkeit). `Vy-trvalost` charakterizuje lidské postavení ve středových strukturách a to se vyznačuje napětím mezi středem vztahového pole a středem vědomí. Vytrvalost jako jedna z významových vrstev `vy-trvalosti` vyjadřuje Heideggerův důraz na to, že je třeba vytrvat v napětí vy-trvalosti, uchovat excentricitu vztahového středu a necentrovat vztahovou strukturu kolem lidského `já`.⁴⁵⁸

Shrňme-li, lze excentrickou perspektivu popisu středového pole charakterizovat pozorností vůči dynamice přitažení lidského myšlení do vztahového středu a vytrvání v tomto z lidského hlediska excentrickém postavení.

3.

Strukturní výklad středového pole se opírá o motiv odepřeného základu. Tento motiv plně vystihuje vztahující roli středu. Zvláštností centrického výkladu středového pole je to, že v něm vlastně není důležitá `mezi`-povaha středu (das Zwischen, das Inzwischen). Právě to je vyjádřeno důrazem na odepřenou povahu středu (Ab-grund). Střed ve strukturním pohledu nestojí >někde mezi< především z důvodu své priority před členy vztahu. Střed je tím, co strukturuje vztah. Strukturní prioritou vztahového středu zabraňuje polárnímu chápání vztahu; neznamená tedy, že není (v tradičním smyslu: neexistuje) vztahující se člověk, nýbrž to, že pro strukturně správný výklad vztahu je třeba odhlédnout od vztahujícího se a přihlédnout ke vztahovému, tedy ke středu vztahu.

V těchto souvislostech interpretuji klíčovou roli sebeodepření bytí ve prospěch vztahové dynamiky středového pole. Bytí podle *Příspěvků* bytuje

⁴⁵⁸ Centrací vztahové struktury kolem lidského `já` je charakteristická tzv. novověká metafysika. Velmi zajímavá je k tomu Heideggerova poznámka, že i před-stavování (dynamismus novověké metafysiky) nese `stopu` otevřenosti pro vztahové pole, ovšem centrované z nesprávného středu. Srov. GA 65, s. 316.

jako Ereignis; to znamená - odpírá se veškeré možnosti uchopení jako člena vztahu. Bytí jako Ereignis se děje ve vztahových strukturách. V myšlení *Příspěvků* proto přísně bráno nelze o vztahu bytí a člověka mluvit. Zjednodušeně řečeno, postačí místo `vztah člověka a bytí` vyslovit jen `bytí-tu` (tj. člověk je odepřením přitažen do středového pole). Vztah bytí-člověk neznámá pro Heideggera vztah tohoto jedince k tomu, co on hledá a co >někde nějak je<, co bude nalezením vztaženo k němu a tak povstane vztah; vztah bytí-člověk znamená dynamickou strukturu středového pole, krátce bytí-tu.

Strukturní výklad bytí-tu však nepostačuje při odpovědi na otázku po bytnosti člověka. K zodpovězení této otázky je zapotřebí změny perspektivy strukturního výkladu středového pole, z centrické v excentrickou perspektivu. Výklad bytnosti člověka z centrické perspektivy by se mohl s povahou člověka minout.⁴⁵⁹ Předchozí výklad zdůraznil, že změna perspektivy neznámá změnu strukturující role vztahového středu. Dochází však k zajímavému posunu při pohledu na jeho postavení.

Excentrická perspektiva vede k potřebě zvýznamnit `mezi`-postavení středu. S nadsázkou řečeno, vychází zaměření na `mezi`-postavení středu z >potřeby< členů vztahu; to v excentrické perspektivě znamená - z lidské potřeby. Člověk takříkajíc vnímá tažení svého myšlení >někam<, na nějaké >místo< - přitom samozřejmě ví, že povaha tohoto místa je jiná, než jakou má místo v jeho okolí.⁴⁶⁰ Lidská potřeba strukturně časo-prostorové orientace tedy umísťuje (aniž by šlo o konstituci) excentrický střed `mezi`. Heidegger charakterizuje toto `mezi` jako postavení mezi bohy (popř. bohem)⁴⁶¹ a člověkem (popř. lidmi).⁴⁶²

Lokalizaci Ereignis `mezi` člověka a bohy je třeba interpretovat se stálým zřetelem na zachování priority středu. Znamená to, že ani boha ani člověka nelze chápat jako strukturující pól vztahu. Pozice boha nebo člověka

⁴⁵⁹ V metafysice lze nalézt dva typy míjení se s člověkem: buď je vyzdvižen jeden z rysů lidskosti a určen jako podstata (to je případ definice animal rationale), nebo bytnost člověka určena diktátem opřeným o vyšší moc (případ morálních výkladů lidství). Strukturní výklad lidství v centrické perspektivě by se s povahou člověka mohl minout podobným způsobem jako metafysika. Možná právě na výkladu lidství by bylo možné přezkoušet Ereignis-myšlení z toho, zda se mu daří >překonat< metafysiku. Právě důraz na excentricitu strukturního výkladu lidství při zachování vztahové priority středu ukazuje nemetafysičnost systému *Příspěvků* velmi zřetelně.

⁴⁶⁰ V Heideggerově textu je to naznačeno volbou slova `Stätte`, které je místem opory, narozdíl od místa typu `Stelle`, na něž lze něco postavit.

⁴⁶¹ Heidegger používá množného i jednotného čísla, aniž by tím rozlišoval theologický status boha nebo bohů. Vzhledem k tomu, že systém *Příspěvků* popisuje strukturující střed, nelze řeč o bohu či bozích chápat jako theologickou v tradičním smyslu výpovědi o bohu či bozích. Za zmínku stojí to, že jméno `člověk` je při pojmenování `mezi`-postavení ve většině případů v singuláru.

⁴⁶² "Das Seyn west als die Er-eignung der Götter und des Menschen zu ihrer Ent-gegnung."; GA 65, s. 477.

nabízí pouze perspektivu pro výklad středové struktury.⁴⁶³ V případě člověka se jedná o specificky napjatou excentrickou perspektivu. Božská perspektiva by mohla být charakterizována jinak napjatou excentricitou, ovšem popisovat božskou perspektivu lidem nepřisluší a Heidegger to respektuje.⁴⁶⁴ Volba bohů pro vymezení `mezi`-postavení středu je strukturně důležitá právě tím, že božská perspektiva není vyslovitelná řečí - to orientuje řeč na středové pole, jehož struktury jsou řeči blízké.⁴⁶⁵

>Potřeba< středového pole je podle Heidegger božská i lidská; bůh i člověk potřebují rozhodovat svůj vzájemný vztah. Božské i lidské myšlení si v excentrické perspektivě klade, jak naznačuje např. § 259 *Příspěvků*, otázku po bytí (v případě bohů jsou slova >myšlení< a >otázka< použita jen obrazně).⁴⁶⁶ Posunuto do podoby bonmotu se systém *Příspěvků* liší od systému *Bytí a času* tím, že si v něm klade otázku po bytí vedle člověka také bůh.

Rámec vztahu člověk-bůh je perspektivní, nikoli vztahující (ve smyslu budující vztah). Struktura středového pole nemá potřebu být dynamizována bohy nebo lidmi, konstituující impuls dává středovému poli sebeodepření bytí. Usazení středového pole mezi boha a člověka je potřebou myšlení, které vyžaduje, aby sebeodepření dávalo smysl.⁴⁶⁷ V *Příspěvcích k filosofii* se bez zřetelného rozlišení prolínají dvě roviny výkladu Ereignis: ta, kterou by bylo možné označit za čistě strukturní, a ta, v níž se mluví o tom, jaký dává

⁴⁶³ "Das Seyn west als das Zwischen für den Gott und den Menschen, aber so, daß dieser Zwischenraum erst dem Gott und dem Menschen die Wesensmöglichkeit einräumt, ein Zwischen, das seine Ufer überbrandet und aus der Brandung erst als Ufer erstehen läßt, immer zugehörig dem Strom des Er-ignisses, immer verborgen im Reichtum ihrer Möglichkeiten, immer das Herüber und Hinüber der unerschöpflichen Bezüge, in deren Lichtung Welten sich fügen und versinken, Erden sich erschließen und die Zerstörung dulden."; GA 65, s. 476.

⁴⁶⁴ Řeč *Příspěvků* o bohu vyjadřuje obvykle to, že bůh potřebuje středové pole (viz např. GA 65, s. 243), že `čeká na založení pravdy bytí` ve středovém poli (GA 65, s. 417). Tato řeč ale o bohu nic nevyovídá, vyjadřuje jen dynamiku středového pole mezi bohem a člověkem.

⁴⁶⁵ Heidegger chápe křesťanství jako metafysiku; rozhodně proto odmítá představu boha jako nejvyššího jsoucna, která z této metafysiky vychází. Takto lze interpretovat poznámku v úvodu oddílu *Der letzte Gott*: "Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den Christlichen." (GA 65, s. 403). Přesto většina křesťanských filosofů chápe, že v Heideggerově výkladu božství lze hledat spirituální podněty. Do zajímavé paralely s myšlením Franze Rosenzweiga staví Heideggera Bernhard Casper (1998). Heideggerovu větu z hölderlinovských studií `Das Heilige erscheint, aber der Gott bleibt fern.` (GA 4, s. 27) interpretuje Bernhard Welte ve studii *Gott im Denken Heideggers* (Welte, 2003, s. 91nn).

⁴⁶⁶ "Das Er-denken des Seyns erspringt dieses als das Zwischen, in dessen sich lichtender Wesung die Götter und der Mensch sich er-kennen, d.h. über ihre Zugehörigkeit sich entscheiden."; GA 65, s. 428. Viz též schéma v §190 (GA 65, s. 310), které bývá považováno za předobraz motivu součtveří z přednášky *Věc*.

⁴⁶⁷ Myšlení, v němž středové struktury dávají smysl, nazývá Heidegger `Besinnung`.

Ereignis smysl.⁴⁶⁸ Například `protikyv` (Gegenschwung) je čistě strukturně vyložen dynamickou dvojicí `bytí potřebuje - člověk přináleží` (Brauchen - Zugehören, viz výše)⁴⁶⁹. Ve druhém ohledu mluví Heidegger o "protikyvu mezi člověkem a bohy"⁴⁷⁰. Na jedné straně lze tedy nalézt vymezení protikyvu mezi bytím a člověkem, na druhé mezi člověkem a bohy. Interpretace tohoto dvojího vymezení musí položit důraz na to, že bytí se v systému *Příspěvků* neúčastní vztahu jako jeho krajní člen. Z tohoto důvodu byl v předchozím oddíle odmítnut výklad protikyvu podle modelu kyvadla. Nyní je však zřetelné, že v excentrickém pohledu lze protikyv vyložit jako kyvadlový pohyb mezi bohem a člověkem.⁴⁷¹ Čistě strukturní motiv protikyvného založení dává člověku smysl ve vzájemném vztahu (Ent-gegnung) s bohem. Při srovnání obou vymezení protikyvu je dvakrát jmenován člověk; jednou čistě strukturně a podruhé prostě - jako tento člověk, který hledá smysl. Výklad lidství v myšlení okruhu *Příspěvků* vlastně ukazuje souvislost těchto dvou vyjádření člověka. Mluvit o člověku prostě umožňuje *Příspěvkům* excentrická perspektiva nebo-li usazení vztahového středu mezi člověka a bohy.

Lidství by do jisté míry bylo možné vyložit čistě ze strukturního dynamismu váhavého odepření (z obratu v Ereignis). Jenže právě to by nestačilo. Takový výklad by setřel to, že odepřením dynamizovaná struktura středového pole má potřebu dít se. Poměr mezi člověkem strukturně uchopeným a člověkem není poměrem obecného a konkrétního. Čistě strukturní výklad Ereignis by nedával smysl, pokud by se protikyvné založení netýkalo prostě každého člověka.⁴⁷²

Excentrický výklad bytí-tu do podoby lidství tak prohlubuje i strukturní výklad středového pole a prolíná se s ním. To je zřejmě také důvod pro to, že Heidegger samotný různé roviny výkladu nerozlišuje. Výklad vztahu bůh-člověk založený na samostatnosti k sobě (následně) vztahovaných členů vede

⁴⁶⁸ Dávat smysl znamená pro Heideggera dít se, resp. >tvořit< dějiny. Viz např.: "So ist das Da-sein das *Zwischen* zwischen den Menschen (als geschichtegründenden) und den Göttern (in ihrer Geschichte)."; GA 65, s. 311.

⁴⁶⁹ Viz např. již interpretované místo: GA 65, s. 251.

⁴⁷⁰ "Die Ereignung ist der Gegenschwung zwischen dem Menschen und den Göttern [...]."; GA 65, s. 263.

⁴⁷¹ Výklad protikyvu jako kyvadlového vztahu boha a člověka by byl možný, ale bez prolnutí se strukturně chápaným protikyvem by byl hrubým zjednodušením. Adekvátně myšlení *Příspěvků* by měl poměr obou výkladů protikyvu tuto podobu: středově uchopený, v obratu založený, protikyv dává smysl v protikyvné dynamice vztahu bůh-člověk.

⁴⁷² Prolnutí strukturní a dějinné roviny výkladu dobře ukazuje např. následující odstavec: "Das tiefste Wesen der Geschichte ruht mit darin, daß die zerklüftende (Wahrheit gründende) Ereignung erst Jene entspringen läßt [tzn. bohy a lidi], die, einander brauchend, erst im Ereignis der Kehre einander sich zu- und abkehren."; GA 65, s. 311. Strukturně uchopená `Ereignis der Kehre` (to je mimochodem v Heideggerově textu neobvyklé, ale velmi přesné uchopení Ereignis) dává smysl jen jako dějící se mezi bohy a lidmi.

ke strukturně velmi jednoduchým formulacím, které redukuje povahu tohoto vztahu (příkladem je právě antropomorfie). Výklad opřený o prioritu obrativého středu dává v excentrické perspektivě bohatě vrstvenou dějinnou strukturu, která ani bohu ani prostě jednotlivému člověku nevnucuje pevně stanovenou bytnost. Výklad lidství v okruhu *Příspěvků* proto nevede ke konstatování bytnosti člověka v podobě substance nebo jsoucnosti, nýbrž k excentrickému popisu dynamiky a struktury středového pole, jehož dění dává smysl jen v myšlení člověka.

§16 *‘Vy-trvalost’ (Inständigkeit). ‘Vy-trvalost’ jako lidský vztah k bytí a jako lidské bytí-sebou.*

Slovem *‘vy-trvalost’* (die Inständigkeit) je v okruhu *Příspěvků* označeno postavení člověka ve středové struktuře. Předchozí výklad tam, kde se motivu *‘vy-trvalosti’* dotknul, již načrtnul dva základní rysy tohoto postavení: rys přijetí místa a rys vytrvalosti. Stát ve středové struktuře pro Heideggera znamená přijmout oporu středu vztahového pole a vytrvat v tomto pro člověka excentrickém postavení. Přijmout oporu středu strukturně znamená vzdát se jistoty opory vlastního *‘já’* a přijmout dynamiku středového bytí-sebou; tak se podle Heideggera láme antropocentrická struktura antropomorfie bytí i člověka. Excentrické postavení přináší člověku nejistotu, která pramení za prvé z narušení antropocentrického postavení a za druhé z odepřené povahy středu a středové dynamiky vůbec. Vzhledem k této nejistotě doprovází čistě strukturní motiv postavení také rys vytrvalosti.

Souvislost s reinterpetací fundamentálně-ontologického pojmu existence do podoby ek-sistence, která byla vyložena jako postavení ve strukturách bytí (Inständigkeit im Seinsentwurf), ukazuje také na temporální význam *‘vy-trvalosti’*. Postavení ve strukturách středového pole je dynamizováno vytržením a zachycením (Entrückung - Berückung); tento dynamismus strukturuje odepřený základ (Ab-grund) jako místo (Stätte), které lze dále vykládat jako bod obratu (Wendungspunkt der Kehre) nebo stanoviště okamžiku (Augenblicksstätte).

Tolik připomenutí souvislostí, ve kterých se již v této disertační práci motiv *‘vy-trvalosti’* objevil.

1.

"Vztah k bytí je v pravdě bytím, které jako Ereignis člověka do jeho vztahu [do vztahu člověka k bytí] táhne."⁴⁷³ Tato věta krátce vystihuje dynamickou prioritu středu i roli excentrické perspektivy při výkladu středového pole. To, co člověk chápe jako `svůj vztah` má v pravdě povahu přitažení člověka do středového pole; to však zároveň neznamená přitažení někam jinam, ale do jinak strukturovaného vztahu člověka k bytí. Vztah člověka k bytí může být v optice *Příspěvků* chápán jako vztah člověka k bytí jen v excentrickou prioritu bytí uchovávajícím promyšlení přitažení člověka bytím.

Bytí jako Ereignis člověka táhne do středového pole, tam jej zachycuje a nabízí oporu jeho lidství. Tento čistě strukturní fakt se však děje tak, že člověku dává smysl - a právě z toho důvodu bytí `potřebuje člověka, aby bytovalo`⁴⁷⁴. Plně vrstvená struktura středového pole je založena teprve tehdy, když je strukturně-dynamicky >angažován< člověk.⁴⁷⁵ To je také plný význam `obratu v Ereignis`, resp. obrativého založení: středové pole se plně strukturuje až tím, že dává člověku smysl, tj. že mu vrací to, co od něj potřebuje a přitažením si vlastně bere. Heidegger toto navracení označuje slovem `Rück-kehr`, nazpět obrácené přitažení.⁴⁷⁶ Čistě strukturní dynamismus přitažení (Entrückung - Berückung) je tak obrácen do dějin a zároveň zpřístupněn pro excentrické uchopení.

Ve strukturně chápaném protikyvu je člověk tím, kdo přitahován odepřením dosahuje základu (Er-gründung). Dosažení základu člověkem strukturuje odepřený základ (Ab-grund) do podoby `tu` (Da). Dosažení základu proto Heidegger označuje také slovem `založení-tu` (Da-gründung). Dosažením základu se středové pole strukturuje do podoby bytí-tu. Z těchto strukturních souvislostí však lze lidství člověka vyložit jen excentrizací perspektivy při zachování priority vztahového středu. Excentrická perspektiva se orientuje na to, jak a jaký dává dosažení základu pro člověka smysl.⁴⁷⁷

⁴⁷³ "Denn der Bezug zum Seyn ist in Wahrheit das Seyn, das als Ereignis den Menschen in seinen Bezug rückt."; GA 65, s. 490.

⁴⁷⁴ Připomínka již několikrát citované věty "Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn [...]" (GA 65, s. 251).

⁴⁷⁵ Možná nevhodně znějící slovo `angažován` používám s odkazem na známé Heideggerovo "Denken ist l'engagement par l'Etre pour l'Etre." (GA 9, s. 313) z *Dopisu o humanismu*. V *Příspěvcích* lze najít ve stejném kontextu slovo `die Inanspruchnahme` (viz dále).

⁴⁷⁶ Viz např. GA 65, s. 453. Totéž je vyjádřeno i termíny `Rückbezug` (tamt. s. 320) nebo `Rückgründung` (tamt. s. 318).

⁴⁷⁷ "Das *Da-sein* ist die Gründung des Abgrundes des Seyns durch die Inanspruchnahme des Menschen als desjenigen Seienden, das der Wächterschaft für die Wahrheit des Seyns überantwortet wird."; GA 65, s. 490. Citace ukazuje, že strukturní >angažmá< člověka pro dynamismus založení, dává člověku zpětně smysl v pojmenování role strážce, resp. zakladatele.

Právě `vy-trvalost` se tento způsob poskytnutí smyslu snaží fixovat: přitažení k dosažení základu pro člověka znamená úkol vytrvat v excentrickém postavení ve středu bytí-tu. Ve stejném kontextu vykládá Heidegger bytnost člověka jako zakladatele (Gründer): dosažení základu navrácí člověku roli zakladatele. Člověk ovšem přísně strukturně bráno nic nezakládá (ve smyslu vyvíjení zakladatelské aktivity či pasivity), přesto mu celý dynamismus obrativého založení dává tento smysl - mou úlohou je být zakladatelem.⁴⁷⁸

Přitahující dynamika Ereignis dává člověku smysl jako `(jeho) vztah k bytí`, je mu v této podobě obratem navracena (Rück-kehr). Heidegger proto v *Příspěvcích* vymezuje vztah k bytí pomocí `vy-trvalosti`, tj. vymezuje jej excentricky: "Jako založený je vztah k bytí instancí v bytí-tu, postavením uvnitř pravdy bytí (jako Ereignis)."⁴⁷⁹ Toto vymezení má také reinterpretační kontext: to, co je v *Bytí a času* analyzováno přímo jako vztah k bytí (Seinsverhältnis), se ukazuje v okruhu *Příspěvků* excentricky jako navrácené obratem. Reinterpretaci existenciálních analýz, která je vedena stejnou otázkou po smyslu bytí jako fundamentální ontologie jenže `původněji`⁴⁸⁰, lze charakterizovat jako excentrickou četbu *Bytí a času*.

Postavení uprostřed světliny odepření, na místě bodu obratu, postavení v tu obrativě založeném do odepřeného základu, toto postavení je charakterizováno jako `vy-trvalost` v bytí-tu.⁴⁸¹ Volba slova `vy-trvalost` je zdůvodněna nárokem vytrvání ve struktuře, která není centrována v lidském vědomí. `Vy-trvalost` lze vzhledem k člověku chápat jako vztah člověka k bytí. Neznamená to však, že by člověk byl pochopen jako ten, který se vztahuje k bytí. Člověk je ten, který vytrvá v napětí mezi vztahovým středem a subjektivním (pro člověka nepopíratelně bližším) středem vědomí. Člověk (jinými slovy) je ten, který vytrvá v napětí mezi tím, že je vztažen, a tím, že vztažení vnímá jako svůj vztah.

2.

Výklad bytí-tu v excentrické perspektivě, tj. výklad bytí-tu člověkem a vzhledem k člověku, umožňuje (při vy-trvalém zachování excentricity vztahového středu) neantropocentrickou teorii lidského bytí-sebou. Pro

⁴⁷⁸ Interpretaci lidského zakladatelství viz v následujícím paragrafu disertace, toto je jen náznak.

⁴⁷⁹ "Der Bezug zum Sein ist als gegründet die Inständigkeit im Da-sein, das Innestehen in der Wahrheit des Seyns (als Ereignis)."; GA 65, s. 467. Vsuvku `jako založený` interpretuji jako vyjádření strukturně-dynamické plnosti vztahu k bytí: `vztah k bytí plně strukturovaný dynamikou středového pole (tj. odepřením a přitažením) je vzhledem k člověku instancí v bytí-tu`.

⁴⁸⁰ Připomenutí vstupních interpretací oddílu III.

⁴⁸¹ "Das Da-sein gründet als Inständigkeit den vom Seyn in der Ereignung ausgeworfenen und doch getragenen Ab-grund in jenes Seiende, als welches der Mensch ist."; GA 65, s. 488.

podrobnější vhléd do této problematiky je klíčový §197 *Příspěvků*, který nese název *Da-sein - Eigentum - Selbstheit*.

Vstupní teze tohoto paragrafu je srozumitelná z předešlých úvah: "Bytí-sebou je bytováním bytí-tu a lidské bytí-sebou se děje teprve z `vy-trvalosti` v bytí-tu."⁴⁸² Zřetelně se tu rozlišuje mezi středovým statutem bytí-sebou jako `bytováním bytí-tu` (*Wesung des Da-seins*) a mezi excentricky strukturovaným `bytím-sebou člověka`. `Lidské bytí-sebou` (*menschliches Selbst-sein*) se děje `teprve z` (*erst aus*) `vy-trvalosti` v bytí-tu; v interpretačním pohledu této disertační práce to znamená, že lidské bytí-sebou lze charakterizovat jako excentricky přestrukturované bytí-tu. Excentrická strukturace (*excentrizace*) neznámá nic jiného než to, že člověk pochopí středové pole jako vztažené k sobě; resp. to, že člověk k sobě vztáhne vztahový střed bytí-tu (tedy ono `tu`). Excentrizované středové pole umožňuje to, že bytí-sebou dává člověku smysl; to, že se ukazuje povaha vztažení bytí-tu k člověku, tj. ono `sebou` ve výrazu `bytí-sebou` - `osobitost` (*Selbstheit*).

Heidegger v §197 *Příspěvků* zdůrazňuje odlišnost lidského bytí-sebou od všech forem sebevědomí. Tuto odlišnost lze ukázat strukturně: sebevědomí se strukturuje ze středu lidského `já`; lidské bytí-sebou podržuje centraci středového pole a přijímá ji z excentrické perspektivě. Excentrizace dovoluje z Ereignis izolovat motiv vlastnictví (*Eigentum*, popř. *Eigen-tum*). Slovo vlastnictví využívá slovního kořene `eigen` k označení dynamiky, která je vlastní Ereignis a kterou si zároveň může osvojit člověk, aniž by se stával jejím pánem.

`Eigentum` shrnuje excentrický popis protikyvné dynamiky středového pole. Heidegger vykládá *Eigentum* jako protikyvné dějů `Zueignung` a `Übereignung`⁴⁸³, z nichž ten první vyjadřuje excentricky přináležitost (*Zugehörigkeit*), resp. vytržení (*Entrückung*), a ten druhý strukturaci lidského bytí-sebou Ereignis-dynamikou, resp. zachycení (*Berückung*). V excentrické perspektivě (tj. vzhledem k člověku) dává protikyvné dvojí smysl: 1. člověk patří středové struktuře, je přitažením umístěn do středového pole (*Zueignung*); 2. lidství člověka je strukturováno z místa ve středovém poli (*Übereignung*).⁴⁸⁴ Excentricky popsána dynamika středového pole *Zueignung-Übereignung* je paralelní s centricky vyloženou dynamikou *Entrückung-Berückung*, pomocí níž Heidegger vykládá časo-prostor středového pole.

⁴⁸² "Das Selbstsein ist Wesung des Da-seins, und das Selbstsein des Menschen vollzieht sich erst aus der Inständigkeit im Da-sein."; GA 65, s. 319.

⁴⁸³ "Die Eignung ist zumal Zueignung und Übereignung."; GA 65, s. 320.

⁴⁸⁴ "Vielmehr zu sich selbst kommt das Da-sein erst, indem die Zu-eignung in die Zugehörigkeit zugleich Übereignung wird in das Ereignis."; GA 65, s. 320.

Excentrický výklad středového pole stále není možné srovnávat se sebevědomím. Heidegger v textu interpretovaného paragrafu odmítá pochopení středové struktury (byť myšlené s respektem k excentricitě středu) jako struktury lidského `já`, kterou je třeba nalézt a přijmout za svou. Dynamika bytí-sebou, zachycená slovem *Eigentum*, má být jiná. Specifikum excentrického výkladu bytí-tu tkví v tom, že nevytváří mezi člověkem a středovým polem žádnou strukturní >mezeru<; neponechává žádný prostor pro (před-stavující) vztah lidského `já` ke středu. Centrická i excentrická perspektiva ukazují >totéž<. Proto i bytí-sebou (*Selbst-sein*) popisuje v centrické perspektivě bytí-tu⁴⁸⁵ a v excentrické osobitost člověka (*Selbstheit*). Zvláštnost dvojí perspektivy středového pole spočívá v jejich komplementaritě. Popis středové struktury nepřidává >nic navíc<, jen některé motivy posiluje (viz např. dále posílení bodu obratu jako stanoviště).

Rys `osoby` (*Selbst*) je dán strukturní dynamikou středového pole. V centrické perspektivě lze `osobu` popsat šíří protikyvné struktury ("die Schwingungsweite des Selbst"⁴⁸⁶) a oporou, kterou poskytuje bod obratu. Analýza bodu obratu v předchozím oddíle této disertační práce ukázala jeho zvláštní >funkce<, nese protikyv vytrhujícího zachycení (*Entrückung-Berückung*) a odvrací od transcendujících kroků. Obě >funkce< vytvářejí specifickou pevnost bodu obratu ("Beständnis des Da", "Beständnis der Kehre im Ereignis"⁴⁸⁷), o níž je možné strukturně opřít excentrizovanou dynamiku středového pole, tedy *Eigentum*.⁴⁸⁸

Místo bodu obratu vytváří stanoviště pro okamžik (*Augenblicksstätte*), které je zároveň excentrickým stanovištěm Ereignis (*Stätte des Ereignisses*). Motiv stanoviště středové struktury se naléhavě objevuje právě při excentrickém zohlednění středu; při úsilí o `podržení` excentricity středu. Vzhledem k člověku se `odepřený základ` (*Ab-grund*) středového pole strukturuje jako `stanoviště`, jako pevný bod obratu v Ereignis (*Beständnis der Kehre im Ereignis*). Připomeneme-li znovu analýzy předchozího oddílu, strukturuje se střed vztahové struktury jako odepřený základ vzhledem k bytí, které se ve prospěch středu odepírá. Nyní vidíme, že tentýž střed se vzhledem k člověku strukturuje jako stanoviště. Strukturní prioritu vztahového

⁴⁸⁵ Věta citovaná v předchozí poznámce obsahuje vyjádření, které by mělo na první pohled zarážet: `bytí-tu přichází k sobě`. Přesto vlastně velmi přesně vystihuje specifikum myšlení středové struktury ve dvou perspektivách. Zároveň je třeba zdůraznit, že perspektivní výklad zabraňuje interpretovat uvedené vyjádření (podle této disertační práce přinejmenším nepřesně) jako `pobyt (po-byt) přichází k sobě`.

⁴⁸⁶ GA 65, s. 321.

⁴⁸⁷ GA 65, s. 320.

⁴⁸⁸ "Eigentum aber ist selbst wieder das Beständnis der Kehre im Ereignis."; GA 65, s. 320.

středu před členy vztahu lze popsat i s ohledem na tuto dvojí strukturaci >téhož<. Prioritu středu lze argumentačně opřít právě o schopnost vyvazovat vztahovou strukturu `vzhledem k` - vzhledem k bytí a vzhledem k člověku. Excentrická variace popisu středové struktury odpovídá strukturaci vztahového středu vzhledem k člověku.⁴⁸⁹

Vstupní teze §197 *Příspěvků* (`Bytí-sebou je bytováním bytí-tu a lidské bytí-sebou se děje teprve z `vy-trvalosti` v bytí-tu.`) naznačuje roli `vy-trvalosti` při výkladu lidství. `Teprve z` `vy-trvalosti` v bytí-tu, tj. z `vy-trvalosti` na stanovišti bodu obratu (das Da a další označení) si člověk osvojuje bytí-sebou jako své.⁴⁹⁰ Bytí-sebou mu je na základě `vy-trvalosti` v obratu navraceno (Rück-kehr) jako jeho osobitost. Lidské bytí-sebou má tedy stejnou strukturní dynamiku jako vztah člověka k bytí: člověk vnímá své přitažení do excentrického středu (dynamismus Zueignung - Übereignung) jako svou osobitost (Selbstheit).⁴⁹¹

§17 Tázání po smyslu (bytí) - Besinnung. Bytnost člověka jako zakladatele a strážce. Die Zu-künftigen.

1.

Výklad lidství a lidského bytí-sebou je ve srovnání s čistě strukturním (a to znamená i jednoduše ve vztahovém středu centrovaným) popisem středového pole charakteristický dvěma rysy: excentrizací struktur středového pole a dějiny tvořícím (a v tomto smyslu dějinným) přijetím jeho dynamiky. Excentrizace struktur a dějinnové (dějiny tvořící)⁴⁹² přijetí středové dynamiky nic nemění na strukturně-dynamické povaze středového pole, spíše jen mění perspektivu popisu - a přesto se teprve skrze ně naplňuje bytování bytí jako Ereignis. V předchozích paragrafech to bylo vyjádřeno tak, že Ereignis dává člověku smysl.

⁴⁸⁹ Zde se vnučuje pokračovat - a strukturace vzhledem k bytí má tu a tu povahu. Myšlení okruhu *Příspěvků* však zdůrazňuje, že perspektiva >vzhledem k bytí< se odepírá. Proto lze mluvit jen o středové perspektivě a její excentrické variaci. Jinak excentrickou povahu má strukturace vztahu vzhledem k bohu.

⁴⁹⁰ Srov. též "Die Selbstheit gründet in der Inständigkeit."; GA 66, s. 117.

⁴⁹¹ Heidegger píše o tom, že bytí jako Ereignis využívá lidskou potřebu osobitosti k plné strukturaci středového pole: "Der Mensch ahnt das Seyn, ist der Ahnende des Seyns, weil das Seyn ihn sich er eignet, und zwar so, daß die Er-eignung erst ein Sich-eigenes braucht, ein *Selbst*, welche Selbstheit der Mensch zu bestehen hat in *der* Inständigkeit [...]"; GA 65, s. 245.

⁴⁹² Pokus o excentrickou strukturaci slova `dějinný`. Přívlastek `dějinný` vyslovuje zasaženost dějinami, přináležitost do dějin. Přívlastek `dějinnový` chce vyjádřit to, že přijetí středové dynamiky v napětí excentrického postavení dějiny tvoří, nikoli přijímá.

Tento paragraf se pokouší ukázat, jak Heidegger v *Příspěvcích* na základě excentrizace a dějnového (dějiny tvořícího) přijetí dynamických struktur bytí-tu vykládá bytnost člověka. Vzhledem k tomu, že excentrické postavení v dějinách bytí označuje Heidegger slovem `vy-trvalost`, resp. `vy-trvalost` v bytí-tu, lze tento úkol formulovat také jako záměr vyložit bytnost člověka z `vy-trvalosti` v bytí-tu.

V postavení `vy-trvalosti`, která shrnuje excentrizaci struktur i dějinnost dynamiky, dává bytí člověku smysl jako Ereignis. Když Heidegger uvažuje o bytnosti člověka, zajímá se právě o to, jak se dávání smyslu děje. A toto dávání smyslu má vzhledem k člověku (tj. excentricky a dějnově) povahu `tázání se po smyslu`, jemuž Heidegger v okruhu *Příspěvků* říká Besinnung: "Besinnung je tázání po *smyslu*, t.j. (viz >Bytí a čas<) po pravdě bytí."⁴⁹³ `Tázání po smyslu` lze, obdobně jako většinu motivů v *Příspěvcích*, vykládat dvojím způsobem: 1. čistě strukturně - vyjádření strukturní dynamiky tázání jako přitažení do středového pole dynamizované odepřením; 2. dějinně, tj. také excentricky - tak, jak dává tázání člověku smysl. Pozoruhodné přitom je, že pouze ve druhém případě lze tázání po smyslu formulovat do podoby otázky. Středově-strukturní výklad se týká vztahové dynamiky tázání se, při čemž vlastní obsah otázky není důležitý. V excentrické perspektivě je naopak formulace otázky v ohnisku pozornosti. Čistě strukturně se po smyslu bytí ptá každá otázka. Lze ovšem z každé otázky vyčíst bytnost člověka?⁴⁹⁴ V *Příspěvcích* to neplatí, Heideggerova práce s excentrickou podobou strukturních motivů není libovolná. V excentricky-dějinné perspektivě se otázka po smyslu ptá, "zda, kdy a jak náležíme bytí (jako Ereignis)"⁴⁹⁵. Takto formulovaná otázka excentricky odpovídá dynamické struktuře protikyvu; přitahující dynamice tu excentricky odpovídá přináležitost (Zugehörigkeit). Pro

⁴⁹³ "Besinnung ist Fragen nach dem *Sinn*, d.h. (vgl. >Sein und Zeit<) nach der Wahrheit des Seyns."; GA 65, s. 43. Autorská poznámka `viz *Bytí a čas` ukazuje reinterpretační kontext tázání se po smyslu. Zatímco v *Bytí a času* vyjadřuje otázka po smyslu vztahování se člověka k bytí, v *Příspěvcích* je přestrukturována do podoby vztahového přitažení člověka do středového pole. Toto vztahové přitažení lze excentricky vykládat jako otázku, kterou člověk klade. Heidegger v citaci odkazuje k § 44 *Bytí a času*, který se věnuje tématu pravdy. Motiv pravdy, podobně jako motiv bytí-tu, vyjadřuje v rámci fundamentální ontologie nejsilněji středovou přednost vztahu před vztahující se osobou pobytu. Proto je i v *Příspěvcích* možné k tomuto motivu odkázat. Srov. též pozdní poznámku k § 44 *Bytí a času*: "Zde je vlastní místo vstupního skoku do bytí-tu [Einsprung in das Da-sein]."; BaČ, s. 243/ SuZ s. 444.*

⁴⁹⁴ Chci tím naznačit, že v perspektivě *Příspěvků* nejdo o to, vyčíst bytnost z obsahu otázky, nýbrž z její dynamiky. A v tomto ohledu se otázky ontické a ontologické povahy neliší.

⁴⁹⁵ "Die Frage lautet: ob und wann wie wir Zugehörige des Seins (als Ereignis) sind."; GA 65, s. 43.

Heideggera v *Příspěvcích* platí, že jen z otázky, která excentricky odpovídá dynamice středového pole, lze vyložit bytnost člověka.⁴⁹⁶

Následující text přesně ukazuje místo otázky `kdy, zda a jak přináležíme bytí` v dynamice středových struktur:

"Tato otázka musí být položena kvůli bytnosti bytí, která nás potřebuje, a to ne zrovna jako vyskytující se, nýbrž jen pokud v bytí-tu zůstáváme vytrvale v postavení `vy-trvalosti` a zakládáme jej jako pravdu bytí. Proto Besinnung - skok do pravdy bytí - nutně znamená také Selbst-besinnung [Besinnung, které se týká `osoby`]. To však nevyjadřuje reflexivní prozkoumávání nás jako >daných<, nýbrž založení pravdy bytí-sebou z vlastnictví [Eigentum] bytí-tu."⁴⁹⁷

Podle tohoto textu není, jak již bylo uvedeno v reinterpretačním kontextu, otázka po smyslu bytí dynamicky tažena sebereflexivním úsilím o porozumění smyslu svého života, popř. světa, ve kterém žiji. Dynamika otázky je dána bytím, jeho odepřením se ve prospěch konstituce středového pole. Takto dynamizované středové pole je charakteristické přitahující a zachycující gravitací. O gravitaci lze mluvit s důrazem na slovo `gravis`; středové pole je dynamizováno jako těžké a pevné, základové pole. Zakládání se podle Heideggera děje ve středovém systému protikyvně, což znamená, že povahu základu vedle momentu odepření určuje také to, co je přitaženo (určuje, ale nedynamizuje)⁴⁹⁸. V tomto smyslu bytí ke konstituci středového pole `potřebuje` člověka. Role člověka v dějinách spočívá ve vytrvalém snášení napětí středového postavení, ve `vy-trvalosti`. `Vy-trvalost` v bytí-tu je

⁴⁹⁶ To však neznamená, že by bylo zapotřebí tuto otázku nějak záměrně vypracovat. Motiv `vypracování otázky` (Ausarbeitung der Frage) je charakteristický pro strukturální dynamiku fundamentální ontologie.

⁴⁹⁷ "Diese Frage muß gefragt werden *des Wesens des Seins wegen, das uns braucht*, und zwar nicht als die gerade noch Vorhandenen, sondern uns, sofern wir das *Da-sein* ausstehend inständig bestehen und gründen als die Wahrheit des Seyns. Daher ist die Besinnung - Einsprung in die Wahrheit des Seins - notwendig Selbst-besinnung. Das besagt nicht rückgewendete Betrachtung von uns als >gegebenen<, sondern Gründung der Wahrheit des Selbstseins aus dem Eigentum des Da-sein."; GA 65, s. 44.

⁴⁹⁸ Heidegger se v *Příspěvcích* často vyrovnává s platónským motivem ideje, v němž je vztah mezi založeným a základem (ideou) dán na první pohled podobně. Věc svým vzhledem určuje nikoli přímo bytostný rys (idea nemá být chápána jako konstituovaná abstrakcí vzhledu), ale bezpochyby rys smyslu ideje (idea dává smysl jako idea této věci - a to bohům i lidem). Ovšem právě strukturální vypracování původnosti ideje jako vzoru (paradeigma) pro vzhled věci se v platónském systému nedaří; velkým problémem je, o co jiného, než o věc, ideu jako vzor opřít. Podobně je to i v aristotelském kauzálním systému, v němž jsou příčiny získány analýzou přítomného jsoucna a následně kladeny na počátek příčinné řady. Oproti tomu základ (Grund) nehraje v *Příspěvcích k filosofii* roli vzoru nebo příčinný, vyjadřuje jen strukturálně-dynamické místo věci v dění bytí (nebo prostě: v dějinách). Hledání vzoru, příčinný, smyslu existence, apod. je onticky uzavřené (patří jen do sféry jsoucna a jeho jsoucnosti); základ jako časo-prostorové místo v dynamice středového pole jsoucnu žádný předpis (ani vzhledu ani chování) nedává, jen poskytuje oporu souvislostem, v nichž příslušné jsoucno může dávat smysl.

místem, odkud se děje *Besinnung*, odkud se klade otázka po smyslu. Znamená to, že strukturním středem otázky není lidský subjekt; oporou otázky je vztahový střed. Napětí `vy-trvalosti` člověka nutně vede k otázce: `Kdo jsem?`⁴⁹⁹ Heidegger upozorňuje, že tato otázka musí být strukturována stejně jako *Besinnung*, že jde o *Besinnung* zaměřené na vlastní osobu. A protože oporou *Selbst-besinnung* není subjekt, není možné otázku `kdo jsem` chápat jako sebe-reflexi; v její struktuře k žádnému `ohybu nazpět` nedochází (sebe-reflexe navíc náleží subjekt-objektové struktuře). Středově strukturovaný obrat (*Kehre im Ereignis*), jak bylo ukázáno výše, nelze s reflexí srovnávat. Motiv `navrácení obratem` (*Rück-kehr*), který strukturně z obratu vychází, také nemá sebe-reflexivní povahu, nesměřuje stručně řečeno k sebe-vědomí. *Selbst-besinnung* je dynamizováno nikoli reflexivně, ale jako založení bytí-sebou ve středovém poli.

>Obrátka< obratu se netýká lidského hledání smyslu. Člověk v systému *Příspěvků* není pochopen jako ten, který klade otázku smyslu. *Besinnung* je dynamizováno středově a člověk přitažen do středu, aby otázku vyslovil (ale neklade ji - kladení je subjektivně strukturovaným dynamismem). Člověk otázky takříkaje slouží. Na takto nekladenou otázku také odpověď nemá obvyklou podobu sdělení nějaké informace; odpověď na otázku po smyslu se děje. Přitažením člověka se bytí děje, dává smysl v dějinách - a >odpověď na *Besinnung*< je orientace člověka v dějinách. Stejně tak je dynamizováno i navrácení osobitosti obratem (*Rück-kehr*) - člověk se orientuje v tom, co se děje jako jeho osoba.

Besinnung je dynamizováno stejně jako `založení-tu`, resp. dosažení základu (*Da-gründung*, *Er-gründung*). *Besinnung* vychází vstříc váhavému sebeodepření bytí, aby dosažením odepřeně poskytnutého základu (*Abgrund*) dynamizovalo vlastní rozšíření středového pole⁵⁰⁰ a aby dynamicky neslo dějiny bytí. K plnosti bytostné skladby *Besinnung* patří to, že její otázky vysloví člověk, který se zřekl subjektivně antropocentrické strukturace své řeči; tj. člověk, který myslí a ptá se v souladu se středovou povahou *Besinnung*. Takový člověk může být podle Heideggera nazván tím, který `hledá bytí` (*Sucher des Seyns*)⁵⁰¹, nebo tím, který se táže (*der Fragende*)⁵⁰².

⁴⁹⁹ Motiv otázky `kdo jsem`, resp. `kdo jsme` (tzv. *Wer-frage*) se v okruhu *Příspěvků* objevuje často. Viz např. § 19 *Příspěvků* (*GA 65*, s. 48nn) nebo § 58 v *Besinnung* (*GA 66*, s. 148). Struktura této otázky je excentrická; člověk se ptá na svou `osobu` z místa, kolem něhož se osoba necentruje.

⁵⁰⁰ "Die frage nach dem >Sinn des Seyns< ist die frage aller Fragen. Im Vollzug ihrer Entfaltung bestimmt sich das Wesen dessen, was da >Sinn< benennt, das, worinnen die frage als *Besinnung* sich hält, was sie als frage eröffnet: die Offenheit für das Sichverbergen, d. h. die Wahrheit."; *GA 65*, s. 11.

⁵⁰¹ Viz. *GA 65*, s. 11, 294, ad.

Hledání (resp. tázání) tu však nevyjadřuje lidskou aktivitu; hledání se pohybuje mimo redukující rozlišení na aktivitu a pasivitu⁵⁰³; `hledat bytí` tu excentricky vyslovuje totéž jako `bytí se děje`.

2.

`Bytí` potřebuje člověka, aby bytovalo, a člověk přináleží bytí, v němž jako v bytí-tu naplňuje své nejzazší určení.⁵⁰⁴ Bytnost člověka v systému *Příspěvků* (`nejzazší určení` podle věty, která je v této disertaci často citována) strukturně vychází z postavení `vy-trvalosti` v bytí-tu, resp. z `vy-trvalosti` ve vztahovém středu (ve středu bytí jako Ereignis).⁵⁰⁵ Při excentrickém výkladu `vy-trvalosti`, který je zaměřen na to, jak toto postavení dává člověku smysl (otázka `zda, kdy a jak náležíme bytí`), formuluje Heidegger bytnost člověka jako zakladatele a strážce. Přesněji řečeno lze v souhrnných formulacích *Příspěvků k filosofii* nalézt tyto formulace bytnosti člověka: a) zakladatel (Gründer), b) ten, který pečuje o pravdu (Wahrer), c) strážce (Wächter), d) ten, který hledá (Sucher).⁵⁰⁶ Motiv lidství jako hledání smyslu bytí byl již interpretován výše, dále budou vyloženy ostatní formulace.

Ad a) a b): Určení lidskosti člověka jako zakladatele se z velké části překrývá s jeho určením jako toho, který pečuje o pravdu. V češtině ztěží použitelná, doslovně přesná formulace má tuto podobu: `zakladatel a pravditel pravdy bytí`⁵⁰⁷. Zakladatelská úloha člověka vychází z excentrizace `založení-tu`. Základ vyrůstá ve středovém poli tehdy, pokud je ho dosaženo. Dosažení naplňuje odepřenou povahu základu (slovo `naplňuje` lze brát až

⁵⁰² "Die Fragenden [...] setzen den neuen und höchsten Rang der Inständigkeit in der Mitte des Seyns, in der Wesung des Seyns (das Ereignis) als der Mitte."; GA 65, s. 12 - 13.

⁵⁰³ Stejně tak, jako nelze tázáním rozumět lidskou aktivitu, nelze to, že člověk je bytím vlastně >použit< interpretovat jako pasivitu. Rozlišení aktivity a pasivity má, narozdíl od *Příspěvků*, antropocentrickou strukturu.

⁵⁰⁴ Příklad ústředního motivu disertační práce; GA 65, s. 251.

⁵⁰⁵ Vallega-Neu používá při výkladu bytnosti člověka jako zakladatele tuto souhrnnou formulaci: "Abiding in t/here, humans are grounded grounders of the openness of the abysmal truth of be-ing."; Vallega-Neu, 2003, s. 86. Výraz `abiding in t/here` označuje v anglickém jazykovém prostředí `Inständigkeit im Da-sein`.

⁵⁰⁶ "Der Mensch auf diesem Grunde des Da-seins: 1. der Sucher des Seyns (Ereignis), 2. der Wahrer der Wahrheit des Seins, 3. der Wächter der Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes."; GA 65, s. 294. "Sucher, Wahrer, Wächter sein - das meint die Sorge als Grundzug des Daseins." Daniela Neu se ve své disertaci (Neu, 1997) drží této klasifikace; já však považuji za vhodné (vzhledem k orientaci mé práce na problém odepřené povahy základu) doplnit ještě Heideggerovu formulaci bytnosti člověka jako zakladatele (der Gründer) a odstínit jemný rozdíl mezi vyjádřeními `der Gründer` a `der Wahrer`, viz dále.

⁵⁰⁷ "Der Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns zu werden, das Da zu sein als der vom Wesen des Seyns selbst gebrauchte Grund."; GA 65, s. 16.

doslovně: vyplňuje).⁵⁰⁸ V tomto smyslu je založení protikyvné; protikyv potřeby a přináležitosti by bylo možné formulovat také jako protikyv odepření a dosažení základu. Lidská účast na protikyvu má především řečovou povahu; člověk má potřebu orientovat se, vyslovovat, rozumět. Řeč samotnou ovšem nelze strukturovat antropocentricky. Řeč má středově-dynamický status (popsatelný v systému *Příspěvků* právě pomocí protikyvu a z něj vycházejících struktur), *lidský* podíl na protikyvu lze popisovat jen při excentrizaci tohoto statutu. Člověk si excentricky dává smysl jako ten, který se orientuje, vyslovuje a rozumí;⁵⁰⁹ v tom spočívá jeden z rysů jeho osoby (Selbst). Právě takto - excentricky - může člověk svůj podíl na protikyvu chápat jako úlohu zakladatele. Být zakladatelem neznámá aktivně budovat základ; základ vyrůstá ve specifickém strukturním dynamismu protikyvu odepření a lidské potřeby rozumět, která je odepřením tažena do středu vztahové struktury.

Být zakladatelem znamená dávat si smysl jako zakladatel; zvrtné `si` v této větě není strukturováno antropocentricky, nýbrž excentricky. Lidství vyslovené jako zakladatelství pojmenovává vztah člověka k bytí (v dějinné perspektivě mluví Heidegger o vztahu k bohu - viz výše), který je strukturován ze svého středu a který odtud také dává člověku smysl.

Úloha >pravditele< (Wahrer) rozvíjí to, co bylo označeno jako zakladatelství. Protikyv odepření a dosažení základu rozšiřuje (jak bylo ukázáno výše ve strukturním oddíle) bod obratu v široce otevřené, vztahové pole. Heidegger vykládá otevřenost tohoto pole jako pravdu.⁵¹⁰ Teprve přitažením a zachycením lidské potřeby orientovat se a rozumět se stává středové pole v pravém smyslu (dějinně) otevřeným. Z toho důvodu může člověk (excentricky) chápat svůj podíl na rozevření vztahového pole jako úlohu >pravditele<⁵¹¹, aniž by musel sám sobě rozumět jako majiteli pravdy. Ten, který pravdu >pravdí<, ji nikdy nemůže vlastnit. To je dáno strukturně: pravda včetně lidského podílu na jejím rozevření je strukturována středově,

⁵⁰⁸ Na tento rozměr zakladatelské úlohy člověka klade důraz John Sallis ve své studii *Grounders of the Abyss* (Sallis, 2001 – viz zvl. s. 193 – 194), v níž podává podrobnou interpretaci Heideggerova vyjádření z *Příspěvků*: `die Gründer des Ab-grundes` (GA 65, s. 7).

⁵⁰⁹ Odmítá-li Heidegger v okruhu *Příspěvků* tradiční vymezení člověka známé v latinské variantě *animal rationale*, neznámá to, že by zpochybňoval nebo snad popíral lidskou racionalitu (nyní odhlédněme od problému substancializace člověka v podobě `animal`). Kritika `rozumného živočicha` upozorňuje spíše na její špatnou, antropocentrickou (a ontickou) strukturaci. Středově strukturovaná a odepřením dynamizovaná řeč dává smysl také jako racionalita.

⁵¹⁰ Viz výše § 11, bod 3 této práce.

⁵¹¹ Bez lidského >angažmá< by nebylo pravdy. Tato věta zní možná příliš vyostřeně, ovšem je-li interpretována s ohledem na dynamiku vztahového pole, dává smysl. Z toho důvodu ponechávám problematický výraz >pravditel<.

člověk ji tedy zakládá excentricky a stejně tak jí může rozumět sám pro sebe jen excentricky; majetnictví je naproti tomu strukturováno antropocentricky.

Excentrické porozumění pravdě nebo-li excentrická péče o pravdu je poznamenána napětím, které určuje lidskou vy-trvalost v bytí-tu, napětím mezi vztahovým středem a středem vědomí. `Vy-trvalost` - a z ní smysl dávající určení bytnosti člověka jako zakladatele a strážce - je charakteristická nutností vytrvat v tomto strukturním napětí. Označení bytnosti člověka jako strážce zvyznamňuje právě tento rys vytrvalosti ve středovém napětí.

Ad c): V plné formulaci má bytnost člověka jako strážce tuto podobu: `strážce tichého místa, kolem něhož prochází poslední bůh` (der Wächter der Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes)⁵¹². V prvním paragrafu tohoto oddílu bylo zdůrazněno, že středové (`mezi`-)postavení středu (das Zwischen der Mitte) se vlastně naplno ukazuje až v excentrické perspektivě. Totéž platí také o dějinách; strukturní dynamika středového pole dává smysl jako dějiny naplno až v excentrické perspektivě. Řeč o bohu nebo bozích (včetně `posledního boha` - přívlastek naznačuje radikalitu myšlení boha, nikoli pořadí⁵¹³) vždy akcentuje excentrickou a dějinnou perspektivu, ve kterých je středové pole přístupné. Člověk jako strážce je ten, který se orientuje v poměru excentricko-dějinné a středově-strukturní dynamiky středového pole. Strážce je v tomto smyslu bdělý (wach), je schopen rozlišit původní středovou strukturaci od excentrické strukturace kolem lidského vědomí, která je středovou jen zdánlivě. Je schopen vytrvat v napětí mezi instancí ve strukturním středu a centrací kolem lidského vědomí, kterou s sebou nutně nese porozumění. Právě tato schopnost vytrvat v napjatém středovém postavení činí člověka vnímavým ve vztahu k bohům. `Vy-trvalost` tvoří most mezi bohy a lidmi.⁵¹⁴ Citlivost strážce (jeho bdělost) je dána tím, že je schopen přijmout a vydržet excentrickou povahu >svého< myšlení. Vnímá-li, že >jeho< myšlení nemá antropocentrickou strukturu, dokáže být také citlivý pro neantropocentrický boží pokyn.

⁵¹² Citace ze souhrnného místa GA 65, s. 294 (viz výše).

⁵¹³ Viz GA 65, s. 408 (der äußerste Gott). Slovo `poslední` má vyjadřovat `počátečnost počátku` (GA 65, s. 416); v kontextu excentrické interpretace lze tedy mluvit o posledním bohu jako o `počátku dějin`; nikoli dějin vůbec – ty lze hledat jen v metafysice kauzální řady a flukturního času. "Der letzte Gott ist der Anfang längsten Geschichte [...]"; GA 65, s. 414. Srov. též spojení `Vorübergang des Anfangs` (GA 70, s. 129).

⁵¹⁴ "Der Mensch ist brückenständig im Zwischen, als welches das Er-eignis die Not der Götter zuwirft der Wächterschaft des Menschen, indem es diesen dem Da-sein überantwortet."; GA 65, s. 488.

Tiché místo, tišina (die Stille)⁵¹⁵, označuje v dějinně-excentrické perspektivě totéž jako `tu` (das Da) – protikyvně do odepřeného základu založené místo. Označuje v této perspektivě vztahový střed, místo `vy-trvalosti`. Tichost takto uchopeného středu, zdá se mi, vyjadřuje specifikum strážní služby; strážce je bdělý v tichu (a šeru) neantropocentrické struktury.⁵¹⁶

3.

Jedním z problémů interpretace určení bytnosti člověka jako zakladatele a strážce je otázka povahy individua. Je strážcem člověk jako jednotlivec nebo jde mimoindividuální⁵¹⁷ strukturní motiv? Lze vůbec chápat člověka přitaženého do středového pole jako jednotlivce?

Interpretace bytí-tu jako středového pole i excentrický výklad lidství zatím nechával problém individua nerozhodnutý tak, že středové i excentrické motivy mohly být chápány ve vztahu k jednotlivci stejně jako vzhledem k člověku vůbec. Je sice zřejmé, že protikyvné založení je vždy jednotlivé, ovšem tato individualita se týká základu, místa ve středovém poli – ne přímo člověka. Jak tedy chápat excentrickou individualitu, svébytnost člověka jako jednotlivce?

Individualitu člověka lze v rámci úvah o středovém poli chápat jen jako excentricky dynamizovanou, jednotlivec nemůže být považován za vztahové centrum (za subjekt). To bylo naznačeno již při interpretaci excentrizace bytí-sebou do podoby lidské osobitosti (lidského bytí-sebou). Při zachování této strukturně-vztahové opatrnosti však lze prohlásit, že člověk v okruhu *Příspěvků* je rozhodně uvažován jako jednotlivec (ona opatrnost by se dala

⁵¹⁵ Překlad `tišina` je analogický s překladem `světlna` - slova s koncovkou `-ina` do jisté míry dobře vystihují některé rysy Heideggerova pozdního myšlení. Přesto dávám, z důvodu zvýraznění strukturního momentu, přednost vyjádření `tiché místo`.

⁵¹⁶ Určení bytnosti člověka jako zakladatele a strážce doplňuje tematika tzv. `základních naladění` (Grundstimmungen). Heidegger jmenuje obvykle tři naladění – plachost, zdrženlivost a úlek (Scheu, Verhaltenheit, Erschreckung), které vycházejí z excentrického motivu tušení (Ahnen) (viz. GA 65, s. 20 – 23). V souvislostech této disertační práce jsou naladění výrazem excentricity lidské `vy-trvalosti` v bytí-tu. Tato práce do jisté míry (a záměrně) potlačuje strukturní význam naladění, které Heidegger na některých místech naznačuje. Např. na s. 22 *Příspěvků* je řeč o tom, jak se tušení podílí na strukturaci časo-prostoru. Jsem přesvědčen o tom, že výše analyzovaný strukturní motiv protikyvně-obrativého založení vyjadřuje dostatečně lidský podíl na strukturaci časo-prostoru; proto nechávám tematiku naladění stranou. Tato tematika je nadto v českém prostředí rozsáhle interpretována; viz např. studie Ladislava Benyovszkého *Strach a údiv jako čas zpřístupňující zkušenosti* a Aleše Nováka *Základní nálady jako základní dění lidské existence*, obě ve sborníku *Schizma filosofie 20. století* (Nitsche – Sousedík – Šimsa, eds., 2005); a tematický sborník *Údiv a zdrženlivost* (Michálek, 1999).

⁵¹⁷ Bráním se použití slova `obecný` vzhledem k tomu, že problém individua v okruhu *Příspěvků* stojí mimo metafysické rozlišení obecný – jednotlivý. Struktury středového pole nemají v žádném případě obecnou povahu. Souvislost `osamocenenosti` (die Einsamkeit) strážce a jeho postavení v pospolitosti (Die Gemeinsamkeit) sleduje ve studii *Der Hirt des Seins* Pascal David (1993, s. 58n).

vyjádřit doplňkem: aniž by jeho individualita měla strukturní význam). Bez toho by Heidegger ztěžší mohl mluvit o tom, že strážců je >malý počet<. ⁵¹⁸

Nejrazantnějším vyjádřením individuální povahy excentrického zakoušení `vy-trvalosti` ve vztahovém středu je však motiv `budoucích`, resp. `přicházejících` (die Zu-künftigen). Ačkoli je slovo `die Zu-künftigen` v názvu jednoho z klíčových oddílů *Příspěvků* použito v množném čísle, vyjadřuje individualitu zakladatele a strážce. Vedle toho a ještě silněji vyjadřuje také dějinný rozměr excentricity `vy-trvalosti`. Výraz `Zu-kunft` >samozřejmě< nelze číst jednoduše jako budoucnost ve smyslu `ještě ne` jsoucího, ovšem také nelze bez dalšího použít klíč ekstatické temporality z *Bytí a času*. Nejzřetelněji ukazuje význam `budoucího` spojení `budoucí posledního boha` (die Zukünftigen des letzten Gottes)⁵¹⁹, v němž `Zu-kunft` dává smysl `příchodu do blízkosti`⁵²⁰ místa, kolem něhož prochází poslední bůh.⁵²¹ Tvořili `vy-trvalost` v bytí-tu most mezi člověkem a průchodem posledního boha (jak bylo ukázáno u motivu strážce), neoznačuje `Zu-kunft` nic jiného, než dějinnou dynamiku `vy-trvalosti`. Další rozměr výrazu `Zu-kunft` dává Heidegger ve svazku *Über den Anfang*, kde chápe `vy-trvání` (Inständigkeit) jako `Dazwischen-kunft`, tj. `příchod do středu`.⁵²² Místem, kolem kterého prochází poslední bůh, je střed vztahového pole.

Na provázanost motivů budoucnosti a vy-trvalosti ukazuje také Heideggerovo ztotožnění termínů `die Zu-künftigen` a `die Inständigen`: `budoucí, vy-trvalí v založeném bytí-tu`⁵²³.

⁵¹⁸ Viz např. §5 *Příspěvků* "Für die Wenigen – Für die Seltenen" (GA 65, s. 11nn) nebo důraz na osamocení `budoucích` "Die Zukünftigen: die langsamen und langhörenden Gründer dieses Wesens der Wahrheit." (GA 65, s. 395). Nejde přitom o povzdech nad malým počtem strážců, jde o vyjádření povahy nejen strážní služby, ale také excentrického vidění středu.

⁵¹⁹ GA 65, s. 399.

⁵²⁰ "Suchen ist in sich zukünftig und ein In-die-Nähe-kommen zum Sein.;" GA 65, s. 398.

⁵²¹ Tento motiv podrobně sleduje Paola-Ludivica Coriando ve své disertaci *Der letzte Gott als Anfang*. Viz např.: "Zu-künftig im ausgezeichneten Sinne ist das Sein dieses Da-sein deshalb, weil er im Wink `des letzten Gottes`, dieser aber nicht ohne die ihm eigene, im Wink des Seins aufbrechende abgründende Dimensionalität, zu-kommt.;" Coriando, 1998, s. 121.

⁵²² Viz GA 70, s. 140. Výraz `Dazwischen-kunft` je používán v plurálu, což interpretuji jako vyjádření vazby k vy-trvalým. `Dazwischen-kunft` je totéž jako `vy-trvání v [do] bytí-tu` (Inständigkeit in das Da-sein – akusativ opět naznačuje excentrickou vazbu k vy-trvalým; na rozdíl od `vy-trvalosti`, která se pojí s dativem: Inständigkeit im Da-sein).

⁵²³ Volnějším překlad věty: "Die Zukünftigen, die im gegründeten Da-sein Inständlichen [...].;" GA 65, s. 401. Dobře ukazuje ztotožnění die Zukünftigen = die Inständigen také to, že ve svazku *Die Geschichte des Seyns* Heidegger při rekapitulaci názvů klíčových oddílů *Příspěvků* (tzv. fug) nahrazuje název `die Zukünftigen` právě formulací `die Inständigen` (srov. GA 69, s. 132) – v ostatních případech ponechává názvy z *Příspěvků*. Ve svazku *Über den Anfang* (1941) již vyjádření `die Inständigen` převažuje.

4.

Bytností člověka jako zakladatele, >pravditele<, strážce a tazatele je v různých formulacích, které vyslovují různé akcenty excentrického zakoušení `vy-trvalosti` ve vztahovém středu, vysloveno totéž: dynamická struktura lidského myšlení v excentrické perspektivě.⁵²⁴ Ke slovu myšlení by bylo zapotřebí doplnit ještě – řeči; možné by bylo napsat i porozumění – obojí by odkazovalo k tradičním vymezením člověka, s nimiž vede Heidegger v *Příspěvcích* dialog. V myšlení *Příspěvků* již člověk není rozumným živočichem, zůstává samozřejmě rozumným, ale dynamická struktura lidství (ani rozumnosti) se tu nevyjadřuje substančním definováním na základě racionality jako bytostného rysu. Takovým definováním je člověk stanoven jako samostatný subjekt, který aktivně či pasivně navazuje chápající vztahy k věcem svého okolí. Heidegger uvažuje zcela odlišnou strukturní dynamiku lidství: člověk je přitahován vztahovým středem a zachycován v bohatě vrstvených vztahových strukturách; odtud, zprostřed, vstupuje člověk také do vztahu sám k sobě – tak je dynamizována jeho osoba. Excentricita vyjadřuje zvláštní napětí tohoto paradoxu: vědomý a sebe-vědomý (kolem svého já centrován) člověk si je (vlastně stále jakoby antropocentricky) vědom svého postavení ve vztahovém středu, odkud teprve vlastně přichází k sobě.⁵²⁵

§18 Strukturní proměna bytnosti člověka.

Naléhavost potřeby proměny bytnosti člověka jmenuje Heidegger jako jeden z důvodů, proč se vůbec na cestu myšlení bytí jako Ereignis vydal.⁵²⁶ Zpětně potom téma bytostné proměny lidství nabízí jednu z cest k interpretaci *Příspěvků*. Školský výklad Heideggera jako myslitele bytí obvykle zcela přehlíží to, že bytí je Heideggerem myšleno jako Ereignis – tj. jako strukturující dynamika vztahového pole. Přísně vzato je Heidegger myslitelem sebeskrytí bytí, které chápe jako manifestaci děje odepření, kterým se konstituuje vztahové pole – a v tomto rámci se děje bytostná proměna lidství.

Proměnou bytnosti člověka se v okruhu *Příspěvků k filosofii* rozumí opuštění bytostného určení lidství v tradiční podobě `animal rationale`⁵²⁷, jiná

⁵²⁴ Jedna ze souhrnných formulací např. spojuje tři formulace bytnosti člověka v jednu: "Der Mensch der Wächter der Wahrheit des Seyns (Gründung des Da-seins)."; GA 65, s. 491. Spojení `strážce pravdy` je ve >slovníku< *Příspěvků* méně obvyklé, vystihuje spojitost jednotlivých formulací lidství.

⁵²⁵ Středovou a excentrickou strukturaci tradičního vymezení člověka diferencí `logon echon` lze hledat např. v *Dopise o humanismu*. Srovnej též: "Entscheidend: Wer ist der Mensch? Der Träger der Sprache (echon) oder der Getragene des Wortes (das Wort >des< Seyns)."; GA 85, s. 89.

⁵²⁶ "[...] das Erste, was die notschafftliche Notwendigkeit des Denkens fordert, sich in einer Wesensverwandlung des bisherigen Menschen erfüllen muß. "; GA 65, s. 439.

⁵²⁷ Analýzu Heideggerova výkladu motivu `animal rationale` viz v oddíle I této práce.

strukturace lidství zaujetím vy-trvalého postavení ve středu vztahového pole a přijetí služby zakladatele a strážce.⁵²⁸

Služba zakladatele a strážce vyjadřuje lidský podíl na otevřenosti středového vztahového pole. Heidegger si ve svých analýzách dějin metafysiky všímá toho, že určení bytnosti člověka nerozhoduje jen to, kdo je člověk, ale týká se toho, čemu se tradičně říká bytí – toho, jaký je vztah člověka a jsoucna. Je-li člověk pochopen jako rozumný živočich, znamená to pro rozumnost, že je centrována kolem podstaty živočicha, a pro jsoucno, že je přitaženo do antropocentrické struktury. Heidegger pro pojmenování této strukturace jsoucniho v celku z antropocentrického vztahového bodu volí pojmenování antropomorfismus. Proměna bytnosti člověka proto nesouvisí s nalezením jiné pojmové definice člověka, nýbrž s jinou (než antropomorfní) strukturací vztahového pole. Souvislostem antropomorfie a určení lidství se Heidegger věnuje nejvýraznějším způsobem na dvou místech: v *deseti bodech*, kterými končí analýza antropomorfismu v *Besinnung*⁵²⁹, a *sedmi otázkách* ze závěru pojednání o Schellingově spisu o bytnosti svobody⁵³⁰.

Klíčem k antropomorfii vztahového celku je pro Heideggera antropomorfie samého člověka (*Vermenschung des Menschen*). Antropomorfie člověka spočívá v antropocentrické strukturaci lidského jednání a myšlení.⁵³¹ Antropocentricky má myšlení a jednání povahu výkonu, který se opírá o pevný bod lidství a dosahuje jsoucna, které vztahově nese a tak i `polidšťuje` (*Vermenschlichung des Seienden*). V antropocentrické struktuře je člověk vztahovým středem celku. Vymezení lidství v podobě animal

⁵²⁸ "Die Inständigen müssen die Wesenslosigkeit des animal rationale erfahren und jede Anthropomorphie überwunden haben und nicht wieder noch meinen, der Mensch schaffe die Götter.>"; GA 70, s. 142.

⁵²⁹ GA 66, s. 161 – 163.

⁵³⁰ Sedm otázek cituji pro jejich stručnost a pro doložení následujících interpretací úplně:

"1. Kann menschliches Denken und Erkennen überhaupt jemals anders verfahren als in einer ständigen Bezugnahme auf das menschliche Dasein?

2. Folgt daraus, daß in diesem Sinne der Mensch >Maßstab< bleibt, ohne weiteres eine Vermenschlichung alles Erkennbaren und Wißbaren?

3. Folgt nicht eher und zuvor, daß *vor* allem die Frage gestellt werden muß, wer der Mensch sei?

4. Geht nicht jede Wesensbestimmung des Menschen – wie schon allein die Frage, wer er sei, zeigt – über diesen hinaus, so gewiß, wie jede Erkenntnis des Absoluten unter dieses herab fällt?

5. Folgt daraus nicht das eine zwingend, daß der Standort für die Wesensbestimmung des Menschen weder nur der Mensch ist, als welcher ihn jedermann kennt, noch auch das Nichtmenschliche, aber auch ebenso wenig das Absolute, mit dem man sich so ohne weiteres verständigt glaubt?

6. Ist nicht der Mensch solcher Art seiend, daß er, je ursprünglicher er selbst ist, er gerade nicht nur und nicht zuerst er selbst ist?

7. Wenn der Mensch – als das Seiende, als welches es nicht nur es selbst ist – zum Maßstab wird, was heißt dann Vermenschlichung? Heißt es nicht das gerade Gegenteil von dem, was der Einwand herausliest?"; *Schelling*, s. 197.

⁵³¹ V *Besinnung* lze tuto úvahu najít v podobě otázky: "Kann menschliches Verhalten überhaupt und menschliches >Denken< im besonderen je anders das sein, was es ist, als in der ständigen Verwurzelung im >Menschen<?"; GA 66, s. 161.

rationale dodává antropocentrické vztahové struktury specifickou racionální (a zároveň živočišně iracionální) dynamiku. Antropomorfie zasahuje celek jsoucího a Heidegger toto tvrzení dokládá často tím, že i bůh je v antropocentrické metafysice chápán jako jsoucno (byť nejvyšší nebo přesahující).

Pronikavost antropomorfie vztahové struktury odkrývá specifickou roli lidského vztahování se (jednání a myšlení) pro strukturu celku. Antropomorfie Heideggerovi ukazuje, že lidské myšlení je součástí toho, jak se otevírá vztahové pole. Razance lidského podílu (a není třeba se bát ani ostřejší formulace: razance podílu lidské rozumnosti) na otevřenosti vztahového pole je tak silná, že lze uvažovat o tom, že bez člověka by toto pole žádnou otevřenost nemělo.⁵³² Zároveň je však zřetelné, že antropocentrická strukturace vztahového pole dynamizovaná subjektivní definicí animal rationale (ve všech jejích dějinných projevech) není dále udržitelná.⁵³³ Heidegger si rozsáhle všímá toho, že antropocentrovane vztahové pole ztrácí svou dynamiku, že člověk, který se chápe jako subjekt racionality vztahového celku, je `opuštěn bytím` (motiv Seinsverlassenheit) – tj. přese vši horečně vynakládanou zakladatelskou činnost se mu vztahové pole uzavírá. (Dalším symptomem ztráty je rozpad dynamizující racionality.) Krise antropocentrické strukturace vztahového pole nutně vede k úvahám o potřebě jiné strukturace vztahového pole stejně jako strukturální proměny bytnosti člověka, který se na otevření tohoto pole nezastupitelně podílí.

Proměna bytnosti člověka neznamena hledání náhrady za definici animal rationale (takto nelze chápat ani formulace úloh strážce a zakladatele). Proměna bytnosti člověka znamená proměnu strukturace vztahového pole. *Příspěvky k filosofii* nelze interpretovat jako úsilí o nový výklad bytí (tj. výklad bytí jako Ereignis) ani bytnosti člověka (jako zakladatele). Tématem *Příspěvků* je strukturace vztahového pole – tedy analýza zhroucení vztahového pole centrovaneho v lidském vědomí a pokus popsat strukturaci tohoto pole jinak, ze vztahového středu.⁵³⁴ Jiná strukturace vztahového pole a proměna bytnosti člověka spolu úzce souvisí. Doložit to lze mimo jiné i využitím motivu opuštění antropomorfního pole bytím (Seinsverlassenheit) k dynamizaci `jiného počátku` strukturace vztahového pole odepřením bytí (Seinsverweigerung).⁵³⁵

⁵³² Viz zvl. šestý bod v *Besinnung*; GA 66, s. 162.

⁵³³ Rozsáhlou částí okruhu *Příspěvků* je analýza antropomorfních a metafysických kořenů technické manipulovatelnosti jsoucího (tzv. Machenschaft). Do stejných souvislostí patří i analýzy nihilismu.

⁵³⁴ Takto interpretuji `jiný počátek` (der andere Anfang) – pokus strukturovat vztahové pole z jiného bodu, z odepřeně dynamizovaného středu.

⁵³⁵ Transformace dějinného motivu `Seinsverlassenheit` do podoby strukturálního `Seinsverweigerung`

Ptát se na možnost strukturní proměny bytnosti člověka znamená hledat jiné možnosti strukturace lidského jednání a myšlení. Pokusy centrovat lidské jednání mimo vědomí (racionalitu rozumného živočicha), které se nabízejí (místo hlavy srdce, popř. tělo vůbec), jsou jen jemnými obměnami v rámci antropocentrické strukturace.⁵³⁶ Heidegger tyto a vlastně všechny ostatní možnosti položení vztahového středu jinam odmítá radikálním krokem – rozvinutím vztahového středu z odepření (tedy vlastně odnikud). Důraz na odepřenou povahu vztahového středu lze interpretovat jako >pojistku< proti přeložení středu vědomí na mimolidskou půdu, které by jen odjinud strukturovalo antropocentrické vztahové pole.

Sledujeme-li v těchto souvislostech středovou strukturu vztahového pole podle systému *Příspěvků*, vystupuje ještě ostřeji význam napětí mezi vztahovým středem a protikyvně přitaženým středem vědomí. Člověk v postavení `vy-trvalosti` v bytí-tu, tedy ve vztahovém centru, by mohl antropomorfizovat vztahové pole. Dynamika protikyvu odepření a přitažení však tvoří >ochranné< excentrické napětí proti antropomorfizující síle; napětí, které charakterizuje bytnost člověka jako zakladatele a strážce. Strážce stojí uprostřed vztahového pole, zároveň však bez možnosti strukturovat toto pole kolem `sebe`.⁵³⁷

Usilovat o proměnu člověka tak, že by byla hledána a nejspíš i nalezena a rozvinuta jiná bytnost člověka než ta, která jej chápe jako rozumného, vyslovujícího a svébytného⁵³⁸, je marné a iluzorní. Cesta *Příspěvků filosofii* k bytostné proměně vede přes zaměření na to, jakou vztahovou strukturu vlastně myšlení, řeč a bytí-sebou má. Heidegger jejich strukturu váže ze vztahového středu; v případě myšlení to například znamená, že není strukturováno ani od myslícího ani od myšleného, ale ze svého vlastního středu (u řeči a bytí-sebou je to analogické). Myslíci člověk je takto strukturovaným myšlením nutně vytržen z přirozené tendence chápat sebe (své já) jako střed myšlení a přitažen k zaujetí postoje ve vztahovém středu (`vy-trvalost` v bytí-tu).⁵³⁹ Z pohledu člověka je `vy-trvalost` zároveň

⁵³⁶ Připomeňme pokusy Ludwiga Feuerbacha o reformu filosofie nahrazením hlavy srdcem jako principem filosofie budoucnosti. Zajímavé (a dosud velmi aktuální) jsou Merleau-Pontyho pokusy o excentrizaci antropocentrické struktury kladením středu mimo lidské vědomí – do vnímané věci, popř. do orgánu těla.

⁵³⁷ Heidegger v této souvislosti mluví o `zhroucení antropomorfie`: "Die Vermenschung des Menschen stürzt in sich zusammen. Die Vermenschlichung des Seienden ist ohne Grund.;" GA 66, s. 163.

⁵³⁸ Snažím se tak uchopit jádro formulací animal rationale a zoon logon echon i výkladu člověka jako subjektu.

⁵³⁹ Nabízí se paradoxní formulace: zaujetím postoje ve vztahovém středu se stává ne člověk středem myšlení, ale jakoby myšlení středem člověka. Tato formulace by však nebyla úplně přesná, v *Příspěvcích* jde spíše než o nahrazení středu vědomí jiným (středem) o zachování a přesný výklad dynamiky napětí mezi oběma středy.

postavením uvnitř napětí mezi centrující dynamikou vědomí, z něhož se chápe jako myslící, a vztahovým středem, z něhož je strukturováno myšlení. Heidegger v *Příspěvcích* toto napětí neruší, naopak s ním pracuje jako s dějiny dynamizujícím prvkem. Být člověkem znamená vytrvat v tomto napětí a poskytovat citlivost této vytrvalosti ve prospěch dynamiky vztahového pole. Proměna bytnosti člověka v okruhu *Příspěvků* neznámá nahrazení tradičních vymezení lidství, ale proměnu strukturace toho, jak vůbec lidství určovat. Služba strážce neoznačuje podstatu lidství, vyjadřuje dynamiku toho, jak se lidství děje. Ale člověk, který přestane hledat svou podstatu a ponechá myšlení, řeči a bytí-sebou jejich vlastní středovou dynamiku, je prostě jiný.

ZÁVĚR

‘Lze Heideggerovy *Příspěvky k filosofii* interpretačně otevřít sledováním motivu bytnosti člověka?’, tak zní jedna z otázek v úvodu této disertační práce. Důvodů pro zápornou odpověď je celá řada. Jedním z nich je mimoantropologický kontext celého Heideggerova myšlení. Důraz na to, že musí být kladena otázka po smyslu bytí, bývá obvykle interpretován tak, že Heideggerovi jde o to, bytí myslet – že bytí (často se dokonce zdůrazňuje: bytí samo) je tématem jeho myšlení. Tato práce se snaží ukázat, že Heideggerovi záleží právě jen na tom, aby otázka po smyslu bytí byla kladena, tj. aby vztahový prostor člověk-bytí, který je touto otázkou nesen, zůstal otevřený. Člověk je nutnou součástí vztahového prostoru, v němž se bytí jako Ereignis děje, z toho důvodu odpovídám na výše položenou otázku kladně.

Vlastním tématem předložené práce je analýza strukturní dynamiky vztahového prostoru bytí-člověk a z ní vycházející výklad bytnosti člověka.

Vztahové pole mezi bytím a člověkem je Heideggerem již v okruhu *Bytí a času* fixováno slovem ‘Dasein’, pobyt. Vztahové pole pobytu a porozumění bytí (Seinsverständnis), kterým se pobyt vyznačuje, je charakteristické v zásadě antropocentrickou strukturní vazbou k člověku. Vztahová centrace vztahu k bytí je ve fundamentální ontologii v rozporném napětí právě s touto antropocentrickou vazbou. *Příspěvky k filosofii* naproti tomu strukturují vztahové pole neantropocentricky: analýza pramenných textů, v nichž Heidegger reinterpretuje v optice *Příspěvků* existenciální systém *Bytí a času*, ukazuje jeho snahu o uvolnění antropocentrických vazeb pobytu. O pobytu lze mluvit tam, kde je (v *Prolegomenech k dějinám pojmu času*, přednášce těsně předcházející *Bytí a času*) Heideggerem ztotožněno ‘jsoucno tázání se’ (das Seiende des Fragens) se jsoucnem, kterým ‘jsme vždy my sami’; reinterpretace vlastně tuto vazbu uvolňuje a znovu chápe otázku jako vztahový fenomén, který člověku nepatří.

Bytí-tu (das Da-sein) označuje v okruhu *Příspěvků* neantropocentricky strukturované vztahové pole bytí-člověk. Kontext tohoto označení je přitom právě reinterpretační, stěží lze najít jiný důvod pro označení středového pole termínem ‘bytí-tu’ než Heideggerovu snahu neantropocentricky strukturovat

pobyt. Ereignis, Heideggerem přiblížené jako `bytnost bytí`, interpretuji jako strukturující dynamiku vztahového pole. Vztahové pole je v *Příspěvcích* strukturováno středově; to znamená, že jeho rámcový popis poukazující na členy vztahu je sekundární. Rámcově je pro Heideggera vztahové pole napjaté mezi bytím a člověkem; v jiné perspektivě jej lze charakterizovat také jako časo-prostor mezi (posledním) bohem a člověkem. Primárně je však pozornost *Příspěvků* zaměřena na středovou povahu tohoto pole. To s sebou přináší problém konstituce vztahového středu.

Heideggerův důraz na střed (die Mitte) a jeho vztahové mezi-postavení (das Zwischen) lze chápat jako neantropocentrickou transformaci fenomenologické metody popisu intencionálních struktur. Vztahovým středem nemůže být v optice *Příspěvků* žádný ze vztažených členů (člověk, bůh ani bytí, to lze ostatně jen ztěžít chápat jako člena vztahu) – jak tedy vztahový střed konstituovat? Heidegger volí motiv váhavého odepření se bytí ve prospěch vztahového pole. Ačkoli odepření nese negativní moment (Heidegger popisuje jeho souvislost se zápor), nelze je jako zápor (ale také ne jako klad) chápat; jde o specifický konstitučně-dynamický impuls. Vztahový střed nemá podle *Příspěvků* čistě bodovou povahu, jde spíše o dynamický bod (Heidegger mluví o tzv. `bodu obratu`), který nese strukturální rozvoj vztahového pole (nosnost je vyjádřena pojmenováním `odepřený základ`, der Ab-grund).

Odepření dynamizuje střed jako přitahující vztahové centrum. Lidská otázka po smyslu jakéhokoli vztahu je odpíravou dynamikou vytrhována z centrace kolem toho, kdo se jí ptá, a přitahována do vztahového středu, odkud se smysl vztahu strukturuje. Za sebou pak táhne i svého tazatele. Heidegger tento děj popisuje na jedné straně čistě ve středové perspektivě, potom mluví o protikyvném založení, resp. o dynamice vytržení a zachycení. A na druhé straně také z perspektivy člověka, tuto perspektivu charakterizují v této disertační práci jako excentrickou vzhledem k tomu, že postavení do středu přitaženého tazatele je zároveň vytržením ze středu jeho osoby. Vytržení mimochodem souvisí s reinterpetací fundamentálně-ontologické existence do podoby ek-stase známé především z *Dopisu o humanismu*.

Postavení člověka ve středu vztahového pole fixuje Heidegger termínem `vy-trvalost` v bytí-tu (die Inständigkeit). `Vy-trvalost` umožňuje

v excentrické perspektivě vyložit bytnost člověka. Tazatel, přitažený otázkou do vztahového středu, zakouší napětí mezi sklonem k antropocentrické strukturaci otázky ve svém vědomí a potřebou nechat otázku strukturovat vztahově, tedy ze vztahového středu. Heideggerovo slovo `die Inständigkeit`, které primárně interpretuji jako postavení ve vztahovém středu, označuje ve druhém plánu také nárok vytrvalosti ve snášení excentrického napětí, který na člověka klade tázání se po smyslu. Všechna pojmenování bytnosti člověka v *Příspěvcích k filosofii* (zakladatel, strážce, tazatel a další) vycházejí z `vytrvalosti`, tj. vyslovují (v různých kontextech) podíl lidského přitažení do vztahového středu na dění smyslu i citlivost, kterou v člověku vzbuzuje napětí `vy-trvalosti`.

Z úvodu *Příspěvků* bývá často citována tato naléhavá věta: “Nikdo nerozumí tomu, co zde >já< myslím: nechat z pravdy bytí (tj. z bytování pravdy) vyvstat bytí-tu, aby v něm bylo založeno jsoucí v celku a jako takové a v jeho středu [aby byl založen] člověk.”⁵⁴⁰ Uvozovky u zájmena `já` naznačují, že Heidegger touto větou nemyslí tolik na sebe, jako spíše na shrnující vyjádření smyslu *Příspěvků*. Předkládaná disertační práce interpretuje `bytí-tu` jako středově strukturované vztahové pole a při výkladu `postavení člověka (jako zakladatele a strážce) v jeho středu` zdůrazňuje jeho excentricitu. Myslet ze vztahového středu neznamena stát se subjektem vztahového pole. Znamená to naopak stálou pozornost vůči neantropocentrické strukturaci myšlení.

⁵⁴⁰ “Niemand versteht, was >ich< hier *denke*: aus der *Wahrheit des Seyns* (und d.h. aus der Wesung der Wahrheit) das *Da-sein* entspringen lassen, um darin das Seiende im Ganzen und als solches, inmitten seiner aber den Menschen zu gründen.”; GA 65, s. 8. Tuto větu také cituji jako moto svého disertačního projektu.

SEZNAM ZKRATEK V POZNÁMKOVÉM APARÁTU

(Při vysvětlování zkratk neuvádím úplné bibliografické údaje, které lze najít v následujícím seznamu citované literatury. Pouze v případě potřeby bližší specifikace zde uvádím jméno nakladatele.)

- BaČ - Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Oikúmené (paginace 1. vyd.).
Co je met - Heidegger, M.: *Co je metafysika?*, Oikúmené (1. vyd.).
Contributions - Heidegger, M.: *Contributions to Philosophie. From enowning*.
Dopis - Heidegger, M.: *Dopis o humanismu*.
GA - Heidegger, M.: *Gesamtausgabe* + číslo svazku.
ID - Heidegger, M.: *Identität und Differenz*, Neske.
Ideje - Husserl, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*.
Konec - Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol metafysiky*, Oikúmené (1. vyd.).
KPM - Heidegger, M.: *Kant a problém metafysiky*.
LU - Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*.
Met - Aristotelés: *Metafysika* (zkratka Kříž odkazuje k českému překladu).
OPB - Heidegger, M.: *O pravdě a Bytí*.
Princ - Descartes, R.: *Principy filosofie*.
Schelling - Heidegger, M.: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Niemeyer.
Věda - Heidegger, M.: *Věda, technika a zamyšlení*.
VuA - Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*, Neske.
WdL - Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*.
ZSD - Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer.
ZuS - Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Niemeyer.

Vysvětlení méně obvyklých grafických znaků v textu:

Jednoduché uvozovky (`text`) používám při opakování (již odkázané) citace nebo její části. Ostré uvozovky (>text<) vymezují pomocný a ne zcela přesný nebo vhodný interpretační výraz.

SEZNAM CITOVANÉ LITERATURY

V seznamu je uvedena pouze citovaná, resp. odkázaná literatura. V poznámkovém aparátu odkazuji (pokud není použita zkratka) uvedením příjmení autora, roku publikace (případně rozlišeno písmeny a, b, atd.) a čísla strany (n u čísla strany – znamená následující stranu, nn – následující strany). Bibliografické údaje v seznamu citované (sekundární) literatury proto řadím takto: příjmení autora s iniciálou jména, v závorce rok publikace (s případným rozlišujícím písmenem), kurzívou název práce, údaje o lokaci v případě příspěvku v časopisu nebo sborníku, vydavatelství, místo vydání. V poznámkovém aparátu se až na výjimky vyhýbám odkazovým nástrojům typu `tamtéž`, apod.

A. dílo Martina Heideggera

A. 1. souborné vydání

Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann Verl., Frankfurt a. M., svazky:

Band 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1. Auflage 1991.

Band 4 , *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1. Auflage 1981.

Band 5, *Holzwege*, 1. Auflage 1977.

Band 6.1, *Nietzsche I*, 1996.

Band 6.2, *Nietzsche II*, 1997.

Band 9, *Wegmarken* , 1. Auflage 1976.

Band 10, *Der Satz vom Grund* , 1997.

Band 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung* , 1. Auflage 1994.

Band 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 3. Auflage 1994.

Band 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, 1. Auflage 1983.

Band 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik*, 2. Auflage 1992.

Band 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, 1. Auflage 1991.

Band 51, *Grundbegriffe*, 2. Auflage 1991.

Band 53, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, 2. Auflage 1993.

Band 54, *Parmenides*, 2. Auflage 1992.

Band 58, *Grundprobleme der Phänomenologie*, 1992.

Band 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 2. Auflage 1995.

Band 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 2. Auflage 1994.

Band 66, *Besinnung*, 1997.

Band 67, *Metaphysik und Nihilismus*, 1999.

Band 68, *Hegel*, 1993.

Band 69, *Die Geschichte des Seyns*, 1998.

Band 70, *Über den Anfang*, 2005.

Band 77, *Feldweg-Gespräche*, 1995.

Band 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, 2. Auflage 2005.

Band 85, *Seminar: Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache"*, 1999.

A. 2. jednotlivá vydání

Identität und Differenz, 7. Aufl., Neske, Stuttgart 1982.

Sein und Zeit, 17. Aufl., Niemeyer, Tübingen 1993.

Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), 2. Aufl., Niemeyer, Tübingen 1995.

Vorträge und Aufsätze, 8. Aufl., Neske, Stuttgart 1997.

Zur Sache des Denkens, 3. Aufl., Niemeyer, Tübingen 1988.

A. 3. překlady

Aristotelova Metafysika IX, 1 – 3. O bytí a skutečnosti síly, přel. Chvatík, I., Oikúmené, Praha 2001.

Básnický bydlí člověk, přel. Chvatík, I., Oikúmené, Praha, 1. vyd. 1993, 2. vyd. 2006 (v citacích odkazují ke stránkování 1. vyd.).

Bytí a čas, přel. Chvatík, I. – Kouba, P. – Petříček, M. – Němec, J., Oikúmené, Praha, 1. vyd. 1996, 2. vyd. 2002. (v citacích odkazují ke stránkování 1. vyd.).

Co je metafysika?, přel. Chvatík, I., Oikúmené, Praha, 1. vyd. 1993, 2. vyd. 2006 (v citacích odkazují ke stránkování 1. vyd.).

Contributions to Philosophie (From enowning), přel. Emad, P. – Maly, K., Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999.

Kant a problém metafysiky, přel. Pechar, J. a kol., Filosofia, Praha 2004.

Konec filosofie a úkol myšlení, přel. Chvatík, I., Oikúmené, Praha, 1. vyd. 1993, 2. vyd. 2006 (v citacích odkazují ke stránkování 1. vyd.).

O humanismu, přel. Kurka, P., Ježek, Praha 2000.

O pravdě a Bytí, přel. Němec, J., MF, Praha 1993.

Věda, technika a zamyšlení, přel. Michálek, J. – Kružíková, J. – Chvatík, I., Oikúmené, Praha 2004.

B. pramenné texty dalších autorů a sekundární literatura.

Aristotelés (2003): *Metafysika*, Rezek, Praha.

Benyovsky, L. (1998): *Dvě cesty za bytností záporu ve fundamentální ontologii*, in: *Reflexe* 18, s. 6/ 1 – 24.

Benyovszky, L. (2005): *Náhlost. Myšlení bytí z času.*, Oikúmené, Praha.

Bernet, R. (1988): *Transcendance et intentionnalité*, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, ed. Volpi, F., *Phaenomenologica* 108, Kluwer, Dordrecht, s. 195 – 215.

Biemel, W. (1995), *Martin Heidegger*, MF, Praha.

Casper, B. (1998): *“Událost” u Franze Rosenzweiga a u Martina Heideggera*, in: *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas.*, Oikúmené, Praha, s. 104 – 119.

Coriando, P.-L. (1998): *Der letzte Gott als Anfang: zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis).*, Fink, München.

Courtine, J.-F. (1988): *Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans Sein und Zeit*, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, ed. Volpi, F., *Phaenomenologica* 108, Kluwer, Dordrecht, s. 81 – 106.

David, P. (1993): *Der Hirt des Seins*, in: *Heidegger-Studies* 9, s. 53 – 62.

Descartes, R. (1998): *Principy filosofie*, Filosofia, Praha.

- Descartes, R. (2001): *Meditace o první filosofii*, Oikúmené, Praha.
- Diels, H. – Kranz, W., eds. (1954): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin.
- Eisler, R. (1922): *Handwörterbuch der Philosophie*, Mittler & Sohn, Berlin.
- Esposito, C. (1995): *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers* Beiträge zur Philosophie, in: *Heidegger-Studies* 11, s. 33 – 60.
- Feuerbach, L. (1994): *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart.
- Figal, G. (1991): *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit.*, Hain, Frankfurt a. M.
- Figal, G. (2001): *Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger`s* Contributions to Philosophy, in: *Companion to Heidegger`s* Contributions to Philosophy, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, s. 198 – 212.
- Gadamer, H. – G. (1999): *Člověk a řeč*, Oikúmené, Praha.
- Hegel, G. W. F. (1999): *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*, Meiner, Hamburg.
- Herrmann, von, F. –W. (1994): *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers* Beiträgen zur Philosophie., Klostermann., Frankfurt a. M.
- Herrmann, von, F. –W. (2000a): *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl.*, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Herrmann, von, F. –W. (2000b): *Besinnung als seinsgeschichtliches Denken*, in: *Heidegger-Studies* 16, s. 37 – 53.
- Husserl, E. (1992): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil.*, Gesammelte Schriften 3, Text nach Husserliana XIX/1, Meiner, Hamburg.
- Husserl, E. (2004): *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, Oikúmené, Praha.

- Chvatík, I. (1997): *Potíže s autenticitou*, in: *Logos a svět. Sborník k sedmdesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojana*, Oikúmené, Praha, s. 122 – 128.
- Chvatík, I. (1998): *Potíže s autenticitou II*, in: *Reflexe* 19, s. 7/1 - 11.
- Kant, I. (1972): *Prolegomena ke každé příští metafysice, jež se bude moci stát vědou*, Svoboda, Praha.
- Karfík, F. (1993): *Dvojí pojem svobody u M. Heideggera*, in: *Reflexe* 9, s. 2/1-32.
- Kierkegaard, S. (1993): *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, Svoboda – Libertas, Praha.
- Kouba, P. (2001): *Smysl konečnosti*, Oikúmené, Praha.
- Laudien, K. (2001): *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten. Die Bedeutung der philosophischen Gotteslehre bei René Descartes*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Lee, S-K. (2001): *Existenz und Ereignis. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers.*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Lotz, J. B. (1998): *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský.*, Oikúmené, Praha.
- Maggini, G. (1999): *Gestalt, subjectivité, négativité: L`interprétation heideggerienne du Surhomme et sa critique de la morphologie des cultures chez Spengler*, in: *Philosophiques* (ISSN 0316 – 2923) 26/1 Printemps ([www-verze: www.erudit.org/revue/philoso/v26/n1/004954ar.html](http://www.erudit.org/revue/philoso/v26/n1/004954ar.html)).
- Marx, W. (1980): *Heidegger und die Tradition*, Meiner, Hamburg.
- McNeill, W. (2001): *The Time of Contributions to Philosophy*, in: *Companion to Heidegger`s Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, s.129 – 149.
- Michálek, J. (2001): *Heidegger – filosofi pro příští století?*, in: *Filosofický časopis* 49/ 1, s. 81-98.

Michálek, J., ed. (1999): *Údiv a zdrženlivost (o naladěnosti myšlení)*, Oikúmené, Praha.

Neu, D. (1997): *Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion. Zur Gründung in Heideggers Beiträgen zur Philosophie unter Hinzuziehung der Derridaschen Dekonstruktion.*, Duncker & Humblot, Berlin.

Nielsen, C. (2003): *Die entzogene Mitte. Gegenwart bei Heidegger.*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Nitsche, M. – Sousedík, P. – Šimsa, M., eds. (2005): *Schizma filosofie 20. století*, Filosofia, Praha.

Patočka, J. (1999): *Péče o duši II*, Oikúmené, Praha.

Peregrin, J. (1999): *Význam a struktura*, Oikúmené, Praha.

Piller, G. (1996): *Bewußtsein und Da-sein. Ontologische Implikation einer Kontroverse. Zur Relation von Sein und Denken im Ausgang von Husserl und Heidegger.*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Pöggeler, O. (1963): *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen.

Pöggeler, O. (1983): *Heidegger und die Hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg/München.

Pöggeler, O. (1992): *Neue Wege mit Heidegger*. Alber, Freiburg/ München.

Polt, R. (2001): *The Event of Enthinking the Event*, in: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, s. 81 – 104.

Richardson, W. J. (1963): *Heidegger. Through Phenomenology To Thought.*, Nijhoff, Haag.

Richardson, W. J. (1993): *Dasein and the Ground of Negativity: A Note on the Fourth Movement in the Beiträge-Symphony*, in: *Heidegger-Studies 9*, s. 35 – 52.

- Ritter, J., ed. (1971): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 1, Schwabe, Basel/ Stuttgart.
- Sallis, J. (2001): *Grounders of the Abyss*, in: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, s. 181 – 197.
- Svoboda, K., ed. (1962): *Zlomky předsokratovských myslitelů*, Nakl. ČSAV, Praha.
- Trawny, P. (1997): *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Alber, München.
- Vallega, A. (2001): *Beyng-Historical Thinking in Heidegger's Contributions to Philosophy*, in: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, s. 48 – 65.
- Vallega-Neu, D. (2001): *Poietic Saying*, in: *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, s. 66 – 80.
- Vallega-Neu, D. (2003): *Heidegger's Contributions to Philosophy. An Introduction.*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Welte, B. (2003): *Martin Heidegger – Bernhard Welte. Briefe und Begegnungen.*, Klett – Cotta, Stuttgart.
- Ziegler, S. (1998): *Verhältnis von Denken und Dichten bei Martin Heidegger*, Attempto, Tübingen.

ABSTRAKT

Disertační práce *Bytnost člověka v Heideggerových Příspěvcích k filosofii* sleduje dvojí odborný záměr. V první řadě usiluje o to, co deklaruje svým názvem: analyzovat pojetí lidství v klíčovém díle Heideggerovy textové pozůstalosti, v *Příspěvcích k filosofii*. Druhým záměrem je pokusit se o využití analýz problematiky bytnosti člověka k interpretaci myšlení *Příspěvků* jako takových.

Práce má tři přípravné oddíly. V prvním je analyzována Heideggerova kritika antropologie a interpretována jako poukaz na antropomorfii vztahových struktur světa. Možnost tematizace vztahových struktur se metodologicky opírá o fenomenologii. Tomu se věnuje druhý oddíl, který vykládá Heideggerův důraz na pojmy *střed* (die Mitte) a *(to) mezi* (das Zwischen) jako jednu z podob fenomenologické práce s intencionalitou. Třetí oddíl analyzuje Heideggerův fundamentálně-ontologický přístup k intencionalitě vztahu bytí a člověka v pojmu pobytu z *Bytí a času* a reinterpretační využití tohoto přístupu v okruhu *Příspěvků*.

Hlavní část práce má dva oddíly. Čtvrtý (v celkovém pořadí) interpretuje pojem *bytí-tu* (das Da-sein) z *Příspěvků* jako označení pro středově strukturované vztahové pole vztahu bytí a člověka. Provádí analýzu základních dynamismů, pomocí kterých Heidegger toto pole popisuje (odepření, protikyv, obrat). Pátý oddíl představuje Heideggerův výklad bytnosti člověka jako zakladatele a strážce na základě excentrizace lidského postavení ve vztahovém poli (die Inständigkeit im Da-sein). Excentrizace středových struktur (textově doložená z přednášek o Hölderlinovi) je pochopena jako krok, který zabraňuje jejich antropocentrizaci.

ABSTRACT

The doctoral thesis *Human Essence in Heidegger's Contributions to Philosophy* pursues two aims: 1. to analyse the concept of human essence in the key-work of Heidegger's posthumously published writings, in *Contributions to Philosophy*; 2. to consider the possibility of using of this analysis as a way to entrance the complete interpretation of *Contributions*.

The thesis has three preparative sections. In the first one the Heidegger's critique of the anthropology is analysed and interpreted as his reference to the anthropomorphy of world's relation structures. The possibility of thematizing the relation structures is methodological based on phenomenology. This is the main topic of the second section, that reads Heidegger's accent to the concept of *teh* between (*das Zwischen*) as a way of phenomenological approach to intentionality. The third section analyses Heidegger's conception of intentionality of relation between the being and humans in the concept of the *Dasein* from *Being and Time* and its reinterpretation in the thinking of *Contributions*.

The central part of the thesis has two sections. The fourth (in total order) section interprets the concept of 'being – t/here' (*das Da-sein*) as the notion for central-structured field of the relationship between the being and humans. It analyses the general dynamisms, by the help of is this field by Heidegger described (refusal, oscilation, turning). The fifth section treats Heideggers explanation of the human essence as a grounder and guardian, that is based on excentralization of human inabiding (standing) in 'being – t/here' as the central-structured field (*die Inständigkeit im Da-sein*). The excentralization (text-based in the Hölderlin lecture courses) of central structures is treated as an avoidance of its anthropocentralization.