

Dělník, nadčlověk, smrtelník
Tři podoby lidství ve filosofické antropologii

Obsah

| | |
|-------|---|
| Sigla | 3 |
|-------|---|

| | |
|--------|---|
| Úvodem | 4 |
|--------|---|

Část I. Epocha figury dělníka

| | |
|---|----|
| §1. Pojem totální mobilizace | 9 |
| §2. Nástup epochy dělníka v myšlení F. Nietzscheho | 13 |
| §3. Jev zdání a ukazování se jako dějinné určení povahy pravdivosti v myšlení F. Nietzscheho a E. Jüngerova | 16 |
| §4. K Jüngerovu pojmu figura- <i>Gestalt</i> | 21 |
| §5. Motiv práce- <i>Arbeit</i> jako ontologický princip | 26 |
| §6. Figura dělníka | 35 |
| §7. Bolest jako čistý sebe-prožitek subjektivity člověka | 85 |
| §8. Friedrich Nietzsche jako předpoklad myšlení E. Jüngerova | 92 |

Část II. Epocha nihilismu

| | |
|--|-----|
| §9. Metodická poznámka k filosofickému přístupu k myšlení F. Nietzscheho | 95 |
| §10. Vůle k moci jako alternativa evropského nihilismu | 96 |
| §11. Smrt boha | 117 |
| §12. Poslední člověk | 119 |
| §13. Zarathustra – učitel Nadčlověka | 122 |
| §14. Vůle k moci jako poznání | 124 |
| §15. Vůle k moci jako umění | 126 |
| §16. Věčný návrat téhož jako vykoupení od ducha pomsty | 128 |
| §17. Ernst Jünger, Nietzsche a Heidegger | 133 |

Část III. Epocha nouze absence nouze

| | |
|--|-----|
| §18. Metodická poznámka k filosofickému přístupu k myšlení M. Heideggera: <i>Transformativní fenomenologie</i> | 135 |
| §19. Vymezení úlohy | 140 |
| §20. Ztráta odstupů: ztráta předmětu | 142 |
| §21. Blížící blízkost: svět jako rej Počátku | 153 |
| §22. Technika a obrat | 191 |
| §23. Chudoba a ponechanost: na cestě k oprostění | 208 |
| §24. Závěr | 227 |

Sigla

- A** – Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Cotta's Bibliothek der Moderne Bd. 1, Stuttgart 1981.
- Bes.** – Martin Heidegger, Gesamtausgabe, III. Abteilung, Bd. 66, *Besinnung*, Klostermann, Frankfurt/M., 1997.
- Bt.** - Martin Heidegger, Gesamtausgabe, III. Abteilung, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt/M., 1989.
- EHD** - Martin Heidegger, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 4, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt/M., 1981.
- Einbl.** - Martin Heidegger, Gesamtausgabe, III. Abteilung, Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt/M., 1994.
- GA** - Gesamtausgabe: M. Heidegger.
- GA90** – Martin Heidegger, Gesamtausgabe IV. Abteilung, Bd. 90 *Zu Ernst Jünger*, Klostermann, Frankfurt/M. 2004.
- GdS** - Martin Heidegger, Gesamtausgabe, III. Abteilung, Bd. 69, *Die Geschichte des Seyns*, Klostermann, Frankfurt/M., 1998.
- HH** - Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 39, *Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein*, Klostermann, Frankfurt/M. 1989².
- HS** - HEIDEGGER-STUDIES.
- Hw** - Martin Heidegger, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 5, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt/M., 1977.
- ID** - Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1990.
- KSA** – Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, 15 Bde. Hrsg. von G. Colli/M. Montinari, dtv-W. de Gruyter, München-Berlin-New York 1999.
- Logik** - Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ›Probleme‹ der ›Logik‹*, Klostermann, Frankfurt/M. 1984.
- MaxMin** – Ernst Jünger, *Maxima – Minima. Adnoten zum ›Arbeiter‹*, Cotta's Bibliothek der Moderne Bd. 15, Stuttgart 1981.
- OB** - E. Jünger, *Über den Schmerz*, in: týž, *Sämtliche Werke*, II. Abt., *Essays*, Bd. 7, *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980, str. 143-191.
- Reden** - Martin Heidegger, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Klostermann, Frankfurt/M., 2000.
- TNG** - E. Jünger, *Typus, Name, Gestalt*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1963.
- TuK** - Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Opuscula 1, Neske, Pfullingen 1991⁸.
- TM** - Ernst Jünger, *Die Totale Mobilmachung*, in: týž, *Sämtliche Werke*, II. Abt., *Essays*, Bd. 7, *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980, str. 121-142.
- UzS** - Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959.
- VA** - Martin Heidegger, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 7 *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt/M., 2000.
- Wm** - Martin Heidegger, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 9 *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt/M., 1976.
- ZSD** - Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969.
- ZSf** - Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Einzelausgabe, Klostermann, Frankfurt/M., 1977.

Úvodem

1. – Každá *opravdová* filosofická práce je zároveň pokusem o odpověď na otázku: „*Co je filosofie?*“ Je filosofie více než přebytečným předmětem vyučovaným na vyšších školách? Je více než jen samoučelným, neplodným učenectvím, které se vyžívá v neinterpretativním opisování pramenů (v lepším případě) primárních a (v horším případě) sekundárních, takže vzniká už jenom terciární literatura o sekundární literatuře? – Anebo je filosofie skutečně *potřebou*? Tím již v jistém smyslu předjímáme a vnucujeme odpověď, stejně jako ji předjímal a vnucoval Sokrates v Platonových dialozích, jenž měl o věci vždy dopředu jasno a pouze s druhými manipuloval: to pak ale přeci není filosofické, tedy poctivé, férové. *Kdo* tvrdí, že filosofie *má být* potřebou? Je na tom snad filosofie tak špatně, že se musí dokonce i sama před sebou ospravedlňovat a zdůvodňovat? Musí si zjednávat umělé otázky a „problémy“, aby mohla být při díle? Avšak může pak být *skutečná*, jestliže si utváří umělé „problémy“ a žije z těchto umělotin? *Být při díle* nemusí nutně znamenat *být skutečný*, tj. *být pravdivě*. Je mnoho správného a úspěšně funkčního-fungujícího, co však není pravdivé a skutečné. Umělost (*techné*) pomalu a jistě začíná úspěšně suplovat a nahrazovat a vytlačovat přirozenost (*fysis*). A k lidské *fysis* podle první věty Aristotelových *Metafysik* náleží *vědění: pantes anthropoi tú eidenai oregontai fysei*.¹

Vědět snad znamená: *vidět smysl*, vidět pravdivě to pravdivé (to co se ukazuje ve svém ukazování se), vidět pravdu tak, abychom *dokázali* být tak, jak to odpovídá lidské *fysis* i *fysis* toho, k čemu se vztahujeme: *být a nechat být skutečně*.

Ve všem uvedeném zní *úsilí* a *činnost*: být, vidět, dokázat, usilovat o.... A úsilím a činností je také *potřeba* – a potřebou *má být* filosofie. Je-li filosofie úsilím o to vidět smysl tak, abychom se moudře dokázali orientovat ve světě (tj. aby naše jednání odpovídalo lidské *fysis* i *fysis* toho, k čemu se vztahujeme – tj. aby toto jednání odpovídalo pravdě a skutečnosti), pak filosofie náleží k lidské *fysis*. A je-li *fysis* tím, co nemůže nebýt, tím díky čemu věci jsou *právě* takové, jaké jsou, pak je filosofie (jakožto náležející k *fysis* člověka) pro člověka nárokem a potřebou ne nepodobně, jako je pro něho potřebou strava či vyměšování.

Snad jsou to všechno jenom uměle vytvořené a sledované „problémy“. Co však zůstává je to, že člověk si touží stanovit svou *fysis*, že je bytostí činnou a usilovnou-usilující a potřebnou. Už *sama touha* stanovit si svou *fysis*, aby člověk věděl kým je, odkud kam a proč jde, je *potřebou*. Nejde žít bez směřování,² a tak pokud by žádné cíle a směřování neexistovalo, je třeba si je vymyslet a stanovit uměle.³ Člověk nedovede žít bez smyslu, cíle, účelu, zdůvodnění a ospravedlnění. A filosofie se týká všeho uvedeného.

Filosofie by tedy měla aspirovat na náročný úkol sebeutváření, měla by klást největší nárok na toho, kdo ji podstoupil (tedy vůbec ne na nějakou „srozumitelnost“: filosofie není vymyšlením nauk, jimž by někdo slepě následoval; filosofie je nárokem na každého osobně a zvlášť.) Filosofie by měla být úsilím o proměnu a růst (nárůst) bytosti toho, kdo ji podstoupil; *až pak* je možné uvažovat o nějakém „působení“ na druhé.⁴

¹ Aristot., *Metaph.* A 1, 980a 21 (přel. A. Kříž): „Všichni lidé od přirozenosti touží po vědění.“

² Je tedy člověk bytostně *orientovaný*? Je orientace součástí lidské *fysis*? Orient je stranou východu slunce: souvisí to se světelností člověka, že je bytostí *vidoucí*, a proto má např. oči a zrak? Vidění jsme už měli v textu výše v souvislosti s věděním, jež je lidskou *fysis*.

³ To pak podle Nietzscheho zjištění vede k nihilismu, kdy věříme v hodnoty, které nejsou skutečné a zbavujeme skutečnost její pravé hodnoty. Ale jedním dechem zároveň dodává, že nihilismus je neodvratnou nutností a nutným předpokladem pro objevení nejpropastnější myšlenky vykupující člověka a vše jsoucí: myšlenky věčného návratu téhož. Viz KSA 12.11[411]. – Nietzsche, nepůjde-li o pasáž z českých překladů, bude citován z KSA ve formě uvedené výše: první číslo označuje svazek KSA, druhá kapitola v rámci svazku, třetí číslo v hranaté závorce je číslem aforismu. Stránky se standardně neuvádějí.

⁴ Neustále se pohybujeme v kondicionálu: filosofie by měla.... Tj. že není? Nebo že není taková samozřejmá? Že je jí v tom bráněno a ona se musí silou prosadit? – Anebo to je onen poukaz na umělost a nepřirozenost filosofie?

Pokud přijmeme, že filosofie by měla být potřebou pro lidský život, pak je to potřeba typu *nouze*, která nutká a je nutková. Filosofie jako nutková nouze nutí a ponouká k jednání (je to druh počátku), nutí a ponouká zaujmout postoj vůči této nouzi samé. Nutková nouze *nechává vystupovat* tomu, kým jsme my sami a tomu, čím my sami nejsme, ve specifickém světle, rozestupu, odstupu, podobě a významu. Nutková nouze *nechává vystoupit* světu a člověku tak, že se navzájem (do)tykají. Svět i Já vystupují tak, že jisté jejich rysy jsou zbytnělé a zvýrazněné na úkor ostatních. V případě člověka se toto nechávání vystoupit věcem tak, že jistý jejich rys je zvýrazněn na úkor jiných, nazývá *afekt* neboli *naladěnost*.¹

V rámci afektu a naladěnost zakoušíme specifické bytí sebe i toho, co se nám afektem podává v částečně reduktivní zastřenosti či odeřpení.² Svět se člověku, jakmile a dokud existuje,³ podává *vždy a neustále* afektivně,⁴ *vždy a neustále* v rámci naladěnost. Afektivní zpřístupňování světa coby celku jsoucího (*což však není jediný, ba dokonce vyčerpávající výměr motivu „svět“*) má z povahy afektu *temporální* charakter: afekt *trvá*, afekt je asociativní (vyvolává minulé a předjímá budoucí na základě minulého); je zároveň temporálně-lokační a „sociální“, neboť afekt je sdílený a sdělitelný, přístupný a srozumitelný pro ostatní; afekty mohou být spjaty s událostmi (na pohřbu není běžné se smát, zatímco obvyklé je být zarmoucený, zkroušený nebo jen zádumčivý) i místy (např. jistá místa mají svou náladu obvykle nazývanou *genius loci*).⁵ V afektu je tedy nám i ostatním zpřístupněný svět i ostatní lidé, a současně my sami jsme zpřístupněni a srozumitelní pro ostatní.⁶

Je-li filosofie potřebou typu nutkové nouze, jež specificky nechá vystoupit smyslu difference já-nejá, já-svět (*aniž by to byla difference subjekt-objekt*), tak po výše uvedených úvahách o afektech jako lidském dynamismu patrnosti této difference je možné uzavřít, že filosofie je jednou ze základních nálad lidské existence, že filosofie je afektivním⁷ otevřením dějiště vzájemného členění si světa a člověka. Opravdová filosofická práce by pak měla *líčit a činit patrným to, jaká je naladěnost, v níž se setkáváme se smyslem toho, kým sami jsme a toho, čím sami nejsme*. Opravdová filosofická práce by v odpovědi na otázku: „Co je filosofie?“ podala *lokalizaci či topologii našeho lidského postoje a naladěnost, v rámci nichž smysl toho, oč v myšlení běží vystupuje právě tak, či onak* (tzv. „dějiny“ filosofie se všemi jmény, díly a „problémy“.) Opravdová filosofická práce, vyplývá-li z lidské *fysis*, nejen že činí tuto *fysis* (jež má v oblíbě se skrývat⁸ a jež je úsilím o to vidět smysl neboli vědět) patrnější, nýbrž také *vymezuje lidský postoj a naladěnost, které jsou nám lidem nutkavou nouzí a potřebou*, jakmile a dokud jsme lidmi a odpovídáme své *fysis*. Opravdová filosofická práce *zjišťuje, jak si stojíme*. A není špatné to čas od času vědět.

Kondicionál je vždy podezřelý, ale současně zase nelze klást a vynášet apodiktické, ba kategorické soudy. To je ještě podezřelejší.

¹ Srv. R. Descartes, *Vášeň duše (Passiones animi)*, Praha 2002; B. Spinoza, *Etika*, Praha 2001; M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 1996, především §§ 29-30, 40; M. Heidegger, *Co je metafysika?*, Praha 1993.

² Např. „být vzteky bez sebe“ nebo „pro samou zamilovanost nevidět, co se kolem děje“.

³ Poukaz k lidské konečnosti. Ta se odvíjí z temporálního založení povahy lidství člověka. *Jsme koneční proto, že jsme časově*. Nikoliv *vice versa*.

⁴ Poukaz k temporálnímu založení povahy lidství člověka i toho, kým člověk není neboli světa. Čili *vše, co bylo, je a bude* je konečné. Explicitně se distancuji od předpokladu nějakého nepodmíněného, času nepodléhajícího, extramundánního principu.

⁵ Viz významnou studii fenomenologa architektury Christiana Norberg-Schulze, *Genius loci*, Praha 1994.

⁶ Sympatie-averze se týká efektivity, jak vystupuje druhý a my pro druhé, jak se vzájemně přijímáme v rámci svého rozpoložení. – Nutno poznamenat, že celou dobu se záměrně vyhýbám diferencii racionální-iracionální, vědomé-nevědomé a nepovažuji afekt za protipól či protiklad racionality, nepovažuji afekty za cosi iracionálního. Spíše by šlo doložit, jak a proč afekt zakládá a určuje naši racionalitu či to, co je za ni obvykle považováno.

⁷ Viz Plat. *Theait.* 155d 2; Aristot. *Metaph.* A 2, 982b 11 sqq. Pro oba autory je základní naladěnost ponoukající (jsoucí počátkem) *thaumazein-úžas*. – Podobně i M. Heidegger v přednášce *Co je to – filosofie?*, in: *týž, Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Praha 1993, str. 104-133, především str. 124-131.

⁸ Hérakleitos B123 (Diels): *fysis kryptesthai filei*.

Při opravdové filosofické práci *tohoto pojetí* je tedy třeba vylíčit, *jaká je základní naladěnost*, jež je nám nutkavou nouzí nechávající vystoupit tomu, oč v myšlení běží, *právě* takovým, či onakým způsobem.¹ Líčení základní nálady, která nechá vystoupit smyslu – čili je *počátkem*, má charakter počátečnosti, neboť se tím odehrává samotný počátek.² Je-li naladěnost mající temporální povahu počátkem, pak se počátek týká času, snad je dokonce povahou času v jeho úplnosti a celistvosti. A pak také jsme řekli, že lidská *fysis* je činnostní a nouzí a potřebou ponoukající k jednání, takže vedle počátku a temporality lidské existence se také ukáže počátek a temporalita lidského konání a činnosti. Počátek, temporalita a činnost budou hlavními motivy a rámcem pro filosofickou práci *takové povahy*, kdy filosofie je potřebou typu nutkavé nouze a odehrává se jí transformace toho, kdo ji podstoupil. Tím budiž jasně vymezena naše pozice a chápání *smyslu a povahy* filosofie a filosofické práce.

2. – Naším tématem má být myslitelská pozice a zkušenost *Ernsta Jünger*a. Po výše zmíněném se tedy jedná o to stanovit, *jak si stojíme a jaká je naše základní naladěnost tehdy, jestliže smysl toho, oč v myšlení běží, jestliže smysl všeho, co bylo, je a bude* vystupuje jako *práce* a jestliže povaha lidství člověka vystupuje jako *figura dělníka* (Gestalt des Arbeiters).

Ernst Jünger shrnul v roce 1964 – celých 32 let od zveřejnění svého nejznámějšího teoretického díla *Der Arbeiter (Dělník)*³ – svými slovy obsah tohoto díla následujícím způsobem:⁴

„Kdo se drží figury dělníka jako velkého povolání a vztahuje na ni proměny světa jako na princip, který se proměňuje, jež však není těmito proměnami zasažený, ten nalezne měřítko, které neklame. Bude vnímat, že existuje jistá moc, jež kráčí napříč katastrofami jako skrz ohnivé opony. Pořadí a uspíšení samotné proměny jsou příslibem jisté bytosti, pro niž technika znamená uskutečnění, nikoli však skutečnost. Cílem je zduchovnění Země.“

Ernst Jünger v těchto slovech shrnuje všechna velká témata své studie: figura dělníka, proměna skutečnosti a světa (jež jsou pro něho identické), moc, technika, vláda nad Zemí, kterou zde E. Jünger poměrně eufemisticky kryje obratem „zduchovnění Země“. Z filosofického pohledu to jsou všechno témata klasické metafysiky: svět, duše, bůh,⁵ zdůvodňování, jednání a jeho závaznost (čili „svoboda“). Cílem Jüngerova líčení tedy má spočívat ve „zduchovnění Země“: ve studii *Dělník* to však nazývá patřičněji: „planetární hegemonie“.

¹ Např. proč Platon musel myslet bytí ve smyslu *idea*.

² Aristot., *Phys.* B 1, 192b: identita *fysis* a počátku-arché. Též Aristot., *Metaph.* Δ 1, 1013a; Δ 4, 1014b-1015a. Viz též Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* III. Abteilung: Band 70: *Über den Anfang* (1941), k vydání připravila Paola-Ludovika Coriando, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 2005. Též má studie *Počátečnost počátku. Martin Heidegger na přechodu k jinému počátku myšlení*. In: *Lidé Města* VI, 2002. ISSN 1212 – 8112, str. 114-126.

³ V následujícím budu citovat ve formě A 9.38: první číslo označuje paragraf, druhou stranu dle vydání *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Cotta's Bibliothek der Moderne Bd. 1, Stuttgart 1981.

⁴ *MaxMin* 16: „Wer sich an die Gestalt des Arbeiters als an den großen Beauftragten hält und auf sie die Veränderungen der Welt als auf das verwandelnde, doch durch die Verwandlung nicht angreifbare Prinzip bezieht, der wird ein Richtmaß finden, das nicht trügt. Er wird wahrnehmen, dass es eine Macht gibt, die durch die Katastrophen wie durch feurige Vorhänge hindurchschreitet. Die Reihenfolge und die Beschleunigung der Wandlung selbst ist das Versprechen eines Wesens, dem Technik Verwirklichung bedeutet, doch nicht Wirklichkeit. Das Ziel ist Erdvergeistigung.“

⁵ Tradiční témata *metaphysica specialis*.

Zduchovnit Zemi: to upomíná na Jüngerova o něco málo staršího souputníka, jenž byl však téměř ve všech ohledech jeho protikladem – *Rainer Maria Rilkeho*, jenž ve své *deváté Elegii z Duina* píše:¹

„Země, není to, co chceš: neviditelně
povstati v nás? - Není sen tvůj
neviditelnou být jednou? – Země! neviditelnou!“

Tam však, kde Ernst Jünger vidí techniku jako nejvhodnější *prostředek* k uskutečnění planetární hegemonie figury dělníka, tam před ní Rilke varuje² a vychvaluje andělovi svět³ a opěvuje „boha s lyrou“,⁴ k němuž se uchyluje podobně jako *Friedrich Hölderlin* během „svaté noci“,⁵ kdy přeci platí, že:⁶

„Kde však hrozba je, vyrůstá
záchrana též.“

Tato hrozba je však tím *neodvratitelným, nutným*, jež se odehrává v *povaze* západních dějin, jako i v základu *povahy* lidství člověka. A tak jde o to nenaříkat nad ní, nebojovat s ní, natož před ní utíkat, nýbrž jde o to promyslet ji a proměnit toto zamyšlení v jednání, které by odpovídalo proměněným nárokům kladených na *povahu* lidství člověka. *Tuto hrozbu* si nevymyslel ani E. Jünger, ani R.M. Rilke, jelikož oba dva stojí specifickým způsobem uvnitř zóny ohrožení, která od základu určuje veškeré lidské konání a strádání. V rámci této zóny ohrožení vystupuje pro E. Jünger *technika* jako prostředek totální mobilizace celku skutečnosti, avšak bude třeba kriticky ukázat, že technika – či spíše: *povaha* techniky je tím, co funduje tuto hrozbu a dává jí její význam a že to je právě tato *povaha* techniky, která je základním způsobem, jak se nám ukazuje a zpřístupňuje to, co jest. *Tato hrozba* se totiž odehrává v *povaze* všeho, co jest: je děním toho, co tradičně ve filosofii sluje „bytí“. *Tato hrozba*, již promyslel a vyslovil jak E. Jünger, tak R.M. Rilke znamená, že se vším, co bylo, je a bude, se to má tak, že nic. Toto: že s bytím se to má tak, že nic – toto poprvé a pro všechny následující myslitele závazně promyslel a nazval *Friedrich Nietzsche* jakožto *povahu* nihilismu.

Má-li zde být vylíčena metafysická pozice Ernsta Jüngerova v rámci dějin západní metafysiky, musí být naprosto jasno v tom, že sdílí stanovisko Nietzscheho metafysiky, kterou radikalizuje a uskutečňuje, resp. uvádí do chodu – či lépe: E. Jünger popisuje uvedení do chodu Nietzscheho metafysiky, když přeci metafysika naprosto nevyžaduje naši asistenci, ba dokonce se prosazuje na úkor a navzdory našeho konání a přičiňování. Proto se *za první* musí ukázat, jakou *povahu* má epocha či doba, v níž E. Jünger hovoří o vzmachu figury dělníka, která využívá techniky jako prostředku své hegemonie; *za druhé* si musíme povšimnout, že *povahu* této epochy, v níž dochází k uchopení planetární hegemonie figurou

¹ R. M. Rilke, *Gedichte*, Insel Verlag, Frankfurt/M 1996, str. 664: „Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar / in uns erstehn? – Ist es dein Traum nicht, / einmal unsichtbar zu sein? – Erde! unsichtbar!“ - Čs. překlad Pavel Eisner, in: R.M. Rilke, ...a na ochozech smrti jsi viděl stát, Praha 1990, str. 209.

² *Sonette an Orpheus*, I. Teil, Sonett XVIII. (*Gedichte*, str. 686.) Čs. vydání op. cit. str. 240.

³ IX. *Duineser Elegie*. (*Gedichte*, str. 663.) Čs. vydání op. cit. str. 208, rovněž VII. *Elegie z Duina*, tamt., str. 201-203.

⁴ Sonett XIX., I. Teil. (*Gedichte*, str. 687.) Čs. vydání op. cit. str. 241. – K předešlým poznámkám viz mou studii *Rilke, Klee a petrklíče. Úvahy nad některými rysy moderního umění*, in: www.ojrech.cz/filosofie, Zima 2004. ISSN 1801-0792, str. 1-13.

⁵ Fr. Hölderlin, *Brot und Wein*, in: *Sämtliche Gedichte*, Hrsg. von D. Lüders, Aula-Verlag, Wiesbaden 1989, str. 293/4. Čs. vydání viz Fr. Hölderlin, *Blažený mezi bohy*, přel. A. Pešek, Praha 2000, str. 89-95.

⁶ *Pathmos*, *Sämtliche Gedichte*, str. 340: „Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch.“

dělníka, uchopil Nietzsche jako *nihilismus*, s čímž souvisí proměna *povahy* lidství člověka, jelikož tato *povaha* lidství člověka odpovídá a koresponduje s *povahou* toho, co bylo, je a bude, tj. odpovídá „bytí“ takovým způsobem, že se to s ním má tak, že nic. Podaří-li se ukázat věcnou souvislost neodvratitelné nutnosti proměny *povahy* lidství člověka ve figuru dělníka s Nietzscheho zkušeností nihilismu, pak se tím zároveň docílí zdůvodnění a legitimnost nároku figury dělníka na planetární hegemonii, jíž neunikne naprosto nic – ani básník ne. Avšak přesto se i pro něho vyšetřena určitá nezanedbatelná role, která se může profilovat jako *jistý druh alternativy vůči* planetární hegemonii figury dělníka. Tuto možnost alternativy bychom chtěli sledovat na myslitelských motivech *Martin Heideggera* (především jeho analýzu smyslu *povahy* techniky),¹ které vytyčují rámec této studie, jak co se týče předpokladů a východisek, tak směřování a nároku na transformaci toho, kdo je ochoten se touto myšlenkovou cestou vydat.

Jelikož Ernst Jünger ve skutečnosti pojednává tradiční témata klasické metafysiky, kterou zároveň završil a ukončil Friedrich Nietzsche,² půjde také o zformulování role „první filosofie“ po konci metafysiky. Protože pak veškeré úvahy krouží kolem *povahy lidství* člověka, která má být ve své transformaci hlavním tématem, může se ukázat, že metafysika po konci metafysiky nadále působí a vystupuje v podobě *filosofické antropologie*.

¹ Viz především *TuK*, VA, *Einbl.*, GA90.

² Metafysika se zabývá tématem stanovit odpověď na otázku: co činí jsoucno jsoucím. Viz Aristot., *Metaph.* Γ 1, 1003a21 et *Metaph.* Z 1, 1028b1-4. Odpovědí je „bytí“ či „substance“ v jejich dějinných proměnách. A Nietzsche završuje a ukončuje metafysiku svým prohlášením, že bytí je „poslední výčpělek vypařující se reality“. Viz Fr. Nietzsche, *Soumrak bůžků*, kap. „Rozum“ ve filosofii § 4, in: *Ecce Homo*, přel. L. Benyovszky, Praha 1993, str. 34.

Část I. Epocha figury dělníka

Jünger sieht deutlicher im Entwurfbereich
der letzten Metaphysik des Abendlandes
die Geschichte des 20. Jahrhunderts
und die Züge seiner Zukunft.

M. Heidegger, GA90, str. 74

§1. Pojem „totální mobilizace“

1. *Válka jako první filosofie.* – Ernst Jünger je známý svou studií *Der Arbeiter* (Dělník),¹ které však předchází kratší studie *Die Totale Mobilmachung* (Totální mobilizace) z roku 1930.² Jünger ve svém myšlení vychází z metafysické pozice Friedricha Nietzscheho, charakterizované jako „vůle k moci“ a z motivu „nadčlověka“, které transformuje na základě autentického válečného zážitku v pojetí „práce“ a „figury dělníka“ (*Gestalt des Arbeiters*).³ Proto ve studii *Totální mobilizace* chce určit skrytou povahu války, která je „největší a nejpůsobivější událostí této doby“.⁴

Válka je pro Jüngera zpřístupňující zkušeností se „skutečností“, která je „při díle“, tj. „skutečná“ ve smyslu účinná, činná, působná a působící *na způsob „práce“*. Práci Jünger totiž určí jako *ontologický model určování smyslu bytí jsoucího*, práce je pro Jüngera odpovědí na Aristotelem formulovanou základní úlohu první filosofie: *nakolik jsoucno je jsoucí a co mu jako takovému přísluší*.⁵ Práce je pro Jüngera charakterem bytí jsoucího. A proto válka, jakožto uskutečnění pracovního nasazení, není ničím *lidským, příliš lidským*, takže Jünger se zdráhá hledat její povahu ve sféře lidského jednání.⁶ Jünger spíše válku řadí mezi události „kultického rázu“.⁷ Světová válka má charakter „světové revoluce“ a představuje „událost kosmického druhu“,⁸ zcela ve smyslu tradičního určení „kosmos“ jakožto jakožto celku všeho jsoucího, takže válka se dotýká určení smyslu bytí všeho jsoucího.

Válka je uskutečňováním první filosofie, válka je metafysikou *in actu*. Jünger blíže konkretizuje svou úlohu tak, že hledá „skryté popudy“ pro „typicky pokrokové pohyby“, jež

¹ E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart 1981. K tomu viz M. Heidegger, GA IV. Abt., Bd. 90 *Zu Ernst Jünger*, hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M. 2004. K tomu též viz mou recenzi Heideggerova svazku GA90 in: *Reflexe 27* (ISSN 0862-6901), str. 142-145.

² Ernst Jünger, *Die Totale Mobilmachung*, in: *týž, Sämtliche Werke*, II. Abt., *Essays*, Bd. 7, *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980, str. 121-142. Citováno jako TM s čísly stránek.

³ Německé slovo *Gestalt* překládá řecké slovo *morfé*, jež latiníci překládali jako *figura*, a tak si beru právo tlumočit *Gestalt* do češtiny jako *figura*: jednak ve smyslu tvar, vzhled, postava (žena má pěknou figuru), jednak ve smyslu vnitřně koncipovaného řádu, uspořádání a účinně-efektní soulad kroků a postupů (taneční figura, myšlenková figura).

⁴ TM 122: „Wir werden uns vielmehr bemühen, einige Daten zu sammeln, die den letzten Krieg, unseren Krieg, das größte Ereignis dieser Zeit, unterscheidet von anderen Kriegen, deren Geschichte uns überliefert ist.“

⁵ Aristot., *Metaph.* Γ 1, 1003a 21 (přel. A. Kříž): „Jest druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu o sobě náleží.“ Aristotelovo odpovědí je pak *úsia*, viz Aristot., *Metaph.* Z 1, 1028b 1-4 (přel. A. Kříž): „Poněvadž se o jsoucnu mluví v tolika významech, jest zřejmě jeho prvním významem, co jest věc, čímž se označuje podstata (*úsia*).“

⁶ TM 121: „Es widerstrebt dem heroischen Geiste, das Bild des Krieges in einer Schicht zu suchen, die durch menschliches Handeln bestimmt werden kann.“

⁷ TM 130.

⁸ TM 122.

ovšem „vedou k výsledkům odporujícím jejich vlastním tendencím“;¹ hledá „vlastní morální faktor této doby“, který utváří atmosféru pokrokové doby, jež podle něho musela nutně vyústit ve válku.² Tímto „skrytým popudem“ a „vlastním morálním faktorem této doby“ je pro Jüngerův pojem „*totální mobilizace*“.³

2. Mobilizace částečná a totální. – Pojem „*totální mobilizace*“ Jünger analyzuje odlišením oproti pojmu „*částečné mobilizace*“ (*partielle Mobilmachung*).⁴ Tu Jünger charakterizuje jako „všeobecnou“ a spojuje ji s monarchistickým i občanským politickým řádem. To však neznamená, že úvahy o „*totální mobilizaci*“ jakožto uskutečňování první filosofie sklouznou do politických úvah, že by metafysika byla fundována politikou. Naprosto ne; politická vazba je vnějším *projevem*, čili „*zdáním*“ (*Erscheinung*), což je termín, který Jünger nabíje významem hlavně v následujícím spisu *Dělník*. Nicméně zní v tom explicitní odkaz na Nietzscheho určení povahy „pravdivosti“ jakožto *Schein* – zdání; avšak nezapomínejme ani na Hegelovu vnitřní dynamiku sebe-ukazování ducha, jenž je svou vlastní fenomenologií. Politika jakožto projev mobilizace uskutečňuje aktuální hybnost energie, na kterou jsou všechna jsoucna proměněna v rámci „*totální mobilizace*“.

Mobilizace *částečná* je spjata s monarchií i s občanským zřízením, zatímco *totální mobilizace* ohlašuje panství dělníka, který překonává veškerá státní zřízení a společenské řády tím, co Jünger v *Dělníkovi* nazývá „organická konstrukce“ (*organische Konstruktion*) vykazující rysy „absolutního režimu“.⁵ Na *částečné mobilizaci* se podle Jüngerův podílí lid, rozpočet a společenský duch, objem nákladů a výdajů je omezený, vypočitatelný, v *částečné mobilizaci* se odráží ještě určitý svérázný státní zájem dokumentovaný nadšením dobrovolníků rukujících do válečných vojsk.⁶ Pro *částečnou mobilizaci* je tedy charakteristické lokalizování, to že probíhá na určitém území, týká se určité společenské roviny, sleduje provinciální záměry.

Oproti tomu *totální mobilizace* podle Jüngerův vyniká neomezeností lokalizace, týká se všech zemí, všech společenských tříd. Branná služba „již není povinností a výsadou pouze vojáků z povolání, nýbrž se stává úkolem (*Aufgabe*) všech, kdo jsou schopni nést zbraň.“⁷ *Totální mobilizace* stírá jakékoli závazky, privilegia a vazby. Jejím smyslem totiž je „rostoucí přeměňování života v energii“.⁸ Proto musí *rušit lokačně-temporální rámce*, které jsou platné ještě pro *částečnou* či *všeobecnou mobilizaci*. Válka, jež uskutečňuje *totální mobilizaci*, podle Jüngerův nabývá charakteru „gigantického pracovního procesu“,⁹ ve kterém jde o „absolutní uchopení potenciální energie“.¹⁰ V tom zní dvojí: jednak definitivní vyhocení Aristotelem promyšlené souvislosti ontologického modelu *dynamis-energeia (potentia-actualitas)* do podoby „práce“ jakožto dynamismu určování charakter bytí jsoucího;¹¹ jednak odkaz na

¹ TM 122.

² TM 123.

³ TM 123.

⁴ TM 124-125.

⁵ TM 140.

⁶ TM 124.

⁷ TM 125.

⁸ TM 125: „... die wachsende Umsetzung des Lebens in Energie...“

⁹ TM 126.

¹⁰ TM 126.

¹¹ Dokonání aristotelské metafysiky představuje sovětský komunismus v podání V. I. Lenina: „*Komunismus je sovětská moc plus elektrifikace celé země...*“, in: W. I. Lenin, *Unsere außen- und innenpolitische Lage und die Aufgabe der Partei* (Rede von 1920). in: Ders.: *Werke*. Hrsg. auf Beschluß des IX. Parteitag der KPR(B) und des II. Sowjetkongresses der UdSSR. Bd. 31 April-Dezember 1920. Berlin 1966, str. 414: „Kommunismus ist Sowjetmacht plus Elektrifizierung des ganzen Landes...“ Citováno z M. Heidegger, *GA90*, str. 40. Vynikající Heideggerova analýza komunismu probíhá v *GA90* na str. 230, kde jej Heidegger definuje: „Komunismus je metafysickým procesem, tzn. bytostným zformováním jsoucího v celku, ve kterém se završuje západní věk

Nietzscheho, který razí přesvědčení, že „dělníci by se měli naučit vnímat jako vojáci. Honorář, žold, ale žádný plat! Žádný vztah mezi splatností a výkonem! Nýbrž nastavit individuum *vždy podle jeho způsobu* tak, aby mohlo *podat maximální výkon*, který je v jeho dosahu.“¹

Jedná se tu o proměnu určení jsoucna jako jsoucího, jehož výkladovým modelem se stává „práce“, a zároveň o proměnu určení lidství člověka, jehož výkladovým modelem se stává „figura dělníka“ (die Gestalt des Arbeiters). Jünger proto v souvislosti s určením smyslu totální mobilizace jakožto „absolutní uchopení potenciální energie“ hovoří o „začátku epochy práce“.² K tomu, aby veškerá energie mohla být rozvinuta, je podle něho „zapotřebí zbrojení“, kterým se totální mobilizace primárně vyznačuje.³ Válečné vazby a vztahy se tak promění na vazby pracovní,⁴ v nichž je nárokováno každé (lidské i nelidské) jsoucno jako *zdroj* (Bestand) potenciální energie. Jsoucno je jakožto jsoucí *nastaveno* na to, aby bylo připraveno *stát okamžitě k dispozici* bez ohledu na lokačně-temporální určení: *stát kdykoliv okamžitě k dispozici pro nasazení* (auf Stelle zur Stelle) se stává „jsoucností“ (*úsia*) jsoucího, tj. Jüngerovo odpovědí na aristotelskou otázku.

3. Totální mobilizace jako uskutečnění vlády nad Zemí. – Jünger v pojmu totální mobilizace zahlíží proměnu ontologického výkladového rámce, jehož jevovou stránkou je *technika*: „Totální mobilizace je výrazem nutkavého nároku, jemuž podléhá náš život v epoše mas a strojů. A tak dochází k tomu, že každý jednotlivý život se stává životem dělníka“.⁵ Technika je pro Jüngerův mechanismem totální mobilizace, je prostředkem jejího uskutečňování a tedy i prostředkem vztahování se k ní a disponování jí. Technika je tím, co vzhledem k člověku proměněnému ve figuru dělníka Jünger nazývá „*připravenost*“ (Bereitschaft) pro totální mobilizaci.⁶ Připravenost pro ni a disponování jejími prostředky podle Jüngerův rozhodují o vítězství a porážce ve válce.⁷ Připravenosti je vlastní rys „*automaticnosti*“, který vykazuje akt mobilizování, tj. rys „*stát okamžitě k dispozici*“, takže se tomuto aktu mobilizace nedá vyhnout.⁸ Proto mluví Jünger o „*nutkavosti nároku*“ a o „*podléhání*“ tomuto nároku.

Přijde-li řeč na legitimnost tohoto nároku totální mobilizace, ukazuje se tato jako „*regulativní opatření organizatorického myšlení*“, které disponuje „*svou vlastní zákonitostí*“.⁹

metafyziky.“ [Kommunismus ist ein metaphysischer Vorgang, d.h. eine Wesensgestaltung des Seienden im Ganzen, in der sich das abendländische Zeitalter der Metaphysik vollendet.] - Další, z těchto úvah vzešlé analýzy metafyzického „komunismu“ v Heideggerově stati *Koinon. Aus der Geschichte des Seyns*. in: M. Heidegger, *GdS*.

¹ F. Nietzsche, *KSA* 12.9[34].

² TM 126: „...der Anbruch des Arbeitszeitalters“.

³ TM 126: „Es ist eine Rüstung bis ins innerste Mark, bis in den feinsten Lebensnerv erforderlich. Sie zu verwirklichen ist die Aufgabe der Totalen Mobilmachung.“

⁴ TM 126: „Die Überführung des Arbeitsverhältnisses in das Militärverhältnis“.

⁵ TM 128.

⁶ TM 129.

⁷ TM 131: „Schon in ihm kam es nicht auf den Grad an, in dem ein Staat Militärstaat war oder nicht, sondern auf den Grad, in dem er zur Totalen Mobilmachung fähig war.“ Německo podle Jüngerův prohrálo válku proto, že provedlo pouze částečnou, nikoliv totální mobilizaci, zatímco USA jsou ve všech ohledech zemí nastavenou na totální mobilizaci mas a strojů.

⁸ TM 130: „Ein Ausweichen war diesen Massen um so weniger möglich, je mehr ihre Überzeugung in Anspruch genommen wurde“.

⁹ TM 135: „Die Totale Mobilmachung als Maßnahme des organisatorischen Denkens ist nur eine Andeutung jener höheren Mobilmachung, die die Zeit an uns vollzieht. *Dieser* Mobilmachung wohnt eine eigene Gesetzmäßigkeit inne, mit der das menschliche Gesetz, wenn es wirksam sein soll, parallel laufen muss.“ – Paralelnost lidské zákonitosti Jünger ukazuje na příkladech bolševické diktatury v Sovětském Rusku, fašistické diktatury v Itálii, v islámském fundamentalismu v Turecku (TM 140), jako i na příkladu doceňování lidových

Konečným a hlavním – ne-li jediným – smyslem totální mobilizace, který legitimuje ji samotnou a její prostředky (technika, válka, masovost, veřejnost), je totiž úsilí o *planetární hegemonii* (Erdherrschaft), což Jünger naplno rozvine až ve studii *Dělník* a co explicitně odkazuje k Nietzscheově koncepci *Nadčlověka jakožto smyslu Země*.¹ Totální mobilizace je děním, jímž se uskutečňuje práce jakožto ontologický model určení bytí jsoucího ve smyslu nároku na uchopení a nasazení potenciální energie za „účelem“ vlády nad Zemí, čemuž člověk odpovídá připraveností na tento nárok ve smyslu proměny v dělníka. Totální mobilizace je jednotou *celkového záměru určení bytí jsoucího v celku* (svět ve smyslu disciplíny metafysiky speciální: *cosmologia specialis*) ve smyslu „práce jakožto smysl bytí jsoucího“ a *rámcového záměru připravenosti člověka na mobilizaci* (duše ve smyslu disciplíny metafysiky speciální: *psychologia specialis*) ve smyslu „dělníka“ přitakávajícího prostředkům (technika) dosahování planetární hegemonie. Totální mobilizace jako jednota těchto paralelních záměrů je jakožto první filosofie metafysikou obecnou (*metaphysica generalis*), je nejvyšším a prvním kritériem udílení smyslu, čemuž z tradičních speciálních disciplín metafysiky odpovídá *theologia specialis*; a vskutku Jünger hovoří o tom, že *totální mobilizace je kultovního rázu*.² *Onto-theo-logický* ráz metafysiky³ proniká i Jüngerovu koncepci *totální mobilizace*, kdy *logos* je sama technika, kterou dělník používá jako prostředek dosahování planetární hegemonie, *theos* je sama totální mobilizace jakožto střed celého komplexu onto-theo-logické metafysiky; a rysem „*on hé on*“, rysem „*onto-*“, je práce jako „absolutní uchopení potenciální energie“⁴ či „rostoucí přeměňování života v energii“.⁵

Onto-theo-logický charakter metafysiky ve smyslu *vnitřní jednoty totální mobilizace, práce a dělníka* je ukotven v pozici „vůle k moci“, která je *permanentním*, tj. časový smysl určení bytí jsoucího suspendujícím sebe-překonáváním se, cílícím k naprosté hegemonii za současného přitakání prostředkům tohoto „chtění být více než doposud“. Jünger nejmenuje Nietzscheho, ale vědomě se pohybuje v rámci jeho metafysické pozice završující dějiny západní metafysiky. Totální mobilizace naplňuje Nietzscheův požadavek „velkého stylu“ zakládajícího „velkou politiku“. Nicméně pojem totální mobilizace se tak musí nutně týkat centrálního předpokladu metafysické pozice „vůle k moci“, motivu *nihilismu*.⁶ Nihilismem je nepochopení faktu vynucování si zdrojů stát k okamžité dispoziční pod nárokem totální mobilizace, nikoliv – jak by se mohlo zdát – nárok na planetární hegemonii figury dělníka, užívajícího techniky jako prostředku k jejímu dosažení. Nihilismus je vzpírání se onto-theo-logickému základu metafysiky jakožto vnitřní jednotě totální mobilizace, práce a figury dělníka. Nihilismus je příčinou prohrané války, je to samotná porážka. Válka je totiž podle Jüngerova „tím vlastním prubířským kamenem hegemonie“, obzvláště pak válka prohraná.⁷

mas a masovosti vůbec, na míře zveřejnění všeho dění (TM 141), aby v tom všem spatřoval „napůl groteskní, napůl barbarský fetišismus stroje, naivní kult techniky“ (TM 140).

¹ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc 1995, předmluva 3 (přel. O. Fischer): „Nadčlověk budiž smyslem Země.“

² TM 130: „... eine Erscheinung von kultischem Rang ...“

³ Onto-theo-logický charakter metafysiky poprvé vylíčil v přednášce *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957) M. Heidegger, jež je obsažena ve svazku *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1990.

⁴ TM 126.

⁵ TM 125.

⁶ F. Nietzsche, *KSA* 12.9[35]: „Nihilismus: schází cíl; schází odpověď na otázku „Proč?“ co znamená nihilismus? – že nejvyšší hodnoty jsou znehodnoceny.“; *KSA* 12.5[71]: „Je to [sc. nihilismus] nejdědečtější ze všech možných hypotéz.“; *KSA* 12.9[41]: „Nakolik by nihilismus, jakožto **popření** jakéhosi skutečného světa, jakéhosi bytí, mohl být božským způsobem uvažování“.

⁷ TM 125: „Der eigentliche Prüfstein einer Herrschaft ist nicht das Maß des Jubels, der ihr gespendet wird, sondern der verlorene Krieg.“

Pojem „totální mobilizace“ Ernsta Jüngerera je tak oním dlouhým stínem, který na nás - hluboko do 21. století - vrhá Nietzscheho metafysika, a v němž jsme doposud zahaleni.¹

§2.

Nástup epochy dělníka v myšlení F. Nietzscheho

Když Ernst Jünger v roce 1932 publikoval svou nejznámější a nejlepší studii *Der Arbeiter* (Dělník),² tak se nejednalo o blesk z čistého nebe. Již v předchozí studii *Die Totale Mobilmachung* (Totální mobilizace)³ z roku 1930 Jünger píše, že smyslem totální mobilizace je „absolutní uchopení potenciální energie“,⁴ a proto hovoří o „začátku epochy práce“.⁵ S tím souvisí dějinný fakt „rostoucího přeměňování života v energii“,⁶ který všechno jsoucí v celku včetně člověka *stanovuje* jako disponovatelné kvantum potenciální síly, připravené kdykoliv kdekoliv k použití. Jsoucí v celku neboli „svět“ neboli „skutečnost“ má charakter účinné působnosti (Wirklichkeit), kterou Jünger charakterizuje jako „gigantický pracovní proces“.⁷ Samotný člověk doznává proměny v „dělníka“ (Arbeiter), který se vyznačuje „připraveností“ pro nárok totální mobilizace za účelem prosazení planetární hegemonie.⁸ Nicméně ani tyto úvahy nejsou bleskem z čistého nebe, jelikož byly vysloveny nikým menším nežli Friedrichem Nietzschem, a to již v roce 1887.⁹ Nietzsche v jednom zápisu praví následující:¹⁰

„Dělníci by se měli naučit vnímat jako vojáci. Honorář, žold, ale žádný plat! Žádný vztah mezi splatností a výkonem! Nýbrž nastavit individuum *vždy podle jeho způsobu* tak, aby mohlo *podat maximální výkon*, který je v jeho dosahu.“

Individuum, které je podle Nietzscheho „nejskromnějším stupněm vůle k moci“,¹¹ je určeno jako silové a mocenské kvantum (Machtquantum), budující most k Nadčlověkovi, překonávajíc dosavadní určení lidství člověka.¹² Hodnota a míra každého individua je podle Nietzscheho poměřována právě tím, nakolik přispívá k *přechodu* (Übergang) k Nadčlověkovi

¹ Srv. E. Jünger, *Gestaltwandel. Eine Prognose auf das 21. Jahrhundert*, in: *Die Zeit* Nr. 29 (16. VII. 1993), str. 36.

² E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart 1981.

³ E. Jünger, *Die Totale Mobilmachung*, in: *týž, Sämtliche Werke*, II. Abt., *Essays*, Bd. 7, *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980, str. 121-142. Citováno jako TM s čísly stránek.

⁴ TM 126.

⁵ TM 126: „...der Anbruch des Arbeitszeitalters“.

⁶ TM 125: „... die wachsende Umsetzung des Lebens in Energie...“

⁷ TM 126.

⁸ TM 129. - Srv. F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc 1995, předmluva 3 (přel. O. Fischer): „Nadčlověk *budiž* smyslem Země.“ Nicméně bude naší snahou ukázat, nakolik Nadčlověk je Nietzscheho kontrapozicí vůči „mašinérii lidství“, nikoli vůči „dělníkovi“. To si musíme ujasnit, aby bylo patrné, že „*figura* dělníka“ (*Gestalt* des Arbeiters), jak ji koncipoval Jünger ve studii *Der Arbeiter*, přesně odpovídá Nietzscheho motivu *Nadčlověka*. Je to tato *figura* (*Gestalt*) dělníka, která se má podle Jüngerera domoci planetární hegemonie. *Figura* (*Gestalt*) je totiž pro Jüngerera tím, co tradiční metafysika označuje jako „bytí“. *Figura* (*Gestalt*) dělníka je *pramenem závaznosti určování bytí jsoucího* v epoše charakterizované jako „totální mobilizace“ či „práce“, v níž *jsoucí je jsoucí* ve smyslu „rostoucího přeměňování života v energii“. *Figura* (*Gestalt*) dělníka *stanovuje* jsoucí jakožto jsoucí podobně, jako i Nietzscheho Nadčlověk *stanovuje* „nové hodnoty“ a „šlechtí si svého boha“ (*Zarathustra*, předmluva 9).

⁹ F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (KSA), Bd. 12, *Nachlass 1885-1887*. Hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München-Berlin-New York 1999. V rámci sv. 12 jde především o manuskripty 9 a 10 z podzimu 1887. Standardní forma citování KSA je číslo svazku, číslo manuskriptu, v hranatých závorkách číslo zápisu. Pageinace se standardně neuvádí.

¹⁰ KSA 12.9[34].

¹¹ KSA 12.10[82].

¹² *Zarathustra*, předmluva 3.

za současného *zániku* (Untergang) dosavadního určení lidství člověka, kterým je *animal rationale*.¹ Jako silově-mocenské kvantum představuje individuuum experiment nasazení síly k její gradaci „vždy podle jeho způsobu“. Individuum stojí pod nárokem ontologického principu „vůle k moci“, který zní: „*podat maximální výkon, který je v jeho dosahu*.“ Individuum představuje „práci“ samotné vůle k moci, samo je vůlí k moci – a ničím jiným, ničím víc, jak Nietzsche s oblibou praví. Ničím: mimo vůle *není již nic*, nebo přesněji: mimo vůle *je již jen nic*.² Nepodřízení se nároku *sebe-přemáhání* vůle k moci znamená znicotnění, nihilismus. Jediné „bytí“ spočívá v sebe-přemáhající se vůli k moci, mimo toto sebe-přemáhání není nic, resp. „je“ jen nic. Označením pro podřízení se nároku sebe-přemáhající se vůle k moci je pro Nietzscheho „dělník“, který splývá s Nadčlověkem, přitakávajícím vůli k moci a jejím prostředkům. Individuum podléhající nároku vůle k moci *je nastaveno* na to „*podat maximální výkon, který je v jeho dosahu*“, individuuum *podléhá nutkavému stanovování* hierarchie (Rangordnung) mocenských prostředků k dosahování sebe-přemáhání dosažené úrovně moci, tj. „bytí“. Jakožto „dělníci“ jsme nutkavě, tj. v bytostné nouzi (Not) „nemít dost moci“, tj. „chtít být víc než doposud“. Jsme-li na přechodu od dosavadního určení lidství člověka k Nadčlověkovi, je nás ustanovující vůle k moci „afektem“,³ který má – dle tradiční specifikace autory jako Descartes či Spinoza – nutkavou, nutící, *pathickou* povahu. Individuum je nastaveno na „maximální výkon“ a i ono si určuje své prostředky tak, že je nastavuje na „maximální výkon“. Jsoucno je jsoucí tak, že stanovováno na dispozičnost a disponovatelnost, řečeno Jüngerovými slovy: na „rostoucí přeměňování života v energii“ neboli „absolutní uchopení potenciální energie“. Nietzsche k tomu ve výroku, shrnujícím všechny motivy svého myšlení, praví:⁴

„Jedinou možností, jak zachovat smysl pojmu „bůh“ by bylo: bůh *nikoliv* jako pudící síla, nýbrž bůh jakožto *maximální stav*, jakožto určitá *epocha*... Určitý bod ve vývoji *vůle k moci*, z níž by se vysvětlil jak následný vývoj, tak vývoj předchozí, dosavadní... - nahlíženo mechanisticky, energie celkového dění zůstává konstantní; nahlíženo ekonomicky, energie roste až k určitému vrcholu a z něho opět klesá do věčného koloběhu; tato „vůle k moci“ se vyjadřuje v *interpretaci*, ve *způsobu spotřebovávání síly* – přeměna energie v život a život pak v nejvyšší potenci vystupuje jako cíl.“

Život sám je vůlí k moci,⁵ je ustavičnou snahou o *sebe-přemáhání* ve smyslu „chtít být být i nadále“, je bytostnou *nutkavostí* (Not). Proto má povahu přeměňování všeho v energii potřebnou k jeho růstu a sebe-přemáhání. V každém jednotlivém bodě je život maximem dosažené moci, kterou však – aby život *byl i nadále* – musí gradovat; a proto je život jakožto vůle k moci vždy a neustále nutkavou nouzí (Not). Život *neboli bytí* – protože Nietzsche praví: „Bytí“ – nemáme o něm žádnou jinou představu nežli „život“⁶ resp. „Bytí“ jakožto zobecnění pojmu „život“⁷ – je jakožto vůle k moci „věčným koloběhem“. Bytí ve smyslu vůle vůle k moci, sebe-přemáhání moci, je *věčným návratem* (ewige Wiederkunft). Člověk, jehož posláním je „být co možná nejvíce užitečný, aby se co možná nejvíce přiblížil neomylnému stroji“, „musí být vybaven ctnostmi stroje“, protože „strojová existence“ je „nejvyšší,

¹ Nicméně Nietzsche praví, že člověk je „doposud nestanoveným zvířetem“. Srv. KSA 12.2[13]: „Denn bisher war der Mensch das „nicht festgestellte Thier“-.“

² KSA 11.38[12]: „*Tento svět je vůle k moci—a nic mimo to!* A i vy sami jste touto vůlí k moci—a nic mimo to!“

³ KSA 12.2[190].

⁴ KSA 12.10[138].

⁵ KSA 12.2[190]: „Zde je zapotřebí nového, určitějšího uchopení pojmu „život“: má formulace pro to zní: život je vůle k moci.“

⁶ KSA 12.2[172].

⁷ KSA 12.9[63].

nejctihodnější formou existence“.¹ Člověk odpovídá nároku nutkavé vůle k moci, jež se v sobě věčným návratem, tím, že nabude povahy stroje, který je rovněž bezchybným cirkulováním a navracením se k identickým stavům a činnostem, k čemuž má podle Nietzscheho vychovávat všechno vysoké školství.² Člověk nutkavému nároku věčně se navracející vůle k moci, jež je pravdou „bytí“ jsoucího, *odpovídá* tím, že je – praveno Jüngerovými slovy - „připraven“ *stát se dělníkem*, který je připravený „přeměňovat život v energii“ či „přeměňovat energii v život“ za účelem *planetární hegemonie*. Pro to má Nietzsche označení Nadčlověk.³

Nietzscheho metafysická koncepce *Nadčlověka jako principu stanovování povahy bytí jsoucího z pozice věčně se navracející vůle k moci* je předpokladem pro koncepci figury (Gestalt) dělníka Ernsta Jüngera. A také jeho koncepce „totální mobilizace“ jakožto výkladového rámce určování pravdy bytí předpokládá Nietzscheho metafysickou koncepci *nutkavého sebe-přemáhání moci jakožto horizontu smyslu pro pravdu bytí*.

§ 3.

Jev, zdání a ukazování se jako dějinné určení povahy pravdivosti v myšlení F. Nietzscheho a E. Jüngera

1. - F. Nietzsche v jednom zápise z roku 1885, který nese titul *Proti slovu „jevy“* (Erscheinungen) praví následující:⁴

„NB. *Zdání*, tak jak mu rozumím, je skutečnou a jedinou realitou věcí,—to, čemu připadají veškeré vyskytující se predikáty, a to, co lze nejlépe označit veškerými, i protikladnými predikáty. Tímto slovem se však nevyjadřuje nic dalšího než *neprístupnost* zdání pro logické procedury a distinkce: tudíž „zdání“ ve vztahu k „logické pravdě“—která je však sama možná jen v nějakém imaginárním světě. Nekladu tedy „zdání“ do protikladu vůči „realitě“, nýbrž chápu naopak zdání jakožto realitu, která se vzpírá proměně v jakýkoli imaginativní „pravdivý svět“. Určitým názvem této reality by byla „vůle k moci“, totiž jakožto označení zevnitř a nikoli stran její neuchopitelné, tekuté proteovské přirozenosti.“

Nietzsche chápe svou pozici jako „platonismus naruby“, jestliže má platit platónská distinkce na svět neměnných archetypů alias idejí a svět pouhých napodobenin, svět jevový, jevící se, zdánlivý a zdající se. Nietzsche zůstává vězet v této platónské distinkci a staví se na

¹ KSA 12.10[11].

² KSA 12.10[11]: „Zde je prvním kamenem úrazu *nuda, monotónnost*, kterou s sebou přináší veškerá strojová činnost. *Tuto se naučit snášet a nejen snášet, naučit se vidět nudu z hlediska vyššího podnětu*: to bylo doposud úkolem všeho vysokého školství.“ Jako nejadekvátnejší příklad „učení se něčemu, co se nás netýká“ uvádí Nietzsche *filologii*.

³ KSA 12.10[17]: „Mým pojmem, mým *příměrem* pro tento vyšší typus je, jak známo, slovo „Nadčlověk“. – Právě v tomto aforismu Nietzsche klade „mašinérii lidství“ do protikladu k „silnějšímu druhu, k vyššímu typu“, jímž je Nadčlověk, což se zdá na první pohled protirečit našim úvahám. Ale již v poznámce výše jsme uvedli, že Nietzsche – tak jako např. v případě nihilismu, který je aktivním a završeným resp. pasivním a nezavršeným – rozlišuje dva úhly pohledu na motiv „dělníka“. V aforismu KSA 12.10[11] hovoří jednoznačně o tom, že „strojová existence“ je „nejvyšší, nejctihodnější formou existence“, aby v aforismu KSA 12.10[17] o „mašinérii lidství“ prohlásil, že představuje „jistý druh *pozastavení úrovně člověka*“, že se jedná o „zmenšení a přizpůsobení lidí jedné specializované užitečnosti“, v čemž se odehrává fakt toho, že „člověk se stává *nepatrnějším*“: „*der Mensch wird geringer*“. A právě proti této degenerující tendenci Nietzsche klade Nadčlověka jako „protipohyb“.

⁴ F. Nietzsche, KSA 11.40[53]. Obdobně v zápise KSA 13.14[93] z jara 1888: „zdánlivost sama náleží k realitě: je jednou formou jejího bytí tj. ve světě, kde neexistuje bytí, se musí za pomoci *zdání* teprve vytvořit určitý, spočitatelný svět *identických* případů: určité tempo, ve kterém je možné pozorování a srovnávání atd. „Zdánlivost“ je upraveným a zjednodušeným světem, na kterém zapracovaly naše *praktické* instinkty: naprosto *nám* vyhovuje: totiž *žijeme*, můžeme v něm žít: *důkaz* jeho pravdivosti pro nás...“

stranu zdání a jevovosti, na stranu toho, co se ukazuje a zároveň skrývá. Jsoucnost je jsoucí takovým způsobem, že nikdy není možné ho úplně uchopit dialektickou metodou v rozumu. Jsoucnost zabírá své definitivnosti, tj. svému vymezení a omezení, což je jedním z významů slova pojmu idea, totiž že je to přesná definice vymežující formu bytí jednotlivé věci ve smyslu obecného pojmu této jednotlivé věci. Takže idea člověka je to, na čem participuje jeden každý člověk bez rozdílu věku a pohlaví, co však není žádným určitým člověkem, tj. idea člověka není ani žena ani muž, ale je tím, co udílí smysl jak ženství, tak mužství člověka. Idea je nahlédnutelná abstraktivně, tj. odhlédnutím od konkrétní, tj. jevové, ukazující se, podávající se, zdávající se danosti jednotlivého jsoucna. Idea se také ukazuje, ale svým odepřením, že totiž nechává na sobě participovat zdávající se a jevící se konkrétní jsoucnost, které propadá střídě proměnlivosti, zatímco idea sama je neměnná. Idea reprezentuje bezčasovou stálost a přítomnost archetypu, který je formou bytí určité sady jsoucna odehrávajících se v hýlickém světě na způsob času. Idea má status „skutečného jsoucna“ (*ontós on*), zatímco jevová a jevící se věc je nejsoucí (*mé on*), což však značí jen nižší stupeň jsoucnosti, jelikož v platónském rozvrhu existuje ještě i určení naprosté nejsoucnosti (*úk on*), která postrádá jakoukoliv vazbu na jakýkoliv archetyp, takže na ničem neparticipuje, zatímco nižší jsoucnost participuje, byť třeba deficientní a nedokonalým způsobem, vždy na nějakém svém vzoru, zatímco naprosté nejsoucnost zcela postrádá jakoukoliv formu bytí.

Nietzsche plně akceptuje tento ontologický rozvrh, avšak *zcela ho obrací* ve shodě s pojetím „platonismu naruby“.¹ Realita neboli jsoucí v celku pro něho není povahy neměnné, archetypální, racionálně-abstraktivně nahlédnutelné, nýbrž je povahy ukazující se a zapírající se, povahy zdávající se a jevící se, povahy zdánlivé a jevové. Jev (*Erscheinung*) a zdání (*Schein*) označují charakter jsoucna, které je jsoucí na způsob nikoliv neměnné stálosti a přítomnosti ideálního vzoru, který je kdykoliv kýmkoliv racionálně nahlédnutelný, nýbrž je jsoucí na způsob temporální ve smyslu časovosti určené jako „uskutečňovat se svým zánikem“. Jsoucnost je jsoucí svou negativitou, je dějící se negativitou. Zdání akcentuje nezprostředkované a tj. námi jen stěží (pokud vůbec) ovlivnitelné *podávání se* samotného jsoucna. Jsoucnost nereprezentuje stabilní, definitivní, ukončený a v sobě završený archetyp, vůbec nereprezentuje, tj. „opětovně zpřítomňuje“ vždy ve své stálé neměnnosti přítomný archetyp. Jsoucnost v Nietzscheho pojetí jakožto to, co se ukazuje, neodkazuje už na nic mimo sebe, nerestauruje stálou přítomnost ideálního vzoru, nýbrž se samo odehrává jako samotná přítomnost – a přítomnost neznamena „stálá, pravá, pravdivá, ideální přítomnost“, nýbrž právě jen „ukazování se“, právě jen „jevení se“, právě jen „zdání se“. Jsoucnost jakožto cosi přítomného je přítomné na způsob okamžitého, náhlostního sebe-odkrytí, ve kterém nikdy není a nemůže být definitivní. Jako sebe-ukazující se ve své náhlostní a tj. náporové (silové, působné a působící povaze) určitosti (*determinatio*) je bytostně omezené (*negatio*), záporné, nedefinitivní, neúplné ve smyslu scholastického určení převzatého Spinozou: *omnis determinatio negatio est*.

Nietzsche považuje celek jsoucího alias realitu za „zdánlivý“ ve smyslu toho, co se ukazuje jako silové kvantum svým náporem – a jenom svým náporem. Žádná abstrakce, žádná redukce na logickou formu, nýbrž zkušenost náporu odkrývá ukazující se jsoucnost. Jsoucnost jakožto jev a zdání se tak může volně vymykat svým konturám a formálním vymezením, jsouc jen silovým kvantem, jež se vždy jinak ohlašuje náporem v počítku, zakládajíc tak teprve formu přítomnosti. Jsoucnost jako jev a zdání bytostně zahrnuje svou „odvrácenou“ a odepřenou „tvář“, ve svém jevení se má charakter logické a racionální netransparentnosti, tj. nedá se poznat v úplnosti. Neexistuje proto nárok na pravdu, nýbrž jen

¹ Nietzsche s Platónem provádí to, co Marx s Hegelem, který prohlašoval, že filosofie je světem postaveným na hlavu, takže Marx tvrdil, že postavil Hegela a svět zpátky na nohy.

určité kvantum *stanovování mocenských poměrů*. Poznávat pak znamená stanovovat míru moci disponovat daným jsoucnem, míru uchopení jsoucna jako prostředku ke gradaci vlastního pocitu moci. Jsoucno se jako jev ohlašuje v pocitu a rozvíjí tím sebe-počitek toho, komu se ukazuje: zakoušející stanovuje sebe *jako sebe* a ukazující se a vzpírávě odpírající se jsoucno *jako nikoliv-sebe*, jako překážku, jež vyzývá moc zakoušejícího, aby se osvědčila, nebo selhala. Subjektivita subjektu se v Nietzscheho filosofii zakládá nikoliv na racionální evidenci *ego cogito me cogitare*, nýbrž na sebe-počitku v náporu mocenských kvant, aby ve vzájemné souhře náporu a počitku se stanovovala hierarchie (Rangordnung) mocenských poměrů jsoucen, která nemají žádnou završenou esenci, nýbrž mají svou hodnotu (Wert) ve smyslu „stanovování stupňů moci“. *Hodnota* je Nietzscheho označení pro jsoucno jakožto jsoucí ve smyslu jevu a zdání, jsoucno jakožto jsoucí ve smyslu stanovování. Stanovování je označení pro tradiční metafysickou modalitu „skutečnosti“ ve smyslu „stálé přítomnosti“; stanovování je transformací novovek jako takový charakterizující činnosti subjektu zvané *representare*: představování. Subjekt *se nevrací zpět* k již hotové archetypální jsoucnosti (např. ve smyslu descartovské „univerzální moudrosti“), aby si správným používáním rozumu¹ nárokoval nahlédnutí pravdy jako pevně a neměnně stanovené danosti Přírody, která se na rovině rozlehlosti se odehrávajícím bytím-substancí, které na rovině myšlení odpovídá naprosto to samé rozvržení v idejích.² Subjekt naopak vyráží vpřed, dokud nenarazí na neustále se posouvající mez kladení odporu a stanovování mocenských poměrů, tj. toho, co ještě subjekt je a co již není. Subjekt stanovuje přítomnost a nepřítomnost, stanovuje charakter „je“ a „není“, kdy „není“ je pozitivní ontologická charakteristika způsobu bytí jsoucího, které „je“ tak, že „není“ ještě či již stanovujícím subjektem zakoušejícím v počitku tohoto jsoucna míru pocitu své moci ve svém sebe-počitku. Toto stanovování má ráz komparace, takže zahrnuje předchozí míru moci ve smyslu „bylo“, nápor jsoucna a sebe-počitek sebe sama ve smyslu „je“ a „není“, a současně vyústění do hierarchie mocenských poměrů vzešlých z náporu bylo-je-není ve smyslu „bude“: moc stanovujícího subjektu se buď osvědčí a tj. naroste, anebo selže, tj. ubude.³ Jsoucno jako jev a zdání je *úplným, celkovým, okamžitým, náhlostním podáváním se temporálně-ontologických charakteristik bylo-je-bude-není*. A i stanovující subjekt je v každém okamžiku, v každé činnosti sebe-pocitujícího stanovování mocenských poměrů *úplným, náhlostním podáváním se temporálně-ontologických charakteristik bylo-je-bude-není*. Nietzsche *pro to* má označení „*vůle k moci*“.

Vůle k moci je základní ontologický princip Nietzscheho metafysiky.

„Kde jsem našel něco živoucího, našel jsem vůli k moci“.⁴

Přičemž však život považuje za označení a hlavně za smysl tradičního pojmu „*bytí*“:

¹ Viz programové traktáty fundující novovek jako epochu dějin metafysiky: R. Descartes, *Pravidla pro vedení rozumu* (Praha, 2000); R. Descartes, *Rozprava o metodě* (Praha, 1947); B. Spinoza, *Pojednání o nápravě rozumu* (Praha, 2003).

² Viz B. Spinoza, *Etika II.7* (přel. K. Hubka): „Uspořádání a vzájemná souvislost idejí je totožná s uspořádáním a vzájemnou souvislostí věcí.“

³ Podobnost se Spinozovo *Etikou* není naprosto náhodná. Mysl je schopností jednat. Tato schopnost je buď umenšována (pak se konstituuje základní afekt *smutku*), nebo je zvyšována (to konstituuje základní afekt *radosti*). Schopnost jednat je sama esence mysli, a tak mysl usiluje sama ze sebe o to jednat, při čemž se musí vyrovnávat s tím, čím sama není a co jí buď slouží, nebo brání ve schopnosti jednat. I zde je obsažen prvek komparace a tj. temporality mysli s ohledem na míru schopnosti jednat, viz Spinozova obecná definice afektu v apendixu k části III. *Etiky* (přel. K. Hubka): „Afekt, jenž se nazývá pathema (trpný stav) duše, je zmatená idea, v níž mysl přitaká úsilí svého těla nebo nějaké jeho části existovat, a toto úsilí je větší nebo menší než dříve. Mysl je takto danou ideou determinována k tomu, že dává přednost přemýšlení o jedné věci před přemýšlením o věci jiné.“

⁴ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc, 1995, III. O přemáhání sebe samého (přel. O. Fischer).

„Bytí« – nemáme o něm žádnou jinou představu nežli „žít“. – Jak potom může „být“ něco mrtvého?¹

Všechno, co bylo-je-bude-není je vůle k moci. I mrtvola je přeměnou mocenských poměrů a hierarchie mocenských kvant. Vůle k moci je neustálé úsilí o víc moci, o to, být více než doposud. Být znamená snahu o to být i nadále; a proto musí každé jsoucno být více než bylo doposud. Zůstat stát na přítomném stupni znamená zemřít. Aby jsoucno i nadále bylo přítomné, musí být více než bylo doposud, musí neustále být činné a účinné. Být znamená ukazovat se, jevit se v náporu, čelit a odporovat náporu, jenž je zánikem a dějící se negativitou. Vůle k moci je *neustálým, úplným, celkovým, okamžitým, náhlostním podáváním se temporálně-ontologických charakteristik bylo-je-bude-není*. Vůle k moci je identitou bytí a času, jsou-li bylo-je-bude-není temporálně-ontologické charakteristiky. Bytí jako metafysický pojem „stálé přítomnosti“ je buď iluzí, nebo jen redukcí úplné, náhlostní celosti bylo-je-bude-není, která se neustále odehrává jako stanovování mocenských poměrů těchto charakteristik vůči sobě navzájem. Vzájemným člením si a křížením se těchto charakteristik se ustanovuje svět alias realita neboli celek jsoucího ve smyslu vůle k moci. Jako *neustálé* vzájemné členění si bylo-je-bude-není, tj. takové členění si, které nemá začátek ani konec (což by sugerovalo temporální „stav“ odporující určení „vůle k moci“), které neskončí, nýbrž děje se pořád, je toto vzájemné členění si bylo-je-bude-není čili vůle k moci *věčným návratem*. Neustálost vzájemného členění si, které se ve svých kombinacích věčně navrácí jako totéž však vede k tomu, že dějící se povaha žití jakožto smysl pojmu „bytí“ opět dospívá do charakteristiky „stálá přítomnost“. Tak Nietzsche v slavném notátu, který v původní edici *Wille zur Macht* (III.617) nesl označení *Recapitulation*:²

„*Vtisknout* nastávání (Werden) charakter bytí – toť nejvyšší *vůle k moci*. *Dvojaké zfalšování*, stran smyslů a stran ducha, aby byl uchován svět jsoucího, trvalého, rovnocenného atd. *Že všechno se navrácí*, toť nejextrémnějším *přiblížením světa nastávání ke světu bytí: vrchol nahlížení*.“

2. – Ernst Jünger ve své studii *Der Arbeiter* (Dělník)³ používá pojem jev a zdání (Schein) ve smyslu neautentického a tj. deviantního (ne)pochopení povahy toho, co se odehrává faktem skutečnosti. *Schein* je označením domnělého disponování kritériem smyslu věcí a jakmile se cosi „zdá“ nebo „ukazuje“ (erscheint), mívá tím deficientní modus vlastní povahy věcí, mívá tím zfalšování a nepravdu. Takže oproti Nietzschemu v zásadě navrácí pojmu zdání a jev jeho původní, tradiční smysl. Nicméně to neznámá, že by Jünger jednoduše ignoroval Nietzscheho určení zdání a jevu jakožto vlastní povahy reality ve smyslu vůle k moci. Naopak. To, že zdání a jevovost označuje defektnost, neznámá, že by Jünger Nietzschemu oponoval ve věci určení povahy pravdivosti. Zdánlivost a jevovost určitých rysů doby, o nichž Jünger hovoří, plně koresponduje s ontologickým principem vůle k moci. Zdánlivost a jevovost *nutně* náleží k povaze reality, a *právě vůči nim* se vůle k moci může naplno rozvinout v tom, co Jünger nazývá *figurou dělníka* (die Gestalt des Arbeiters).

¹ F. Nietzsche, KSA 12.2[172]: „Das „Sein“ – wir haben keine andere Vorstellung davon als „leben“. – Wie kann also etwas Todtes „sein“?“ Též KSA 12.2[190], kde N. explicitně říká: „Leben ist Wille zur Macht.“ Též v KSA 12.9[63] zní: „Sein“ als Verallgemeinerung des Begriffs „Leben“ (athmen) „beseelt sein“ „wollen, wirken“ „werden“[.]

² F. Nietzsche, KSA 12.7[54]: „Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der höchste *Wille zur Macht*. *Zwiefache Fälschung*, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen usw. Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung*.“

³ E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart, 1981. Citováno jako A (číslo paragrafu).(číslo stránky).

Zdánlivost a jevovost opět akcentují rys dějící se negativity jako *skryté potence eskalace vůle k moci ve figuře a skrze figuru dělníka* (die Gestalt des Arbeiters). Vůle k moci se musí s něčím utkávat, nejčastěji sama se sebou ve své potlačené podobě; vůle k moci musí překonávat vlastní negativitu, musí neustále usilovat o to být více než doposud, aby byla i nadále. Vůle k moci si sama klade svou mez, sama se obrací proti sobě, *stojí sama sobě úklad* (Gefahr), zapírá a popírá sama sebe, aby mohla sama sebe překonávat. Nietzsche to jasně formuloval v *Genealogii morálky*:¹

„...vůle potřebuje cíl,-a raději bude chtít i *nic*, než aby vůbec *nechtěla*.“

To, s čím se vůle k moci v podobě figury dělníka (die Gestalt des Arbeiters) utkává, je „epocha zdánlivé vlády třetího stavu“ reprezentovaného *občanem*.² Zde Jünger proti sobě klade občana a dělníka zcela v duchu Nietzscheho rozlišení.³

„Dělníci mají jednu žít jako dnes občané: nicméně jako *vyšší kasta nad nimi*, vyznačující se absencí nároků! čili chudší a prostší, avšak v držení moci.“

Dělník převyšuje občana co do hierarchie,⁴ takže netvoří ani žádný společenský stav.⁵ Dělník je ve vztahu k „elementárním silám“, které po vzoru antických *archai stoicheiai* představují dále již neredukovatelnou *sféru předpokladů možnosti* čili to, co je kantovský obor *transcendence*. Dělník se vztahuje k sféře transcendence skrze „vyšší zákonitost boje“,⁶ skrze „prostředky skutečného pána tohoto světa“, které jsou „prostředky válečníka“.⁷ Dělník totiž je je „nosičem zcela určité vůle k moci“⁸ a nejde mu o nic jiného než o planetární hegemonii. Tím neadekvátnějším *prostředkem* válečníka, skrze který se dělník vztahuje k sféře elementárního ve smyslu předpokladů možnosti bytí jsoucího na způsob práce, je *technika*. Vztah dělníka ke sféře elementárního na způsob techniky Jünger charakterizuje jako „heroický realismus“.⁹ V něm dělník naplňuje svou *figuru* (Gestalt), která je jeho *bytím*, jímž není nic jiného než *moc*.¹⁰ Moc je podle Jüngera „reprezentací figury dělníka“, v čemž se odehrává „legitimace novějšího způsobu obzvláštní vůle k moci“.¹¹ Dělník vtiskává za pomoci techniky svou vůli k moci tomuto světu, který je světem prostředků gradace moci: to elementární se zásahem dělníka stává tím typickým, tím figurálním, to stávající se nabývá charakteru bytí. Jünger ve shodě s výše uvedeným Nietzscheovým notátem uvažuje z metafysické pozice „vůle k moci“, která je principem závaznosti určování smyslu bytí jsoucího na způsob Aristotelem formulované základní úlohy metafysiky: *určit jsoucno jakožto jsoucí a co mu jako takovému přísluší*. Aristoteles tuto úlohu specifikuje jako otázku po *úsia*, kterou latiníci přeloží jako *substantia*; a tak i Jünger hovoří o práci a v ní se odehrávající vůli

¹ F. Nietzsche, *Genealogie morálky* III.1, Praha, 2002. Viz též III.18: „...člověku je milejší chtít *nic*, než *nechtít*...“

² E. Jünger, A 1.13: „Das Zeitalter des dritten Standes als ein Zeitalter der Scheinherrschaft.“

³ F. Nietzsche, KSA 10.9[47]: „Die Arbeiter sollen einmal leben wie jetzt die Bürger: aber *über* ihnen die *höhere Kaste*, sich auszeichnend durch Bedürfnislosigkeit! also ärmer und einfacher, doch im Besitz der Macht.“

⁴ E. Jünger, A3.19: „zwischen dem Bürger und Arbeiter nicht nur ein Unterschied im Alter, sondern vor allem ein Unterschied des Ranges besteht.“

⁵ Tamt.

⁶ A 5.30: „ein höheres Gesetz des Kampfes“.

⁷ Tamt.: „die Mittel des eigentlichen Herren dieser Welt, die Mittel des Kriegers.“

⁸ A 21.70: „Träger eines ganz bestimmten Willens zur Macht.“

⁹ A 8.37.

¹⁰ A 22.73: „dieses eigentümliche Sein des Arbeiters, das wir als seine Gestalt bezeichnen ... dieses Sein ist Macht“.

¹¹ A 22.73-74: „Macht innerhalb der Arbeitswelt kann daher nichts anderes sein als Repräsentation der Gestalt des Arbeiters. Hier liegt die Legitimation eines neuartigen und besonderen Willens zur Macht.“

k moci jako o substanci.¹ *Co-bytím* (tradiční *esenci*) každého jsoucna je míra moci či prostředecnost, s níž přispívá k růstu moci; zatímco *že-bytí* (tradiční *existentia*) má povahu reprezentace a legitimace skrze „práci“ dělníka. Proto u Jüngera nelze hovořit o způsobu určování smyslu bytí jsoucího jako o *představování* (*perceptio-Vorstellen*), ale jako o *stanovování* (*Feststellen*) a *zajišťování* (*Sicherstellen*).

V rámci *stanovujícího zajišťování prostředků dosahování planetární hegemonie skrze figuru dělníka* – což je plné znění významu postoje „heroický realismus“ – se každé jsoucno ukazuje či vystupuje (*erscheint*) jakožto *reprezentant typičnosti*. Platónská představa *methexis-participatio* vystupuje u Jüngera v podobě *re-presentatio*, znovu předvedení toho, co je neustálé, neměnné, přítomné. Jsoucno je zbaveno své temporální plnosti a je nahlíženo *sub specie aeternitatis*.² A tímto způsobem věčnosti je „moc“ jakožto *spočívající bytí figury* (*das ruhende Sein der Gestalt*). Figura-*Gestalt* je tím, co vystupuje či se ukazuje v každém jednotlivém jsoucnu, ať na způsob činnosti figury dělníka, nebo na způsob pouhého prostředku dosahování planetární hegemonie skrze figuru dělníka. Figura-*Gestalt* jakožto charakter bytí vystupuje či se ukazuje zásahem, tj. vtiskáváním práce dělníka do epochy *zdánlivé* vlády občanského stavu legitimovaného Hegelovým *Systémem*. Tak jako Absolutno vystupuje či se ukazuje v jednotlivých momentech své absoluce jako neúplné a tj. *zdánlivé*, tak i figura-*Gestalt* se na každé své úrovni a v každé fázi ukazuje či vystupuje jako cosi *zdánlivě* definitivně stanoveného, zatímco v pravdě je každý stav jen přípravou k dosahování následujícího, vyššího stavu disponování mocí. Vůle k moci dosahuje vždy určitého stavu a úrovně sebe-prosazení, který však nikdy není definitivní; a je-li na tento stav pohlíženo jako na definitivní, odehrává se v tom popírání základní tendence vzruchu a pnutí usilující vůle k moci po více moci, dochází k popírání základního ontologického principu určování smyslu bytí. Vůle k moci jakožto smysl bytí je paradoxně vše jiné, jen ne bytí ve smyslu to stálé, určité, definitivní. A tak *figura dělníka* (*die Gestalt des Arbeiters*) vystupuje proti *zdánlivé* vládě třetího stavu občanského, aby jej překonala s výhledem na dosažení planetární hegemonie, během níž nedojde k ukončení vůle k moci, ale naopak k jejímu vyostření a zjednodušení ve smyslu zefektivnění účinku za minimalizace nákladů a úsilí. Tak jako jsme prošli fází monumentality a gigantičnosti, tak jsme v současné době ve fázi minimalizace, zmenšování, zneviditelňování. V tom hraje perfektnost vůle k moci reprezentovaná figurou dělníka. Vše jsoucí je jen *zdánlivě* čímsi svébytně určitým, každé jsoucno *ukazuje* jen jistý aspekt, *kvůli kterému* bylo stanovujícím zajišťováním *nastaveno jakožto prostředek* dosahování planetární hegemonie figury dělníka. *Zdánlivost* a *jevovost* tvoří základní charakter jsoucnosti jsoucího, toho jakým způsobem jsoucí je jsoucí. tak např. technika se jen *zdánlivě* ukazuje a *jeví* ve strojích, zatímco v pravdě se v ní odehrává celkové uchopování planetární hegemonie figurou dělníka. Stroje jsou jen *jevovou stránkou* techniky, daleko podstatnější je ten rys techniky, že za její pomoci figura dělníka stanovujícím způsobem *zajišťuje* vše jsoucí jakožto pouhý prostředek k dosahování planetární hegemonie. Každá dosažená fáze technického vývoje je jen *zdánlivě* vrcholem, již v sobě nese své „*upgrade*“, svá vylepšení a funkční rozšíření. To, vůči čemu vystupuje figura dělníka, je to, čím tato figura sama je: vůle k moci v jejím sebe-zadržení. Dělník se vymezuje proti občanovi, jedna vůle k moci převyšuje jinou, která rezignovala na svůj růst, a tak se vlastně sama popřela. Proto je třetí stav občanský titulován jakožto *nihilismus*, jako rezignující popření vůle k moci. Je-li válka coby prostředek figury dělníka nihilismem ve smyslu popírání občanských hodnot a privilegií, jedná se o *aktivní* nihilismus popírající jen *zdánlivý*, jen *pasivní* nihilismus sebe-popření vůle k moci občanského stavu.

¹ A 12.47.

² B. Spinoza, *Etika* II. Prop. 44, Cor. 2 (přel. K. Hubka): „Náleží k přirozenosti rozumu postihovat věci pod určitým způsobem věčnosti.“

Jünger jen popisuje fakt odehrávající se událostí světové války.¹ Válka vytříbí zdánlivé ve smyslu nepravé od toho, co je adekvátní samotné substanci světa, tj. vůli k moci. Válka odhaluje a ukazuje skutečnou tvář smyslu bytí všeho jsoucího, řečeno s Nietzsche:²

„A víte vůbec, čím je mi „svět“? Mám vám jej ukázat ve svém zrcadle? Tento svět: monstrum síly, bez počátku, bez konce, pevná, ocelová velikost síly, která ani nepřibývá, ani neubývá, která se nespotebovává, nýbrž jen proměňuje, jako celek je neměně velká, je to rozpočet bez výdajů a ztrát, avšak zároveň bez nárůstu, bez příjmů, je obklopen „nicem“ jako svou mezí, není ničím splývajícím, vyplývaným, ničím nekonečně rozlehlým, nýbrž je vložený do určitého prostoru jakožto určitá síla, nikoli do prostoru, jenž by kdesi byl „prázdný“, spíše je všude jakožto síla, jakožto hra sil a silových vln je zároveň jedním a „vším“, zde se kupíci, zároveň onde se vymykající, je mořem sil běsnících a plynoucích v sobě, věčně se proměňuje, věčně se navrceje, s ohromnými roky návratu, s přílivem a odlivem svých podob, expanduje z podob jednoduchých ke komplikovaným, z toho nejpoklidnějšího, nejstnulejšího, nejchladnějšího expanduje do toho nejžhavějšího, nejdivočejšího, sobě-odporujícího, a pak opět se navrácí z plnosti do prostoty, ze hry protikladů zpět k rozkoši z harmonie, přitakáváje sám sobě v identitě svých drah a roků, žehraje sám sobě jako tomu, co se musí věčně navracet, sobě jakožto nastávání (Werden), které nezná žádné nasycení, žádné přesycení, žádnou únavu—: tento můj *dionýsovský* svět věčného-sebe-utváření, věčné-sebe-destrukce, tento tajemný svět dvojakých žádostí, toto mé mimo dobro i zlo, bez cíle, jestliže štěstí kruhu zahrnuje cíl, bez vůle, jestliže prsten nemá vůči sobě samému dobrou vůli,—chcete nějaké *jméno* pro tento svět? *Řešení* pro veškeré jeho hádanky? *světlo* i pro vás, vy nejskrytější, nejsilnější, nejneohroženější, nejvíce zaslíbení půlnoci?— *Tento svět je vůle k moci—a nic mimoto!* A i vy sami jste touto vůlí k moci—a nic mimoto!“

§4.

K Jüngerovo pojetí pojmu *figura-Gestalt*

Základním termínem Jüngerova myšlení – přinejmenším ve spisu *Dělník* – je pojem „*figura-Gestalt*“. *Figura-Gestalt* je označením základního ontologického statusu, je samotnou formou bytí a motivem nekauzálního principu.

„O hierarchii v říši *figury-Gestalt* nerozhoduje zákon příčiny a účinku, nýbrž zcela odlišný zákon razidla a ražby; a uvidíme, že v epoše, do které vstupujeme, je určení prostoru, času a člověka svedeno na jednu jedinou *figuru-Gestalt*, totiž *figuru dělníka* (*die Gestalt des Arbeiters*).“³

¹ Viz §1. Pojem „totální mobilizace“.

² F. Nietzsche, KSA 9.38[12].

³ E. Jünger, A 7.33: „Über die Rangordnung im Reiche der Gestalt entscheidet nicht das Gesetz von Ursache und Wirkung, sondern ein andersartiges Gesetz von Stempel und Prägung; und wir werden sehen, daß in der Epoche, in die wir eintreten, die Prägung des Raumes, der Zeit und des Menschen auf eine einzige Gestalt, nämlich die des Arbeiters, zurückzuführen ist.“ Též viz A 64.232: „Überall in der Natur begegnen wir einem Verhältnis zwischen Stempel und Prägung, das dem Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ... übergeordnet ist“. – K bližšímu zkoumání *figury-Gestalt* viz E. Jünger, *Typus, Name, Gestalt*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1963. (Cit. jako *TNG* §, str.) Viz *TNG* §1, 7: „Gestalt und Typus sind Formen der höheren Anschauung. Die Konzeption von Gestalten verleiht metaphysische, die Erfassung von Typen sichert geistige Macht. Beide beschäftigten daher zu allen Zeiten als große Themen das denken und Nachdenken.“ Především viz *TNG* §§75-134, str. 77-133.

E. Jünger si pojem figury-*Gestalt* vypůjčuje z morfologických a přírodovědných spisů J. W. Goetheho, byť pojem figury-*Gestalt* poněkud transformuje do formy „platonismu naruby“. Goethe pojem figury-*Gestalt* vymezuje ve stati *Bildung und Umbildung organischer Naturen* z roku 1807:¹

„V němčině máme pro komplex existence určité skutečné bytosti slovo figura-*Gestalt*. V tomto výrazu se abstrahuje od pohyblivého, předpokládá se, že cosi souvislého musí být pevně stanoveno, završeno a být stále ve svém charakteru. Jestliže však pohlížíme na figury, obzvláště na figury organické, pak shledáme, že se nikde nevyskytuje nic trvajících, nikde nic spočívajících, nic završeného, nýbrž že vše spíše komíhá v ustavičném pohybu. ... Chceme-li tedy uvést jistou morfologii, pak nesmíme hovořit o figurách; jelikož pakliže to slovo užijeme, představujeme si v něm tak leda ideu, pojem nebo cosi na okamžik zachyceného ve zkušenosti.“

Již výše jsme uvedli Jüngerovu citaci, ve které praví:²

„Kdo se drží figury dělníka jako velkého povolání a vztahuje na ni proměny světa jako na princip, který se proměňuje, jenž však není těmito proměnami zasažený, ten nalezne měřítko, které neklame. Bude vnímat, že existuje jistá moc, jež kráčí napříč katastrofami jako skrz ohnivé opony.“

Figura-*Gestalt* je principem, který stojí v základu všech proměn, sám jsa neproměnlivý. Figura-*Gestalt* je razidlem,³ které se přikládá, udílí svou ražbu a odtahuje se, aniž by se samo stávalo tím, co vyrazí, aniž by tím bylo zasaženo či kontaminováno. Figura-*Gestalt* se nerozdrobuje, nerozpadá, nerozměňuje, neemanuje, nýbrž je vždy *ontologicky diferentní* vůči tomu, čeho je figurou. Figura-*Gestalt* je bytostně působná-působící, je razidlem, které *se ve všem zračí, aniž by bylo čímkoliv konkrétně fixovaným a vyskytujícím se*. Figura-*Gestalt* je přítomna v tom, co je ztvárněné tak, že se zároveň odpírá. Figura-*Gestalt* vskutku je *ideou* v platónském smyslu formy bytí.⁴ Je tím, *na čem participujíc* jsoucno *nabývá* své významové kontury, vzhledu, obsahu, projevu. Figura-*Gestalt* udílí svou ražbu, tj. je vždy nějak konkrétně ustrojena a významově vyznačena a vymezena. A tato ražba je

¹ J.W. Goethe, *Bildung und Umbildung organischer Naturen* (1807), in: *Goethes Morphologische Schriften*, Ausgewählt und eingeleitet von Wilhelm Troll, Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1926, str. 116: „Der Deutsche hat für den Komplex des Daseins eines wirklichen Wesens das Wort Gestalt. Er abstrahiert bei diesem Ausdruck von dem Beweglichen, er nimmt an, daß ein Zusammengehöriges festgestellt, abgeschlossen und in seinem Charakter fest sei. Betrachten wir aber alle Gestalten, besonders die organischen, so finden wir, daß nirgends ein Bestehendes, nirgends ein Ruhendes, ein Abgeschlossenes vorkommt, sondern daß vielmehr alles in einer steten Bewegung schwanke. ... Wollen wir also eine Morphologie einleiten, so dürfen wir nicht von Gestalt sprechen; sondern wenn wir das Wort brauchen, uns allenfalls dabei nur die Idee, den Begriff oder ein in der Erfahrung nur für den Augenblick Festgehaltenes denken.“

² E. Jünger, *MaxMin* 16: „Wer sich an die Gestalt des Arbeiters als an den großen Beauftragten hält und auf sie die Veränderungen der Welt als auf das verwandelnde, doch durch die Verwandlung nicht angreifbare Prinzip bezieht, der wird ein Richtmaß finden, das nicht trügt. Er wird wahrnehmen, dass es eine Macht gibt, die durch die Katastrophen wie durch feurige Vorhänge hindurchschreitet.“

³ K metafyzickému užití motivu ražby viz F. Nietzsche, *KSA* 12.7[54]: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste *Wille zur Macht*. *Zwiefache Fälschung*, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen usw. Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung*.“

⁴ M. Heidegger, *ZSf* 15: „Der geschichtliche Hinweis auf die Zusammengehörigkeit von Gestalt, *idea* und Sein möchte Ihr Werk nicht historisch verrechnen, sondern anzeigen, *daß es in der Metaphysik beheimatet bleibt*.“ Viz též *GA90*, str. 94: „Die Gestalt überhaupt ist das recht verstandene *eidos*, das Aussehen, in dem das »Wesen« gestellt ist und steht, sich zeigt, nicht »Idee« als neuzeitliches *perceptum!* – ist metaphysisch!“ Též *GA90*, str. 131.

neměnitelná, definitivní.¹ Je proto vždy jen jedna figura-*Gestalt* „svého druhu“ – je-li vůbec možné takto o figurách-*Gestalt* hovořit. Žádná figura-*Gestalt* nemůže mít k sobě komplementární protiklad nebo alternativní figuru-*Gestalt*. Každá figura-*Gestalt* je unikátní, jedinečná a tedy jediná. Je jistě mnoho figur-*Gestalt*, ale každá je jediná svého druhu a není mezi nimi možná komparace. Hierarchie figur-*Gestalt* se stanovuje na základě mocenské realizace figury-*Gestalt*, tj. na základě toho, kolik moci jednotlivá figura-*Gestalt* udílí, tj. které projevy jaké figury-*Gestalt* dosahují největšího stupně účinnosti a dosahují nejvyšší hegemonie. Hierarchii figur-*Gestalt* stanovuje míra toho, jak se ražba dané figury-*Gestalt* promítne do *uspořádání celkového rámce nechávání vystupovat jsoucnu do zjevnosti* neboli času, prostoru a světu, jenž je dějištěm lidského konání spolu s prostředky a cíly tohoto konání. Ernst Jünger uchopuje motiv figury-*Gestalt* nejprve abstraktní definicí:

„Ve figure-*Gestalt* spočívá celek, jenž objímá více než sumu svých částí.“²

Člověk je více než sumou atomů, údů, orgánů a šťáv; manželství je více než muž a žena; rodina je více než muž, žena a děti; přátelství je více než dva muži; národ je více než suma občanů spočtená během všelidového sčítání.³ Na těchto Jüngerovo příkladech je nejvýraznějším aspektem aspekt „více než“. „Být více než“ upomíná na Leibnizovu alternativní formulaci věty o dostatečném důvodu:⁴ „*Proč je spíše jsoucí nežli nic?*“⁵ „Být více než“ zdánlivě akcentuje kvantitu, zatímco spíše jde o kvalitu bytí, o vyšší stádium bytí, o vyšší hierarchii. Podobně i Jünger hovoří o tom, že „o stupni ducha, o hodnotě oka rozhoduje stupeň, ve kterém je patrný vliv figury-*Gestalt*.“⁶ Jüngerovi jde o uchopení naprosto odlišného odlišného ontologického řádu, o disponování odlišným hermeneutickým klíčem pro interpretaci smyslu toho, co jest: „Od okamžiku, kdy zažijeme figuru-*Gestalt*, se vše stane figurou-*Gestalt*.“⁷ Figura tedy není ani žádným novým výmyslem či výdobytkem pronikavých pronikavých myslitelů, nýbrž je tím, co je vždy již přítomno a co nám lidem umožňuje zakoušet významovost všeho, co bylo, je a bude jako vnitřně komplexní celistvost figury-*Gestalt*. Zkušenost s figurou-*Gestalt* znamená *celkovou proměnu patrnosti významů všeho jsoucího*, motiv figury-*Gestalt* tím zasahuje do oblasti „pravdivosti“,⁸ jelikož se stává mírou určování významovosti. Vše, co je, existuje jako figura-*Gestalt* a jen potud aspiruje na nějaký smysl či význam (tj. na bytí), nakolik reprezentuje určitou figuru-*Gestalt*. A tak například a v první řadě platí:⁹

„Člověk vlastní figuru-*Gestalt*, nakolik je pochopen jako konkrétní, uchopitelný jedinec.“

¹ GA90, str. 139: „Gestalt – anschaulich und doch nicht Einzelnes, sondern prägend, Wesen erteilend, seiend, wirklich. Nicht das Allgemeine einer Regel, sondern das Einzige Ab- und Zugeschnittene eines zwingenden Anblicks. Endgültig.“

² A 8.33: „In der Gestalt ruht das Ganze, das mehr als die Summe seiner Teile umfaßt“. A 8.34-35: „Denn die Gestalt ist das Ganze, das mehr als die Summe seiner Teile enthält.“

³ A 8.35.

⁴ Věta o dostatečném důvodu (*principium rationis*) v původní (in: *Theoria motus abstracti*, 1671) a nejnámější podobě zní: *Nihil est sine Ratione*.

⁵ „*Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil*“. Citováno z M. Heidegger, *Satz vom Grund*, Pfullingen 1978, str. 52. Srv. též, *Co je metafysika?*, Praha 1993, str. 66 (přel. I. Chvatík): „Proč je vůbec jsoucno a ne spíše Nic?“ – Paralela vězí v rýsu „být více než“ a „být spíše nežli“. V obojím je gradace, překrok k vyšší formě bytí, zdůraznění nutnosti a přesvědčivosti, které jdou ruku v ruce s pravdivostí.

⁶ A 8.34.

⁷ A 8.34.

⁸ GA90, str. 58.

⁹ A 8.34.

Figura-Gestalt se tak ukazuje jako *nosný význam ponechávající každé jsoucí svého druhu být tím a tak, čím a jak má být*, aniž by se figura-Gestalt přímo vyskytovala v daném jsoucnu jako nějaká jeho stanovitelná součást, neboli aniž by patřila k esenci daného jsoucna. Figura-Gestalt tak vystupuje ve významu, který je tradičně připisován *substanci*:¹ je tím, co nemůže nebýt, je tím, co nechává ostatní jsoucna být; je tím, díky čemu ostatní jsoucna jsou, aniž by sama byla součástí těchto jsoucen, aniž by sama figura-Gestalt byla stanovitelná jako nějaké z vyskytujících se jsoucen. A také Jünger nazývá figuru-Gestalt (konkrétně figuru dělníka) substancí² a udílí jí tradiční určení věčnosti a spočívajícího bytí (ruhendes Sein).³ Představu figury-Gestalt musíme podle Jüngerova „oprotit od myšlenky vývoje“,⁴ jelikož figura-Gestalt je prosta začátku a konce, zrození i smrti, jelikož je zcela „nezávislá na čase“.⁵ Samotné dějiny tak mají za svůj obsah „osud figury-Gestalt“,⁶ ba dokonce samotné dějiny jsou figurou-Gestalt, takže dějiny nevytvářejí či nepřinášejí nové figury-Gestalt, nýbrž samy „se mění spolu s figurou-Gestalt“.⁷ A právě míra ztvárnění dějin na základě určité figury-Gestalt rozhoduje o výše zmiňované hierarchii figur-Gestalt. Dějiny jako dějiště figury-Gestalt nechávají vystupovat všem událostem a okolnostem právě ve světle dané figury-Gestalt. Každá figura-Gestalt se promítá do dění, veškeré dění v sobě zračí tu kterou významovost určité figury-Gestalt. Figura-Gestalt je tím, co ovládá významový rámeček ukazování se jsoucího v celku, figura-Gestalt vládne významovému určení a závaznosti smyslu bytí jsoucího.⁸ Figura-Gestalt je vládou, hegemonií – jak to Jünger píše v podtitulu

¹ Viz B. Spinoza, *Etika I*, def.3.

² A 12.47 (Grundsubstanz). A 19.66 (Kernsubstanz). Viz GA90, str. 141, 143.

³ A 8.36, 8.37, 9.39, 11.45, 25.80, 36.121. Viz GA90, str. 86: „Auch Jünger scheint doch über die bloße Bewegung hinaus zu wollen und ein Ruhendes zu suchen. Die »Gestalt« - ein »Sein« im Sinne des Beständigen.“

⁴ A 26.82: „Zum zweiten muß man sich in Bezug auf die Gestalt von dem Gedanken der Entwicklung befreien.“

⁵ A 26.82: „unabhängig von der Zeit“. A 36.121: „die Gestalt als das der Zeit nicht unterworfenen Sein“. – Tato nezávislost figury-Gestalt na čase má korespondovat s její univerzálností a neproměnlivostí, má tedy odpovídat tomu, že je substanciální povahy. Figura-Gestalt se tedy má vyznačovat rysem stálé přítomnosti, je tím, co je stále v proměnách, co nepodléhá změnám, co je ustavičně totožné ve svém určení a významu. Čas je tu tedy chápán jako stálost pomíjení, jako dějící se negativita. Oproti tomu figura-Gestalt je tím pozitivním, kladným, kladeným jako před-poklad, je tím, co je vespod, v základu, co je subjektem. *Figura-Gestalt naplňuje identitu substance se subjektem*. Jako to, co je ustavičně přítomné, stojí figura-Gestalt mimo negativní proud pomíjícího času či času chápaného jako pomíjení. Jako *ustavičně přítomná* však je figura-Gestalt přeci jenom určena temporální charakteristikou. To ustavičné je tím trvalým, trvajícím, přítomnost je přítomností vyhocenou vůči bylosti a nadcházení minulého a budoucího. Figura-Gestalt sice vystupuje nad rámeček negativně pochopeného času ve smyslu stálosti pomíjení, avšak neexistuje žádná garance, že toto určení času je jediné možné a jediné závazné a vyčerpávající. Je to prostě jen negativní určení času. Figura-Gestalt jakožto identita substance a subjektu je spíše než *negací negativního* času tím, co v sobě zahrnuje *pozitivní* určení časovosti jako *celistvosti přinášení a vymykání prodlévání* neboli bytí ve smyslu celku toho, co bylo, je a bude. Figura-Gestalt sice *suspenduje pomíjivost negativního* času, avšak zračí v sobě *pozitivitu* temporality ve smyslu celistvosti temporálně-ontologických dimenzí bylo, je a bude. Jakožto cosi ustavičně přítomného musí figura-Gestalt garantovat svou přítomnost vytrvalostí a musí být prosta negace, pomíjivosti, deficeience, privace či absence (ať již ve smyslu „již-ne“ či „ještě-ne“). Pakliže je figura-Gestalt nezávislá na čase, je tím míněn jen *privativně chápaný čas ve smyslu stálosti pomíjení*, a nikoliv temporalita jako celistvost temporálně-ontologických dimenzí bylo, je a bude, která *se musí jako taková odehrávat* „v každém okamžiku“, aby bylo zaručeno, že cosi nastává, trvá a pomíjí *za současného* nastávání, trvání a pomíjení *in infinitum*. V časovosti nejsou a nesmí být prodlevy, proluky, mezery, takže čas se musí v každém okamžiku odehrávat jako svá celistvost a svou celistvostí, tj. musí v každém okamžiku být „přítomný“ *naráz celý*. Toto budiž nazváno „*náhlost*“, jež považujeme za základní povahu temporality či pozitivního času oproti negativnímu času ve smyslu „stálosti pomíjení“. Oporou pro toto mé originální pojetí času budiž pojetí temporality jednak u Friedricha Nietzscheho, obzvláště v jeho pojetí okamžiku a věčného návratu téhož, a jednak u Martina Heideggera, obzvláště v jeho tzv. „*pozdním*“ myšlení počátku-*Ereignis* v podobě Součtveří-*Geviert*.

⁶ A 8.34: „Aber Geschichte ist mehr; sie ist Gestalt ebenso sehr, wie sie das Schicksal von Gestalten zum Inhalt hat.“

⁷ A 26.82: „Die Geschichte bringt keine Gestalten hervor, sondern sie ändert sich mit der Gestalt.“

⁸ GA90, str. 139.

své studie *Dělník: hegemonie a figura* (Herrschaft und Gestalt).¹ Každá figura-Gestalt je tím, co určuje ukazování se významu a smyslu jsoucna, avšak jsou figury-Gestalt, které kladou totální nárok na hegemonii, takže nic se nemůže ukazovat jinak než ve světle a ve smyslu této figury-Gestalt.² – A touto figurou-Gestalt, která klade totální nárok na hegemonii celku jsoucího, je figura-Gestalt dělníka.

Figura dělníka je základním ontologickým určením povahy lidství člověka, je určením smyslu lidství člověka, je vymezením jeho způsobu existence.³ Lidství člověka je nahlíženo z pozice substanciality a je-li určení povahy lidství člověka v novověké metafysice pochopeno jako subjektivita, představuje figura dělníka jako určení povahy lidství člověka identitu substancí a subjektu. Lidství člověka je pochopeno jako skutečné, jako jsoucí, jako završené v podobě figury-Gestalt dělníka.⁴

„Figuru-Gestalt vlastní, jak řečeno, i jedinec a nejvznešenější a nezcizitelné právo, které sdílí s kameny, rostlinami, zvířaty a hvězdami, je jeho právo na figuru-Gestalt.“⁵

Lidství člověka je sice výjimečné svou totalitou, s níž se vrhá na celek jsoucího, aby mu vtiskla svůj ráz a nabyla hegemonie, avšak zároveň je určení povahy lidství člověka postaveno do jedné roviny s určením povahy přírodních jsouc, živých i neživých. Jüngerovo určení povahy lidství člověka nevyznamenává lidství nijakou výsadou oproti ostatním jsoucnům, protože veškeré jsoucí se určuje ve své povaze z patřičné figury-Gestalt, které se principiálně shodují v rysu substanciality, či spíše vystupují jako jednotlivé, konkrétní figury-Gestalt ve významu modifikací substance. Každopádně život jako takový a lidství člověka se určují na základě figury-Gestalt a reprezentace figury-Gestalt je základním rysem života živých bytostí, ale i neživých útvarů, jak ukazuje příklad hvězd – takže spíše by bylo lépe říci: reprezentace figury-Gestalt je základním rysem všeho jsoucího, u kterého tím pádem mizí významová diferenciacce a preference „živý-neživý“, „organický-anorganický“, „lidský-nelidský“. Na základě vymezení smyslu bytí jsoucího ve smyslu figury-Gestalt dojde k zrovnoprávnění všeho jsoucího a hlavně k tomu, že lidství člověka je postaveno naroveň nelidských jsouc. Člověk je tedy *skutečným, činným a účinným* člověkem jen tehdy a teprve tehdy, když *klade nárok* na svou figuru-Gestalt, která člověkovi skýtá pravdu o jeho *býti člověkem*.⁶ Člověk zakouší pravdu o svém lidství v podobě a ve smyslu figury dělníka, která určuje *čas a prostor a formu ukazování se* jsoucího v celku tak, aby to odpovídalo významu figury dělníka, v rámci které vše jsoucí vystupuje (již jen) ve smyslu „práce“. Nárok na figuru-Gestalt je nárokem na život a ten se specifikuje jako nárok na práci. Pro tento nárok na figuru-Gestalt, v němž se odehrává uskutečňování života a sebe-potvrzování v sebe-kladení subjektivity subjektu, jenž je substancí – pro tento lidský *postoj* (Haltung) volí Jünger označení „*heroický realismus*“, který stojí v opozici jak vůči idealismu, tak vůči materialismu.⁷ V postoji heroického realismu člověk potvrzuje sám sebe jako reprezentanta

¹ Pro Jüngerovu definici pojmu hegemonie (Herrschaft) viz A 21.71: „Herrschaft nennen wir einen Zustand, in dem der schrankenlose Machtraum auf einen Punkt bezogen wird, von dem aus er als Rechtsraum erscheint.“

² GA90, str. 172: „Die Gestalt ist selbst höchste substantielle Macht – Herrschaft.“

³ A 8.34: „Der Mensch besitzt Gestalt, insofern er als der konkrete, der faßbare Mensch begriffen wird.“

⁴ GA90, str. 48: „Gestalt: nennt die Art und Weise, wie dieses Menschentum sich als seiend begreift und vollzieht. Das bildende Bild der Subjektivität als unbedingter Wille zur Macht, d.h. als *Macht* zur *Meisterung des Erdkreises*.“ Též GA90, str. 142: „Die Gestalt – die *Wesende* (objektive) *Subjektivität* des Subjekts.“

⁵ A 8.37.

⁶ A 8.36: „In seiner Gestalt, ganz unabhängig von jeder nur moralischen Wertung, jeder Erlösung und jedem »strebenden Bemühen«, ruht sein eingeborenes, unveränderliches und unvergängliches Verdienst, seine höchste Existenz und seine tiefste Bestätigung.“ – Rysy nezávislosti a absolvence, vrozenosti (tj. originárnosti a principiality), neproměnlivosti a nepomíjivosti odkazují k rysu substanciality.

⁷ A 8.37.

figury dělníka, v rámci které se ukazuje celek jsoucího i on sám (již jen) ve smyslu „práce“. Život člověka se tak stává výrazem věčnosti figury-*Gestalt* v čase, život jedince se stává průměrem a zástupcem figury-*Gestalt*, do jejichž „velké hierarchie“ je člověk zasazen.¹

„A tak se stane, že člověk nalezne spolu s figurou-*Gestalt* i své určení, svůj osud“.²

§5.

Motiv práce-*Arbeit* jako ontologický princip (pravda bytí jsoucího v celku)

Lidství člověka vystupuje u Ernsta Jüngerera v podobě figury-*Gestalt* dělníka. V předchozím paragrafu jsme charakterizovali pojem figury-*Gestalt*, avšak nyní je třeba ukázat, že pro Ernsta Jüngerera motiv figury-*Gestalt* vystupuje jenom ve významu figury dělníka (*Gestalt des Arbeiters*). Figura je pouze figurou dělníka. Abychom však toto mohli nahlédnout, je třeba analyzovat to, co charakterizuje figuru dělníka jakožto figuru dělníka – motiv „práce“ (*Arbeit*).

Figura dělníka se určuje z motivu „práce“ a nikoliv opačně. Práce zastupuje a představuje základní ontologický princip, v jehož světle jsoucí výhradně vystupuje jako jsoucí. Práce je Jüngerovo odpovědí na Aristotelovu základní otázku metafysiky: *co činí jsoucno jsoucím?*³ Práce je extrémní pozicí v rámci dějin metafysiky, práce představuje určité stanovisko pravdy o jsoucnu jako jsoucím v celku. Práce je tedy tím, co tradičně vystupuje jakožto „bytí“, resp. bytí nevystupuje jinak nežli jako práce.⁴

Je-li motiv práce pozicí v rámci završujícího se chodu dějin metafysiky, musí vystupovat v tradičních aspektech (neboli disciplínách) metafysiky – bůh, svět, duše – a musí se vykazovat „kategoriólně“. Kategorialita znamená ten bytostně ontologický rys, který vystupuje na každém jsoucím, který má charakter toho, co je sdílené a společné, co udílí jsoucnu jako jsoucímu *ražbu* „být právě tímto jsoucím“.⁵ Pro Jüngerera toto udílení *ražby* „být jsoucí“ znamená: *hegemonii* (*Herrschaft*)⁶ neboli *moc* (*Macht*) odkazující k ontologickému principu *vůle k moci* (*Wille zur Macht*).⁷ Jsoucno mající účast na své figuře, tj. vposled na figuře dělníka (ať již je to prostředek nebo cíl figury dělníka nebo samotná figura dělníka), existuje výhradně ve smyslu mocenského kvanta (*Machtquantum*), existuje ve smyslu toho, co se prosazuje a díky tomu nabývá *trvalosti a stálosti* jakožto tradičního určení „existence“, „jsoucnosti“ či „bytí“. „Bytí“ tak vystupuje výhradně ve smyslu „moci“ či přesněji: *vůle*

¹ A 8.38: „Es ist seine Aufgabe, daß er dies in der Zeit zum Ausdruck bringt. In diesem Sinne wird sein Leben zu einem Gleichnis der Gestalt. Darüber hinaus aber ist der Einzelne einer großen Rangordnung von Gestalten eingefügt – Mächten, die man nicht wirklich, leibhaftig und notwendig genug vorstellen kann. Ihnen gegenüber wird der Einzelne selbst zum Gleichnis, zum Vertreter, und die Wucht, der Reichtum, der Sinn seines Lebens hängt von dem Maße ab, in dem er an der Ordnung und am Streit der Gestalten beteiligt ist.“

² A 8.38.

³ Aristot., *Metaph.* Γ 1, 1003a 21 (přel. A. Kříž): „Jest druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu o sobě náleží.“ Aristotelovo odpovědí je pak *úsia-substantia*, viz Aristot., *Metaph.* Z 1, 1028b 1-4 (přel. A. Kříž): „Poněvadž se o jsoucnu mluví v tolika významech, jest zřejmě jeho prvním významem, co jest věc, čímž se označuje podstata (*úsia*).“

⁴ A 28.91: „eine besondere Identität von Arbeit und Sein“.

⁵ F. Nietzsche, *KSA* 12.7[54]: „Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der höchste *Wille zur Macht*. *Zweifache Fälschung*, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen usw. Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung*.“

⁶ Pro Jüngerovu definici pojmu hegemonie (*Herrschaft*) viz A 21.71: „*Herrschaft* nennen wir einen Zustand, in dem der schrankenlose Machtraum auf einen Punkt bezogen wird, von dem aus er als Rechtsraum erscheint.“

⁷ A 21.70. Identifikace bytí s figurou-*Gestalt* a mocí explicitně viz A 22.73: „Gerade dieses eigentümliche Sein des Arbeiters, das wir als seine Gestalt bezeichnen ... dieses Sein ist *Macht*“.

k moci, jelikož moc je ontologicky smysluplná *jenom jako vůle k moci*.¹ Figura – totiž figura dělníka – selektuje jsoucna na ta, která slouží jako prostředek planetární hegemonie figury dělníka, a ta, která se této figuře dělníka staví jako překážka,² která tím pádem „vypadávají z bytí“, jelikož se neúčastní na figuře dělníka,³ jelikož tato jsoucna nepřijímají rážbu této figury dělníka a schází jim ona hegemonie, zajišťující trvalost, stabilitu a *smysl, kterého se dostává jen tomu, co trvá*. Co netrvá, nemá smysl a trvá jen to, co se účastní na figuře dělníka, v rámci které vše, *co bylo, je a bude neboli celek jsoucího*, vystupuje výhradně jako „práce“, která proti sobě nemá alternativu, mimo niž není nic – anebo mimo niž je už jen Nic.⁴ Ernst Jünger to zpětně formuluje následovně:⁵

„Spolu s vzestupem dělníka z počátků industriálního věku až k dominantnímu typu se proměnilo i slovo »práce«, a sice takovým způsobem, že ho nelze dát do protikladu ani k »nepráci«, ani k »zahálce«.“

Jestliže již zmiňovaný Aristoteles na začátku první knihy svých *Metafysik* hovoří o tom,⁶ že filosofie začíná právě tam a právě tehdy, když je uspokojena potřebná stránka života, života, tj. mimo sféru práce (ve sféře *scholé*), ba dokonce že lidství začíná teprve tehdy a tam, kde končí práce a mimo práci se může lidství člověka naplnit a se vši vážností a důstojností realizovat; pak je tomu u Ernsta Jüngerera a v jím promyšleném a stanoveném popisu metafysické pozice v rámci západního myšlení zcela jinak.⁷ I myšlení zvané filosofie či tvorba umění a prožitek uměleckého díla jsou prací, ba právě ony jsou prací a jediné prací a v práci se naplňuje a naplnit k sobě samému osvobozuje a rozpoutává lidství člověka stanovené jako figura dělníka.

Práce se *ukazuje* v trojím fundamentálním ohledu, zasahujíc do tří sfér *ukazování* se jsoucna jako jsoucího, tj. stanovujíc smysl všeho, *co bylo, je a bude*: práce jednak vystupuje a ukazuje se ve vztahu k člověku jakožto určitý druh žití (*psychologia specialis*); jednak práce vystupuje a ukazuje se ve vztahu k působnosti člověka jakožto pevně stanovený a závazný princip (*theologia specialis*); a konečně práce vystupuje a ukazuje se ve vztahu

¹ Tak jako figura vystupuje jenom jako figura dělníka, tak i moc vystupuje jenom jako vůle k moci a vůle vystupuje jenom jako vůle k moci. Moc o sobě a vůle o sobě neexistují a jsou *ens rationis*, pouhé pomysly a iluze.

² K tomuto typu jsoucna se dělník staví tak, že ho překonává a likviduje bez zhodnocení tohoto výkonu, asi tak jako když na cestě zašlápneme brouka. K našemu bytí to nic ani nepřidá, ani z něho nic neubere. K tomuto typu jsoucna se lze vztahovat buď na způsob ignorace, výsměchu, pohrdání nebo zlomyslnosti a pustého ničení.

³ A 23.77: „Die neue Fragestellung, der er [sc. der Arbeiter] sich unterworfen sieht, lautet für ihn nicht weniger als für den Industriearbeiter, die Gestalt des Arbeiters zu vertreten oder unterzugehen.“ Podobně A 33.111: „Das Verhältnis zum Tode hat sich verändert; ... man fällt nicht mehr, sondern man fällt aus.“

⁴ F. Nietzsche, KSA 11.38[12]: „*Tento svět je vůle k moci— a nic mimoto!* A i vy sami jste touto vůlí k moci— a nic mimoto!“

⁵ *MaxMin* 45: „Mit dem Aufstieg des Arbeiters aus den Anfängen des Industriezeitalters zum herrschenden Typus hat sich auch das Wort »Arbeit« verwandelt, und zwar derart, daß es nicht mehr zur »Nichtarbeit« oder »Muße« im Gegensatz gebracht werden kann.“ Viz též *MaxMin* 46: „Der Arbeitstag zählt vierundzwanzig Stunden; demgegenüber bleibt die Unterscheidung von Arbeits- und Freizeit sekundär.“ *MaxMin* 47: „Freizeit ... gehört ... zur Arbeitswelt.“

⁶ Aristot., *Metaph.* A 1, 981b (přel. A. Kříž): „Ježto však bylo vynalezeno více druhů umění (*techné*), a to jedna, aby sloužila potřebě, druhá pak ušlechtilému požitku, pokládáme vždycky za moudřejší vynálezce těchto, než vynálezce oněch, poněvadž jejich vědění nesměřovalo k pouhému užitku. Proto teprve tehdy, když již bylo opatřeno všechno takové, byly vynalezeny vědy (*epistéme*), jež nehledí ani libost, ani potřeby, a to nejprve na těch místech, kde lidé měli volný čas (*scholé*). Tak matematické vědy byly sestaveny nejprve v Egyptě; tam totiž volný čas byl ponechán třídě kněží.“

⁷ A i na tomto protikladu je mimo jiné patrné, že se u Ernsta Jüngerera jedná o pozici završení dějin metafysiky. Ernst Jünger řeší aristotelovský problém, ale zcela opačně a na zcela opačné straně myšlení, které tak vykrojuje oblouk, ve kterém se počátek dotýká konce, jsouce spolu vnitřně a neoddělitelně spojeni.

k elementárním formám jako určitý styl ukazování se a patrnosti všeho jsoucího (*cosmologia specialis*).

1. Práce ve vztahu k člověku: druh života (Lebensart)¹

Figura dělníka přichází k patrnosti v rámci specifického lidství, které je charakterizováno tím, že ovládá a řídí svět na základě ontologického principu „práce“.² Lidství člověka je determinováno ve všem konání a strádání na základě „práce“, která tak vystupuje v podobě „druhu či způsobu žití“.³ Tento druh života není v opozici k nějaké *vita contemplativa*, není v opozici k nějaké zahálce či prožívání a už vůbec není tento druh života spojený s moralizujícími konotacemi ve smyslu: práce jako důsledek lidského pádu, jako zatracení, jako hříšnost, jako propadlost obstarávání pomíjivostí ve světě, která oddaluje od Boha.⁴ Práce necharakterizuje člověka propadlého světu, vydaného napospas konečnosti či hříšnosti, nýbrž naopak představuje neodvratnou a nutkavou závaznost⁵ vedoucí ke gradaci způsobu žití a statusu lidství, jelikož jen jako reprezentující figuru dělníka odpovídá člověk nároku na existenci, odpovídá pravdě svého bytí. „Práce“ není ani spojena s ekonomickou či hospodářskou sférou, a není ani žádnou technickou činností, jelikož technika je pro Jüngera pouhým „instrumentariem, pouhou projekcí specifického druhu života, pro který je „práce“ tím nejprostším výrazem.“⁶

Práce je „výrazem specifického bytí“, které determinuje a rozvrhuje jak svůj čas (svou dobu), tak svůj prostor a „nezná mimo sebe žádný protiklad“.⁷ A prací rozvržený časo-prostor prostor je pak „zabydlen“ figurou dělníka na způsob „pracovního prostoru“ (Arbeitsraum), v rámci kterého je naprosto vše pochopeno a určeno jako „práce“.⁸ Pracovní prostor pak vystupuje v podobě „totální mobilizace“⁹ všeho jsoucího do povahy „zdrojů“ a může mít svým objemem a dopadem charakter buď totálního pracovního prostoru,¹⁰ nebo speciálního pracovního prostoru, v rámci kterého je mobilizována jen určitá část jsoucná vzhledem k dílčímu účelu.¹¹

Na základě uchopení a „zabydlení“ pracovního prostoru pak Jünger dochází ke stanovení specifického „obrazu světa“.¹² „Obraz světa“ je doslova stanoven, je postaven sem před nás, představuje nám bezpečně vymezenou totalitu vzájemných odkazů zorganizovaného celku jsoucího, který vystupuje ve světle organizačního principu jménem „práce“. „Obraz

¹ Viz §6.1.

² A 28.89.

³ A 28.89.

⁴ A 28.90: „... das Wort »Arbeit« ... nichts zu schaffen hat mit einem moralischen Sinn“.

⁵ Jünger hovoří o tom, že „práce“ je jako nový princip vší závaznosti naprosto nesouměřitelný se všemi ostatními principy viz A 28.89: „Die Bedeutung eines neuen Prinzips ... liegt vielmehr in der ... zwingenden Andersartigkeit schlechthin.“

⁶ A 28.90.

⁷ A 28.91. Viz též *MaxMin* 45, 46, 47.

⁸ A 28.91.

⁹ Viz výše §1.

¹⁰ A 31.103: „Der totale Arbeitscharakter aber ist die Art und Weise, in der die Gestalt des Arbeiters die Welt zu durchdringen beginnt.“ A 31.105: „Der totale Arbeitscharakter ebenso wohl die kollektiven wie die individuellen Grenzen durchbricht“.

¹¹ Např. akademická sféra, nebo badatelsko-inženýrský provoz aplikovaných věd, kulturní branže, mediálně-zábavní sféra, business sféra atd. Každá oblast má své specifické zákonitosti a režimy jednání, každá je jen omezeným necháváním vystupovat jsoucímu za současného potlačování jiných oblastí a způsobů vystupování a stanovování jsoucná.

¹² A 28.91. – K obrazu světa viz M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: *GA*, I. Abt., Bd. 5 *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1976, str. 75-114. Viz též *GA90*, str. 133n.

světa“ představuje *temporální rámeček*,¹ který určuje povahu toho, co je *vdanou chvíli na daném místě* považováno za „skutečné“, tj. je to temporální rámeček, který nechává jsoucno vystupovat pod určitým, fixně stanoveným významem, který není zaměnitelný. *Obraz světa“* je pak možné předvádět, exportovat do jiných kulturních rámečků, je pak možné okolo něho tančit jako okolo zlatého telete. „*Obraz světa“* získá své základní listiny a ustanovení, která mají mít univerzální závaznost a mají být všeobecně respektovány, stanoví si základní orgány a instituce, které budou dohlížet nad chodem v rámci tohoto „*obrazu světa“* a nad dodržováním jeho zákonitostí. „*Obraz světa“* či svět jako obraz představuje radikální formu „zpredmetňování“ jako typicky novověkého způsobu zohledňování a tematizace „jsoucna jako jsoucího“: svět jako obraz klade nárok na všeobecnou přístupnost všeho jsoucna, které je dáno bez rozdílu a bez privilegií k dispozici prožívání, požívání a k vyjadřování. „*Obraz světa“* prezentuje jsoucno jako jsoucí nivelizujícím způsobem tak, aby všichni bez rozdílu směli mít přístup ke jsoucnu, které je prožíváno stejným způsobem.²

Je-li skutečnost zpřístupněna pro všechny bez rozdílu stejným způsobem, pak je to díky tomu, že tímto charakterem „bez rozdílu stejným způsobem“ je „práce“, jež determinuje lidství člověka ke specifickému druhu života, kterým je *jednota produktivně-spotřebujících, průměrně-nivelizujících nárokování si stanovovaného jsoucna*, vůči kterému se však člověk jakožto reprezentant figury dělníka vztahuje *nutkavě*: tak, že člověk je tímto jsoucnem *ponoukán*, aby ho buď produkoval, nebo požíval, *ovšem vždy* za permanentního nároku na toto jsoucno jako takové. Člověk není nikdy prost vazby na jsoucí, jelikož jenom v obrábění a stanovování a požívání jsoucna si potvrzuje své lidství. Člověk je *nutkavě* ponoukán jsoucnem a zároveň je člověk ponoukající toto jej *nutkající* jsoucno, aby se mohlo odehrávat jeho lidství v podobě figury dělníka. Člověk žije jenom jako činný, jenom jako stanovující a požívající jsoucno, v čemž však člověk prožívá sám sebe, sobě samému přitaká a sám sebe potvrzuje. Člověk sám sebe klade a potvrzuje tím, že podléhá náporu jsoucna, které je mu dáno k dispozici, tím že podléhá *nutkavosti* a *ponoukání* stran jsoucna, které bylo nastaveno v rámci obrazu světa tak, aby právě sloužilo jako *záminka* a *prostředek* sebe-potvrzování člověka v jeho lidství, *které však je stejné bez rozdílu u všech lidí*. Ve filosofii se vždy hrálo o to, aby se nakonec ukázala jistá výjimečnost nebo gradace lidství člověka, zatímco v myšlenkové zkušenosti Ernsta Jüngerova s figurou dělníka naopak dochází k uniformovanému, uniformujícímu, nivelizujícímu zprůměrnování, k myšlenkovému *komunismu* v silném smyslu slova.³ V rámci komunismu sdílíme to, co je *commune*, to co je

¹ Temporální rámeček (*Zeit-Raum*) je myšlenkovým motivem z díla M. Heideggera (viz především *Bt.* či *UzS*) a představuje *jednotný dynamismus sebe-odpírajícího podávání se pravdy (neskrytosti) bytí v konkrétní, epochální podobě*; je to způsob, jak se pravda (neskrytost) bytí dotýká člověka, je to „světlo“, ve kterém jsoucno vystupuje jako jsoucí a významově naléhá na člověka. Temporální rámeček představuje *již* specificky dějinně ustanovenou povahu jak času, tak prostoru, tak i jsoucna (např. ve smyslu „předmět“ nebo „pouhý zdroj“). Člověk se setkává se jsoucnem a jeho celkem neboli světem *vždy* nějak významově a tuto významovost právě garantuje a uskutečňuje temporální rámeček. Tzn. že každá epochální ražba „bytí“ s sebou přináší určité zformování „svého“ temporálního rámečku, v němž a z něhož je jsoucno pro člověka významově patrné. Bytí se podle Heideggera vrhá do sebou samým rozevřeného a konstituovaného temporálního rámečku, což předvedeme v III. části na příkladu Součtveří Země a Nebe, božských a smrtelných, které je právě konkrétní podobou toho, jak se temporální rámeček konstituuje na základě vzájemného členění si dimenzí Součtveří. – Je-li tedy (pro shrnutí) „práce“ určitým druhem života, pak jako taková formuje *sobě adekvátní* temporální rámeček, v rámci kterého se jsoucno podává a vystupuje jako *mající pro člověka význam*, do podoby „obrazu světa“.

² Viz F. Nietzsche a jeho koncept „posledních lidí“ z předmluvy k *Tak pravil Zarathustra*.

³ Vynikající Heideggerova analýza komunismu probíhá v *GA90*, str. 230, kde jej Heidegger definuje: „Komunismus ist ein metaphysischer Vorgang, d.h. eine Wesensgestaltung des Seienden im Ganzen, in der sich das abendländische Zeitalter der Metaphysik vollendet.“ *GA90*, str. 40: „Ernst Jünger »Der Arbeiter« ist die aus der Grundstellung der Metaphysik Nietzsches geschaffene Metaphysik des recht verstandenen, d. h. von allem »bürgerlichen« Vorstellungen gereinigten imperialen »Komunismus«“. *GA90*, str. 238: „Komunismus ..., womit weder eine »Partei«, noch eine »Weltanschauung«, sondern die metaphysische Endstellung der

koinon, to co je všemu jsoucímu bez rozdílu společné: a tím je „práce“ a na základě ní zformovaný druh života v rámci „prací“ stanoveného obrazu světa.

„Práce jako specifický druh života“ se vyznačuje organizovaností, specializovaností, setrvačností, rutinou, regulovaností, vynuceným sledem dalšího vynucování si činností nebo požitků, uniformitou a neprivilegovaností poskytovaných příležitostí a možností „bytí ve světě“ a vyrovnávání se s jsoucím. Nikdy při tom neopouštíme pracovní prostor, i když opustíme své pracovní místo, zapojujeme se do sítě dopravy, informací, hygieny, zábavy, mimo kterou nelze vystoupit, leda tak, že bychom se zcela vymanili např. z elektrické sítě, ze sítě potravinové, informační, logistické, dopravní, ale to bychom už nežili ve sdíleném světě, pokud bychom vůbec žili. V tom všem se zračí to, že jsoucí je již jen „zdroj“, který je libovolně komukoliv, kdykoliv, kdekoliv k dispozici. „Práce“, která vystupuje jako specifický „druh života“, rozvrhuje na jedné straně lidství člověka coby figuru dělníka ve smyslu absolutní subjektivity (ve smyslu završené, úplné, mimo niž nic jiného není) a na straně druhé jsoucno jako předem stanovené do obrazu světa, v rámci kterého se člověk potvrzuje ve svém lidství tak, že podléhá nutkavosti takto stanoveného jsoucna, které není již ničím jiným. „Práce“ tak redukuje jak lidství člověka, tak význam jsoucna jako jsoucího. „Práce“ jako specifický druh života tak určuje typ subjekt-objektové vazby za nového vymezení významu „subjekt“ (*sebe-potvrzující se jednota produktivně-spotřebovávajícího, průměrně-nivelizujícího nárokování si stanovovaného jsoucna člověkem reprezentujícím figuru dělníka*) a „objekt“ (*předem nastavený obraz světa, který slouží jako podnět a záminka k sebe-potvrzení lidství člověka*). To může „práce“ proto, že nevystupuje jenom takto, ale zároveň i jako „princip“.

2. Práce ve vztahu k působnosti člověka: princip¹

O „prací“ jakožto principu již víme, že je jako takový naprosto nesouměřitelný se všemi ostatními a dosavadními principy² a že nemá vůči sobě a mimo sebe žádný protiklad. Práce je podle Jüngerů identická s bytí³ a bytí vystupuje jakožto moc (Macht).⁴ Moc má význam *pozice, kladu, stanovení* ve smyslu metafysického určení významu „bytí“ jakožto „ustavičné přítomnosti“ (beständige Anwesenheit). Jünger – ne nepodobně Kantovi v souvislosti s určením pravdivosti⁵ – nevykazatelně a samozřejmě předpokládá fakt „všeobecné platnosti vůle k moci“.⁶ V tom odkazuje na vágní pochopení základního ontologického motivu v myšlení F. Nietzscheho, že všechno, co existuje, je nositelem, výrazem a uskutečněním vůle k moci. Jünger však moc chápe *izolovaně od* „vůle k moci“, kterou v její čisté povaze považuje tak jako tak jen za „pocit nedostatku“,⁷ čímž Nietzscheho

Neuzeit gemeint ist“. - Další, z těchto úvah vzešlé analýzy metafysického „komunismu“ v Heideggerově stati *Koinon. Aus der Geschichte des Seyns*. in: M. Heidegger, *GdS*.

¹ Viz §6.3.

² A 28.89: „Die Bedeutung eines neuen Prinzips ... liegt vielmehr in der ... zwingenden Andersartigkeit schlechthin.“

³ A 28.91.

⁴ A 22.73. Zde je dokonce provedena identifikace bytí s figurou-*Gestalt* a mocí.

⁵ Kantovo z filosofického hlediska skandální gesto samozřejmě nepochybnosti v „Transcendentální logice“ (*Kritika čistého rozumu*, B 82) týkající se toho, že pravda přeci znamená shodu předmětu s poznáním: „Die Namensklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt, man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei.“ [V překladu J. Loužila: „Výklad slova pravda, totiž že je to shoda poznání s jeho předmětem, zde předpokládáme jako daný; chceme však vědět, jaké je obecné a jisté kritérium pravdivosti každého poznatku.“]

⁶ A 21.70.

⁷ A 21.71: Der reine Wille zur Macht ... ist nicht die Fülle, sondern ein Gefühl des Mangels, das ... zum Ausdruck kommt.“

ontologický princip významně desinterpretuje a mívá merit celé záležitosti.¹ Jünger pojednává pouze motiv „moci“, která je pro něho „znakem existence“, která – jakožto pro Jüngera zaměnitelná s pojmem „bytí“ – určuje význam prostředků této moci na základě toho, jaké bytí se jich ujímá.² Čili bytí ve smyslu existence stanovuje rozsah a nápor moci, kdy máme mít za to, že tímto bytím je „práce“, která v *aktu totální mobilizace*,³ která tak slouží jako temporální temporální rámec adekvátní „práci“ jakožto principu, přeměňuje všechno jsoucí na pouhé zdroje. Práce jakožto princip se zmocňuje celku jsoucího neboli skutečnosti tak, že mu vnucuje svou hegemonii a tím je legitimována jakožto určitý význam či epochální ražba samotného bytí.

Hegemonie je pro Jüngera takovým „stavem, ve kterém se neomezený mocenský rámec vztahuje do jedinému bodu, ze kterého se ukazuje jakožto právní a oprávněný rámec.“⁴ Moc a hegemonie představují nepodmíněnou, tj. absolutní legitimnost a zdůvodnění toho, že bytí vystupuje v ražbě „práce“ jako princip závaznosti určování pravdy jsoucna v celku. Motiv „pravdy“ se zde traktuje jako motiv „legitimnosti“, která je ozvukem novověkého postulátu zdůvodňujícího ospravedlnění zákonem dostatečného důvodu. Práce jakožto princip legitimuje sebe samu jako jediný závazný význam „bytí“,⁵ a tím si zjednává hegemonii a působnost jako určující a zdůvodňující základ (Grund), od kterého a vůči kterému se veškeré jsoucno určuje co do svého významu (jakožto jsoucí). Práce jako princip je jedinou a nejvyšší instancí, před kterou se vše jsoucí zodpovídá ze způsobu svého existování. Práce jako princip je jakožto pramen a základurčování jsoucna jako jsoucího oním dostatečným důvodem, je tím, co ovládá vše a panuje ve všem jsoucím, co má z tohoto hlediska význam „substance“.⁶ A ta je odpovědí na Aristotelovu otázku: *co činí jsoucno jsoucím?*

Moc je tak projevem existování, je rysem pozice, kladnosti a kladnosti – tuto existenci udílí, klade, stanovuje a *zdůvodňuje* (legitimuje) práce jakožto princip, a proto a tím má práce povahu hegemonie (dostatečný důvod, princip, substance). Hegemonie je zároveň legitimností, je zdůvodňujícím kladením existence. Hegemonie je oprávněností a nutností bytí jsoucího na způsob práce, která je vynucováním a tedy působností.⁷ Jsoucno vystupuje jako *významuplné* již jen v aktu totální mobilizace, která je nárokujejícím kladením jsoucna jako jsoucího a je jako takováto temporálním rámcem adekvátním práci jakožto principu. V aktu totální mobilizace se klade bytí jsoucího, odehrává se moc (pozitivita odporující nicotě), v aktu totální mobilizace se moc jakožto nárok na existenci legitimuje a tím se dosahuje hegemonie práce jako výhradního, tj. skutečného a pravdivého způsobu udílení, tj. kladení bytí jsoucího. Totální mobilizace je samotnou hegemonií, zdůvodňujícím zakládáním, odehráváním se metafysiky jakožto kladení jsoucna jako jsoucího, jelikož to je totální mobilizace, která určuje rámec, ve kterém jsoucno může *jedině* vystupovat *jakožto jsoucí*. Hegemonie je temporálním rámcem, pravdou (neskrytostí) bytí ve smyslu práce. Legitimnost moci odkazuje spíše k samotnému kladení a zdůvodňování existence právě stanoveného

¹ GA90, str. 169, 181, 183.

² A 21.71: „Macht ist ein Zeichen der Existenz, und entsprechend gibt es auch keine Machtmittel an sich, sondern die Mittel erhalten ihre Bedeutung durch das Sein, das sich ihrer bedient.“ – Tímto bytím, již těchto prostředků užívá, je figura dělníka, která tak podle Jüngera legitimuje vůli k moci (A 22.74). Viz GA90, str. 176: „»Macht« ist nicht »Zeichen« der Existenz und daher auch nicht »Repräsentation« der Gestalt – sondern sie ist Grund des existierenden – als Subjekt seienden Menschen und seiner Subjektivität.“

³ Viz §1 naší studie.

⁴ A 21.71: „Herrschaft nennen wir einen Zustand, in dem der schrankenlose Machtraum auf einen Punkt bezogen wird, von dem aus er als Rechtsraum erscheint.“

⁵ GA90, str. 105: „Arbeit ist »Alles«, was ist. Arbeit [ist] der Name für das Sein des Seienden im Ganzen. ... Arbeit als »neues Prinzip« der Meisterung der Welt“.

⁶ A 22.73. – Viz Spinozovy definice substance, Boha a tvrzení 15 první části *Etiky*.

⁷ Spinoza, *Eth.* I, prop. 36.

jsoucna, zatímco hegemonie odkazuje k samotnému principu, k práci jakožto smyslu *bytí samého*. Moc a legitimnost tedy představují aspekt *bytí jsoucna*, zatímco hegemonie předvádí způsob podávání se a odkrytosti pravdy *bytí samého* na způsob práce.

Moc je tedy pro Jüngera vždy ve spojení se svým zdůvodňujícím základem, „v neoddělitelném spojení s ... nezpochybnitelným bytím“ a jakožto spojená s tímto nepodmíněným („nezpochybnitelnost“ jako pro novověk vůdčí určení legitimnosti a oprávněnosti pravdy bytí) základem je moc „výrazem právě takového bytí“,¹ které je výhradním pramenem udílení smyslu a existence, nemajíc vůči sobě žádnou alternativu ani protiklad. Člověk se účastní na bytí tak, že „reprezentuje figuru dělníka“,² která je bytím a mocí.³ Člověk figuru dělníka buď přijme a zastupuje, anebo zahyne.⁴ Jiná alternativa podle Jüngera není.

To odkazuje opět k Nietzscheho pojmu „šlechtění“ (Zucht, Züchtung), které není sice – do sféry platonismu odkazující – participací (*methexis*), které však vykonává s lidstvím člověka takovou proměnu, aby lidství člověka odpovídalo ontologickému principu vůle k moci, která je sama v sobě věčným návratem téhož, což je nejtěžší myšlenka, na které se selektuje budoucí lidstvo, která překonává nihilismus a dává do ruky prostředky k dosažení planetární hegemonie neboli vlády nad Zemí jakožto Nietzscheho označením celku jsoucího. Tímto prostředkem je pro Jüngera technika.⁵ Jednou z nadcházejících úloh nejen pro myšlení, myšlení, ale hlavně pro konání člověka je „dokonalé ovládnutí tohoto prostředku“,⁶ které povedou k nastolení „nového světového řádu coby konsekvence světové hegemonie“ figury dělníka.⁷ Utváření nového lidství, které je s to dokonale ovládnout a řídit věci, které se staly nevyhnutelně mocnými – to je hlavním tématem jak Jüngerova popisu, tak celé jeho metafysické pozice.⁸

A tímto novým lidstvím je reprezentant figury dělníka, kterému do krve přešlo dokonalé zvládnutí techniky a jejích projevů, za pomoci které dosáhne tato figura dělníka nepodmíněné, završené, absolvované a absolutní hegemonie, čímž sebe samu legitimuje a ospravedlní. A Jünger spojuje tuto představu s tím nejsilnějším, co v rámci jakéhokoliv lidství je při díle: s vírou. Víra v absolutní hegemonii figury dělníka nad Zemí je poselstvím a hnací silou jeho popisu a myslitelské zkušenosti. Práce jako princip tak vykazuje spolu s rysem substance, jedinství, nepodmíněnosti a absoluce i rys sakrality, čímž se na závěr našeho líčení konečně explicitně dostane ke slovu to, co stejně již viselo celou dobu ve vzduchu – už jen proto, že toto líčení zohledňuje aspekt tradiční metafysické disciplíny *theologia rationalis*

¹ A 22.73: „Die Macht ist ... in untrennbaren Verbindung mit einer festen und bestimmten Lebenseinheit, einem unzweifelhaften Sein – der Ausdruck eines solchen Seins eben ist es, der als Macht erscheint“.

² A 22.74.

³ A 22.73 (dole).

⁴ A 23.77: „die Gestalt des Arbeiters zu vertreten oder unterzugehen“.

⁵ Viz A 22.74, kde se hovoří o nejvyšších prostředcích moci, které stojí figuře dělníka k dispozici, aby se to v A 23.76 specifikovalo tak, že tímto nejvyšším prostředkem moci je „*Maschinentchnik*“, která je symbolem figury dělníka, ba – na jiném místě – dokonce oděvem či uniformou figury dělníka (viz E. Jünger, *Über den Schmerz*, in: *týž, Sämtliche Werke*, II. Abt., *Essays*, Bd. 7, *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980, str. 174: „*Die Technik ist unsere Uniform.*“)

⁶ A 24.79: „die Meisterung der Mittel ... Sie ist das Kennzeichen der Herrschaft, des legitimierten Willens zur Macht.“

⁷ A 24.79: „eine neue Weltordnung als Konsequenz der Weltherrschaft“.

⁸ A 24.79: „Es muß sich herausstellen, welche von den mannigfaltigen Erscheinungen des Willens zur Macht, die sich berufen fühlen, die Legitimation besitzt. Der Ausweis dieser Legitimation besteht in der Meisterung der Dinge, die übermächtig geworden sind – in der Bändigung der absoluten Bewegung, die nur durch ein neues Menschentum zu leisten ist.“

– a totiž, že práce v aspektu „princip“ supluje tradiční úlohu a funkci boha.¹ Ten se po své smrti² navrácí v epifanii boha války, jehož evangeliem je Jüngerův popis.

3. Práce ve vztahu k formám: styl³

Pakliže má práce jakožto princip za svůj důsledek utváření nového lidství člověka, je tato vnitřní provázanost všech tří aspektů ukazování se motivu „práce“ završena třetím rysem a to ve způsobu, jak práce vystupuje *vzhledem k formám*, které mají charakter „předpokladů umožnění“ neboli toho, co je všemu společné, co je obecné, sdílené a pro tento způsob jevení se práce razí Jünger označení „styl“. Styl „definuje“ Ernst Jünger jako „zviditelnění nových kontur a linií, jako ukončení, jako vyhocení předešlých proměn“⁴ a rozvíjí to dále tak, že styl představuje „přípravu jakési nové jednoty místa, času a osoby“.⁵ Jde opět – tak jako v případě práce vystupující jako určitý druh života – o nové vymezení subjekt-objektového vztahu. Jestliže v případě práce jakožto určitého druhu života ležel akcent spíše na straně subjektu neboli na straně „Já“, leží v případě práce jakožto (nového) stylu spíše na straně objektu neboli na straně „Ne-já“ čili „světa“.

Tou „novou jednotu místa, času a osoby“ neboli celkového rámce skutečnosti, v rámci které se člověk setkává a vyrovnává s významuplným jsoucnem, je naprosté zahrnutí lidství a prostředků, jimiž se toto lidství sebe-potvrzuje a za pomoci kterých se vyrovnává se světem, do nediferencovaného celku, pro který E. Jünger používá termín „organická konstrukce“. Ta však není ničím jiným než odpovídajícím temporálním rámcem „práce jakožto stylu“, v rámci kterého se ukazuje pravda bytí jsoucího. Formy jsou na pomezí *pouhého prostředku*, kterého se lidství proměňující se ve figuru dělníka zmocňuje, aby se legitimovalo, a *nutného předpokladu*, který vůbec umožňuje cosi takového jako produktivně-požívající vztah jak k sobě, tak k tomu, co lidství samo není neboli ke světu. Formy jsou jak materiálem, tak tím, co Jünger nazývá „*elementárno*“, pod které zahrnuje všechno to, co determinuje způsob (nejen, ale v první řadě) lidského bytí ve světě: tzv. živly (oheň, zemi, vodu, vzduch), smrt, eros (sexualita), afekty, bolest (kterou Jünger vyjímá ze sféry afektů), sny, omylnost a nutná míra „zlé vůle“.⁶ Všechny uvedené momenty jsou sdílené vším, co žije, avšak vůči člověku vystupují tyto elementární formy jako specificky významuplné a umožňují, aby se jich člověk tvůrčím (třeba i na způsob destrukce: válka, vražda, mučení) chopil a přetvořil je v nový životní obsah (např. sexuální obsese či umělecká tvorba jako echo hypertrofované senzibility). *Všechno to, co obvykle je mimo moc člověka*, co s člověkem cloumá a čím je člověk žitý, *tak to se práce snaží uchopit* a zkrotit a zredukovat na cosi stanoveného, všeobecně sdíleného a zpředmětněného.

Práce vystupuje ve vztahu k těmto formám tak, že živly se stávají materiálem a prubířským kamenem ovládnutí Země figurou dělníka za pomoci techniky (boj medicíny s chorobami je zkouškou lidské hegemonie nad tělesností a smrtelností); smrt je zahrnuta do statistik technického zmáhání skutečnosti (plánované ztráty, nastavení profesí počítajících se záhubou – vojsko, záchranné jednotky, zkušební pracovníci, sportovci) a je technologicko-hygienicky zařízena jako svého druhu fabrikace;⁷ erotika disponuje vlastní industrií, je

¹ A 43.153: „die Arbeit kultischen Ranges ist.“

² F. Nietzsche, *Radostná věda*, III.125. Praha 2001.

³ Viz §6.2.

⁴ A 28.94: „das Sichtbarwerden der neuen Linien, als der Abschluß, als die Ausprägung vorhergegangener Veränderungen“. – Slovo „linie“ jednak akcentuje skutečně obrys, konturu, ale pro Jüngeru také bojovou, frontovou linii, která vymezuje pozice v rámci válečné vřavy. Proto volím tlumočení „kontur a linií“.

⁵ A 28.95: „die Vorbereitung einer neuen Einheit des Ortes, der Zeit und der Person“.

⁶ A 4.20-21.

⁷ Viz R. M. Rilke, *Zápisky Malta Lauridse Brigga*, Praha 1994, str. 9, 12-18. M. Heidegger, *Einblick in das was ist*, in: GA, III. Abt., Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt/M., 1994, str. 56: „Hunderttausende

způsobem práce a povinnosti; afekty jsou zpředmětněny kognitivními a medicínskými vědami jako určité kvantum tělesných látek, které lze přidávat, ubírat a prostě jen libovolně regulovat; a bolest pro Jüngera slouží jako čisté zpředmětnění tělesnosti vůbec a jako vůdčí způsob toho, jak lidství samo sebe prožívá.¹ – Jünger reaguje na tendenci ovládat vše, co zpochybňuje sebe-středné pojetí lidství, které by bylo ohroženo vnější mocí a popisuje tendenci redukovat to, co lidství člověka přesahuje a co ho determinuje tak, že se toho člověk spontánně neúčastní, nýbrž že se mu to děje navzdory.

Styl představuje komplexitu definitivně a ve prospěch nově stanoveného lidství vyřešených základních otázek života, které mají zbavit tíhy existence, kterou tak lze rozptylovat v produktivně-požívajícím zmáhání skutečnosti. Styl nachází své uskutečnění především v nástrojích a strojích, v komplexních teoriích vysvětlujících jedním tahem celek života (i smrti).² Stroje a nástroje mají vést a sloužit k docilování a působení různých účelů a mají hlavně toto jejich působné docilování usnadňovat. Snadnost je vykoupena překonáním a odstraněním překážky bránící dosažení cíle, nikoliv však nutně vyřešením této překážky a její obtížnosti, ve které se ozývá konečnost a deficiencie lidství. Nástroje překonáním obtížnosti tuto obtížnost zakrývají a budí zdání, že práce (a život, který je s ní identický) je snadná. *Každá práce se dá existenciálně vyložit tak, že je způsobem zabydlování se člověka ve světě na způsob sebe-potvrzení sebe sama oproti smrti a zániku.* Práci odpíráme a odvracíme (samozřejmě, jen na čas) smrt a vůbec veškerou moc a sílu všeho elementárního, s nímž zápolíme a vyrovnáváme se, abychom se jemu navzdory udrželi v identitě svého bytí.³ Nástroj tím, že se staví mezi člověka a hrozbu smrti a všeho elementárního, jež nástroj zakrývá svou aplikací a úspěšnou funkčností, tuto hrozbu a přítomnost moci elementární a smrti odstraňuje, aniž by ji rušil a překonal. Působností nástrojů dochází k odstraňování nevyzpytatelné moci všeho elementárního, k iluzi nadvlády nad tímto elementárním, k iluzi o tom, že elementárno je v naší moci a my jsme vůči němu zabezpečeni. Tato iluze absence náporu moci a síly sféry předpokladů možnosti (elementárno), toto dvojité zastření a zahalenost, je důsledkem absolutního nároku ontologického principu „práce“, v rámci kterého není možné interpretovat jakýkoliv fenomén jinak než právě na základě „práce“ a jakožto „práci“. Toto dvojité zastření je děním sebe-odepření pravdy bytí, která se podává již jen jako „práce“, jež bezpodmínečně klade a stanovuje bytí jsoučího v aktu totální mobilizace jako prostředek a zdroj sloužící figuře dělníka k legitimaci své hegemonie.

Styl je tak projevem a děním reduktivního podávání se pravdy bytí, která se odpírá na úkor jediného významu „práce“, jež tak ve sféře logického neboli ve sféře interpretace poznání a předpokladů možnosti vystupuje jako „organická konstrukce“, zatímco ve sféře etického neboli ve sféře jednání (práce jako určitý druh života) vystupovala jako „obraz světa“ a ve sféře ontologického neboli náporu a odkrytosti smyslu bytí (práce jakožto princip) vystupovala „práce“ jako akt totální mobilizace.

sterben in Massen. Sterben sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert. Und auch ohne solches - Millionen verelenden jetzt durch den Hunger in ein Verenden. Sterben aber heißt, den Tod in sein Wesen austragen. Sterben können heißt, diesen Austrag vermögen. Wir vermögen es nur, wenn unser Wesen das Wesen des Todes mag. Doch inmitten der ungezählten Tode bleibt das Wesen des Todes verstellt.“

¹ Viz E. Jünger, *Über den Schmerz*, in: týž, *Sämtliche Werke*, II. Abt., *Essays*, Bd. 7, *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980, str. 143-191. – Viz níže §7.

² Zde je blízkost a souvislost s „obrazem světa“, avšak „organická konstrukce“ představuje spíše činný nástroj aplikace prostředků než jen vyskytující se a vnucující se rámcem stanovenosti „světa“, který prožíváme a požíváme jakožto „obraz světa“. Před obrazem světa a v jeho rámci se nacházíme a můžeme se vůči němu vymezit a odlišit, zatímco v organické konstrukci jsme činně-účinně při díle, jsme akčně a *neoddělitelně od* prostředků, jichž se jako reprezentanti figury dělníka zmocňujeme.

³ Spinoza, *Eth.* III., prop. 6 (přel. K. Hubka): „Každá věc, pokud je sama v sobě, snaží se setrvat ve svém bytí.“

*

Po vylíčení vnitřní jednoty základních konstitučních rysů ontologického principu „práce“ ve třech „trojjedinných“ formách jejího sebe-podávání a prezentace (temporální rámec) jakožto ohledu „etického“ (metafysika odehrávající se jakožto *psychologia rationalis*), „ontologického“ (metafysika odehrávající se jakožto *theologia rationalis*) a „logického“ (metafysika odehrávající se jakožto *cosmologia rationalis*) můžeme uzavřít, že „práce“ jako specificky dějinné řešení základní metafysické úlohy „co činí jsoucnost jsoucím“ neboli úlohy „substance“ představuje formu toho, jak interpretovat smysl této substance: totiž „ustavičnou přítomnost“, která se traduje jako vůdčí určení smyslu „bytí“ v rámci metafysiky. Práce představuje a garantuje „ustavičnou přítomnost“ neboli bytí tak, že klade a stanovuje v první řadě určitý *typus lidství* – figura dělníka – které selektuje jsoucnost a nejsoucnost, které legitimuje bytí jsoucího vzhledem k dosažení planetární hegemonie tohoto nového lidství, vzhledem k tomu, jak jsoucnost slouží či naopak brání sebe-prosazování moci, která je znamením existence (kladnosti, pozice) jsoucnosti. Práce determinuje a určuje výměr a smysl tohoto nového lidství, které práci jakožto reduktivnímu smyslu bytí odpovídá tím, že reprezentuje figuru dělníka.

§6.

Figura dělníka (die Gestalt des Arbeiters)

Po líčení povahy figury-*Gestalt* a významu „práce“, kdy se mělo v různých ohledech ukázat, že jak figura, tak „práce“ představují samotné „bytí“, jsme připraveni pro popis figury dělníka, která nachází své zdůvodnění a založení právě v „práci“ jakožto ontologickém principu. Figura dělníka představuje *metafysické* určení lidství člověka směřujícího k celku jsoucího, vůči kterému se – jsouc s ním bezprostředně spjata – vymezuje a který rovněž nachází své založení v „práci“.¹ Lidství určené jako figura dělníka je samotným odehráváním se povahy metafysiky jakožto kladení a zdůvodňujícího zakládání jsoucnosti jako jsoucího v celku. Figurou dělníka se odehrává završená metafysika, ovšem v její skrytosti. Skrytost dějící se metafysiky je tím, v čem spočívá povaha *nihilismu*. Figura dělníka je vyhocením završené metafysiky jakožto nihilismu, v čemž se opět odehrává myšlenkový odkaz a předpoklad F. Nietzscheho. Podle Jüngerů se nacházíme „v poslední fázi nihilismu“, která se vyznačuje tím, že nové řády se již v podstatě rozvinuly, avšak hodnoty odpovídající těmto řádům zdaleka ještě nejsou vidět.² A tak v následujícím se pokusíme o nástin těchto „hodnot“ odpovídajících „novým řádům“, v rámci kterých je člověk reprezentantem figury dělníka dosahující své planetární hegemonie.

¹ GA90, str. 105: „»Arbeiter« - als Name einer neuen *Haltung*, und zwar einer *metaphysischen*.“ GA90, str. 169: „Die Gestalt des Arbeiters aber selbst ist die Wesende Macht, d. h. *Herrschaft*, d. h. eigentlicher *Wille zur Macht* (Übermächtigung). Macht ist – *Wille zur Macht!*“ GA90, str. 278: „»Arbeit« ist der nüchterne ... Name für den »Willen zur Macht«. Und der menschentümliche »Repräsentant« des Willens zur Macht heißt »der Arbeiter«. Das Wort nennt metaphysisch-anthropologisch die Gestalt des Menschentums, das sich in der Meisterung des Seienden vollendet, das im Ganzen und durchgängig Wille zur Macht ist.“

² E. Jünger, *Über den Schmerz*, in: *týž, Sämtliche Werke*, II. Abt., *Essays*, Bd. 7, *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980, str. 190: „Hieraus ziehen wir den Schluß, daß wir uns in einer letzten, und zwar in einer sehr merkwürdigen, Phase des Nihilismus befinden, die sich dadurch auszeichnet, daß neue Ordnungen bereits weitgehend vorgestoßen, daß aber die diesen Ordnungen entsprechenden Werte noch nicht sichtbar geworden sind.“

1. Svoboda jako závaznost a nutkavost: heroický realismus¹

a) *Dělník a občan*. – Jünger zprvu musí odlišit dělníka vůči určení lidství člověka ve smyslu „občana“.² O občanovi Jünger hovoří tak, že představuje „třetí stav“ a že se nacházíme v epoše „zdánlivé vlády“ tohoto třetího stavu.³ Je to občan, kdo je ustanoven a zdůvodněn jako *repräsentant lidství* v rámci epochy absolutního Systému, jak se zračí a přichází ke slovu v Hegelově *Filosofii práva*, přičemž primárním zdrojem určení lidství jako „občan“ je Kant a jeho antropologie. *Občan je označením povahy lidství člověka jako završené subjektivity, která disponuje nejvyšší mírou jistoty a zajištěnosti*,⁴ o kterou v rámci novověké metafysiky od Descarta výše běží.

Novověká metafysika se snaží založit a zdůvodnit lidství člověka jako nepochybnou evidenci subjektu disponujícího jistotou, která vystupuje jako novověké určení povahy pravdivosti. Občan je zajat „kultem rozumu“⁵ a pevně vymezeným systémem hodnot, ve které občan věří, přičemž „hodnota“ je označení pro povahu ukazování se „jsoucná jako jsoucího“ a celkem těchto „hodnot“ je morálka podávající „obraz světa“.⁶ Rozum, víra a hodnoty mají za úkol zabezpečit lidství v sebe-jistotě, mají zastřít vše „nemravné“ a „iracionální“, jež zpochybňuje bezpodmínečně sebe-jisté lidství v podobě „občana“, který se rozptyluje ve svém „právech a povinnostech“.

Dělník naproti tomu čelí „elementárním mocnostem“,⁷ které popírají a zpochybňují veškeré hodnoty rozumu, morálky a víry, které mají pro občana status závaznosti a slouží jako prostředek interpretace a orientace v celku jsoucího. Tím, že se dělník vztahuje k *zcela jinému řádu skutečnosti*, tím převyšuje dle Jüngerova občana „co do hierarchie“.⁸ A tím, že občan a

¹ Viz §5.1.

² *MaxMin* 54: „Der Bürger ist der geistige Vater des Arbeiters, der dessen Erbe antritt“. Viz celou pasáž věnovanou revizi a doplnění úvah o občanovi in: *MaxMin* 53-54. – Viz k tomu *GA90*, str. 113-120. *GA90*, str. 137: „Jünger bleibt im allernächsten Gegensatz von Bürger und Arbeiter verstrickt, ohne auch zu sehen, daß beide (Bürger und Arbeiter), ins Wesentliche gedacht, demselben metaphysischen Zeitalter angehören.“

³ A 1.13: „Das Zeitalter des dritten Standes als ein Zeitalter der Scheinherrschaft.“

⁴ A 13.49; A 13.51.

⁵ A 13.49.

⁶ Vrcholnou analýzu „občana“ podává F. Nietzsche v podobě „posledního člověka“ v rámci Zarathustrovy předmluvy in: *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc, 1995, Předmluva 5. Poslední člověk si nárokuje právo na všechno, právo smět vším disponovat, smět se ke všemu vyjádřit: „Co je láska? Co stvoření? Co touha? Co hvězda?, tak se ptá poslední člověk a mžourá.“ (Přel. O. Fischer.) Poslední člověk se sápe po všech ohledech jsoucná jako jsoucího, neuznává žádné rozdíly, čině všechno jsoucí stejným a tudíž bezcenným: „Tehdy bude země drobnou malá a na ní bude poskakovat poslední člověk, zdobňující všechno. Jeho pokolení je nevyhladitelné jako zemská blecha; poslední člověk žije nejdéle.“ (Přel. O. Fischer.) Poslední člověk je bytostně charakterizován postojem nazývaným Nietzsche „mžourání“, ve kterém se rozostřují veškeré významové difference, kontury splývají dohromady, nic není naléhavé, vše je smeteno do bezvýznamné lhostejnosti a bezodstupovosti, ve které jsou všechna jsoucná stejně blízko a stejně daleko, tj. beze smyslu: „My vynalezli štěstí, říkají poslední lidé a mžourají.“ (Přel. O. Fischer.) Mžourání je postojem ducha, je formou racionality, která si již neklade své předměty před sebe a pro sebe, nýbrž v předstíraném zájmu klouže po povrchu, pouze postrkává věci mezi sebou bez naléhavého a nutkavého dbání čehokoliv. – K tomu viz A. Novák, *Poznámka o konci filosofie*, in: *K věcem samým. Sborník Zdeňku Pincovi k šedesátým narozeninám*, ed. J. Kružík & J. Novotný, UK FHS Praha 2005, ISBN 802394174-7, str. 96-101. Těž A. Novák, *Spiritus, pneuma, duch, figura dělníka*, in: *Sborník příspěvků z konference „Filosofie jako způsob spirituality“ (24.2.05)*, ERGO 2/05, ÚJEP Ústí n.L., 2005 (ISSN 1212-8317), str. 19-32.

⁷ A 3.19. A 13.48nn.

⁸ A 3.19: „zwischen dem Bürger und dem Arbeiter ... ein Unterschied des Ranges besteht.“ – *GA90*, str. 113: „Die Abhebung des Arbeiters gegen den Bürger bei Jünger: die *Berufung* auf eine Andere Wirklichkeit. Dieses Wirkliche aber nicht einfach festgestellt als Vorhandenes, sondern im Lichte der Wirklichkeit im Sinne *des Willens zur Macht* und diesen in der *Gestalt* als der *prägenden Macht*.“

jeho „společnost“¹ nejsou schopni do sebe integrovat „elementární mocnosti“ a mít k nim bytostný, tj. jejich povahu určující vztah, tím jsou „odsouzeni k smrti“.² Tím se u Jüngera dostává do hry „válka“³ jako měřítko a prubířský kámen pravdivosti ve smyslu adekvátnosti a a odpovídání povaze skutečnosti, která je určena jako „práce“.⁴

Válka je podle Jüngera „největší a nejpůsobivější událostí této doby“.⁵ Jünger řadí válku mezi události „kultického rázu“;⁶ světová válka má charakter „světové revoluce“ a představuje „událost kosmického druhu“,⁷ zcela ve smyslu tradičního určení „kosmos“ jakožto jakožto celku všeho jsoucího, takže válka se dotýká určení smyslu bytí všeho jsoucího. Dělník tím, že jeho povaha – tj. figura-Gestalt – je určena ontologickým principem „práce“, tím je *schopen disponovat kompetencí stanovovat a selektovat* jsoucno jako jsoucí ve smyslu „rozhodovat o pravdivosti či nepravdivosti jsoucna“, a to již nikoliv na základě „pevných a nepochybných soudů vynášených rozumem“, ani na základě „evidence víry“, nýbrž *na základě schopnosti ovládat prostředky totální mobilizace*, která se ukazuje (byť nevyčerpává) v technice a jejích aparátech, jimiž dělník mobilizuje skutečnost. I válka - anebo: *především válka* vystupuje v první řadě jako „promotor techniky“⁸ a realizuje se v materiálních bitvách strojů.⁹ Dělník překonává a nahrazuje občana jako určení povahy lidství, jelikož občan již není s to odpovídat pravdě bytí, která se ukazuje jako „práce“. Tím, že *občan se nachází v odepření pravdy bytí*, tím je mu – na rozdíl od figury dělníka – *odepřena i „svoboda“ jakožto závaznost, poslušnost a připravenost pro to, co je neodvratné a tím pádem nutné a nutkavé, čemu nelze odpírat, co nemůže nebýt* – a tím je bytí jakožto substance: pro Jüngera ve smyslu „práce“.¹⁰ – A skutečně: *motiv svobody je pro Jüngera hlavní úlohou celé jeho studie o dělníkovi*. Klade-li si za úkol stanovit novou povahu lidství člověka, znamená to konkrétně vypracování motivu „svobody“, která je sebe-rozvinutím a sebe-uskutečněním této nové svobody, v níž lidství proměněné ve figuru dělníka odpovídá nároku bytí v podobě „práce“.

b) Svoboda jako nutkavá závaznost. – Motiv svobody souvisí s lidským postojem ke skutečnosti, s lidským jednáním. Lidská povaha je působící a působná, a tak je otázka jednání klíčová pro *naplnění obsahu* lidství člověka. Člověk je člověkem na základě specifického stylu a způsobu jednání, které se tradičně označuje jako pojmová (a hlavně významová) diference svoboda-nesvoboda, která může být různě uchopena jako nutnost, osud, nahodilost, účelnost, kauzalita apod. V souvislosti s pojmem „dělníka“ Jünger explicitně praví, „že již

¹ Definice „společnosti“ v A 4.22-23. Viz GA90, str. 118-120. A 4.27: „der Arbeiter ... zu dieser Gesellschaft nicht im Verhältnis des Gegensatzes steht, sondern in dem der Andersartigkeit.“

² A 4.23: „die bürgerliche Gesellschaft ... zum Tode verurteilt ist.“ Občan podle Jüngera „vůbec nezná válku, jelikož je na základě své povahy zcela vyloučen ze všech válečných elementů“ (A 4.21).

³ A 4.21. A 5.30-31.

⁴ E. Jünger, *Die Totale Mobilmachung*, in: týž, *Sämtliche Werke*, II. Abt., *Essays*, Bd. 7, *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980, str. 121-142. Citováno jako TM s čísly stránek. Viz TM 125: „Der eigentliche Prüfstein einer Herrschaft ist nicht das Maß des Jubels, der ihr gespendet wird, sondern der verlorene Krieg.“

⁵ TM 122: „Wir werden uns vielmehr bemühen, einige Daten zu sammeln, die den letzten Krieg, unseren Krieg, das größte Ereignis dieser Zeit, unterscheidet von anderen Kriegen, deren Geschichte uns überliefert ist.“

⁶ TM 130.

⁷ TM 122.

⁸ *MaxMin* 12: „Der Krieg ist Promotor von Technik und Wissenschaft, Vernichter der musischen Welt.“

⁹ *MaxMin* 12: „Der Arbeiter kämpft und stirbt in Apparaturen ... Sein Ethos liegt in der sauberen Bedienung des Apparats.“

¹⁰ A 3.19: „der Arbeiter aus dem Grunde seines Seins einer ganz anderen Freiheit als der bürgerlichen Freiheit fähig ist und daß die Ansprüche, die er in Bereitschaft hält, weit umfassender, weit bedeutsamer, weit fürchterlicher als die eines Standes sind.“ Z toho důvodu je dělník pro Jüngera „nositelem nového státu“ (A 5.27) a spočíván na něm „osud země“ (tamt.)

samotné jméno »dělník« nemůže znamenat nic jiného než určitý postoj, který spatřuje svou úlohu, a proto i svou svobodu, v práci.“¹

Tento postoj svobody, která čerpá svou závaznost z práce jako ontologického principu, Jünger specifikuje jako „nový pocit zodpovědnosti“,² na základě které člověk reprezentuje figuru dělníka a uskutečňuje její planetární hegemonii:

„Cíl ... spočívá v planetární hegemonii jakožto nejvyššímu symbolu nové figury-*Gestalt*. Zde výhradně spočívá měřítko dominantní jistoty“.³

A rovněž v závěrečném odstavci své studie shrnuje, že mu šlo o „odkrytí práce jakožto elementu plnosti a svobody“, byť podle jeho slov toto odkrytí zatím ještě schází.⁴

Jüngerovi nejde o vypracování a zviditelnění takového pojmu svobody, „který lze aplikovat jako pevně stanovené a v sobě samém bezobsažné měřítko na jakoukoliv libovolnou veličinu, která se mu podstrčí.“⁵ Svoboda není slepou lhostejností, kterou lze přenášet z jedné veličiny na druhou a která zanechá toho, kdo ji aplikuje v zásadě nezasazeného tím, co se touto aplikací svobody uskuteční. Jünger vůči tomu vymezuje „svůj“ pojem svobody následujícím způsobem:⁶

„Namísto toho zde odjaktěživa platilo: že míra svobody, kterou disponuje nějaká síla, odpovídá přesně míře závaznosti, která je jí přidělena a že v objemu osvobozené vůle se zračí obsah zodpovědnosti, která udílí této vůli její oprávnění a platnost.“

*Tento pojem svobody jakožto vůle vázané směrem k nějakému obsažnému principu závaznosti, který tuto vůli legitimuje, zdůvodňuje, ospravedlňuje a zakládá v její účinnosti, nechává svobodu vystupovat jako „léno“.*⁷

„A tak to je tak: že naše svoboda se nejsilněji ukazuje všude tam, kde je nesena vědomím, že je uděleným lénem.“

¹ A 11.44: „daß schon der Name »Arbeiter« nichts anderes andeuten kann als eine Haltung, die ihren Auftrag, und daher ihre Freiheit, in der Arbeit erkennt.“

² A 11.44: „ein neues Gefühl der Verantwortung“. – Pocit je pocitem moci, ve kterém se subjekt klade i sebezakouší jako existující a zároveň se tím ustanovuje i předmětný pól. Srv. např. J.G. Fichte, *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Werke*, Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. I, *Zur theoretischen Philosophie I*, Berlin 1971, str. 329-411; např. str. 339, 351, 359-360, 363, 386-391.

³ A 79.306: „Das Ziel, in dem sich die Anstrengungen treffen, besteht in der planetarischen Herrschaft als dem höchsten Symbol der neuen Gestalt. Hier allein ruht der Maßstab einer übergeordneten Sicherheit“. – Motiv jistoty spojuje Jüngerovo líčení se základním postulátem novověké metafysiky: *postulátem jistoty a evidence jako měřítka skutečnosti toho, co je skutečně neboli jsoucnosti jsoucího*. Srv. R. Descartes, *Pravidla pro vedení rozumu*, přel. V. Balík, Praha 2000, str. 9: „Neboť veškeré vědy nejsou nic jiného než lidská moudrost, která je stále jedna a tatáž“. Str. 13: „Veškerá věda je jisté a zřejmé poznání“. Str. 43: „Celá metoda spočívá v uspořádání a rozvržení toho, na co se má ostří mysli zaměřit, abychom našli nějakou pravdu. Tuto metodu dodržíme důsledně tehdy, jestliže zahalené a nejasné výroky převedeme na nejjednodušší a pak se pokusíme od nich postupovat týmiž kroky k poznání všech ostatních.“ Viz též R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček/V. Marvan, Praha 2001, str. 89: „... je třeba zdržet se vynášení soudu, není-li průzračné ... v této věci spočívá největší a hlavní lidská dokonalost“.

⁴ A 80.307: „Die Entdeckung der Arbeit als eines Elementes der Fülle und Freiheit steht noch bevor“.

⁵ A 1.14: „ein Begriff der Freiheit ... der sich wie ein feststehendes und in sich selbst inhaltloses Maß auf jede beliebige Größe anwenden läßt, die man ihm unterwirft.“

⁶ A 1.14-15.

⁷ A 1.15: „So ist es, daß unsere Freiheit überall dort am mächtigsten sich offenbart, wo sie von dem Bewußtsein getragen wird, daß sie ein Lehen ist.“

Pro Jüngeru „svoboda“ znamená „to, co je nutné“,¹ což doslova znamená: *to, co odvrací nouzi*, která představuje zpochybnění sebe-jistoty subjektu, které subjekt musí permanentně odporovat a odvracet ji, aby kladl svou ustavičnou přítomnost *neboli aby existoval*. Nutnost je povahou skutečnosti neboli života² nastavený nárok neustále se osvědčovat vůči negující tendenci spotřebovávajícího se a šířícího se života; nárok, který je neodvratitelný, kterého se nelze zbýt, jakmile a dokud žijeme. Nutnost, ke které jsme odsouzeni a kterou musíme neustále naplňovat a uskutečňovat, je *stanovena samotným životem*, který je sebe-překonáváním, je *ustavičnou vůlí být více než doposud*. Nutnost je činností sebe-kladení existence subjektu, je „*mocí být*“ (potencí) subjektu; je v tomto smyslu „*ctností*“ (*areté-virtus*=síla) subjektu. Nutnost je *samotné existování* (výkon) subjektu, nikoliv však ve smyslu nutnosti kladení subjektu nějakým principem, nýbrž ve smyslu permanentního *sebe-potvrzování* subjektu *sámého jakožto* existujícího. V nutnosti subjekt existuje, v nutnosti je nutkán klást sám sebe jako existující a odporující zániku, v nutnosti je nutkán nouzí.

Svoboda jako nutnost je podléháním (*pasivita*) subjektu nutkavé nouzi, která subjekt ponouká k *činnosti* sebe-potvrzování a ospravedlnění se vůči zániku. *Subjekt je svobodný pro své konání*, s nímž a v němž odporuje zániku a odvrací nouzi, *na základě toho, že není svobodný od nutkavě-ponoukavé nouze*, která je *identitou bytí a času* v tom smyslu, že *jako „nouze“* se člověku podává a člověka do-týká významová jednota „*bylo, je, bude, není*“ jak v *ontologickém* (bytí), tak *temporálním* (čas) významu. Nouze nechá vystoupit diferencí klad-zápor, negativita-pozitivita, přítomnost-nepřítomnost, bytí-nicota jako *ontologické* významy a zároveň diferencí pomíjení-stálost, přítomnost-nepřítomnost, uplývání-trvalost, přicházení-vymykání jako *temporální* významy. Svoboda jako nutnost, jako odvracení nouze představuje pro člověka takové určení, že *člověk stojí v zasaženosti dotekem „jako nouze se odehrávající identity bytí a času“*, kterou Jünger zakouší v reduktivní podobě „*práce*“.

Svobodu jako propůjčené léno a nutnost spojuje Jünger s představou „*řádu*“, „*pořádku*“ a „*poslušnosti*“. Řád je „*zrcadlovým obrazem svobody*“,³ jelikož to, že je všechno na jemu určeném a stanoveném místě, neznamená nic jiného, než *příslušnost a kompetenci k tomu co nejlépe a nejúčinněji odporovat zániku a nouzi* – čili znamená to naplňování a uskutečňování svobody. Být na svém příslušném místě, respektovat své určení je pak pro Jüngeru „*poslušností*“, jež je „*uměním naslouchat*“ a samotný řád je „*připraveností ke slovu, připraveností pro povel*“.⁴ Povel je ale povelu aktu totální mobilizace, takže svoboda jako *poslušnost nároku* na člověka proměněného ve figuru dělníka *respektovat své určení stanovené prací* se ukazuje jakožto „*připravenost*“ (Bereitschaft) pro totální mobilizaci.⁵ Připravenost pro ni a disponování jejími prostředky podle Jüngeru rozhodují o vítězství a porážce ve válce,⁶ která selektuje jsoucno a nejsoucno vzhledem k adekvátnosti pravdě (neskrytosti) bytí v podobě „*práce*“. Připravenosti je vlastní rys „*automaticnosti*“, který vykazuje akt mobilizování, tj. rys „*stát okamžitě k dispozici*“, takže se tomuto aktu

¹ A 1.15: „wenn der Deutsche erkennt, was Freiheit, das heißt: wenn er erkennt, was das Notwendige ist“. Srv. M. Heidegger, *Die Armut*, in: HEIDEGGER-STUDIES 10 (1994), str. 5-11 s explicitní zmínkou o Jüngerovi a s citací z *Dělníka* na str. 9.

² Srv. F. Nietzsche, KSA 12.2[172]: „Das „Sein“ – wir haben keine andere Vorstellung davon als „Leben“. – Wie kann also etwas Todtes „sein“?“ Těž KSA 12.2[190], kde Nietzsche explicitně říká: „Leben ist Wille zur Macht.“ Těž v KSA 12.9[63] zní: „Sein“ als Verallgemeinerung des Begriffs „Leben“ (athmen) „beseelt sein“ „wollen, wirken“ „werden“.[.] To všechno zavrhuje diktum ze *Zarath.* III. O přemáhání sebe samého (přel. O. Fischer): „Kdekoli jsem našel cosi živoucího, našel jsem vůli k moci.“

³ A 1.15.

⁴ A 1.15. Srv. F. Nietzsche, *Radostná věda*, V.347, kde vůle k moci je určena jako „Affekt des Kommandos“.

⁵ TM 129.

⁶ TM 131: „Schon in ihm kam es nicht auf den Grad an, in dem ein Staat Militärstaat war oder nicht, sondern auf den Grad, in dem er zur Totalen Mobilmachung fähig war.“ Německo podle Jüngeru prohrálo válku proto, že provedlo pouze částečnou, nikoliv totální mobilizaci, zatímco USA jsou ve všech ohledech zemí nastavenou na totální mobilizaci mas a strojů.

mobilizace (a ani svobodě jako její veličině zasahující člověka) nedá vyhnout.¹ Proto mluví Jünger o „nutkavosti nároku“ a o „podléhání“ tomuto nároku. Svoboda pak je dokonce „mobilizující veličinou“,² je tedy v přímém spojení s aktem totální mobilizace a jako takováto veličina disponuje kompetencí k legitimování jednání a činnosti člověka.

Tím, že připravenost pro povel totální mobilizace napomáhá dosahovat planetární hegemonii figury dělníka, tak *tím je pro Jüngera v pojmu svoboda uskutečněna identita „hegemonie a služby“*,³ jelikož svoboda je jednak podléháním subjektu povelu a nároku v aktu totální mobilizace selektovat jsoucnost a tím sebe-potvrzovat se jako odpírající zániku a nebytí (motiv „služby“), jednak je to jediný způsob vztahování se k realitě determinované ontologickým principem „práce“, který je adekvátní figuře dělníka, která v aktu totální mobilizace účinně uskutečňuje svou planetární hegemonii (motiv „hegemonie“). Dělník je jednak vládcem, jednak otrokem, je pánem i rabem, jelikož oba motivy tvoří komplementární momenty ontologického principu „práce“, která pro sebe určuje povahu lidství člověka do podoby figury dělníka. Jünger vyslovuje tento ontologický rys a dopad pojmu svoboda následovně:⁴

„Svoboda spočívá ve stupni, v němž se prosazuje v rámci existence jedince totalita světa, do které je tento jedinec zasazený. Tím je dána identita svobody a poslušnosti“.

Totalitou světa je zde přeci míněn celek jsoucnosti proměněný na základě ontologického principu „práce“, kterému lidství člověka adekvátně odpovídá jenom jako připravené na povel aktu totální mobilizace (pasivita), v rámci které přivádí toto lidství figuru dělníka k planetární hegemonii (aktivita). V tomto se zračí plný pojem svobody, který je v sobě kruhový a dialekticky zprostředkovaný. Svoboda je tedy „mocí být“, je specificky lidským způsobem existence, jelikož se v ní odehrává poslušnost nároku totální mobilizace a zároveň samotná totální mobilizace tak, jak se odehrává v rámci lidské existence.⁵ Svoboda je *bezprostřední vazbou ke světu odkrytému* v aktu totální mobilizace, která „proměňuje život v energii“,⁶ *jako celek prostředků k dispozici pro dosažení planetární hegemonie figury dělníka*. Tato svoboda je vlastní všem lidem *bez rozdílu*, nezakládá žádnou výjimečnost, nýbrž naopak stírá diference do té míry, že kdokoliv může být nositelem figury dělníka prosazující hegemonii této figury a že *kdokoliv může být v tomto aktu nahrazen*.⁷ Díky svobodě se tedy neprofiluje žádné vynikání nad ostatními, ale naopak se díky ní a v ní demonstruje příslušnost ke společnému dílu a činnosti, v níž napomáháme figuře dělníka k dosažení planetární hegemonie. Svoboda tedy u Jüngera neatomizuje, nýbrž naopak kolektivizuje.⁸ Svoboda neodlišuje ani neindividualizuje, nýbrž připodobňuje celku a tomu, co je společné – figuře dělníka, kterou člověk zastává a uskutečňuje tak, že *ji v určitém postoji reprezentuje*.

¹ TM 130: „Ein Ausweichen war diesen Massen um so weniger möglich, je mehr ihre Überzeugung in Anspruch genommen wurde“.

² A 68.249: „Die Freiheit ... ist eine Voraussetzung, eine mobilisierende Größe“.

³ A 1.16: „Zu erkennen ist dies: daß Herrschaft und Dienst ein und dasselbe sind.“

⁴ A 43.151: „Freiheit besteht in dem Grade, in dem in der Existenz dieses Einzelnen die Totalität der Welt, in die er einbezogen ist, zum Ausdruck kommt. Hiermit ist die Identität von Freiheit und Gehorsam gegeben“. – Srv. GA90, str. 153: „Der neuzeitliche Mensch ist nur »frei«, sondern sein Freisein besteht darin, auf Freiheit Anspruch zu machen und diesen Anspruch als den Ausspruch seines eigensten Wesens zu wissen.“

⁵ Totální mobilizace se v rámci lidské existence odehrává v podobě „heroického realismu“, což je postoj člověka, kterým reprezentuje figuru dělníka a ve kterém uskutečňuje svou svobodu.

⁶ TM 125: „... die wachsende Umsetzung des Lebens in Energie...“

⁷ A 43.151: „der Einzelne nicht unersetzbar, sondern durchaus ersetzbar ist“.

⁸ Sociálně a politicky to pak má za důsledek zformování představy diktatury a totalitního režimu, čemuž Jünger přitaká a věnuje tomu celý jeden oddíl (A 68.246 – 79.306). Viz též A 43.151n., kde však Jünger hovoří o tom, že diktatura je pouze přechodnou formou, jelikož figura dělníka nezná žádnou diktaturu, protože svoboda je pro ni identická s poslušností.

c) Motiv „postoje“ (*Haltung*) a „reprezentace figury dělníka“. – Svoboda je v Jüngerovo pojetí specificky lidským postojem, který se definuje jako „podíl“ či „účast“ na reprezentaci figury dělníka:¹

„Mezi poznávací znamení svobody náleží jistota mít podíl na nejvnitřnějším jádru doby – jistota, která nádherně dodává křídla činům a myšlenkám a ve kterém se svoboda činitele poznává jakožto zvláštní výraz toho, co je nutné.“

Svobodu tak lze podle Jüngerů zakoušet jen v bodech „činnosti, působící správy světa“,² jen v rámci připravené poslušnosti nároku totální mobilizace, která člověka stanovuje stanovuje do určitého postoje, ve kterém „působně spravuje“ celek jsoucího. Člověk se vztahuje ke skutečnosti, jež se podává jako práce a zaujímá k ní takový postoj, že „není pouhým materiálem, nýbrž je zároveň i nositelem osudu“,³ jelikož si člověk začíná rozumět jako „zástupci figury dělníka“.⁴ Tím má člověk podíl na „substanci“,⁵ která jakožto ontologický princip „práce“ udílí (tím, že klade a stanovuje: mobilizuje) všemu jsoucímu „moc být“, která garantuje a legitimuje lidství člověka, které je určeno k vládě, k hegemonii.⁶

„Každý nárok na svobodu je v rámci pracovního světa tedy možný jen natolik, nakolik vystupuje jakožto nárok na práci. To znamená, že míra svobody jednotlivce přesně odpovídá míře, do jaké je dělníkem. Být dělníkem, zástupcem jedné velké, v dějinách vystupující figury znamená: mít podíl na novém lidství, které osud určil k hegemonii.“

Člověk a jeho lidství, které je definováno figurou dělníka, odpovídá ontologickému principu „práce“ tím, že bere celek jsoucího do správy na způsob totální mobilizace, která přeměňuje život v energii,⁷ kterou figura dělníka disponuje, *aniž by jí byl stanovený jakýkoliv cíl či směr nebo význam, co s touto masou energie má činit*. Mobilizace světa je bezcílná, samoučelná, nesleduje žádné finální zdůvodnění či ukotvení v nějakém ospravedlňujícím účelu: totální mobilizace, která člověka stanovuje do podoby figury dělníka, musí postrádat toto finální určení, aby se mohla odehrávat neustále, jinak by ustala a práce jako ontologický princip by přestal mít závaznost.⁸ Dělník přivádí svou figuru k planetární hegemonii, *aniž by věděl, k čemu tak činí*. To je důsledek oné nutkavosti nouze, které lidství podléhá.

Bezradnost tohoto bezcílného stanovování a sebe-přemáhání moci dělníka se však zastírá vyzdvihováním rysu panství, moci, hegemonie, která má vsugerovat pocit výjimečnosti, důležitosti a má fungovat jako ospravedlnění a významové zastřešení tohoto bezvýznamného a samoučelného mobilizování celku jsoucího. A člověku, který čelí jsoucímu

¹ A 16.59-60: „Zu den Kennzeichen der Freiheit gehört die Gewissheit, Anteil zu haben am innersten Keime der Zeit – eine Gewissheit, die Taten und Gedanken wunderbar beschwingt und in der sich die Freiheit des Täters als der besondere Ausdruck des Notwendigen erkennt.“

² A 16.62: „Freiheit kann nicht empfunden werden an den Punkten des Leidens, sondern an denen der Tätigkeit, der wirkenden Verwaltung der Welt.“

³ A 19.65-66: „Die Haltung des Einzelnen ... nicht nur Material, sondern zugleich Träger des Schicksals zu sein“.

⁴ A 19.66: „Insofern der Einzelne sich der Arbeitswelt zugehörig fühlt, äußert sich seine heroische Auffassung der Wirklichkeit darin, daß er sich als Vertreter der Gestalt des Arbeiters begreift.“

⁵ A 19.66.

⁶ A 19.68.

⁷ A 62.220: „Die Aufgabe der Totalen Mobilmachung ist die Verwandlung des Lebens in Energie“.

⁸ V tom se ukazuje to, že práce je transformací Nietzscheho principu „vůle k moci“, která je ustavičným překonáváním sebe samé, jež také v tomto ustavičném sebe-přemáhání „chtít být více než doposud“ si stanovuje svou trvalost a přítomnost neboli bytí.

jako mobilizovanému prací, pak nezbyvá než „zastupovat figuru dělníka, nebo zahynout“,¹ jelikož figura dělníka zbavuje lidství a celek jsoucna smyslu, a tak pokud se nebudeme identifikovat s figurou dělníka, tak budeme čelit nesmyslnosti bytí, budeme čelit významové prázdnotě a nihilismu. Tento nihilismus je však v sobě zvrácený, jelikož je to nihilismus nihilismu, totiž aktu zbavení reality jejího smyslu figurou dělníka, která bezcílně redukuje jsoucno na potenciální energii, a musí pak této smyslu zbavené realitě (a sobě samé) vnútit nějaký „pseudo“-smysl, totiž – vzhledem k jsoucnu – sloužit jako nástroj k dosažení planetární hegemonie resp. – vzhledem k lidství člověka – dosáhnout hegemonie, účastnit se na hegemonii, což jsou pouhé iluze, které vedly a vedou k často dosti drastickým činům a výsledkům. Je to jen radikalizace novověkého, Descartem postulovaného nároku na lidství, aby bylo „pánem a vlastníkem přírody“, což je zase jen radikalizací biblického motivu, že člověk je obrazem božím a má užívat všeho ve svůj prospěch. Člověk a jeho lidství si tak nárokuje moc, která „v rámci pracovního světa nemůže být ničím jiným než reprezentací figury dělníka. V tom spočívá legitimnost jakési nové formy obzvláštní vůle k moci.“²

Jünger lidství funduje na způsob reprezentování, účasti a zastupování, takže lidství se určuje tím, co nemá ze sebe, určuje se externím principem „práce“. Člověk účastní se na figurě dělníka získává ospravedlnění a významové založení jen na základě participace, *mimo niž vypadáva z lidství* (a tím pádem z bytí). *Reprezentace* jako výkon účasti na figurě dělníka je výkonem existování, je to sama existence a představuje *ustavičnou snahu o dosahování přítomnosti (re-presentare)*, odehrává se v ní *trvací ohled existence* (být-tu, být přítomný). Reprezentace v novověké metafysice je spojována s činností imaginace, její funkcí je kladení předmětného pólu konajícího náporu na subjekt, který v tomto náporu difference zakouší sám sebe a klade sebe sama jako přítomný a identický se sebou. A i reprezentace figury dělníka má tutéž funkci: *klást přítomnost (existenci) lidství jako přítomnou* neboli účastnit se na moci, jelikož moc jsme výše určili jako samotnou schopnost existování a přítomnosti. Reprezentace figury dělníka má funkci: stanovovat *identitu lidství se sebou samou vůči nároku „práce“*, která je pravdou bytí jsoucna jako jsoucího.

Reprezentuje figuru dělníka, musí člověk vždy zaujímat určitý postoj: *postoj je označením podléhání nutkavé nouzi ponoukající k odporování zániku a tedy k sebe-kladení a sebe-potvrzení člověka v jeho lidství*. Postoj zakládá *východisko pro aktivitu a pasivitu člověka*. Postoj je způsob lidského vztahování se k pravdě bytí, která se podává jako nutkavý nárok práce ponoukající člověka klást svou vlastní identitu neboli přítomnost neboli bytí ve smyslu „odporovat zániku“. Postoj je základní naladěností lidství, jelikož je to poslušnost a otevřená nastraženost lidství vůči odkrytosti a doteku pravdy bytí (práce), v rámci které se jedine ukazuje jsoucno jako jsoucí. Jenom v rámci specifického postoje je člověku patrný *význam* jsoucna jako jsoucího, které je mobilizováno. Tímto postojem, který je zasažeností lidství dotekem pravdy bytí, která se podává jakožto práce, je to, co Jünger nazývá *heroický realismus*.

d) Heroický realismus. – První formulace postoje „heroického realismu“ pochází z Jüngerova stejnojmenného článku z roku 1930:³

„Německo je zajisté rovněž racionálním útvarem, tak jako je útvarem ideálním, avšak patří mezi charakteristiky moderního nacionalismu, že pozbyl podílu jak na idealismu dědů, tak i na racionalismu otců. Jeho postoj je spíše postojem heroického realismu a to, co si přeje

¹ A 23.77.

² A 22.73-74: „Macht innerhalb der Arbeitswelt kann daher nichts anderes sein als Repräsentation der Gestalt des Arbeiters. Hier liegt die Legitimation eines neuartigen und besonderen Willens zur Macht.“

³ Jedná se o stať *Der heroische Realismus* in: *Die literarische Welt* (28. März 1930), citováno z E. Jünger, *Politische Publizistik 1919-1933*, hrsg. von Sven Olaf Berggötz, Stuttgart 2001, str. 554.

pochopit, je ona substance, ona vrstva nepodmíněné skutečnosti, jejímiž pouhými vnějšími projevy jsou jak ideje, tak logické závěry odpovídající rozumu. Proto je tento postoj zároveň postojem symbolickým, jelikož uchopuje každý čin, každou myšlenku a každý pocit jakožto symbol jakéhosi jednotného a neproměnlivého bytí, pro které je nemožné, aby se vymanilo ze své vlastní zákonitosti.“

Ve studii *Dělník* definuje Jünger postoj „heroického realismu“ v obsáhlejší pasáži, která rezultuje z líčení toho, kterak je figura-*Gestalt* „spočívajícím bytím“ a člověk se reprezentací figury-*Gestalt* „účastní věčnosti“, následovně:¹

„Naskýtá se možnost radostné anarchie, která zároveň spadá v jedno s nejpřísnějším řádem – spektakl, který je již naznačen v obrovských bitvách a ve velkých městech, jejichž obraz stojí na začátku našeho století. V tomto smyslu motor není vládcem, nýbrž symbolem naší doby, je poznávacím znamením takové moci, pro kterou exploze a preciznost nepředstavují protiklady. Motor je smělou hračkou určitého lidského plemene, které je s to s radostí se vyhodit do povětří a které v tomto aktu ještě shledá i potvrzení řádu. Z tohoto postoje, který není přístupný ani idealismu, ani materialismu, nýbrž který musí být osloven jenom jakožto heroický realismus, vyplývá ona nejzazší míra účinné síly, kterou vyžadujeme.“

V obou pasážích se shodně hovoří o tom, že postoj heroického realismu se vztahuje k rysu „substance“ a tj. „bytí“ (řád) a zasahuje do všech lidských způsobů vztahování se ke světu (čin, myšlenka, pocit), pouze s tím rozdílem, že v ranější formulaci je protikladem k heroickému realismu idealismus a racionalismus, zatímco v pasáži z *Dělníka* to je idealismus s materialismem. Heroický realismus je postojem určitého typu lidství, Jünger doslova říká „lidského pokolení“, a shrnuje se tak v něm antropologické určení povahy lidství člověka odpovídajícího nároku bytí podávajícího se již jen jako „práce“, která v aktu totální mobilizace stanovuje jsoucno jako jsoucí. A heroický realismus je postojem lidství v rámci totální mobilizace, je „odpovědí“ na akt totální mobilizace, je to způsob lidského bytí ve světě na způsob totální mobilizace či ve světě zpřístupněném v aktu a aktem totální mobilizace. Jen jako stojící na stanovisku a vztahuje se ke skutečnosti na způsob heroického realismu má člověk „nárok na figuru-*Gestalt*“, a tj. pro Jüngera zároveň „nárok na život“.² *Heroický realismus je tak konkrétním uskutečněním „reprezentace“ figury dělníka*, která je člověku, který by jinak ve svém lidství zahynul,³ uložena jako úloha.

Heroismus je však jen zástěrkou *strachu* z nezajištěnosti, je zástěrkou *úzkosti* před absencí smyslu jsoucna, které je v aktu a aktem totální mobilizace zbaveno svého smyslu a vydáno napospas pouhé disponující manipulaci dělníka, který bezcílně jsoucno přeměňuje v energii, se kterou neví, co si počít. Heroismus je naladěností přemáhání strachu a úzkosti, je to strach ze strachu, v rámci kterého člověk zakouší nápor bytí jako nápor negativity a zániku, kterým člověk odporuje, a tak klade svou přítomnost. Strach je zaujatostí tím, co je přítomné (*res-realitas* – realismus), které zabraňuje a znemožňuje zhlédnout cokoliv jiného než toto aktuálně přítomné, které naléhá tak, že zaslepuje a snižuje schopnost jednat. *Heroický realismus je souhrnné označení pro odhalení doteku odkrytosti pravdy bytí podávající se vůči lidství člověka proměněného ve figuru dělníka*: člověk podléhá náporu přítomného, kterým je zaujatý a kterému odporuje, aby se vůči tomuto přítomnému osvědčil a tím potvrdil sebe jako přítomného. *Heroický realismus je sebe-kladením člověka jako přítomného vůči přítomnosti toho, čím člověk sám není*. Heroický realismus je označením bytí člověka na

¹ A 8.36-7.

² A 8.37.

³ A 23.77: „die Gestalt des Arbeiters zu vertreten oder unterzugehen.“

způsob reprezentanta figury dělníka, označuje úsilí člověka o trvalost, přítomnost, je to tedy označení moci jakožto síly existovat. Heroický realismus jako sebe-kladení existence člověka je temporální strukturou, ve které se zvyrazňuje rys „přítomného“ na úkor ostatních temporálních aspektů, jelikož strach znemožňuje patrnost všeho ostatního než je to, co hrozí a čím je člověk zaujatý.

Člověk je jako figura dělníka zajatcem toho, co je přítomné, toho aktuálního,¹ co je v aktu, co koná nápor, co se vnucuje a co člověka ponouká tak, že člověk je nutkavě, že je bezradný, že neví kudy kam, jelikož je právě jen zajatcem přítomného, které je pro člověka v tomto (reduktivním smyslu) nevyhnutelné. A proto člověku nezbyvá než se k přítomnému a aktuálnímu vztahovat silově, produktivně, účinně a působně, aby se v této aplikaci moci a síly překonala, aniž by se však odstranila, bezradnost a nutkavost, čímž se jim zároveň přitaká. *Realismus* jakožto zaujatost pouze tím, co je přítomné, je *neschopností vidět* lidství a povahu skutečnosti jinak a bytostněji než pouze ve významu „to, co je aktuální“ a *heroismus* je *bezradností reduktivně (nutkavě) existujícího lidství*, které žije nihilismus opuštěnosti jsoucna bytím a ponechání jsoucna napospas stanovující manipulaci totální mobilizace. Figura dělníka však nestojí osamoceně uprostřed jsoucího, nýbrž je komplementárně konstituována i povahou toho, k čemu se vztahuje a k čemu se *jako taková* nemůže nevztahovat – tím je celek jsoucího přeměněný aktem totální mobilizace v to, co Jünger nazývá *elementárno*.

2. Elementárno (das Elementare)²

Člověk, jakmile a dokud existuje, je bytostně vztažený k jinému jsoucímu než je on sám. Člověk je ve své identitě se sebou odkázaný na to, čím není, je vázaný na diferenci, ať již to jsou jiní lidé nebo jsoucna nikoliv lidská, bez kterých však člověk není schopen existence: např. vzduch, který dýcháme; potraviny, kterých požíváme; světlo, které nás nechává být vidoucími a dovoluje nám významově a cíleně se orientovat ve světě atd. Člověk je vždy ve *vztahu k...*, člověk vždy *sdílí* skutečnost a nemusí to hned být ve smyslu řeči jako nástroje komunikace, nýbrž v první řadě ve smyslu „práce“. Práce – obstarávající, obráběcí, produktivní, reagující vazba k tomu, čím člověk sám není a vůči čemu se ospravedlňuje a stanovuje (klade) ve své identitě – je pro dělníka hlavním prostředkem a způsobem sdílení reality: sdílením s jinými lidmi i sdílením světa jako významově se předestírajícího či naopak odpírajícího se. To, bez čeho nějaká věc nemůže být, je jejím bytostným předpokladem a konstitutivním prvkem: *elementem*, a proto Jünger nazývá to, co bytostně konstituuje figuru dělníka – tj. jeho vazbu ke sdílení skutečnosti podávající se reduktivně již jen jako „práce“ – *elementárno*. Elementárno představuje sféru předpokladů (oblast *transcendence*) možnosti bytí figury dělníka, to díky čemu je dělník dělníkem.

Výše³ jsme elementárno představili jako ohled „logického“, jako aspekt *cosmologia rationalis*, kterým se odehrává metafysika v Jüngerovo rozvrhu, který smysl bytí určuje jako „práci“. Elementárno označuje stránku toho, čím člověk sám není, ale bez čeho však nemůže být. Elementárno označuje stránku „věcí“ či „předmětnosti“, ke které je člověk vždy v nutném vztahu, ze kterého se nedokáže (a ani nechce) vymanit. Dělník se nadto ještě musí vyrovnávat s náparem toho, co je aktuální, aby na tom demonstroval legitimitu nároku na planetární hegemonii své figury, kterou reprezentuje. Jünger si – tak jako naprosto se vším v *Dělníkovi* – vůbec nedělá žádnou práci s věcným vymezením *jakéhokoliv* pojmu, natož pak notně

¹ K motivu „aktuální“ viz L. Benyovszky, *Aktuální myšlení a „věc, o kterou běží“*, in: *Lidé města* 7/2002, ISSN 1212-8112, str. 104-113. Srv. též GA90, str. 90: „Der heroische Realismus ist der romantische Positivismus, ... wenn man nur *das Seiende* kennt und dieses als das Wirkliche und dieses als das die Zeit Bestimmende“. Těž GA90, str. 241, 278.

² Viz §5.3. Srv. GA90, str. 123-127.

³ §5.3.

netradičního pojmu *elementárno*. Elementárno akcentuje rys substance, ustavičné, nepomíjivé přítomnosti a trvalosti a bytí jedince jím disponuje jako při-rozenou, neoddělitelnou součástí a výbavou.¹

„Prameny elementárna jsou dvojího druhu. Leží jednak ve světě, který je vždy nebezpečný, tak jako moře v sobě skrývá hrozbu i během nejhlubšího bezvětří. Jednak leží v lidském srdci, které touží po hrách a dobrodružstvích, po nenávisti a lásce, po triumfech a pádech, které potřebuje jak nebezpečí, tak jistotu, a pro které se stav, jenž je od základu zajištěný, právem ukazuje jako stav nedokonalý.“²

Jünger velmi vágně za „*elementárno*“ považuje to, co determinuje způsob (nejen, ale v první řadě) lidského bytí ve světě: tzv. živly (oheň, zemi, vodu, vzduch), smrt, eros (sexualita), afekty, bolest (kterou Jünger vyjímá ze sféry afektů), sny, omylnost a nutnou míru „zlé vůle“.³ To jsou motivy, které jsou spíše negativní či negující povahy, které mají destruktivní charakter a přesahují lidskou kontrolu, jelikož vnikají do lidského života zcela nezprostředkovaně a zcela bezohledně a člověka jakoby posednou a zcela se ho zmocní. Jsou to motivy bezmoci zastřenosti, netransparentnosti, omylu, lsti a klamu, což jsou logická určení spojovaná s motivem pravdivosti. Ale hlavně jsou to aspekty silového náporu, ve kterém drsným způsobem přichází k patrnosti bytí a nebytí, pozitivita a negativita.

Svět je to, co se nám vzpírá, nad čím je třeba vyvrát, čeho se je třeba zmocnit, čemu je třeba vtisknout míru, řád – byť jen dočasně, jelikož moc elementárna rozkládá všechny tyto logické snahy, které jsou pro lidský život bytostně důležité pro přežití a významovou orientaci ve světě. Člověk musí skutečnosti vnucovat svá pravidla, musí skutečnost falšovat, vytvářet „životně důležité lži, bez kterých by nebyl s to přežít.“⁴ A nejúčinnějším pravidlem, řádem a mírou, kterou člověk realitě vtiskává a vnucuje, je řeč.

Ohledně povahy řeči Jünger praví, že její povaha veskrze spočívá v mechaničnosti.⁵ Jünger hovoří o „řeči práce, která usiluje o to vložit se do všeho, co lze myslet, cítit, chtít.“⁶ A podle Jüngerera „záleží nyní pouze na tom, abychom byli této řeči mocni“,⁷ jelikož jenom tak přeci odpovídáme poslušně nároku totální mobilizace a reprezentujeme figuru dělníka, mimo niž není pro člověka jiného bytí. Podle Jüngerera se totiž „jedná spíše o novou řeč, kterou se náhle hovoří a člověk odpovídá, nebo zůstává němý – a toto rozhoduje o jeho skutečnosti.“⁸

¹ A 14.52: „das Elementare immer vorhanden ist ... das Elementare nicht nur der äußeren Welt angehört, sondern auch dem Dasein jedes Einzelnen als eine unverlierbare Mitgift zugeteilt ist. Der Mensch lebt elementar“.

² A 14.52-3. – Motiv *vůle k moci* jako „ustavičného sebe-přemáhání tak, aby byla více než doposud“, zde reduktivně vystupuje jenom jako lokalizovaný do „lidského srdce“. K motivu „dobrodružného srdce“ viz E. Jünger, *Das abenteuerliche Herz*. Erste Fassung (1928). *Aufzeichnungen bei Tag und Nacht*, 4. Aufl., Stuttgart 2004. Ernst Jünger, *Das abenteuerliche Herz*. Zweite Fassung (1938). *Figuren und Capriccios*. 14. Aufl., Stuttgart 1979.

³ A 4.20-21.

⁴ Srv. F. Nietzsche, KSA 13.11[415]: „To, že lež je nutná k životu, to samo ještě náleží k tomuto hroznému a pochybnému charakteru bytí.“ Též KSA 13.11[99]: „Závěrečný rezultat: veškeré hodnoty ... jsou, psychologicky viděno, rezultátem určitých perspektiv prospěchu při udržování a gradaci lidských mocenských útvarů: a jsou jen omylem *projikovány* do podstaty věcí. Náleží to stále k *hyperbolické naivitě* člověka <stanovovat> sebe sama jakožto smysl a měřítko věcí“.

⁵ A 30.100: „Die Frage nach dem Wesen dieser Sprache, die sich im Betrachter erheben wird, legt die Antwort nahe, daß dieses Wesen durchaus im Mechanischen zu suchen sei.“

⁶ A 30.100: „In ihr deutet sich die Sprache der Arbeit an, eine ebenso primitive wie umfassende Sprache, die bestrebt ist, sich in alles zu übersetzen, was gedacht, gefühlt, gewollt werden kann.“

⁷ A 39.137: „Es kommt darauf an, daß man der Sprache mächtig ist.“

⁸ A 39.137: „Es handelt sich vielmehr um eine neue Sprache, die plötzlich gesprochen wird, und der Mensch antwortet, oder er bleibt stumm – und dies entscheidet über seine Wirklichkeit.“ Viz A 23.77: „die Gestalt des Arbeiters zu vertreten oder unterzugehen.“

Touto novou řečí je pak *technika*, jež je univerzálně každému srozumitelnou řečí, která dává jasně najevo, že ve skutečnosti existuje již jen jediná opravdová mocnost a síla, která dominuje a určuje povahu skutečnosti jako takové.¹ a touto jedinou mocí je figura dělníka. Dělník pak ale musí tuto univerzální řeč techniky dokonale ovládat.² *Logos* skutečnosti (ontologie!) je technika,³ která je základním elementem lidské existence na způsob reprezentace figury dělníka. Sféra elementárna ve smyslu ne-logických mocností je pak touto univerzální řečí, kterou buďto hovoříme, anebo mlčíme a tedy nejsme vůbec, uchopena a přetvářena v prostředky a materiál, který „přeměňuje život v energii“.⁴

Elementarity skutečnosti, které jsou odkryté ve světle univerzální řeči (*logos*), nechávají pak tuto skutečnost vůči dělníkovi vystupovat právě již jen jako k dispozici objednaný, nastavený a připravený zdroj, materiál a prostředek, který se ztrácí svým užíváním a aplikací. Hlavním rysem věcí je to, že jsou spotřebovávány, že jsou objednávány, že jsou nastaveny na permanentní sled jejich přísunu, že jsou v tomto smyslu všechny nahraditelné, a tudíž rovnocenné.⁵ Řeč techniky, kterou se hovoří v pracovním světě, vykonává „funkci, která která se klade totálně“,⁶ která se „překládá do všeho do všeho, co lze myslet, cítit, chtít,“⁷ aby aby se tím vyjádřila zasaženost všech (anebo aspoň těch hlavních) sfér lidské zkušenosti se světem. Skutečnost pak vykazuje „totální charakter práce, který je však způsobem, jakým figura dělníka začíná pronikat a ovládat svět.“⁸ V rámci tohoto gigantického pracovního procesu, jako který se svět (sféra *on hé on*) ukazuje, je-li odkrytý univerzální řečí (*logos*) techniky, pak elementarity typu „smrt“, „afektivita“ či „tělesnost“ vystupují jako zpředmětněné. *Smrt* např. pak má ten charakter, že *představuje vypadnutí z celkového procesu*, kdy na vyprázdněné místo okamžitě lze doplnit rezervu,⁹ která je právě za tímto účelem připravena k dispozici; zatímco *tělesnost je ryzím instrumentem*,¹⁰ s kterým lze pak také patřičně nakládat. Tento (reduktivně-redukující) postoj k elementárnu funguje jako „selekce“, což je „způsob, jak se figura dělníka organizatoricky přivádí k vyjádření – jak pořádá a diferencuje živoucí zdroje.“¹¹ Selekcce – majíc význam: být *logos* všeho jsoucna jako jsoucího (*on hé on*) – konfrontuje člověka s „jedinou skutečnou mocností“ a její závazností, konfrontuje ho s figurou dělníka, který zbavuje jsoucno jeho smyslu a vnucuje mu určení „být

¹ A 47.168-9: „Sie [sc. die Technik] spricht eine neue Sprache, das heißt: sie verzichtet auf alle anderen Ergebnisse als auf jene, die in der Anwendung dieser Sprache bereits enthalten sind wie in einem Rechenexempel das Resultat. Diese Sprache ist jedem verständlich, das heißt: daß es heute nur *eine* Art der Macht gibt, die überhaupt gewollt werden kann.“

² A 44.156: „Technik in diesem Sinne ist die Beherrschung der Sprache, die im Arbeitsraume gültig ist. Diese Sprache ist ... nicht nur Grammatik, sondern besitzt auch Metaphysik.“

³ Již zde je patrné to, že technika je mnohem hlubší povahy, než jak ji dokáže Jünger zahlédnout. Technika je ontologií, je určením pravdy bytí, je stanovováním způsobu ukazování se jsoucna jako jsoucího. Tento ontologický rys techniky zachytil a vypracoval M. Heidegger, a proto je nutné doplnit studii o Jüngerovi nejen o vykázání předpokladů jeho myšlení u F. Nietzscheho, ale také o vykázání radikálnějšího uchopení toho, co tvoří jádro jeho myšlení, jelikož Jünger sám toho nebyl schopen.

⁴ Současnou hantýrkou se tomu říká „přidaná hodnota“.

⁵ A 36.127. A 56.199.

⁶ A31.103: „die Arbeit ... ist ... eine Funktion, die sich total in Beziehung setzt.“

⁷ A 30.100: „In ihr deutet sich die Sprache der Arbeit an, eine ebenso primitive wie umfassende Sprache, die bestrebt ist, sich in alles zu übersetzen, was gedacht, gefühlt, gewollt werden kann.“

⁸ A 31.103: „Der totale Arbeitscharakter aber ist die Art und Weise, in der die Gestalt des Arbeiters die Welt zu durchdringen beginnt.“ Též A 31.105 (ve spojení se zánikem individua) a 31.107 (ve spojení s utvářením nové rasy).

⁹ A 33.111: „Das Verhältnis zum Tode hat sich verändert; ... man fällt nicht mehr, sondern man fällt aus.“ – Obraz je pochopitelně obrazem frontového boje, avšak pro Jüngeru je válka jednak „gigantickým pracovním procesem“ (viz TM 126) a jednak jsou „válečná fronta a pracovní fronta identické“ (A 33.114, 36.125).

¹⁰ A 33.112: „den Leib als reines Instrument zu behandeln“. Viz §7 naší studie.

¹¹ A 35.119: „die Art und Weise, in der die Gestalt des Arbeiters sich organisatorisch zum Ausdruck bringt – in der sie den lebenden Bestand ordnet und differenziert.“ Též A 33.114. – „Živoucí zdroje“ stačí zaměnit za „lidské zdroje“ či „lidský kapitál“ a jsme v aktuální situaci, kterou Jünger předjímá.

(již jen) zdrojem k dispozici figuře dělníka, která dosahuje své planetární hegemonie“. A člověk buďto hovoří řečí dělníka a reprezentuje jeho figuru, anebo mlčí a zahyne.¹

Selekce podle Jüngerů překonává jak individualitu, tak masovost lidství a koncentruje se čistě na *typus*,² který představuje redukci na nezbytné, podstatné (tj. podstatu utvářející) charakteristiky lidství (bytí člověka), které je společně sdílené všemi reprezentanty figury dělníka.³ *Typus* předvádí elementárno („člověk žije elementárně“⁴), které se projevuje v lidském životě, který reprezentuje figuru dělníka.⁵

„*Typus* však naprosto není bez závaznosti; podléhá specifickým a přísným vazbám svého světa, v rámci kterých nelze trpět žádné cizorodé uspořádání.“

Typus náleží „ke skutečnosti odlišného silového pole“, které ovládá figura dělníka,⁶ a to tak, že síla tohoto typu „spočívá v tom, že se odvolává na odlišnou přítomnost, odlišný prostor, odlišný zákon, jejichž středohor stanovuje figura-*Gestalt* – krátce, že hovoří odlišnou řečí. Kde se však hovoří odlišnou řečí, tam končí debata a začíná akce.“⁷ Lidství, zastírajíc si propukající úzkost ze své nezajištěnosti, se omamuje iluzí aktivity a produktivnosti, jelikož jen v přemáhání potvrzuje samo sebe, klade své bytí a má na tomto sebe-kladení svého bytí potěšení.⁸

„Začíná revoluce, za jejíž nejsilnější prostředek se musí považovat ryzí existence, pouhý výskyt. Tato existence je v sobě završená ... nepodléhá s ohledem na hierarchii žádnému srovnání, nýbrž obsahuje sama v sobě prostředky, které jsou zapotřebí ke stanovení tohoto řádu.“

Lidství přitakávajíc figuře dělníka, mimo niž není žádné jiné legitimní bytí, která vůči sobě nemá žádný protiklad a která je ve vztahu k neproměnlivé substantii a na této „věčnosti“ substance se účastní, a tedy je v sobě završená – lidství přijímajíc figuru dělníka se redukuje na nástroj bezúčelného (sebe)produkování, kdy je lidství naplněno pouhým výskytem, pouhým sebe-počítkem jako pocitem moci (přítomnost), za kterým se lidství člověka pak slepě honí při obstarávání *si* záminek a podnětů, během kterých a ve kterých *se* může zakoušet a p(r)ožít *se*. *Typus* se pak ale jen těžko dokáže oprostít od svých a diferencovat vůči svým prostředkům,⁹ *vůči tomu, čím není* (vůči světu) a je odkázán právě již jen na to, čím

¹ Srv. F. Nietzsche, KSA 12.26[376]: „Má filosofie přináší vítěznou myšlenku, která přinese zánik všem ostatním způsobům myšlení. To je ta velká *šlechtící* (*züchtende*) myšlenka: rasy, které ji neunesou, jsou odsouzeny; ty, které ji pocítí jako nejvyšší dobrodiní, jsou vyvoleny stát se vládci.“ – Velká, šlechtící, vítězná myšlenka je myšlenka „věčného návratu téhož“.

² A 33.113.

³ A 41.144: „Der Typus dagegen zeigt sich bestrebt, Merkmale aufzuspüren, die außerhalb der Einzelexistenz gelegen sind.“

⁴ A 14.52: „Der Mensch lebt elementar“.

⁵ A 43.151: „Der Typus ist aber keineswegs bindingslos; er untersteht den eigentümlichen und strengen Bindungen seiner Welt, innerhalb deren kein andersartiges Gefüge geduldet werden kann.“

⁶ A 40.139: „Erst die völlige Zersplitterung, das Sinnloswerden der alten Gefüge macht es möglich, daß die Wirklichkeit eines anderen Kraftfeldes in Erscheinung tritt. Das weit wichtigere Kennzeichen und die eigentliche Freiheit des Typus besteht eben darin, daß er einem solchen Kraftfelde angehört. Dieses Feld wird durch die Gestalt des Arbeiters beherrscht.“

⁷ A 40.140. – Čas a prostor se redukuje na pouhé *parametry stanovování mocenských a silových poměrů prostředků a zdrojů* v rámci aktu totální mobilizace.

⁸ A 40.140: „Es beginnt die Revolution, als deren stärkstes Mittel die reine Existenz, das bloße Vorhandensein zu betrachten ist. Diese Existenz ist in sich abgeschlossen ... sie unterliegt in bezug auf die Rangordnung keinem Vergleich, sondern enthält in sich selbst die Mittel, die zur Feststellung dieser Ordnung erforderlich sind.“

⁹ A 42.147: „Der Typus dagegen verfügt immer weniger über Mittel, sich kritisch von seinen Raume abzusondern“.

čím není. Určení lidství člověka nepochází z něho samého, nýbrž od jiného, od negativního (to, čím není). Lidství se stanovuje a zakouší v rámci p(r)ožitku (Erlebnis), avšak typus na rozdíl od jedince (individua) sebe samé nezakouší v rámci *jedinečného, výjimečného prožitku*¹ – tak jako jsme výše v případě svobody řekli, že svoboda nevyjímá aktéra vůči jiným, nýbrž ho naopak nechá náležet ke společně sdílenému určení figury dělníka – nýbrž v rámci *prožitku typického*.²

Typičnost podle Jüngera vyžaduje *jednoznačnost*, nikoliv výjimečnost.³ Typičnost vyžaduje uniformitu, sdílnost, univerzální srozumitelnost. Univerzální *logos* figury dělníka nepřipouští pochybnosti, mnohost interpretací, nepřipouští debatu ani diskuse. Mimo univerzální řeč figury dělníka, na niž lze přeložit vše, co je pro lidství člověka podstatné – a ne-li, pak to tedy podstatné není a může být opuštěno jako bezcenný balast – není žádný další či jiný smysl.⁴ Základními rysy univerzální řeči, která figuru dělníka odemyká a odkrývá svět jako sféru elementární, jsou podle Jüngera *jednoznačnost, samozřejmost, naivita a nevinnost*, se kterou se dělník pohybuje a vztahuje ke skutečnosti (*on hé on*) v rámci univerzální řeči (*logos*) odkrytého pracovního prostoru.⁵

Na čistě fysiognomické rovině se typično typického reprezentanta figury dělníka, která je bytím nepodléhající časem,⁶ projevuje jednak „vypracovaným tělem“, jednak „maskovitostí“ tváře a konečně „uniformitou oděvu“.⁷ Uniformovanost vzhledu dosvědčuje náležitost speciálnímu pracovnímu charakteru, se kterým se člověk identifikuje a na základě kterého se zdůrazňuje typus.⁸ Jünger dokonce říká:⁹

„K reprezentaci totálního obrazu světa, tak jak se začíná objevovat zpoza racionálních a technických masek, patří rovněž řádně uspořádaná jednota kroje, ve které se pak ovšem dere v patrnost zcela nový smysl.“

Základním důsledkem této typizace člověka, co do vzhledu, gest a chování, je *uniformita* (Gleichförmigkeit):¹⁰

„Tato uniformita je jedním ze znaků gradace věcných souvislostí, které si nárokují jedince.“

„Věcnými souvislostmi“ zde Jünger míní přeměnu jsoucna v „totální pracovní charakter“, v rámci kterého dochází k přeměně těla v ryzí předmět, který slouží jako nástroj dosahování rekordů, měření statistiky, aplikaci hygieny; k přeměně smrti v absenci a výpadek v rámci „totálního pracovního charakteru“. Ovšem podle Jüngera „neexistuje žádný strojový

¹ A 38.133, 40.139, 40.141: „das einmalige Erlebnis“.

² A 42.147n.

³ A 38.134: „nicht Einmaligkeit, sondern Eindeutigkeit.“

⁴ A 38.136: „das Kennzeichen eines Anspruches auf Totalität.“ A 43.151 (Totalität, Diktatur).

⁵ A 39.138: „Der Lebensraum gewinnt an Eindeutigkeit, an Selbstverständlichkeit, gleichzeitig wächst die Naivität, die Unschuld, mit der man sich in diesem Raume bewegt. Hier aber verbirgt sich der Schlüssel zu einer anderen Welt.“

⁶ A 36.121: „die Gestalt als das der Zeit nicht unterworfenen Sein“.

⁷ A 36.122n. Viz též §7 naší studie.

⁸ A 36.126: „die Arbeitstracht oder die Arbeitsuniform ... ihre Aufgabe ist es nicht, die Individualität hervorzuheben, sondern den Typus zu betonen“. Viz též A 41.144: „Der Typus dagegen zeigt sich bestrebt, Merkmale aufzuspüren, die außerhalb der Einzelexistenz gelegen sind.“

⁹ A 36.127: „Zur Repräsentation eines totalen Weltbildes, wie es hinter den rationalen und technischen Masken aufzutauchen beginnt, gehört auch eine wohlgegliederte Einheit der Tracht, in der dann freilich ein ganz neuer Sinn zum Vorschein dringt.“

¹⁰ A 36.127: „Diese Gleichförmigkeit ist eines der Merkmale für die Steigerung der sachlichen Zusammenhänge, von denen der Einzelne in Anspruch genommen wird.“

člověk“, byt' existuje „hluboká souvislost mezi synchronicitou nových prostředků a nového lidství.“¹ „Věcné souvislosti“ znamenají „zpředmětnění“ celého „živoucího zdroje“, zpředmětnění lidství do podoby výzkumného materiálu medicíny, psychiatrie, hygieny, pedagogiky, antropologie, socio-ekonomie na straně jedné, na straně druhé do podoby lidského materiálu použitelného ve válce, v průmyslu a obchodu. Člověk přijetím uniformity vstupuje do oblasti předmětnosti, stává se sám předmětem a je s ním nakládáno jako s pouhým předmětem. I člověk se stává elementem, součástí, nahraditelnou, stejnou jako ostatní součástky, které mají smysl jenom v rámci celkového pracovního procesu a jenom jako vykonávající funkci, na kterou je redukován. Mimo tento rámec není ničím, není vůbec. A v jeho rámci „se jedinec stává cifrou“.²

Od lidství se totiž vyžaduje struktura, vyžaduje se na něm jednoznačnost a přesnost, se kterou zastává svou úlohu a plní svou funkci, díky kterým lze člověka *stanovit (identifikovat), klasifikovat, ohodnotit, přesouvat a nahradit* dle potřeby. Jména jsou nahrazována identifikačními či rodnými čísly, kterými se člověk všude neomylně prokazuje a teprve číslo je garantem jeho „individuality“ a „identity“. Člověk pak je vykazatelný v rámci *statistiky*,³ která přebírá a garantuje charakter výkaznosti a „pravdivosti“ (logického). Lidství se pak nechá precizně měřit, kvantifikovat a zkoumat ve všech (předem) připuštěných parametrech (např. hodnotové postoje, bonita atd.). Kvantifikace lidství jde ruku v ruce s jeho zpředmětněním a uniformitou. Hlavním rysem a smyslem je však to, že takového redukováné lidství je snadno uchopitelné, odhadnutelné, vypočitatelné, jelikož je stanoveno jako uzavřené:⁴

„To, co je na takovémto životě neznámé, tajuplné, jeho kouzlo a rozmanitost spočívají v jeho završené totalitě a na takovémto světě se lze účastnit jen tak, že jste účastníkem, a nikoliv však, že jste protějškem.“

Nezaujatá kontemplanace mudrce dávno není adekvátním prostředkem a postojem k odkrývání pravdy tam, kde se myšlení a metafysika stala prací. Člověk pravdu nepozná tak, že se diferencuje vůči světu, ale že se ho zmocní akcí. Člověk o pravdě nedebatuje, ale pravdu koná. Člověk je do světa zatažen, účastní se ho a je zodpovědný – ať chce, nebo nechce – za „věcné souvislosti, do kterých byl zasazen“.⁵ Člověk nikdy nevystupuje izolovaně o sobě a pro sebe, ale vždy sdílí společný akční prostor, bez něhož a mimo který není ničím. A lidství a svoboda tohoto lidství pak spočívá už jen „v míře, ve které v rámci existence jedince přichází k vyjádření totalita světa, do které je zahrnutý“, totiž spočívá „v nevyhnutelné příslušnosti k typu, která je adekvátní bytí (seinsmäßig), spočívá ve zformování, v otisku figury-*Gestalt*,

¹ A 37.130: „So gibt es keinen Maschinenmenschen; es gibt Maschinen und Menschen – wohl aber besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen der Gleichzeitigkeit neuer Mittel und eines neuen Menschentums.“

² A 41.143: „der Einzelne zur Ziffer geworden ist.“

³ A 41.146: „Im besonderen tritt das Bestreben, jedem Verhältnis einen ziffernmäßigen Ausdruck zu geben, in der Statistik hervor.“ – Zároveň s tím Jünger tematizuje i motiv „rekordu“, který je „die ziffernmäßige Wertung menschliche oder technischen Leistungen“ a s tím související pojetí smrti (A 42.148-9).

⁴ A 42.147: „Es leuchtet ein, daß sich in diesem sehr präzise, sehr konstruktiv gewordenen Raum mit seinen Uhren und Messapparaten das einmalige und individuelle Erlebnis durch das eindeutige und typische ersetzt. Das Unbekannte, das Geheimnisvolle, der Zauber, die Mannigfaltigkeit dieses Lebens liegt in seiner abgeschlossenen Totalität, und man nimmt an dieser Welt teil, insofern man in sie einbezogen ist, nicht aber, insofern man ihr gegenübersteht.“

⁵ A 43.150: „Ob der Einzelne will oder nicht – er wird bis zum letzten für die sachlichen Zusammenhänge verantwortlich gemacht, in die er einbezogen ist.“ Též A 43.151: „Der Typus ist in einer ganz anderen Weise auf die Tugenden der Ordnung und Unterordnung angewiesen“.

ke kterému dochází pod tlakem železné zákonitosti¹ – Železnou zákonitostí, která koná nátlak na celek jsoucna jako jsoucího a na člověka jako reprezentanta figury dělníka, je *identita bytí a (vůle k) moci*, tak jak se odehrává v motivu „práce“. Je-li Jüngerovo cílem *vymezení nového lidství, jeho svobody a legitimnosti*, které spočívá ve „vládě nad světem“, pak musíme – aby se dosvědčila „nevyhnutelná příslušnost“, která „je adekvátní bytí“ (seinsmäßig) figury dělníka – *radikálněji než samotný Jünger* nahlédnout do skutečné povahy toho, co se odehrává jeho myšlením. Opustíme tedy motiv elementárna (logického, *cosmologia rationalis*), který je reduktivní komplementaritou sebe-kladoucího se a sebe-p(ri)žívajícího se lidství (etického, *psychologia rationalis*), abychom se zamysleli nad „v skrytu, *ale o to působněji* se odehrávajícím smyslem“ motivu ontologického (*theologia rationalis*), kterým je „práce“ jakožto *identita bytí a (vůle k) moci*.

3. Hegemonie a moc (die Herrschaft und Macht)³

1. - *Figura-Gestalt* dělníka je projevem (Erscheinung) substance, je vyhocením substance do podoby subjektu, který je nepodmíněný, absolutní, jelikož reprezentuje samotný ontologický princip „práce“. *Figura* dělníka je identitou substance (pravda) a jevu, je v čase vystupujícím uskutečňováním se toho nečasového, totiž bytí v metafysickém významu „ustavičná přítomnost“, která suspenduje negativní ohledy *již-ne* a *ještě-ne* času neboli bylost a budoucnost. *Figura* dělníka je oním Nietzscheovým „vtisknutím charakteru bytí nastávání“ a zjevu.⁴

„Neboť nezczizitelným dědictvím jedince je to, že náleží věčnosti a ten si je toho ve svých nejvyšších a nejméně pochybných okamžicích zcela vědom. Je jeho úlohou, aby toto vyjadřoval v čase. V tomto smyslu se jeho život stává průměrem *figury-Gestalt*.“⁵

Figura dělníka reprezentuje věčnost, účastní se na věčnosti,⁶ a jakmile jednou zahlédneme *figuru-Gestalt*, vše se naráz stane *figurou-Gestalt*.⁷

¹ A 43.151: „Hiermit ist bereits die umfassendste Stufe einer andersartigen Rangordnung umschrieben; sie besteht in der seinsmäßigen und unausweichbaren Zugehörigkeit zum Typus, in einer Formung, einem Abdruck der Gestalt, der sich unter dem Zwange einer eisernen Gesetzmäßigkeit vollzieht.“

² A 43.154: „Weltherrschaft“.

³ Viz §5.2. – Hegemonie definována v A 21.71: „Herrschaft nennen wir einen Zustand, in dem der schrankenlose Machtraum auf einen Punkt bezogen wird, von dem aus er als Rechtsraum erscheint.“

⁴ F. Nietzsche, KSA 12.7[54]: „Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der höchste *Wille zur Macht. Zwiefache Fälschung*, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen usw. Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung*.“ – Viz E. Jünger, A 7.33: „Über die Rangordnung im Reiche der Gestalt entscheidet nicht das Gesetz von Ursache und Wirkung, sondern ein andersartiges Gesetz von Stempel und Prägung; und wir werden sehen, daß in der Epoche, in die wir eintreten, die Prägung des Raumes, der Zeit und des Menschen auf eine einzige Gestalt, nämlich die des Arbeiters, zurückzuführen ist.“ Též viz A 64.232: „Überall in der Natur begegnen wir einem Verhältnis zwischen Stempel und Prägung, das dem Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ... übergeordnet ist“.

⁵ A 8.37-8: „Denn das unverlierbare Erbteil des Einzelnen ist es, daß er der Ewigkeit angehört, und in seinen höchsten und unzweifelhaften Augenblicken ist er sich dessen völlig bewusst. Es ist seine Aufgabe, daß er dies in der Zeit zum Ausdruck bringt. In diesem Sinne wird sein Leben zu einem Gleichnis der Gestalt.“

⁶ A 8. 36, 8.37.

⁷ A 8.34: „Von dem Augenblick, in dem man in erlebt, wird alles Gestalt. Die Gestalt ist also keine neue Größe, die zu den bereits bekannten hinzu zu entdecken wäre, sondern von einem neuen Aufschlag des Auges an erscheint die Welt als ein Schauplatz der Gestalten und ihrer Beziehungen.“

„Od okamžiku, ve kterém zakoušíme ve figurách, se vše stane figurou. Figura tedy není žádnou novou veličinou, kterou by bylo třeba objevit k již známým, nýbrž od chvíle jistého nového otevření oka svět vystupuje a ukazuje se jako dějiště figur a jejich vazeb.“

Figura zjevuje věčnost, přivádí „bytí“ jakožto nepomíjivou a stálou přítomnost do pomíjivého času s jeho vymykáním toho, co je přítomné (aktuálního), zjevuje pravdu ve sféře (pouhého) jevení a zdání. Figura dělníka zjevuje hegemonii ontologického principu „práce“, která je principem-arché proto, že *udílí* všemu jsoucímu jeho *ražbu* „být jsoucí“, „být přítomné“ ve smyslu „být zde před námi a pro nás k dispozici“. To, co figura dělníka zjevuje, je specificky dějinné vyhocení a epochální dotek podávající se pravdy (neskrytosti) bytí v podobě „práce“. A práce je jako taková tedy odpovědí na Aristotelovu základní otázku metafysiky: „*co činí jsoucno jsoucím?*“. Práce je pravdou (neskrytostí) bytí všeho jsoucího, práce je tedy označení pro metafysický význam pojmu „bytí“ – „ustavičnou přítomnost“ (beständige Anwesenheit).

Co se odehrává „prací“ jakožto označením metafysického významu pojmu „bytí“, který zní: „ustavičná přítomnost“? Co se odehrává věčností, kterou jedinec-subjekt reprezentující figuru dělníka zjevuje a zastupuje v čase?

2. - Práce je stanovováním jsoucná jako přítomného takovým způsobem, že toto jsoucno je nastaveno v rámci sledu stanovujícího kladení toho, co je aktuální (jsoucno jakožto jsoucí) jen jako pouhý potencionální zdroj energie a slouží jako prostředek dosahování planetární hegemonie figury dělníka. Práce jako princip tohoto nastavujícího stanovování přítomnosti přítomného (jsoucího-aktuálního) necílí na žádný definitivní výsledek, u kterého by byla co do svého určení završena a ukončena. Tímto určením práce jako ontologického principu je totiž pouhá sebe-produkce, sebe-podněcování, sebe-kladení. Jako princip stanovování přítomnosti přítomného musí práce stanovovat ustavičně, permanentně, neustále, aby bylo docíleno „ustavičné“ a „stálé“ přítomnosti jakožto jsoucnosti jsoucího. Protože práce musí jakožto princip udílení (tak, že stanovuje) přítomnosti přítomného *garantovat ustavičnost* této přítomnosti, nemůže mít žádné definitivní určení či účel, musí být jako takovýto ontologický princip *prosta* účelu, *prosta* směřování, *prosta* cíle, jelikož tehdy by práce – jež představuje substanci, která nemůže nebyť – ustala, skončila, přestala by být, tudíž bytí by nebylo, což je základní spor, neboť „bytí je a nebytí není“. Práce tak nesměruje k ničemu,¹ v čem by se naplnila a završila, nýbrž – jelikož není nic mimo práci – se musí obracet jen sama k sobě a produkovat své neomezené produkování. Věčnost, kterou práce

¹ Tím, že práce k ničemu definitivnímu nesměruje, tím že je *prosta* účelu a tedy smyslu, tím se děje to, že jsoucno, které je prací, jež postrádá smysl, fundováno, je rovněž *prosto* smyslu. Nesměruje-li práce k ničemu, pak ani jsoucno, které vystupuje ve světle práce, není k ničemu zacíleno, nemá žádný definitivní účel, je tedy nicotné, postradatelné, lhotejné. Jsoucno absentuje věčné založení, jelikož práce je prázdným cirkulováním produkující jen své ustavičné produkování, je to ryzí pozitivita, která je však jako ryzí pozitivita identická s negativitou, tak jako ryzí světlo je stejné jako absolutní tma, jelikož ani v jednom případě nic není vidět. Práce jako ontologický princip tak činí jsoucno nicotným, protože vyprazdňuje určení pojmu „bytí“ v pouhé nic, v cosi pouze nicotného. Viz F. Nietzsche, KSA 6, *Götzen-Dämmerung*, Die „Vernunft“ in der Philosophie, §4, str. 76. Viz *Soumrak bůžků*, in: *Ecce homo*, Praha 1992, str. 34 (přel. L. Benyovszky): „»Nejvyšší pojmy«, to znamená nejobecnější, nejprázdnější pojmy, poslední mráček vypařující se reality ... veškeré nejvyšší pojmy, jsoucno, nepodmíněné, dobro, pravda, dokonalost ... to nejposlednější, nejtenčí, nejprázdnější je kladeno jako to, co je první“. K tomu viz M. Heidegger, *Bes.* 40: „Tím nejděsivějším a znamením propastné nezdůvodnitelnosti Bytí /Abgrund des Seyns/ již je, že se jsoucí v tomto aktu zřiká svého bytí a nabývá na neodolatelnosti, čím více se to <jsoucím> daří, tím neúprosnějším se musí stát kulturní provoz a jeho ideály zůstávají již jen nouzovými východisky a iluzemi a bezmocnými prostředky prázdného vzdorování. Tím vzniká dějinně rozestřený stav /geschichtlicher Zustand/, ve kterém se Bytí /Seyn/ již nevyjímá ani jako vyprchání nejmatnějšího stínu nějakého prázdného snu,¹ Bytí /Seyn/ - odeznívající poslední ozvěna jakéhosi pouhého slovního znění - a otázka po něm? Dokonce ani mýlka /Irrtum/ - pouze lhotejnost.“

jako ontologický princip představuje, není neomezenou extenzí *in infinitum*, nýbrž *koncentrovanou intenzitou ustavičnosti toho, co je přítomné a identitou cirkulující v sobě*, jelikož míra a rámeček prostředků jsou dány a limitovány, nemohou libovolně přibývat a zároveň se práce nemůže vztahovat k ničemu mimo sebe, jelikož mimo práci nic není – anebo je právě již jen Nic.

Věčnost, kterou práce představuje ve své funkci *ontologického* principu, je věčností návratu téhož, jelikož práce musí ustavičně stanovovat (produkovat, přeměňovat v energii) přítomnost přítomného a toto stanovování nemá oporu mimo práci samu, kdy danost a rozsah prostředků, které práce stanovuje a ke kterým se produktivně stanovující vztahuje, jsou limitovány a mají konečný počet, tak se musí obracet k stále témuž a ani samo stanovování práce nemůže donekonečna narůstat, má totiž stanovenou intenzitu (ustavičnost) i extenzi (přítomnost), aby totiž důsledně vystupovala jako metafysické určení pojmu „bytí“. Tento věčný návrat téhož, který je bezúčelnou cirkulací (sebe)produkování stanovující produkce toho právě aktuálního, jež se odehrává prací jakožto ontologickým principem – tento *věčný návrat téhož je strukturou „ustavičnosti přítomnosti“ bytí vystupujícího jako hegemonie a moc „práce“*. Přítomnost je stanovením do významu „být prostředkem“, „zdrojem“ a po vyprodukování je třeba opakovaně znovu produkovat, aby stanovování neustalo. Zdroje musí být v neustálém přísunu a sledu, aby produkce neustala. Práce produkuje své produkování, je přítakáním sobě, je úsilím „být více než doposud“, je úsilím „být nadále“, „být déle než doposud“ – neboli *trvat*. Práce jako ontologický princip stanovuje přítomnost přítomného v časo-prostorové struktuře, konstituuje přítomnost jak v temporálním, tak v lokačním aspektu (ovšem při vágnosti a nepromyšlenosti intenzivního a extenzivního aspektu „trvání“, jež se redukuje jen na ohledy „ustavičnost“ pro intenzitu a „přítomnost“ pro extenzi).

Tím, že práce sebe samu permanentně přemáhá a přesahuje, aby neustala a i nadále stanovovala přítomnost přítomného (bytí ve smyslu jsoucnosti jsoucího), tím se práce ukazuje jako permanentní přemáhání záporu a odporování zániku (negativita). Práce je tak ryzím (sebe)kladením, ryzí pozitivitou vylučující zápor, která nemá mimo sebe vůči sobě žádný další, odlišný ontologický řád. Substance je jedna a jediná, nemůže nebýt, je čistým kladem, je ryzí nutností nepřipouštějící zápor, byt' sama v aktu totální mobilizace popírá a zapírá jsoucnost v jiném významu nežli jakožto „zdroj“. Práce jako ustavičné sebe-přítakávání a sebe-kladení jako absolutní pozitivita je coby „úsilí být více než doposud“ věčným návratem téhož: ustavičnou přítomností jakožto metafysického významu pojmu „bytí“. Práce reprezentující „bytí“ představuje identitu „úsilí být více než doposud“, které je obsahovým a významovým určením jsoucnosti jako jsoucího (esencí), s „věčným návratem téhož“, který je formálním a rámcovým způsobem určením jsoucnosti jako jsoucího (existencí).

Figura dělníka tuto identitu vůle k moci (úsilí být více než doposud) s věčným návratem téhož reprezentuje a zjevuje a uskutečňuje. Jsoucnost jako jsoucí obsahově vystupuje již jen jako prostředek gradace hegemonie figury dělníka a je co do tohoto ohledu nahlíženo a hodnoceno, nakolik tomuto určení slouží, či odporuje. Jsoucnost jako jsoucí formálně vystupuje na způsob neustálého přísunu nahraditelných, na spotřebu nastavených zdrojů a mimo tento rámeček ustavičné cirkulace, sledu a přísunu významově nevystupuje. Figura dělníka, která má v aspektu „figura“ význam „věčného návratu téhož“ a v aspektu „dělníka“ význam „úsilí o planetární hegemonii neboli o to být více než doposud“ (vůle k moci) – figura dělníka je komplexním a celistvým metafysickým určením pojmu „bytí“ tak, jak vystupuje v jednotě „vůle k moci“ a „věčného návratu téhož“. *Figura dělníka je ražbou, která „vtiskává“ (stanovuje sebe-kladením) „nastávání“ (permanentní úsilí o to být více než doposud) „charakter bytí“ (věčný návrat téhož: ustavičnost přítomnosti)*. A tímto „vtisknutím charakteru bytí nastávání“ je naplněn smysl „planetární hegemonie“. Figura dělníka je komplexní jednotou: stanovování, (sebe)kladení, pozitivita, vůle k moci (úsilí být více než doposud) jakožto esence jsoucnosti jako jsoucího, věčného návratu téhož jakožto existence

jsoucná jako jsoucího, bytí (ustavičné přítomnosti) vystupujícího v čase (negativita pomíjení), pravdy ukazující se jako jev.

Figura dělníka je metafysickou pozicí, v rámci které „bytí“ vystupuje (již jen) silově, náporově jako pouhá pozitivita,¹ jako pouhá přítomnost negující ostatní temporální charakteristiky, které jsou pojmu „bytí“ jakožto jednotě „*bylo, je, bude, není*“ vlastní. Věčnost však také obvykle vystupuje jako protiklad, jako překonání temporality a také určení vůle k moci a věčného návratu téhož suspendují časovost, jelikož se odehrávají abstraktně, univerzálně a absolutně bez ohledu na konkrétní určení jednotlivého jsoucná, které je přeci naprosto lhostejné a postradatelné. Figura dělníka je echem Nietzscheovy metafysické pozice, kterou Ernst Jünger přetavil do podoby stanoviska „práce“, která je identická s „bytím“ za potlačení významové plnosti temporálních významů „*bylo, je, bude, není*“. Tím, že bytí pro Jünger vystupuje již jen jako „věčnost“ akcentující absolutní kladnost ustavičné přítomnosti, tím Jünger z *povahy tohoto doteku pravdy (neskrytosti)* „bytí“ (čili nikoliv ze svého rozmaru či z nedostatku filosofické kompetence) suspenduje ostatní významy, které tvoří významovou plnost pojmu „bytí“.

Bytí vystupuje jen jako moc či hegemonie, ve kterých se akcentuje rys přítomnosti, náporu a intenzity (trvalosti), přičemž *extenze* náporu se dosahuje ustavičným opakováním, která je pramenem automaticnosti. Bytí tak musí vystupovat, jelikož je identitou vůle k moci a věčného návratu téhož – a rovněž figura dělníka, jsouc touto identitou vůle k moci s věčným návratem téhož, identitou esence a existence, vystupuje jako reprezentant, nositel a uskutečňovatel moci a hegemonie, čili jenom jako prostředek hegemonie, nikoliv jako její držitel nebo poživatel. Figura dělníka, či lépe *lidství člověka* reprezentující figuru dělníka, je pouhým prostředkem, nikoliv cílem hegemonie, která je sebe-kladením bytí redukovaného na pozitivitu ustavičné přítomnosti dosahované ustavičným produkováním stanovujícího produkování sledu prostředků a zdrojů, které slouží k současnému podněcování, přemáhání a potvrzování tohoto stanovování přítomnosti přítomného. Moc a hegemonie jsou úplným popřením temporálního významu pojmu „bytí“, jsou definitivním završením metafysické tendence chápat bytí jenom jako ve významu „ustavičná přítomnost“ za současného zastření toho, že bytí v tomto významu „ustavičná přítomnost“ vůbec vystupuje. Děje se zde dvojí, dvojité zastírající popírání: jednak se popře významová plnost bytí jakožto „*bylo, je, bude, není*“ na úkor určení „ustavičná přítomnost“ a i toto reduktivní určení „ustavičná přítomnost“ je zastřeno na úkor silového náporu hegemonie sebe-kladoucí se pozitivitu úsilí o to být více než doposud, které se musí ustavičně, věčně obracet k sobě a na sebe, jelikož mimo toto úsilí není nic – anebo je už jenom Nic.

Moc a hegemonie jako určení významu práce jakožto významu „bytí“ je coby dvojité popření *absencí pravdy (neskrytosti) bytí*, toto zapírající určení významu práce jakožto významu „bytí“ je *odepřením bytí*, jeho skrytostí, jeho absencí, o jejíž absenci ani nevíme. Zastřenost absence, absence této absence pravdy (neskrytosti) bytí je dějící se povahou nihilismu, je to *úklad (Gefahr)*,² jímž si samo bytí ukládá o svou povahu, o své významové

¹ Motiv „trvání“ je suspendován motivem náporu a kladení (*ponere-Setzen*).

² Úklad (*Gefahr*) je *terminus technicus* převzatý z myšlení M. Heideggera (viz *Einbl.* 25-26; TuK 16, VA 17) a je míněn ve smyslu „ukládat o“, „klást léčky“, „kout pikle“: teprve na základě kladených pastí může dojít k nějakému ohrožení, k hrozbě, k nebezpečí. Do nebezpečí a ohrožení se můžeme dostat jen tak, že je předem pro tuto hrozbu připravena půda a situace. Toto *předběžné ustanovení celkového rámce či situace*, ve které „pak“ může cosi takového, jako hrozba či nebezpečí nás potkat či postihnout, je právě úklad. A Heidegger úklad myslí právě v tomto smyslu: úklad je takové dění pravdy bytí, při kterém se bytí samo zapírá a znemožňuje tuto svou absenci zakusit, takže vystupuje ve *zdání, jako kdyby* bytí skýtalo oporu a založení jsoucnu, ačkoliv toto jsoucnu je naprosto opuštěno smyslem bytí, je ponecháno napospas absenci smyslu bytí. Úklad je podle Heideggera takové dění pravdy bytí, kdy bytí zapírá samo sebe, skrývá se ve své „roli“ „být tím, co zakládá jsoucnu jako jsoucí“, a navrch ještě k tomu zakrývá i tuto svou skrytost. Je to dvojí zakrývání, dvojí skrytost, a proto je to nazýváno úklad: jsoucnu je *opuštěno* bytím a tato opuštěnost je *skryta* a místo toho je *zdání, jako kdyby* jsoucnu i

určení (významová celistvost „bylo, je bude, není“), které nenechá vystoupit už ani jako „ustavičná přítomnost“. Nihilismus a jeho úklad jsou pak temporálním rámcem podávání se doteku pravdy (neskrytosti) bytí v epoše figury dělníka. Jünger sám však tento temporální rámec zastřenosti podávání se doteku pravdy (neskrytosti) pravdy bytí určuje jako *organickou konstrukci*, ve kterých se moc a hegemonie ukazují a vyjadřují jakožto projevy samotné substance vyhrocené do podoby subjektu ve smyslu figury dělníka. Proto je lidství člověka bezprostředně zasažené dějící se povahou nihilismu, která je však z tohoto hlediska určitým způsobem podávání se doteku pravdy (neskrytosti) pravdy bytí. *Nihilismus* není výsledkem lidského konání, nýbrž to je *sama pravda (neskrytost) bytí, která se reduktivně, zastřeně se zastírajíc (zastírajíc svou zastřenost) podává vůči adekvátně nastraženému, naladěnému lidství člověka. A tak organická konstrukce představuje nastraženou naladěnost lidství vůči „jako dějící se povaha nihilismu“ se podávajícímu doteku pravdy (neskrytosti) bytí.*

4. Organická konstrukce

Organická konstrukce se v Jüngerovo líčení figury dělníka poprvé nepřímou objeví v souvislosti s vymezením „stylu“, kde byla popsána jako „nová jednota místa, času a osoby“.¹ V tomto útvaru se prosazuje a vystupuje do patrnosti „speciální pracovní charakter“, který je „způsobem, jakým se figura dělníka organizatoricky vyjadřuje – jakým uspořádává a diferencuje živoucí stavy.“² Organické konstrukci člověk náleží nikoliv na základě nějakého svého individuálního rozhodnutí, „nýbrž na základě faktického propojení, které je determinováno speciálním pracovním charakterem.“³ O tom, zda náležíme k organické konstrukci, která je temporálním rámcem ukazování se smyslu bytí jsoucna, nebo nikoliv, o tom rozhoduje samotný ontologický princip (práce), jehož řečí (technika jako *logos* všeho *on hé on*) buď hovoříme, nebo mlčíme – a nejsme.

S temporálním rámcem, který určuje ukazování se bytí jsoucího v aktu totální mobilizace, jímž se klade a potvrzuje lidství člověka, je toto lidství „fakticky propojeno“: fakticky (*tatsächlich*) ve smyslu „akčně, činnostně, produktivně“, tak, že lidství vykonává svou moc na nějaké věci, čímž samo sebe zakouší a prožívá. Speciální pracovní charakter, jenž se ukazuje v organické konstrukci, „má význam nového stylu, odlišného modu, ve kterém se život vůbec ukazuje“.⁴ Jsoucno je jsoucí *již jen* jako vystupující v aktu totální mobilizace ve smyslu materiálu a prostředku nastaveného ve sledu „přeměny života v energii“. Organická konstrukce je podle Jüngera „útvarem krystalického druhu“ a požaduje

nadále bylo fundováno bytím. Úklad tedy znamená podobu pravdy bytí, znamená epochu v rámci dějin bytí, ve které se to s bytím má tak, že je odepřeno, ale přesto budí zdání, jako kdyby zakládalo jsoucno, které ve své opuštěnosti propadá pouhému stanovování, v rámci kterého vystupuje již jen jako pouhý zdroj (*Bestand*). (Viz podrobnější výklad termínu „zdroj“ neboli *Bestand* v III. oddílu naší studie, §20.2n.) Souhrnný pojem pro toto je u Heideggera *Ge-stell*, takže je třeba mít na mysli, že úklad-*Gefahr* je vnitřním smyslem samotného *Ge-stell* neboli totální manipulovatelnosti.

¹ A 28.95. – Srv. *GA90*, str. 201-203.

² A 35.119: „Wir sehen ihn auftauchen innerhalb sehr verschiedenen Bildungen, die zunächst ganz allgemein als organische Konstruktionen zu bezeichnen sind. ... Ihr gemeinsames Kennzeichen besteht darin, daß in ihnen der spezielle Arbeitscharakter bereits sichtbar wird. Der spezielle Arbeitscharakter ist die Art und Weise, in der die Gestalt des Arbeiters sich organisatorisch zum Ausdruck bringt – in der sie den lebenden Bestand ordnet und differenziert.“

³ A 35.119-120: „Einer organischen Konstruktion gehört man nicht durch individuellen Willensentschluß, also durch Ausübung eines Aktes der bürgerlichen Freiheit, sondern durch eine tatsächliche Verflechtung an, die der spezielle Arbeitscharakter bestimmt.“

⁴ A 36.125: „Diese Dinge ändern sich jedoch überall, wo uns der Einzelne bereits innerhalb organischer Konstruktionen, also in unmittelbarer Berührung mit dem speziellen Arbeitscharakter, entgegentritt. Wir müssen uns hierbei wieder ins Gedächtnis rufen, daß dieser Arbeitscharakter ... die Bedeutung eines neuen Stiles, eines anderen Modus besitzt, in dem das Leben überhaupt erscheint.“

od typu, na který je lidství redukováno, strukturu,¹ což vede ke kvantifikaci lidství a k postoji heroického realismu, který v horečné produktivitě zastírá bytostnou nezabezpečenost a bezdůvodnost naprosto nahraditelného a postradatelného, uniformního a uniformovaného, zpředmětněného lidství.

Jünger organickou konstrukci explicitně definuje jako „spočívající formu, ve které se figura-*Gestalt* zjevuje mocněji nežli v jakémkoliv pohybu. Organická konstrukce je teprve tehdy možná, když se člověk ukazuje ve výsostné jednotě se svými prostředky“.² Jelikož je organická konstrukce temporálním rámcem figury-*Gestalt*, která nepodléhá času, musí sama mít povahu „trvalé, ustavičné přítomnosti“, byť – anebo právě protože – je umožňujícím předpokladem vši aktivity a produktivity lidství, které se vrhá na jsoucno odhalené univerzální řeči (*logos*) na způsob „práce“. *Organická konstrukce tak vystupuje jako „absolutní“, tj. završená, spočívající subjektivita, ve které se ukazuje samotná substance (práce); subjektivita, jež je předpokladem (formou) všeho vztahování se ke jsocnu a ukazování se jsoucna, jsouc stálá v proměnách i vztazích, kterých je umožněním.*

Organická konstrukce představuje pro Jüngera nediferencovanou identitu či jednotu lidství redukováného na figuru dělníka a prostředků, kterými toto lidství dosahuje své planetární hegemonie a legitimitnosti, přeměňujíc všechny život v energii.³ Lidství již není schopno se odlišit od a vymanit ze svých prostředků, samo jsouc již jen prostředkem k dosahování hegemonie, lidství je tak ve své „identitě“ determinováno tím, čím samo není, je odkázané na to, co si samo nedává, nestanovuje. Lidství je určeno jako „dokonalé ovládnutí svěřených prostředků“, jako dokonalé zvládnutí a aplikování univerzální řeči (*logos* veškerého *on hé on*), ve které lidství demonstruje příslušnost figuře dělníka, mimo niž lidství není ničím, jelikož tato figura zbavuje všechno jsoucí jeho smyslu, a tak se lidství musí k této figuře přiznat, aby nestálo bezdůvodné, prosté smyslu, aby nestálo v nicotě. Samo lidství je tak jistým druhem organické konstrukce,⁴ je pouhým lidským zdrojem. Čas je pracovní dobou, místo je místem produkce nebo požitku, osoba je dělníkem – jednota času, místa a osoby má povahu speciálního a specializujícího pracovního charakteru, který rozkládá, destruuje a přetváří celý rámeček jsoucna jako jsoucího tak, aby v něm byla patrná již jen jediná dějinná mocnost, jen jediná figura – figura dělníka. Destrukce je selekcí prostředků, které slouží dosahování planetární hegemonie a těch, které k tomu neslouží.⁵ Jünger líčí tři hlavní oblasti lidské činnosti a zasaženosti skutečností, tři prostředky kladení a p(r)ožívání skutečnosti, aby na nich ukázal, jak se v nich ukazuje a prosazuje figura dělníka, která se v nich klade, kompletuje, završuje, naplňuje a dochází účinného uskutečnění (hegemonie): *technika, umění a politika*. Technika je přímým vztahem k pravdě bytí (motiv *ontologického*), umění je způsobem poznávání (motiv *logického*) a politika je způsobem jednání (motiv *etického*).

¹ A 41.143: „Die organische Konstruktion des 20. Jahrhunderts dagegen ist ein Gebilde kristallischer Art, daher fordert sie vom Typus, der in ihr auftritt, in einem ganz anderen Maße Struktur.“

² A 63.227: „Im engen Zusammenhange damit steht der Übertritt aus der reinen Konstruktion in die organische Konstruktion, aus der geistig-dynamischen Planung in die ruhende Form, in der sich die Gestalt mächtiger als in jeder Bewegung offenbart. Organische Konstruktion ist erst dann möglich, wenn der Mensch in hoher Einheit mit seinen Mitteln erscheint“. Další definice A 53.187: „Wir streiften bereits den Begriff der organischen Konstruktion, die sich in bezug auf den Typus äußert als enge und widerspruchslose Verschmelzung des Menschen mit den Werkzeugen, die ihm zur Verfügung stehen.“

³ K identitě lidství a jeho prostředků viz A 66.240 a 67.241. GA90, str. 201: „Die *Organische Konstruktion* ist eine endgültige Loslassung der Technik als der unbedingten und einzigen »Wahrheit« des Seienden. ... Die Rede von der organischen Konstruktion ist die letzte Verschleierung der totalen Mobilisierung des Seienden aus der Mächenschaft – deshalb möglich der eingeebnete Begriff »Arbeit« für alles »Sein«!!!“

⁴ A 67.241: „ein andersartiges Menschentum als den Träger, eine andersartige, organisch-konstruktive Anwendung der Mittel als das Medium der typischen Bildungen“.

⁵ A 43.155: „Je weiter jedoch die Zerstörung, die Umbildung fortschreitet, desto bestimmter wird die Möglichkeit eines neuen Aufbaues, die Möglichkeit der organischen Konstruktion zu erkennen sein.“

A) Technika jakožto mobilizace světa figurou dělníka

Jüngerovo zaklínadlem ohledně techniky jejího teze či „definice“ techniky:¹

„Technika je způsobem, jakým figura dělníka mobilizuje svět.“

V tom je explicitně řečeno, že *Jünger považuje techniku za instrument, za nástroj či prostředek, který je v rukou lidství*, jež ho používá k dosahování planetární hegemonie figury dělníka, které toto lidství reprezentuje. Podle Jüngera je to na *typus* zredukované lidství člověka, které „výhradně disponuje metafysickým, figuře adekvátním (*gestaltmäßige*) vztahem k technice“.² Technika je tak zredukována na cosi lidského, příliš lidského. Technika se vítězně a úspěšně prosazuje jakožto „nejostřejší prostředek vědomí“,³ respektive je Jüngerem prohlášována za „konkrétní stav dynamického myšlení“.⁴ Toto „dynamické myšlení“ později Jünger nazývá „kalkulujícím rozumem“,⁵ jehož základním rysem je „kvantifikovatelnost“.⁶ Proto Jünger může o technice prohlásit, že „leitmotiv techniky je matematické povahy“.⁷ Pro Jüngera je technika totiž „řečí dělníka“, technika je „světovou řečí“ či spíše „řečí světa“ (*Weltsprache*).⁸ Tím však si Jünger protiřečí, jelikož je-li na jedné straně technika instrumentem v rukou lidství, pak na druhé straně má univerzální, metafysickou (charakter *logos*) tendenci určovat povahu bytí jsoucího:⁹

„Technika je v tomto smyslu ovládnutím řeči, která je platná v rámci prostoru práce. Tato řeč ... neobsahuje pouze gramatiku, nýbrž i metafysiku.“

Technika najednou z pouhého instrumentu vystupuje jako *logos* veškerého *on hé on*, jsoucí jako jsoucího, tudíž vystupuje v podobě a ve významu *pravdy bytí* tohoto jsoucího, ve významu *ontologického* činitele a metafysického určení.¹⁰ Technika přistupuje ke skutečnosti zpřístupněné na způsob vyčíslitelné, kvantifikovatelné, matematizované „řeči“, která je *aplikovatelným* nástrojem stojícím k dispozici lidství člověka, za pomoci kterého tuto skutečnost lze tímto způsobem odkrývat a stanovovat na způsob totální mobilizace jakožto pouhá mocenská kvanta, která slouží za prostředky a zdroje k docilování planetární hegemonie bezradného lidství. Člověk touto řečí buď hovoří, nebo mlčí a zahyne.¹¹ Tuto řeč si člověk přivtělí a naučí se jí dokonale zvládat a aplikovat a to mu garantuje adekvátní způsob reprezentace figury dělníka a tím pádem podíl na hegemonii a tím pádem na sebe-

¹ A 44.156-7, A 46.161, A 54.191, A 55.196, A 56.200, A 74.273: „Die Technik ist die Art und Weise, in der die Gestalt des Arbeiters die Welt mobilisiert.“

² A 74.273: „Wir müssen uns hier allerdings wiederum an die Feststellung erinnern, die wir bei der Betrachtung der Technik trafен, an die Feststellung nämlich, daß zu einer solchen Auswertung nur der Typus berufen ist, weil er allein zur Technik eine metaphysische, gestaltmäßige Beziehung besitzt.“

³ A 14.53: „Technik als des schärfsten Mittels des Bewußtseins“.

⁴ A 23.75: „konkrete Zustände des dynamischen Denkens“.

⁵ *MaxMin* 13: „der kalkulierende Verstand“.

⁶ *MaxMin* 13, 15: „Quantifizierbarkeit“.

⁷ *MaxMin* 43: „Das Leitmotiv der Technik ist mathematischer Natur“.

⁸ *MaxMin* 65: „Technik ist die Sprache des Arbeiters; sie ist die Weltsprache.“

⁹ A 44.156: „Technik in diesem Sinne ist die Beherrschung der Sprache, die im Arbeitsraume gültig ist. Diese Sprache ... nicht nur Grammatik, sondern auch Metaphysik besitzt.“ Viz též A 39.137, A 47.168-169. – Srv. též *GA90*, str. 194, str. 264.

¹⁰ Srv. *GA90*, str. 264: „Im Ganzen sind es die Erscheinungen der Technik als der Grundweise der Einrichtung und Sicherung des Wirklichen als Wille zur Macht.“ *GA90*, str. 194: „Technik – die metaphysische Auslegung des Seienden, deren Wahrheit Typik und Technik fügen“.

¹¹ A 39.137.

kladení substance a na „bytí“. Technika pak je prostředkem, kterak se člověk účastní na samotném bytí, jak si sjednává a zajišťuje „ustavičnou přítomnost“, jak se podílí na „věčnosti“. Technika je způsobem odhalení pravdy (neskrytosti) bytí vystupujícího jako práce, technika je základním temporálním rámcem podávání se pravdy (neskrytosti) bytí, a tak je technika univerzální *logos* určující pravdu (neskrytost) bytí jsoucna jako jsoucího (*on hé on*) odhaleného a zpřístupněného na způsob „práce“. – *To, že technika je ontologickým aspektem pravdy (neskrytosti) bytí určujícím základní povahu jsoucna jako jsoucího – toto však Jünger ve své studii explicitně nechápe a nikde nevysloví.*

Ba naopak se Jünger usvědčí z toho, že si vlastně nikdy plně neuvědomuje, co vlastně vyslovuje svými analýzami, jelikož namísto odhalení ontologického statusu techniky stále považuje techniku za pouhý nástroj a stanovuje poměr techniky k lidství člověka tak, že „člověk není s technikou spojený bezprostředně, nýbrž zprostředkovaně“; a tímto zprostředkováním je reprezentování figury dělníka, které se odehrává právě dokonalým zvládnutím a aplikováním univerzální řeči (*logos* všeho *on hé on*), která platí v rámci prostoru práce.¹ Reprezentace a tudíž mistrné zvládnutí a aplikace univerzální řeči se pro Jüngera odehrává na způsob totální mobilizace,² což je zcela v duchu Jüngerovy definice techniky jakožto „způsobu, jakým figura dělníka mobilizuje svět“.

Technika jakožto ontologický rozvrh a univerzální řeč, jež jsou temporálním rámcem podávání se pravdy (neskrytosti) bytí, nepřipouští žádný jiný adekvátní výklad a způsob odkrývání skutečnosti:³

„Tam, kde se objeví technické symboly, je prostor vyprázdněn ... od všech ostatních cizorodých sil.“

Technika podle Jüngera hlavně popírá a podrývá tradiční kultické síly, které nahrazuje svou vírou v hegemonii figury dělníka, která odkrývá svět jediným přípustným způsobem za její pomoci. Tato víra v techniku se pro „občana“ podává v podobě víry v „pokrok“, což ji zatěžuje hodnotovými soudy, takže technika vystupuje v kontextu morálky, humanity, hospodářství a blahobytu a nechává techniku vystupovat jako eschatologickou sílu směřující ke stavu „racionálně-ctnostné dokonalosti“.⁴ Od techniky si zajisté slibujeme to, že bude pracovat v náš prospěch, bude usnadňovat námahu a odstraňovat překážky, bude lidem ulehčovat život tak, aby se lidé mohli věnovat „racionálnímu“ a „ctnostnému“ jednání. – Nakolik je toto nesmysl, to dosvědčují celé dějiny minulého 20. století, které s plnými ústy *humanity a morálky*, které s plnou hlavou *plánující racionality* masově fabrikovalo mrtvolky za potlesku nejrůznějšími cenami ověncených inženýrů, kteří konstruují stále dokonaleji a efektivněji fungující stroje. Nakolik je toto nesmysl, vyplývá z nepochopení jistého typu lidství – typu „občana“ – který nedokáže adekvátně odpovídat nároku pravdy (neskrytosti) bytí, jež se podává v podobě a na způsob „práce“. Dělník je prost vší morálky, humanity a

¹ A 44.156: „Dieser Grundirrtum liegt darin, daß man den Menschen in ein unmittelbares Verhältnis zur Technik setzt ... Zu ganz anderen Urteilen gelangt man jedoch, wenn man erkennt, daß der Mensch nicht unmittelbar, sondern mittelbar mit der Technik verbunden ist. Die Technik ist die Art und Weise, in der die Gestalt des Arbeiters die Welt mobilisiert. Das Maß, in dem der Mensch entscheidend zu ihr in Beziehung steht, das Maß, in dem er durch sie nicht zerstört, sondern gefördert wird, hängt von dem Grade ab, in dem er die Gestalt des Arbeiters repräsentiert. Technik in diesem Sinne ist die Beherrschung der Sprache, die im Arbeitsraume gültig ist.“

² A 44.157.

³ A 46.161: „Wo die technischen Symbole auftauchen, wird der Raum von allen andersartigen Kräften ... entleert.“

⁴ A 46.162-3: „Die Technik nämlich erscheint im bürgerlichen Raume als ein Organ des Fortschrittes, das sich auf eine vernünftig-tugendhafte Vollkommenheit zubewegt. Sie ist daher eng verbunden den Wertungen der Erkenntnis, der Moral, der Humanität, der Wirtschaft und des Komforts.“

eschatologie – dělníkovi jde pouze o moc, o hegemonii, o ryzí pozitivitu jeho výskytu („bytí“). Proto také Jünger na adresu občana praví:¹

„Občan není kompetentní k aplikaci techniky jakožto mocenského prostředku, který je přidělený jeho existenci.“

Podle Jüngerova totiž „pravým smyslem techniky není pokrok, nýbrž hegemonie“.²

„Technika naprosto není ... instrumentem pokroku, nýbrž je prostředkem k mobilizování světa figurou dělníka“.³

A protože je hegemonie pravým smyslem techniky, tak proto Jünger považuje *válku* za její „prvotřídní příklad, jelikož za vyloučení všech hospodářských a pokrokových elementů odkrývá mocenský charakter techniky, jenž je jí bytostně vlastní.“⁴ Válka je vyslovením totálního nároku figury dělníka disponovat vším jsouncem, nakolik a pokud a dokud je jsoucí, aby sloužilo této figurě k dosažení její planetární hegemonie, ve které sama sebe klade a potvrzuje a dosahuje ustavičnosti své přítomnosti. Dělník je adekvátně naladěný vůči doteku pravdy (neskrytosti) bytí jakožto „práce“, a proto zvládá a disponuje technikou jakožto univerzální řečí, za pomoci které si dělník odemyká a zpřístupňuje celek jsoucího neboli skutečnost.

„Všude, kde se člověk dostane do oblasti zasaženou technikou ... platí pro něho buď akceptovat charakteristické prostředky a hovořit jejich řečí, nebo zahynout.“⁵

Techniku si nevybíráme ze své vůle, jelikož má charakter spíše osudové moci, které nemá příliš smysl se vzpírat. Tím, že technika je univerzální *logos* všeho jsounca jako jsoucího, tak její akceptování či neakceptování rozhoduje i o samotném lidství člověka – zda bude reprezentovat figuru dělníka (a tedy lidství), anebo zda zahyne. Opět se v tom ukazuje, že Jünger naprosto nechápal, co se skrže jeho myšlení prosazuje a vyslovuje, totiž že *technika nemůže být nástrojem stojícím k dispozici lidství*, když přeci *to je technika, která o tomto lidství v jeho konkrétní podobě – jakožto figura dělníka, nebo jakožto to, co je odsouzeno k zániku – rozhoduje*.

Jenže Jünger si tohoto *ontologického* statusu techniky není plně vědom a navzdory tomu, že techniku vymanil z hodnotových soudů a morálních hledisek,⁶ tak přesto o ní hovoří tak, že:⁷

„Technika naprosto není žádnou neutrální silou ... Právě za zdáním této neutrality se spíše skrývá tajuplná a svůdná logika, s níž se technika umí člověku vnutit.“

¹ A 46.164: „Der Bürger zur Anwendung der Technik als eines seinem Dasein zugeordneten Machtmittels nicht fähig ist.“

² A 46.165: „nicht der Fortschritt, sondern die Herrschaft“.

³ A 54.191: „Die Technik ist jedoch, wie wir sahen, keineswegs ein Instrument des Fortschritts, sondern ein Mittel zur Mobilisierung der Welt durch die Gestalt des Arbeiters“.

⁴ A 47.165: „Der Krieg ist deshalb ein Beispiel ersten Ranges, weil er den der Technik innewohnenden Machtcharakter unter Ausschluß aller wirtschaftlichen und fortschrittlichen Elemente enthüllt.“ Srv. též *MaxMin* 12: „Der Krieg ist Promotor von Technik und Wissenschaft, Vernichter der musischen Welt.“

⁵ A 47.166: „Überall, wo der Mensch in den Bannkreis der Technik gerät ... gilt für ihn, entweder die eigentümlichen Mittel zu akzeptieren und ihre Sprache zu sprechen oder unterzugehen.“ Srv. A 39.137.

⁶ A 46.163.

⁷ A 47.166: „Die Technik ist also keineswegs eine neutrale Macht ... Gerade hinter dem Anschein dieser Neutralität versteckt sich vielmehr die geheimnisvolle und verführerische Logik, mit der die Technik sich dem Menschen anzubieten versteht.“

Technika sice není ani dobrá, ani špatná, ale není ani neutrální, nýbrž je to efektivní prostředek, který disponuje přesvědčovací silou (rys „*logického*“), která si podmaní člověka tak, aby se technice oddal a přenechal jí na starosti řízení a odkrývání a orientaci ve skutečnosti (rys „*etického*“). Diaboličnost, svůdnost a lstivost techniky, která se zmocňuje lidství člověka, akcentuje *kultický* ráz techniky, která všechny ostatní kultické mocnosti vyhání ze světa a staví se na jejich místo.¹ Technika svou úspěšností, efektivitou, užitečností přesvědčuje člověka, že právě na základě těchto svých charakteristik může technika být jedinou možnou formou odkrývání skutečnosti, jediným způsobem pravdy (neskrytosti) bytí jsooucího. Technika pak suspenduje veškeré závazné principy, a proto se i podle Jüngera „její bytostná povaha zdá být nihilistické přirozenosti, jelikož její útok se rozpíná na sumu vztahů a žádná hodnota jí není s to klást odpor.“²

Výše jsme pravili, že pravda (neskrytost) bytí se v epoše figury dělníka podává na způsob dějící se povahy (Wesen) nihilismu, který je dynamismem zastírání temporální významovosti bytí („*bylo, je, bude, není*“) na úkor metafysického určení „ustavičná přítomnost“ za současného zapírání této zastřenosti ve prospěch určení jakožto *hegemonie a moc*; a i Jünger – byť s jinou intencí – hovoří o nihilistické povaze (Wesen) techniky, která suspenduje veškeré závazné principy („hodnoty“), jelikož je dominancí figury dělníka, která je adekvátní podávání se pravdy (neskrytosti) bytí na způsob a v podobě „práce“. Technika si jakožto jediný závazný způsob doteku pravdy (neskrytosti) bytí jakožto „práce“ utváří „nové lidství“,³ které je s to dokonale a mistrně zvládnout její řeč (*logos* všeho jsooucího), jelikož je s to hovořit touto novou řečí jakožto elementární řečí či řečí elementární.⁴ Až když bude jak jedinec, tak společenství lidí reprezentovat figuru dělníka, až budou poslušní nároku totální mobilizace, až dokonale ovládnou a aplikují univerzální řeč techniky, pak teprve může lidství podle Jüngera „si skutečně a bezrozporně nárokovat techniku jako službu“.⁵

Technika může pak lidství redukovanému na figuru dělníka představovat „obraz světa jakožto uzavřenou a dobře ohraničenou totalitu“,⁶ v čemž zní poukaz na limitovanou danost prostředků, ke které se práce jakožto vůle k moci usilující „být více než doposud“ vztahuje, a tak jako není možné, aby práce produkovala stále do nekonečna nové a nové produkování, tak není ani možné, aby vývoj techniky byl bez omezení.⁷

„Vývoj techniky není bez hranic; je ukončený v tom okamžiku, kdy jakožto nástroj odpovídá specifickým nárokům, které na ni klade figura dělníka.“

A tak je technika jako ontologická veličina, ve které se realizuje jednota vůle k moci s věčným návratem téhož – představovat „obraz světa jakožto uzavřenou a dobře ohraničenou totalitu“, kdy totalita je „věčností návratu“, uzavřenost a ohraničenost je „návratem téhož“ –

¹ A 47.168: „Die Technik selbst kultischen Ursprunges ist, daß sie über eigentümliche Symbole verfügt und daß hinter ihren Prozessen ein Kampf zwischen Gestalten sich verbirgt.“ A 48.170: „Es ist dies der Ersatz der Religion, und zwar der christlichen Religion, durch die Erkenntnis, die die Rolle des Erlösers übernimmt.“

² A 47.168: „Ihr Wese scheint deshalb nihilistischer Natur, weil ihr Angriff sich auf die Summe der Verhältnisse erstreckt und weil kein Wert ihr Widerstand zu leisten vermag.“

³ A 47.169: „ein neues Menschentum“.

⁴ A 47.168-9.

⁵ A 47.170: „Erst dann ist es möglich, die Technik wirklich und widerspruchlos in Dienst zu stellen, wenn sich in den Einzelnen und den Gemeinschaften, die über sie verfügen, die Gestalt des Arbeiters repräsentiert.“

⁶ A 48.171: „Das Weltbild zu erfassen als eine abgeschlossene und wohl begrenzte Totalität.“

⁷ A 48.172: „Die Entwicklung der Technik ist nicht grenzenlos; sie ist in dem Augenblick abgeschlossen, in dem sie als Werkzeug den eigentümlichen Anforderungen entspricht, denen die Gestalt des Arbeiters sie unterstellt.“

opět podsouvána v roli pouhého nástroje lidství, které jím může disponovat, pokud se mistrně naučí ovládat řeč tohoto prostředku.

Jünger o prostředcích techniky hovoří důsledně v souladu s povahou jsoucna jakožto nahraditelného zdroje tak, že tyto prostředky nemají žádnou trvanlivost, nýbrž jsou pomíjivé.¹ Samotná města „jsou gigantickými dílnami forem – avšak sama nevlastní žádnou formu.“² Jsoucno jakožto zdroj musí stál libovolně na povel a na objednávku k dispozici, což od nich vyžaduje „určitost“ a „jednoznačnost“, které směřují k čím dál tím větší jednoduchosti, která díky poskytované efektivitě se podle Jüngera blíží „stavu dokonalosti“, „stavu perfektnosti“.³ Technické prostředky jsou totiž redukovány na úspěšný, efektivní výsledek v rámci nastaveného sledu přeměňování života v energii, a tak jsou čím dál tím preciznější, jednodušší, menší, ale o to poruchovější a nákladnější. Perfektnost znamená „vyhotovenost“, završenou a definitivní připravenost k dispozici pro lidství, které mobilizuje skutečnost, aby si ve své bezradnosti zajistilo svou „bláženost“ v planetární hegemonii figury dělníka, kterou lidství reprezentuje. Technické prostředky jsou plánovány s ohledem na přehlednost a dosažitelnost a navrhovány s ohledem na prognózu řešení.⁴ Vyčerpávající naplánovanost (prognóza, jež nahrazuje hypotézu) přehledné dosažitelnosti precizně vyhotovených a fungujících prostředků a zdrojů pak vede k „jednotě technického prostoru“ a k dosažení „totálního charakteru práce“.⁵ Výsledek této perfektní (ukončené, završené) jednoty a totality pracovního prostoru formuluje Jünger takto:⁶

„Její poslední úloha však spočívá v tom uskutečnit na jakémkoliv libovolném místě a v jakémkoliv libovolném čase hegemonii v jakkoliv libovolné míře.“

Technika redukuje prostor i čas na lhostejné parametry a cílí k tomu, aby kdykoliv byla kdekoliv pro kohokoliv k dispozici „moc“. – *Ale k čemu?*, musíme se ptát. K čemu moc? *Pro koho*, to víme: pro bezradného člověka, který stojí uprostřed jsoucna, které bylo připraveno o svůj základ a smysl redukcí na pouhý prostředek a zdroj „práce“. *Ale k čemu* je člověku „moc“, to Jünger neřekne. Aby se člověk zajistil, aby se ospravedlnil? To přeci nikam nevede a pouze to prohlubuje bezradnost, která je prokletím a pastí novověké antropologie, která od Descarta výše požaduje jistotu jako dostatečný důvod pro bytí všeho jsoucího.

Jestliže *technika cílí na uniformitu a univerzálnost prostoru a času, je principem „globalizace“*, kdy je vše ve stejnou chvíli bez ohledu na vzdálenosti k dispozici všem, kdo sami jsou k dispozici. Technika je globální, a proto ji nelze lokalizovat, tak jako ji nelze ani časově vymezit.⁷ Technika je všude, a proto není nikde a není v ničím vlastnictví. Technika je je vždy, stále, a proto nikdy nepřestane: je ustavičně přítomná. Není nikdo ani nic, žádná doba, žádné místo, které by se technice vymykalo či vzpíralo. Technika činí čas pracovní

¹ A 49.172-3: „keine Beständigkeit der Mittel“; „Vergänglichkeit der Mittel“.

² A 49.173.

³ A 49.174: „Gleichzeitig gewinnen die Werkzeuge an Bestimmtheit, an Eindeutigkeit – und man kann auch sagen: an Einfachheit. Sie näher sich einem Zustande der Perfektion“. – Srv. knihu bratra Ernsta Jüngera, F. G. Jüngera, *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt a.M. 1993. Viz k tomu čistě referující stať od Jacqueline Bel, „Die Welt ist eine Maschine, der Mensch ein Automat. Zu Friedrich Georg Jüngers gewagten Prognose in »Die Perfektion der Technik«“, In: Figal, Günther/Knapp, Georg (Hrsg.). *Prognosen. Jünger-Studien*, Bd. 1 (2001), Tübinger Phänomenologische Bibliothek, Attempo Verlag, Tübingen, str. 121-135.

⁴ A 49.175.

⁵ A 49.175: „Einheit des technischen Raumes“; „der totale Arbeitscharakter“.

⁶ A 49.176: „Ihre letzte Aufgabe aber besteht darin, an jedem beliebigen Orte und zu jeder beliebigen Zeit in jedem beliebigen Maße Herrschaft zu verwirklichen.“ – Toto líčení smyslu techniky by mohlo sloužit jako předobraz Heideggerova pojetí povahy techniky ve smyslu *Ge-Stell*.

⁷ A 55.196. *MaxMin* 28.

dobou, činí prostor prostorem pracovním, činí člověka dělníkem (nikoliv naopak),¹ činí jsooucnem zdrojem (energie). Technika je univerzální *logos*, který určuje povahu bytí jsooucího, technika je globálním temporálním rámcem podávání se pravdy (neskrytosti) bytí jakožto „práce“, technika je metafyzickou veličinou, která odpovídá na základní otázku metafyziky: „co činí jsooucnem jsooucí?“. A tento univerzální *logos* – neboli technika jakožto způsob mobilizace skutečnosti – se realizuje tak, že *jsooucnem jako jsooucí a v jeho celku redukuje, suspenduje, potlačuje, znicotňuje, pustoší a činí bezprizorním*.

Uskutečnění totálního charakteru práce, tak jak se o to pokouší totální mobilizace a jak se to projevuje na globálním, univerzálním znicotňování bezprizorního jsooucnem v rámci zpusťšeného světa, má podle Jüngerova vyústit právě v organickou konstrukci, ve které je typus v jednotě se specifickými prostředky své působnosti, kterou vykonává na znicotněném a bezprizorním jsooucnem.² Organická konstrukce jako výraz identity figury dělníka uskutečňující působnost vůle k moci s prostředky, které jsou této působnosti vlastní a přiměřené, se vyznačuje již zmíněným stavem perfektnosti, která je tak jedním z charakterů či atributů figury jako takové.³

„Perfektnost však neznamena nic jiného než určitý stupeň, ve kterém vyzarování figury obzvláště zasahuje pomíjivé oko“.⁴

Perfektnost je projevem či výrazem moci, která je náporom, jako který se podává „bytí“, jež se zapírá ve své temporální významovosti ve prospěch „práce“, jež je ustavičnou přítomností na základě permanentního úsilí být více než doposud neboli jakožto vůle k moci. Perfektnost je rysem náporu, rysem intenzivně-extenzivního trvání, jež jsou strukturou ustavičnosti přítomnosti, na kterou je redukováno bytí. Perfektnost techniky, jež se fenomenálně a empiricky projevuje tak, že technika vždy vystupuje v ucelených konstrukcích a uzavřených procesech, představuje právě onu suspendující výlučnost jediného způsobu doteku pravdy (neskrytosti) bytí vůči lidství v epoše figury dělníka. *Bytí jsooucího se ukazuje a podává jakožto perfektnost techniky*.

„Perfektnost techniky není ničím jiným než jedním ze znamení završení totální mobilizace, do níž jsme zahrnuti.“⁵

Totální mobilizace je stanovováním bytí jsooucího, je přeměňováním života v energii – a perfektnost techniky je projevem tohoto stanovování bytí jsooucího, je dotekem a patností pravdy (neskrytosti) bytí jsooucího jakožto stanovového do určení pouhého „zdroje“ v aktu a aktem totální mobilizace. Cílem má být dosažení stabilního a konstantního a vysoce uspořádaného (totálního) prostoru práce, kde je vždy všechno pro všechny k dispozici.⁶ Tento totální prostor práce je pak organickou konstrukcí, temporálním rámcem pro vystupování a odkrývání jsooucnem v pravdě jeho bytí. V rámci tohoto totálního pracovního prostoru pak panuje vůči všem jsooucímu „míra minimálního výkonu, který je po nás vyžadován“ a který „nepřetržitě získává na rozsahu“, což životu zabraňuje, aby ustrnula na

¹ GA90, str. 194: „Wodurch ist der Arbeiter bestimmt? Durch die *Technik* – genauer durch die metaphysische Auslegung des Seienden, deren Wahrheit Typik und Technik fügen; von der Arbeit.“

² A 50.177.

³ A 50.177: „Vollkommenheit zu den Attributen der Gestalt gehört“.

⁴ A 50.177: „Die Perfektion aber bedeutet nichts anderes als einen Grad, in dem die Gestalt das vergängliche Auge besonders berührt“.

⁵ A 50.178: „Die Perfektion der Technik ist nichts anderes als eines der Kennzeichen für den Abschluß der Totalen Mobilmachung.“

⁶ A 50.178: „die Ablösung eines dynamischen und revolutionären Raumes durch einen statischen und höchste geordneten Raum“; „ein Übergang von der Veränderung zur Konstanz“.

nějakém bodě v domnění zabezpečení.¹ V tom zní právě apel vůle k moci „ustavičně usilovat o to být více než doposud“, který žene vůli k moci permanentně chtít být více, neustrnout a nesetrvat na nabytém stanovisku, což by se rovnalo smrti. Vůle k moci, aby byla, musí neustále a pořád chtít být více než doposud – bez jakéhokoliv zdůvodnění, ospravedlnění, zúročení, vykoupení. Motiv rekordu je motivem stanovování, motivem nárokování si všeho jsoucího, co se vyskytuje v rámci pracovního prostoru. Rekord je záznamem, stanovením pozice, která je brána jako měřítko a východisko pro orientaci a následné přesahování (zaručování a zajišťování ustavičnosti přítomnosti). Technika je pak v rukou dělníka (anebo spíše dělník v rukou techniky?) ukázkou přitakání Nietzscheovo tezi o „vtiskávání charakteru bytí nastávání“, v čemž se realizuje identita vůle k moci s věčným návratem téhož, tím, že Jünger pronese charakteristiku onoho pohybu stanovování bytí jsoucího na způsob technického odkrývání určení v tom smyslu, že „nic není trvalejší nežli proměna“.²

Technika vytvářející totální prostor práce (temporální rámec ukazování se jsoucna jako jsoucího) je pro lidství člověka sdělitelná, je sdílena, je univerzálně srozumitelná, a tak si klade nárok na hegemonii,³ která vede ke konstrukci „technické utopie“,⁴ kde je život a chod skutečnosti zorganizován do posledního ohledu a jsou pevně stanovená určená a akční rámce pro každé jednotlivé jsoucno včetně člověka, co může chtít a co musí činit. Technika, která je univerzální *logos* jsoucna jako jsoucího, musí při svém permanentním stanovování jsoucnosti tohoto jsoucího respektovat danost svých prostředků, a tak patří mezi její další charakteristiky „konstantnost prostředků“,⁵ které mobilizuje a za pomoci kterých figura dělníka mobilizuje svět. V tom opět zní ustavičnost přítomnosti v rámci horečnatého pohybu a proměny stanovování jsoucna jako jsoucího. Konstantnost prostředků v rámci totálního prostoru práce přispívá k perfektnosti techniky, která jako jediný výhradní způsob odkrývání a interpretace skutečnosti pak může *stanovovat plány a prognózy*, a tak je pro lidství připraven pramen závaznosti jednání (ohledu „etického“), kdy člověk již nebude jednat na základě nějaké ústavy, zákonů či kodexů, nýbrž na základě a v rámci *plánu*.⁶

„Chceme to vyjádřit tak, že završení mobilizování světa figurou dělníka umožní život, který je adekvátní figurě (gestaltmäÙig). Závazná trvalost vedení života v tomto smyslu patří k předpokladům každé plánující ekonomie.“

Technika jakožto realizace *ontologického* aspektu „práce“ je původem a předpokladem pro fundování *etického* aspektu „práce“, který Jünger vyjadřuje termínem „styl“ a který se jakožto organická konstrukce vyjadřuje v *politice* a představuje princip závaznosti pro lidské jednání, zatímco technika je principem odkrývání bytí jsoucího (motiv „ontologického“). Konstantnost prostředků totiž může jediné fungovat jako pramen závaznosti, tak jako v morálních kodexech se vyžaduje univerzální platnost „hodnot“, na základě kterých je možné jednat a posuzovat jednání své i druhých, včetně stanovení trestů a

¹ A 50.179: „Das Eigentümliche unserer Lage besteht jedoch darin, daß unsere Bewegungen der Zwang des Rekordes reguliert und daß der Maßstab der Mindestleistung, die von uns verlangt wird, ununterbrochen an Ausdehnung gewinnt. Diese Tatsache verhindert durchaus, daß das Leben auf irgendeinem Gebiete sich in sicheren und unbestreitbaren Ordnungen zu festigen vermag.“

² A 50.180: „Nichts ist beständiger als die Veränderung“.

³ A 51.181: „totale und unbestreitbare Herrschaft“, „die Ausprägung der Herrschaft korrespondiert mit der Ausprägung der Mittel“, „wird erst der totale technische Raum eine totale Herrschaft ermöglichen“.

⁴ A 52.182.

⁵ A 52.183: „Konstanz der Mittel“.

⁶ A 52.183: „Wir wollen dies so ausdrücken, daß der Abschluß der Mobilisierung der Welt durch die Gestalt des Arbeiters ein gestaltmäßiges Leben ermöglichen wird. Eine Beständigkeit der Lebensführung in diesem Sinne gehört zu den Voraussetzungen jeder planmäßigen Ökonomie.“

odměn. Konstantnost prostředků spolu s jejich perfektností akcentují stále totéž: rys ustavičné přítomnosti, který se demonstruje a odehrává organickou konstrukcí, kterou Jünger definuje jako:¹

„Těsné a bezrozporné splynutí člověka s nástroji, které mu jsou k dispozici.“

Až lidství dokonale zvládne univerzální řeč (*logos*) techniky, přivtělí si konstantní a perfektní prostředky mobilizování světa, pak „se technika stane orgánem a ustoupí coby samostatná mocnost do pozadí v té samé míře, v jaké nabude na perfektnosti a samozřejmosti.“² Až člověk nebude schopen odlišit se od svých prostředků, až nebude schopen mimo jejich působnost existovat, až zmizí kompletně rozdíl mezi přirozeným a uměle vytvořeným v tom smyslu, že uměle vytvořené plně nahradí a zastře to přirozené,³ pak nastala organická konstrukce techniky, pak se totální mobilizace završila ve stavu perfektnosti techniky s jejími konstantními prostředky. Pak bude technika s jejími prostředky „symbolem věčnosti“,⁴ kterou přeci reprezentuje a projevuje v čase, tak jako ji projevuje v čase figura dělníka, které má technika být k dispozici.

Jenomže podle Jüngerů ještě nedošlo k tomuto těsnému a bezrozpornému splynutí lidství s technikou, technika ještě nevstoupila do nepochybného služebního poměru vůči lidství, tj. doposud se nepodařilo realizovat hegemonii figury dělníka.⁵ Totální mobilizace tedy doposud neskončila. Její první fáze je nutně destruktivní.⁶ Ve druhé fázi – do které jsme podle Jüngerů vstoupili – bude za pomoci techniky mobilizovat svět na způsob velkých a smělejších plánů, které organizují a stanovují jsoucnost jsoucího jako pouhé mocenské zdroje.⁷ A ve třetí, závěrečné fázi „vystoupí figura dělníka v ohledu na konstruktivní činnost jakožto nejvyšší stavitel“.⁸ Tím se završí oblouk novověké metafyziky od Descarta s jeho požadavkem, aby člověk byl vládcem a vlastníkem přírody, kdy lidství bude postaveno samo na sebe, bezradné, bezcílné, jenom se této bezradnosti navzdory ukájející v disponování mocenskými prostředky, v kterých lidství nalézá své uspokojení a sebe-potvrzení.

Technika, která je vůbec teprve legitimována právě jenom v tomto ukájení se bezradného lidství usilujícího o hegemonii své figury, kterou reprezentuje,⁹ má podle Jüngerů a a ve shodě s Nietzsche „opětovně umožnit vést život ve velkém stylu a podle velkých měřítek“,¹⁰ jelikož „hegemonie ... je dnes možná pouze jakožto reprezentace figury dělníka,

¹ A 53.187: „Wir streiften bereits den Begriff der organischen Konstruktion, die sich in bezug auf den Typus äußert als enge und widerspruchslose Verschmelzung des Menschen mit den Werkzeugen, die ihm zur Verfügung stehen.“ Viz též A 63.227: „Im engen Zusammenhange damit steht der Übertritt aus der reinen Konstruktion in die organische Konstruktion, aus der geistig-dynamischen Planung in die ruhende Form, in der sich die Gestalt mächtiger als in jeder Bewegung offenbart. Organische Konstruktion ist erst dann möglich, wenn der Mensch in hoher Einheit mit seinen Mitteln erscheint“.

² A 52.186: „Die Technik wird Organ und tritt als selbständige Macht zurück in demselben Maße, in dem sie an Perfektion und Selbstverständlichkeit gewinnt.“

³ A 57.203: „Technik und Natur sind keine Gegensätze“.

⁴ A 53.188.

⁵ A 53.190: „Die Technik noch nicht in einem unzweifelhaften Dienstverhältnis steht – oder mit anderen Worten ausgedrückt, daß Herrschaft sich noch nicht verwirklicht hat.“

⁶ A 53.190: „Der erste Abschnitt dieser Mobilisierung ist notwendig zerstörerischer Natur.“

⁷ A 53.190: „Dies deutet sich darin an, daß wir in den zweiten Abschnitt des technischen Vorganges eingetreten sind, in dem die Technik sich großen und kühnen Plänen zur Verfügung stellt.“

⁸ A 53.190: „Nach Abschluß dieses Vorganges tritt die Gestalt des Arbeiters in bezug auf die konstruktive Tätigkeit als oberster Bauherr auf.“

⁹ A 56. 200: „Die Technik erhält ja überhaupt ihre Bedeutung erst dadurch, daß sie die Art und Weise ist, in der die Gestalt des Arbeiters die Welt mobilisiert.“

¹⁰ A 56.201: „Es kommt nicht darauf an, daß wir leben, sondern daß überhaupt auf der Welt wieder die Führung eines Lebens im großen Stile und nach großen Maßstäben möglich ist.“

kteřá si klade nárok na planetární platnost.“¹ A k tomuto „velkému stylu“, který je sebe-obdivováním lidství, které se projektuje do všeho ostatního jsoucna, které všemu ostatnímu jsoucnu vtiskává a vnucuje své nároky a požadavky, které jsou v rámci (sebe)požitku jen ty nejprimitivnější, slouží i *utváření světa odkrytého na způsob práce za pomoci umění*, které je rovněž organickou konstrukcí a odehrává se hlavně na rovině *zabudování* (sebe-projekce) lidské afektivity do krajiny a mezi konstantní a perfektní prostředky techniky.²

B) Umění jakožto utváření světa práce

1. - Pozice a role umění je v rámci Jüngerovy metafysické konstelace charakterizované figurou dělníka mobilizujícího celek jsoucna jednoznačně určena následující Jüngerovo formulací:³

„V této souvislosti se již naznačuje přirozená úloha, která je uložena k zvládnutí pro umění, které reprezentuje figuru dělníka. Spočívá v utváření určitého dobře ohraničeného prostoru, totiž Země, ve smyslu těžé životní mocnosti, která je povolána k jeho ovládnutí.“

Umění je jedním ze způsobů, jak figura dělníka vtiskává skutečnosti (Zemi jakožto označení pro celek jsoucna jako jsoucího) svůj ráz, ráz „práce“ a precizně-konstantního, perfektního prostředku, za pomoci kterých se figura dělníka zabydluje ve světě zredukovaném na silové poměry a silová pole. Jünger tuto principiální, vtiskávající a určující povahu umění formuluje takto:⁴

„Umění je jedním ze způsobů, ve kterých je figura pochopena jakožto velký, tvůrčí princip.“

¹ A 56.201: „Herrschaft, das heißt die Überwindung der anarchistischen Räume durch eine neue Ordnung, ist heute nur möglich als Repräsentation der Gestalt des Arbeiters, die Ansprüche auf planetarische Gültigkeit stellt.“

² Tím nejvíce zarážejícím, až skandálním na Jüngerovo líčení techniky je to, že naprosto nikde neprovádí analýzu „stroje“. Jünger hovoří pouze o „prostředcích“, ale nikdy o stroji. Ani nehovoří o automaticnosti, artificialnosti, nastaveném sledu a běhu procesů a strojů. Všechny tyto aspekty jeho analýza postrádá. Minimálně na Jüngerovo „analýze“ techniky se, bohužel, ukazuje jeho ne zcela dostačující filosofická kompetence a zároveň i bezradnost a bezcílnost metafysické pozice „vůle k moci“ na konci metafysiky. Částečná triviálnost a banálnost Jüngerových úvah, jež se v naší studii snažíme ze všech sil učinit silnější proto, aby se tím zvýraznila samotná metafysická pozice, však nemá znamenat, že nemá smysl se jimi zabývat. Náleží k povaze konce metafysiky, že vystupuje ve zdání triviality, aby se tím zamezilo hlubšímu zamyšlení, které by náhodou mohlo natrefit na to, že za touto banalitou a právě v této banálnosti se skutečně-účinně odehrává zásadní úděl nejen smyslu a určení lidství člověka, ale všeho jsoucna jakožto jsoucího. Je-li jsoucno zbaveno svého založení, tak je tato zbavenost zahalena a nepřístupna právě pod zdáním toho, že se nic podstatného neděje, jelikož je vše banální a triviální, každému a pro všechny srozumitelné, takže filosofie je vlastně na úrovni esejistického smolení novinových sloupků a komentářů.

³ A 62.220: „In diesem Zusammenhange deutet sich bereits eine natürliche Aufgabe an, die eine Kunst zu bewältigen hat, welche die Gestalt des Arbeiters repräsentiert. Sie liegt in der Gestaltung eines wohlbegrenzten Raumes, nämlich der Erde, im Sinne derselben Lebensmacht, die zu seiner Beherrschung berufen ist.“ Viz též A 63.227: „Der natürliche Raum, auf den sich Herrschaft und Gestalt des Arbeiters beziehen, besitzt planetarische Dimension. Es ist der Erdball, den ein neu aufkeimendes Erdgefühl als Einheit begreift – ein Erdgefühl, das kühn genug zu großen Konstruktionen und tief genug zur Umfassung seiner organischen Spannungen ist.“ Též A 76.287: „eine totale Lebenshaltung auf begrenzten Gebieten zu verwirklichen“. – K motivu „Země“ jakožto označení pro celek jsoucna srv. F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Předmluva §3 (přel. O. Fischer): „Nadčlověk je smyslem Země. Vaše vůle praví: Nadčlověk *budiž* smyslem Země!“ – Viz k tomu M. Heidegger, *GA90*, str. 207. Především pak ale *Bes.* 30-40.

⁴ A 61.217: „Die Kunst ist eine der Arten, in der die Gestalt als großes schöpferisches Prinzip begriffen wird.“

A proto musíme podle Jüngera „hledat umění, jež má reprezentovat figuru dělníka, v těsné souvislosti s prací.“¹ To však nutně musí podle Jüngera prohibitivně znamenat, že se „nesmíme podílet na tom, co se dnes považuje za umění.“² Umění má v rukou dělníka vystupovat s „jednoznačností nahlížení“,³ která koresponduje s jednoznačností prožitku v rámci stylu, který je uskutečňujícím se projevem práce ve sféře *etického*. Ovšem tím, že umění reprezentuje samotnou figuru dělníka, která mobilizuje skutečnost na způsob práce, tak tím se nejedná jen o nějakou změnu stylu, o nějaký sled *-ismů*, nýbrž jedná se zde o *principiální rozhodnutí o interpretačním rámci* (motiv „logického“ – motiv pravdy a poznání a výkladu), který přeci – jak jsme viděli výše při analýze techniky – nepřipouští vedle sebe žádné jiné cizorodé mocnosti.

„Nejedná se zde již o žádnou změnu stylů, nýbrž o zviditelnění odlišné figury.“⁴

Umění je odkrytostí podávání se doteku pravdy (neskrytosti) bytí ve smyslu figury dělníka mobilizující svět pod zorným úhlem a ve světle *ontologického* principu „práce“. Umění je jedním ze způsobů, jak se jsoucno nechává vystoupit do patrnosti jakožto jsoucí, je jedním ze způsobů interpretace významu „jsoucno jakožto jsoucí“, jenž je však adekvátní figuře dělníka. Umění tak zformováním přivádí k výrazu samotné bytí ve smyslu „práce“ a užívá k tomu specifické „řeči *forem*“ (Formsprache).⁵ Tato řeč *forem* ale není ničím jiným než univerzálně srozumitelnou řečí (*logos*) techniky, která je výkladovým rámcem pro ukazování se a pochopení jsoucna jakožto jsoucího, je ohledem „logického“, ohledem uchopení a výkladu „pravdy“ (neskrytosti) bytí jsoucího. V univerzální řeči *forem* „se projevuje vůle ke ztvárnění, která usiluje o to uchopit život v jeho totalitě a přivést jej k formě.“⁶

„Umění musí dokázat, že život je pod vysokými nároky pochopený jakožto totalita. A proto není umění ničím odloučeným, ničím, co by samo o sobě a samo ze sebe vlastnilo platnost, nýbrž že neexistuje žádná oblast života, kterou by nešlo nahlížet také jako materiál umění.“⁷

Z toho důvodu také např. neexistují žádná „nadčasová“ či „nečasová“ umělecká díla, neboť umění má v rukou dělníka úlohu „stimulovat sebe-prožitek“ života pochopeného jako totalita, přičemž zde úloha umění splývá s úlohou totální mobilizace, která zní: „přeměnit život v energii.“⁸ Umění se tak stává „identickou s nejvyšší životní silou, naprosto vyplňující

¹ A 62.217: „Es leuchtet ein, daß eine Kunst, die die Gestalt des Arbeiters zu repräsentieren hat, im engen Zusammenhange mit der Arbeit zu suchen ist.“

² A 61.213: „liegt es in seinem Interesse, sich an dem, was heute unter Kunst verstanden wird, nicht zu beteiligen.“

³ A 60.212: „Eindeutigkeit der Betrachtung“.

⁴ A 61.214: „Es handelt sich hier nicht mehr um einen Wechsel des Stiles, sondern um das Sichtbarwerden einer anderen Gestalt.“

⁵ A 62.220: „Die Gestaltung das Sein zum Ausdruck bringt und sich damit nicht einer Bewegungs-, sondern einer Formsprache zu bedienen hat.“ Srv. W. Kandinsky, *Über die Formfrage*, in: W. Kandinsky (Hrsg.), F. Marc (Hrsg.), *Der Blaue Reiter*. Dokumentarische Neuausgabe von Klaus Lankheit, München 2004, str. 132-182. Též W. Worringer, *Abstrakce a vcítění*, Triáda, Praha 2001.

⁶ A 62.219: „Es wird ein Wille zur Gestaltung offenbar, der das Leben in seiner Totalität zu erfassen und in Form zu bringen sucht.“

⁷ A 62.221: „Die Kunst hat zu beweisen, daß das Leben unter hohen Aspekten als Totalität zu begriffen wird. Daher ist sie nichts Abgelöstes, nichts, was an sich und aus sich heraus Gültigkeit besitzt, sondern es gibt kein Gebiet des Lebens, das nicht als Material auch der Kunst zu betrachten ist.“

⁸ A 62.220: „Die Aufgabe der Totalen Mobilmachung ist die Verwandlung des Lebens in Energie“.

prostor“¹ a tato nejvyšší životní síla je „vůle“, která „je při díle z hluboké jednoty veškerých technických, společenských a metafysických sil“.² Umění je tak projevem samotné „vůle k moci“, jež je identická s životem, je stimulantem³ a sebe-potvrzením života⁴ a projevuje se v něm sebe-vkládání lidství do všeho jsoucna, které je zde pro toto lidství pouze jako prostředek „objektivovaného sebe-prožitku“.⁵

Lidství zformované uměním formujícím celek jsoucna podle Jüngera prožívá (a klade) samo sebe na způsob nových „ctností chudoby, práce a odvahy“.⁶ Tyto „nové“ ctnosti patrně představují Jüngerovu karikaturu tradičních „kardinálních ctností“ platónsko-křesťanské morálky: *spravedlnost*, *rozumnost* (jež společně „vytvářejí“ čtvrtou ctnost „uměřenosti“) a *odvahu*. *Spravedlnost*, již Jünger nazývá „chudobou“, znamená to, že každému přísluší jen to, co je mu vlastní, což v první řadě znamená „zastávat sobě přiměřené místo a „roli“ (funkci)“, tj. být ve shodě se svou – jsme přeci v metafysice – esencí. Jsme-li v epoše totální mobilizace světa figurou dělníka, který vše redukuje tak, aby to bylo kdykoliv pro kohokoliv a kdekoliv k dispozici, znamená chudoba právě tuto redukci na to, co je pro každého *stejně* přítomno tak, že to je libovolně a na objednávku k dispozici. Chudoba znamená přijetí významového, ontologického určení „práce“ za závazný princip jednání a konání (motiv „etického), kdy vše je v aktu totální mobilizace libovolně k dispozici. – Podobně i *rozumnost* je přitakáním „práci“ jako závaznému, univerzálnímu výkladu (*logos*-pravda) vši skutečnosti: práce je samotnou racionalitou, samotný *logos* všeho jsoucna jako jsoucího a vodítko pro určování difference pravdivé (adekvátní „práci“ jakožto principu, podle kterého dělník mobilizuje svět) a nepravdivé (neadekvátní figuře dělníka). Je to práce, která vydává výčet (původní význam slova „*ratio*“) a která slouží jako závazný princip pro poznávání (motiv „logického) a významovou orientaci vůbec (motiv „ontologického), jež zakládá i prvně zmíněný rys „etického“ v případě ctnosti typu „chudoba“. – A konečně *odvaha* je jednak odhodlaností vůči smrtelnosti a jednak poslušností následovat vedení rozumu i tehdy, kdy se to zdá nejen nevýhodné, ale dokonce hendikepující až k ohrožení na životě. A rovněž v Jüngerovo karikatuře je odvaha poslušností lidství nároku a povelu totální mobilizace, poslušností pro to být kdykoliv k dispozici a nebrat na nic žádné (ani morální, ani kultické, ani racionální) ohledy, nýbrž ve všem potvrzovat sebe sama. Tyto nové, figuře dělníka adekvátní ctnosti jsou strukturou postoje (Haltung) *heroického realismu*, jsou specifickou (základní) naladěností (Grundstimmung) lidství redukovaného na lidský zdroj (dělník). A umění je uložena úloha činit tuto strukturu postoje heroického realismu, v němž lidství zakouší svou (bez)moc a přitakává svému sebe-p(r)ožitku, patrným. Především to znamená, že umění projektuje a vkládá lidství do okolní skutečnosti neboli do světa tak, aby lidství všude poznávalo sebe sama, aby všechno projevovalo ražbu, kterou tomu lidství udělilo a vtisklo v aktu totální mobilizace. A tak Jünger vidí nejzásadnější úlohu umění v „utváření krajiny“,⁷ kterou lidství přetváří nejen k obrazu svému, ale především tak, jak to odpovídá „práci“ jakožto vůdčímu principu zpřístupňování, interpretace a chápání pravdy (neskrytosti) bytí jsoucího.

¹ A 62.222: „Identität der Kunst mit einer höchsten, den Raum durchaus erfüllenden Lebensgewalt“.

² A 62.222: „ein solcher Wille aus einer tiefen Einheit aller technischen, gesellschaftlichen und metaphysischen Kräfte heraus am Werke ist“.

³ Srv. F. Nietzsche, *KSA* 13.11[415]: „*Máme zapotřebí lži*, abychom zvítězili nad touto realitou, nad touto „pravdou“ to znamená, abychom *žili*... To, že lež je zapotřebí k tomu, abychom žili, to samo náleží k tomuto hrozivému a pochybnému charakteru bytí... Umění a nic než umění. Je to velký umožnitel života, velký svůdce k žití, velký stimulans žití...“

⁴ A 64.229: „Die Kunst ist ... Ausdruck eines mächtigen Lebensgeföhles“.

⁵ W. Worringer, *Abstrakce a včítění*, Praha 2001, str. 25, 39, 40.

⁶ A 59.209: „es sind vielmehr die Tugenden der Armut, der Arbeit und der Tapferkeit“.

⁷ A 62.221: „Landschaftsgestaltung“.

2. – Utváření krajiny Jüngera nutí k rozlišení několika typů krajiny: krajina je jednak přírodní (přírozená - *Naturlandschaft*), jednak kulturní (*Kulturlandschaft*), jednak technická či je „krajinou dílen“ resp. „krajinou dílnou“ (*Werkstättenlandschaft*); a konečně krajina je „krajinou plánu“ (*Planlandschaft*).

První dva typy jsou pro Jüngera iluzorními typy krajin tak, jak o nich uvažuje „občan“, který do nich projektuje své romantické přesvědčení o rozdílu „přírody“ a „kultury“, která je hájemstvím rozumu a ctnosti, za jejichž pomoci se kulturní člověk musí s „přírodou“ vyrovnávat a kultivovat ji stejně, jako chování a vzdělání, jež jsou identitou rozumnosti a ctnosti, musí kultivovat člověka, aby byl řádným občanem a nikoliv barbarem nebo zločincem. Oba tyto typy krajin jsou z tohoto hlediska pro Jüngera kýčem, iluzí, hyperbolickou naivitou člověka, který se domnívá, že je se svou neduživou racionalitou (která neví nic o poslušnosti nároku práce jakožto aktu totální mobilizace, takže není v tomto smyslu vůbec žádnou racionalitou, jelikož je v omylu či nedisponuje správným, závazným kritériem pro určení difference pravda-nepravda) a slabošskými morálními závazky či ctnostmi „mírou všeho jsoucího“. Podle Jüngera totiž neexistuje rozdíl mezi „přírodou“ a technikou,¹ jelikož „příroda“ již dávno není označením pro *celek všeho jsoucího* ve smyslu *fysis*, ani označením bytostné povahy *každé jednotlivé věci* ve smyslu *natura*, nýbrž je to jeden z výseků skutečnosti, která je tak jako tak zredukována na pouhý kvantifikovatelný zdroj stojící k dispozici figuře dělníka. Příroda je zabudována do organické konstrukce této figury, je dávno součástí „kultury“, pokud jí rozumíme jako celku lidské zabydlenosti ve a sebe-projekci do skutečnosti, která je odkrývána a interpretována pouze tak, jak je to tomuto lidství přiměřené. Příroda je součástí města, je jeho okrajem, je „venkovem“. Příroda je součástí pracovního procesu, jednak jako zásobárna zdrojů, jednak jako zdroj odpočinku jakožto nutné součásti práce. Příroda je prostorově i temporálně zabudována do „práce“, ve které se lidství vkládá do reality, která je tomuto lidství zcela k dispozici. Člověk přírodu pak dokonce chrání tehdy a tam, kde se člověku líbí, kde nechá vyniknout sebe-prožitku ve vysoké míře. Sebe-prožitek lidství rozhoduje o tom, co platí a vystupuje jako příroda (např. iluzorní a směšná představa „panenské“ či „divoké“ přírody). Estetika jakožto „objektivizovaný sebe-prožitek lidství“ nechává „přírodu“ vystupovat jako pouhou karikaturu, jako rekreační oblasti, parky, venkov – vše komplementárně vztaheno k pracovnímu prostoru a času města a dílen. Příroda je k dispozici díky dopravě, díky propagandě informačních zdrojů. *Příroda je pouhým „obrazem přírody“ tak, aby byl libý a jak je přiměřený lidství člověka redukováného na figuru dělníka, sebe-prožívajícího se a sebe-obdivujícího se v tomto obraze jako v zrcadle.*

Tato přírodní a kulturní krajina je dělníkem dávno zastavěna a přeměněna tak, aby byla k dispozici jakožto kvantifikovatelný, numericky precizovaný zdroj. Krajina je poseta komunikacemi, je zaplněna stavbami, je propojena (tele)komunikačními drahami a spojeními, je plánována s ohledem na využitelnost (úhory, úlehly, pláň a plánovaně osetá pole v případě obdělávané kulturní krajiny; sportovní zařízení, sjezdovky, vleky, cyklostezky, památky a občerstvení v případě volnočasové kulturní krajiny): *krajina se tak stává technickou krajinou či krajinou, která je dílná a v tomto smyslu je sama dílnou* (*Werkstättenlandschaft*). Základním kritériem však vždy je, *aby krajina byla a do jaké míry krajina je zahrnuta do disponujícího nároku totální mobilizace. Tím se rozlišuje míra „vyspělosti“ (ve smyslu „využitelnosti“), „civilizovanosti“² a „krásy“ této krajiny.³*

¹ A 57.203: „Technik und Natur sind keine Gegensätze“.

² A 64.229: „Das Typische gilt als die Form des Zivilisatorischen, die von den natürlichen Formen ebenso sehr wie von denen der Kultur unterschieden, und zwar durch das Kennzeichen der Wertlosigkeit unterschieden ist.“

³ Srv. M. Heidegger, Bes. 30: „Das Geschaffene stellt sich, anders als bisher, ganz in das »Seiende« - die »Natur« und die öffentliche »Welt« - zurück; und dies nicht als Bestandteil, sondern als eine wesentliche Wirkungsform seiner Machenschaft: Autostraßen, Flugzeughallen auf Flugplätzen, Riesensprungschanzen, Kraftwerke und Stauseen, Fabrikbauten und Befestigungsanlagen. Die »Natur« wandelt sich gemäß diesen

A pokud se zrovna nejedná o krajinu, tak se na uměleckých předmětech do popředí vnucuje materiál (především jedná-li se o monumentální plastiky, nebo v případě produktů *Bauhausu*,¹ či v jistých malířských tendencích např. fauvismus, expresionismus, skupina *Nabis*) či dokonce již jen samotné médium (fotografie, film, multimédia), díky kterému je umělecký předmět samostatným projevem a jsouncem. Vystupuje-li jakožto umělecký předmět již jen médium a forma sama, jedná se redukci umění a tvořivosti na *pouhé mistrné zacházení, zvládnutí a aplikaci technických prostředků a samotné techniky*, která nám dává k dispozici své prostředky. Forma vyniká nad obsahem a sama se stává tématem za současné ztráty jakéhokoliv zobrazovaného „předmětu“, což je rys typický pro veškeré moderní umění.²

Ve všem úsilí o technickou či dílnou krajinu, která je sama dílnou, jde podle Jüngera jenom o to demonstrovat samotné lidství, které odpovídá ontologickému principu „práce“, jež je sebe samu chtějící vůlí k moci, jež usiluje o to „být více než doposud“, čímž jediné dospívá toho, že je ustavičně přítomná. Umění krajinu přetváří tak, aby lidství všude nalézalo sebe a prostředky ke svému sebe-potvrzování a sebe-utváření: *umění tenduje k jednotě lidství s jeho prostředky*, což je Jüngerovo definice *organické konstrukce*.³

Dílná krajina se pak od *krajiny plánu* (Planlandschaft) odlišuje tím, že krajina plánu „disponuje pevně orýsovanými cíly“.⁴ V rámci krajiny plánu, která jakožto plán je uzavřená a pevně ohraničená, vše vystupuje již jen jakožto „numericky precizovatelný předmět“,⁵ jako disponovatelný a objednatelný zdroj, jako pouhá energie, na kterou akt totální mobilizace přeměnil život. Vše je totiž nastaveno pro disponování, jehož cílem je podle Jüngera neomezené zbrojení.⁶ *Krajina plánu je tedy onou organickou konstrukcí, kterou má představovat a zajišťovat umění jakožto způsob formování a utváření světa práce*. K tomu však podle Jüngera doposud nedošlo, jelikož doposud se nepodařilo figuře dělníka dosáhnout neomezené planetární hegemonie.⁷

Místo toho se podle Jüngera nacházíme v bodě a v situaci, kdy „vcházíme do určitého bezpečného a uzavřeného světa forem“, ve kterém „forma není ani tak cílem úsilí, nýbrž je samozřejmou ražbou, která je předběžně typická pro jakékoliv úsilí.“⁸ Jistota a zabezpečení jsou úhelným kamenem vši novověké antropologie, veškerého určení lidství člověka, jelikož toto lidství je zakoušeno jako bezradné, neukotvené, vykořeněné, bezdůvodné a nezávazné. Ukončenost a zavrženost jsou redukujícím a reduktivním aspektem zjednodušení skutečnosti na to, co je nezbytné a užitečné k vyplnění uložené funkce a role, která je lidství uložena tehdy, je-li určeno jako figura dělníka. Tato funkce, která lidství udílí jeho formu, a tudíž – dle scholastického určení *forma dat esse* – i jeho *bytí*, je podle Jüngera účinnou, činnou, a proto skutečnou formou (wirkliche Form) nikoliv jako cosi výjimečného – jak jsme již viděli v případě motivu svobody, která ne že by člověka činila výjimečným a vynikajícím, nýbrž

»Anlagen«, verlegt sich ganz in diese und kommt nur in ihnen und einbehalten in ihren Gesichtskreis zum Vorschein – sie wird mit diesen Anlagen und durch sie und in deren Weise »schön«.

¹ Srv. programově a paradigmaticky L. Moholy-Nagy, *Od materiálu k architektuře*, Praha 2002. Též L. Mies van der Rohe, *Stavění*, Praha 2000. Mimo *Bauhaus* pak např. L. I. Kahn, *Ticho a světlo*, Praha 2002. – Proti tomu Jünger uvádí jako odstrašující příklad „neschopnosti stavět“, která „skrývá svou impotenci za zdání věčnosti“, katedrálu Sváté rodiny v Barceloně od Antonia Gaudího (A 53.189).

² Viz níže Exkurs II.

³ A 63.227, 66.237, 66.240, 67.241.

⁴ A 75.285: „Die Planlandschaft unterscheidet sich jedoch von der reinen Werkstättenlandschaft dadurch, daß sie festumschriebene Ziele besitzt.“ – Viz níže úsek C tohoto paragrafu.

⁵ A 75.285.

⁶ A 78.298. – Viz níže úsek C tohoto paragrafu.

⁷ A 67.244.

⁸ A 67.244: „Der Eintritt in eine sichere und abgeschlossene Formenwelt ... die Form nicht etwa das Ziel der Anstrengung ist, sondern die selbstverständliche Prägung, die jeder Anstrengung von vornherein eigentümlich ist.“

naopak jej činila stejným s ostatními, činila ho tím, kdo náleží k témuž plánu. Skutečná, tj. účinná forma tedy není podle Jüngera ničím výjimečným, nýbrž naopak je tím, co je všední a samozřejmé, co není izolováno samo o sobě a pro sebe, co je naopak tak běžné jako přístroje denní potřeby.¹ Jünger mluví nejen o samotném lidství, které je postaveno na roveň dopravnímu prostředku, který bezduše užíváme a vnímáme ho pouze tehdy, když s ním není něco v pořádku, ale rovněž o uměleckých předmětech. Výtvořiny umění mají mít nevtrávnou, nenápadnou povahu, mají splývat se svou funkcí, kterou po nich lidství redukované na dělníka požaduje. *Umění tak splývá s užitým uměním, s designem*, což naplno realizoval Bauhaus a co naopak, jakoby z druhé strany *ad absurdum* zkarikoval Marcel Duchamp s jeho *ready-mades*, hlavně s jeho pisoárem,² ze kterého učinil naopak umělecké dílo tím, že ho vymanil z jeho účelnosti a zbavil ho jeho funkce.

Jünger v případě skutečné formy, která udílí bytí jsoucnu jako jsoucímu včetně lidství člověka, hovoří o pasivním a aktivním typu, jako by měl na mysli aktivní a pasivní nihilismus z myšlení F. Nietzscheho. *Pasivní typus* je pro Jüngera spojený s „konstantností zařízení, mravů a obyčejů, s jistotou ekonomie, s porozuměním pro řeč rozkazů a pro hierarchii příkazů, krátce: s životem podle zákona.“³ To je však situace, která se zpěčuje základnímu ontologickému principu „práce“, který je ozvukem a naplněním ontologického principu „vůle k moci“, která právě nemůže nikdy spoléhat a usilovat o stabilitu, zajištěnost a konstantnost či mravnost. To je situace popírající tento princip vůle k moci, který tento princip potlačuje a zapírá, což Nietzsche právě chápe jakožto nihilismus, který je pasivní či re-aktivní, jelikož vůle k moci není nechána „být při díle“.

Avšak Jünger tento stav nespojuje - jak bychom očekávali - s lidstvím typu „občan“, nýbrž s *majoritní* částí lidství zastupující figuru dělníka, která nabývá pasivní ražby stran „neproměnlivých prostředků, jež mají samozřejmou perfektnost“,⁴ čímž myslí prostředky organické konstrukce umění. Většina lidí reprezentujících figuru dělníka, přijímá stran této figury pasivní ražbu, žije podle její zákonitosti a respektuje její ustanovení „mravy a obyčeje“, což vzhledem k předchozím Jüngerovým určení dělníka, jako toho, kdo není moralitou a žádnými ohledy vázán, působí notně groteskně a přinejmenším nekonzistentně. Pasivní *typus* lidství reprezentující figuru dělníka je masou bezmyšlenkovitě fungujících lidských zdrojů, které ani neví, že existuje nějaká jiná alternativa k jejich způsobu bytí, a které tudíž spatřují v tomto reduktivním životě své „šťěstí“ a „bláženost“, jež se projevují kvantifikovatelně např. výší platových bonusů, počtem exotických dovolených, počtem nejrůznějších spotřebičů, kdy je v této „numericky precizní předmětnosti“ a kvantifikovatelnost života spatřována jeho „kvalita“. Tento pasivní *typus* pak od umění požaduje hlavně to, aby předměty takového umění pro něj byly „za odměnu“, aby byly příjemné, líbezné, nenáročné, politicky korektní a všeobecně přijatelné a známé. Pasivní lidství již jen samo sebe požívá a stravuje a rozptyluje v permanentním přísunu prožitků, které zastírají existenciální prázdnu a nudu a nicotnost. Pasivní lidství prožívá „nic“ nihilismu, aniž by o něm tušilo.

Naproti tomu pro *aktivní typus* se pro Jüngera „vstup do uzavřeného světa forem představuje jakožto přechod z krajiny plánu do takové krajiny, ve které se vyjadřuje hlubší

¹ A 67.244-245: „Die wirkliche Form ist nicht das Außerordentliche, wie es in den Vorstellungen des musealen Denkens lebt, ... sie ist vielmehr das Alltägliche und kann nicht isoliert erscheinen, wenn sie nicht auch den täglichen Gerät, wie es dem einfachen Leben zur Nahrung und Wirtschaft dient, eigentümlich ist.“

² M. Duchamp, *Fontána*, 1917, ready-made: pisoár z porcelánu, 23,5 x 18 x 60 cm, soukromá sbírka.

³ A 67.245: „Hiermit <sc. mit der passiven Prägung der Gestalt des Arbeiters> eng verbunden sind Konstanz der Einrichtungen, Sitten und Gebräuchen, Sicherheit der Ökonomie, Verständnis für die Befehlssprache und die Befehlsordnung, kurzum: ein Leben nach dem Gesetz.“

⁴ A 67.245: „Sie <sc. die wirkliche Form> ist vielmehr das Alltägliche und kann nicht isoliert erscheinen, wenn sie nicht auch den täglichen Gerät, wie es dem einfachen Leben zur Nahrung und Wirtschaft dient, eigentümlich ist. Dies aber, das unveränderliche Mittel von selbstverständlicher Perfektion, ist zu erwarten für jene umfassendste Stufe des Typus, die durch die Gestalt ihre passive Prägung erfährt.“

jistota ... je to přechod ... k metodice instinktivního druhu.“¹ Instinkt je v odkazu na Nietzského „afektem rozkazu“ neboli ryzí vůle k moci,² která sama sobě udílí jediné závaznost tím, že úsilím o více moci, o to být více než doposud neboli *trvat*, a tak *být*. K tomu Jünger praví:³

„Instinkt je vlastností takového života, který proniknul k jednoznačnému poznání svých možností.“

Figura dělníka jednoznačně ví, že *musí* usilovat o planetární hegemonii tím, že mistrně zvládá a ovládá k tomu určené prostředky – *nebo zahynout*. Možností lidství reprezentující figuru dělníka je buď hegemonie, nebo zánik. A hegemonie je spíše za trest tím, že nelze ustrnout, že nelze se z ničeho těšit, že kvůli kvantitě nemá život a jeho bezúčelné sebe-produkování žádnou kvalitu. Není pak zánik, lze úmyslně provokativně se ptát, oproti tomu spíše něčím „zajímavějším“?

Aktivní typus koná, jedná, je agilní, aniž ví proč, aniž by jeho úsilí v něco určitého ústilo, čím by bylo ospravedlněno a vykoupeno. Aktivní typus ví o svém neodvratném zániku, ví o nicotnosti a bezúčelnosti a absenci smyslu všeho svého konání – a *přítaká tomu, chce tomu tak*. Vědomě cílí k ničemu, v nic. Vykoupením aktivního lidství je čiré *zoufalství*: *přítakávající* vědomí bezvýchodnosti a nicotnosti. *Základním naladěním* (Grundstimmung) *heroického realismu* je tak vedle bezradnosti, nudy a nejistoty také (či především) *zoufalství*. Toto zoufalství pudí a popohání k horečnému, hypertrofovanému prosazování sebe sama, což podle Jüngerova vede k „vygradovanému vytyčení jedinečného zařízení, jedinečné vědy, jedinečné činnosti jedince.“⁴ Aktivní typus usiluje o jedinečnost, ale tím, že o ni usiluje *každý*, jsou stejně všichni nakonec stejní a těší se ze stejného údělu. O tuto jedinečnost podle Jüngerova lze usilovat jediné tak, že si posloužíme tím a vymežíme to, co *samo o sobě odpovídá účelnosti* (das Zweckmäßige), takže „se zde typické útvary ukazují jakožto systém vybroušených, precizních, účelných charakterů, skrze něž se zrcadlí figura v tom, co je v pohybu a v rozmanitosti.“⁵

Zde již je „platonismus naruby“ k nepřehlédnutí: charakter bytí se nejen, že projevuje, ale především vtiskává všemu nastávání a pohybu, jednota se zračí v rozmanitosti a mnohosti.⁶ Účelem a v tomto smyslu platónským *agathon*-Dobrem, které nechává vše být tím, tím, co je tomuto jsoucímu vlastní, je práce a hegemonie, které však – oproti určení „být

¹ A 67.245: „Für die zweite, aktive, Stufe des Typus, in der sich der spezielle Arbeitscharakter repräsentiert, stellt sich der Eintritt in die abgeschlossene Formenwelt dar als der Übergang aus der Planlandschaft in eine Landschaft, in der eine tiefere Sicherheit zum Ausdruck kommt, als sie die reine Rüstung zu verleihen vermag. Es ist dies derselbe Übergang, der vom Experiment zur Erfahrung führt, das heißt: zu einer Methodik von instinktiver Art.“

² F. Nietzsche, KSA 13.11[114]: „vůle je afektem rozkazování“. Též *Radostná věda*, V.347: „Affekt des Kommandos“. Viz též KSA 13.14[121]: „vůle k moci jakožto primitivní forma afektu ... usiluje po moci, po více moci“.

³ A 67.245: „...ist der Instinkt die Eigenschaft eines Lebens, das zur eindeutigen Erkenntnis seiner Möglichkeiten vorgedrungen ist.“

⁴ A 67.245: „Es ist in diesem Raume zu erwarten eine höchste Ausprägung der Einzeleinrichtung, der Einzelwissenschaft, der Einzeltätigkeit.“ – „Jedinečná věda“ sugeruje Wittgensteinův motiv „soukromého jazyka“ z jeho *Traktátu logicko-filosofického*.

⁵ A 67.245: „Diese Prägung, diese Indienststellung und Begrenzung des an sich Zweckmäßigen ist nur möglich, wenn man im totalen Arbeitscharakter den Stempel erblickt, der sie vollzieht. Die typischen Bildungen erscheinen hier als ein System von geschliffenen, präzisen, zweckmäßigen Charakteren, durch die die Gestalt im Bewegten und Mannigfaltigen widerspiegelt wird.“

⁶ F. Nietzsche, KSA 12.7[54]: „Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der höchste *Wille zur Macht*. *Zweifache Fälschung*, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen usw. Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung*.“

účelem“ – nemají žádný věcný obsah, žádné vyústění, nýbrž jsou *pouhou formou* prostou významu. Mimo ně není nic – anebo je právě jen Nic. A pro lidství jde o to dojít k prolnuté jednotě s prostředky k dosažení této hegemonie. Aktivní typus se řídí heslem: *účel světí prostředky*; libovolně disponuje a nakládá se všemi zdroji, včetně těch lidských a jeho činnost je ospravedlněna nabytou – anebo promrhanou mocí.

V tomto smyslu je pak podle Jüngerova „tím vlastním prubířským kamenem hegemonie“ a moci (jež je identická s bytím) *válka*, obzvláště válka prohraná.¹ Tím se rys „logického“ v rámci figury dělníka stýká s jejím rysem „etického“ – *umění se stává uměním řídit a vést válku: umění splývá s politikou.*²

3. - Exkurs I: Heideggerova reakce na Jüngerovy motivy týkající se umění.

Jüngerova myslitelská zkušenost do velké míry ovlivnila v polovině třicátých let 20. století i úvahy Martina Heideggera, který právě na základě vyrovnávání se s Jüngerovými analýzami, dospěl k podstatnému vhledu do povahy a uchopení povahy jistého rysu pravdy (neskrytost) všeho toho, co „*bylo, je a bude*“ neboli bytí jsoucího, které později mnohem prohloubil a radikalizoval. Současně s tím se Heideggerovi odhalil i jistý rys povahy umění, který rovněž odkazuje k F. Jüngerovi a zdá se, že se dost možná jedná o přímou reakci na Jüngerovy analýzy podávané ve studii *Dělník*.

Metafysické dějinné rozvrstvení naší epochy, jež je charakterizována absencí tázání a nihilismem, je Heideggerem v odkazu na myšlenkové analýzy E. Jüngerova a jeho předpokladů u F. Nietzscheho ustanoveno do podoby *disponující zhotovenosti* (*Machenschaft*).³

„Zhotovenost tu označuje vše zvládající a vykonávající zhotovitelnost jsoucího tím způsobem, že se v ní teprve určuje jsoucnost Bytím (založením jeho pravdy) opuštěného jsoucího. (Zhotovitelné je zde myšleno stejně jako „bdělé“ = bdělost, a proto zhotovenost ve smyslu zhotovitelnosti.) Zhotovenost je zařízení se na zhotovitelnost všeho, a to tak, že je předem nařízena nezadržitelnost nepodmíněné kalkulace s čímkoliv.“⁴

Disponující zhotovenost-*Machenschaft* je specifická dějinná podoba doteku pravdy (neskrytosti) bytí jsoucího na způsob jednak *moci-disponování* (*Macht*) a jednak *zhotovení* (*machen*), ve kterém podle Heideggera došlo k významovému ustanovení toho, jak nadále budeme rozumět jsoucímu *jakožto jsoucímu*. Bytí a založení jeho pravdy (neskrytosti) *opustilo* jsoucí a přenechalo vše jsoucí napospas jeho jsoucnosti určené (již jen) jako *Machenschaft* – *disponující zhotovenost*. Celek jsoucího je podle Heideggera vykládán minimálně od Nietzscheho jakožto „*život*“.⁵ Život je výkladový rámec pro stanovení jsoucnosti jsoucího, přičemž o tom, co bude platit jako jsoucí, rozhoduje podle Heideggera míra toho, co prospívá a vyhovuje v aspektu vůle k moci založené povaze „šelmy zvané

¹ TM 125: „Der eigentliche Prüfstein einer Herrschaft ist nicht das Maß des Jubels, der ihr gespendet wird, sondern der verlorene Krieg.“

² A 67.246: „Solche Zeugnisse wachsen im engen Zusammenhange mit der Staatskunst, mit der unbestreitbaren und unbezweifelbaren Beherrschung der Zeit und des Raumes hervor.“

³ M. Heidegger, Bes. 16.

⁴ Bes. 16: „Machenschaft heißt hier die alles machende und ausmachende Machbarkeit des Seienden, dergestalt, daß in ihr erst die Seiendheit des vom Seyn (und der Gründung seiner Wahrheit) verlassenem Seienden sich bestimmt. (Machbar ist hier gedacht wie „wachbar“ = *wachsam* und daher Machbarkeit im Sinne von *Machsamkeit*.) Die *Machenschaft* ist das Sicheinrichten auf die Machsamkeit von Allem, so zwar, daß das Unaufhaltsame der unbedingten Verrechnung von Jeglichem vorgerichtet ist.“

⁵ Bes. 34. - F. Nietzsche, KSA 12.2[172]: „Das „Sein“ – wir haben keine andere Vorstellung davon als „leben“. – Wie kann also etwas Todtes „sein“?“ Též KSA 12.2[190], kde N. explicitně říká: „Leben ist Wille zur Macht.“ Též v KSA 12.9[63] zní: „Sein“ als Verallgemeinerung des Begriffs „Leben“ (athmen) „beseelt sein“ „wollen, wirken“ „werden“[.]

člověk“.¹ Je-li umění „výrazem života“² a život se kryje s „disponující zhotoveností“ jsoucího jakožto specificky dějinného smyslu pojmu „bytí“, je umění pro Heideggera jednou z forem a ze způsobů naplnění disponující zhotovenosti.³ Umění je jednak součástí, jednak realizací a naplněním disponující zhotovenosti jakožto významového ustanovení (temporálního rámce) ohledně pravdy (neskrytosti) bytí jsoucího, tj. toho, co „bylo, je, bude, není“.

Dynamikou a strukturou disponující zhotovenosti je podle Heideggera to, že zajišťuje vše a disponuje vším, co stanovuje do významnosti „jsoucí“ (právě díky tomu, že tím, co „jako“ „jsoucí“ bude ustanoveno, manipuluje) takovým způsobem, že takto „jsoucí“ má status *zařízení* (Einrichtung).⁴ Umění se tak stává jednou z forem zařízení v rámci bezpodmínečného *disponování* (Zustellung) při zhotovování a tj. při významovém ustanovení jsoucího do významu „být jsoucí“.⁵ To, co umění v rámci zhotovujícího a zřizujícího *disponování* jsoucím jsoucím (které je tak teprve významově ustanoveno „jako“ „jsoucí“) zřizuje a tj. produkuje, jsou *konglomeráty* (Anlage).⁶ *Konglomerát* je vymezen jako „cosi takového, jež se vkládá a zasazuje mezi to, co je jsoucí, čímž je <toto jsoucí> *disponováno* k tomu, aby bylo zajištěno jako *zařízení* (Einrichtung) ve smyslu *zřízení* (Errichtung) *zajišťování*. Základní naladěností *konglomeračních* zařízení (Anlage-einrichtung) je navýšení moci tím, že hravě a nenápadně se vším kalkuluje.“⁷

Konglomerát jako produkt umění je pro Heideggera vyhocením disponující zhotovenosti jakožto metafysického významového ustanovení ohledně pravdy (neskrytosti) bytím opuštěného jsoucího. Konglomerát musí odpovídat povaze toho, co se odehrává tímto významovým ustanovením do podoby zhotovenosti: *povaze nihilismu*, kdy se to se vším, co „bylo, je, bude, není“ má tak, že to je *nicotné a ničím*,⁸ jelikož se odehrává bezcílné sebe-podněcování a sebe-prožívání života, jenž je vůlí k moci, která ustavičně jen naprázdno chce

¹ Bes. 30: „was dem Machtwesen des Raubtiers Mensch gefällt und gefallen muß.“

² A 64.229: „Die Kunst ist ... Ausdruck eines mächtigen Lebensgefühl.“

³ Bes. 30: „Die Kunst vollendet in diesem Zeitalter ihr bisheriges metaphysisches Wesen. Das Zeichen dafür ist das Verschwinden des Kunstwerkes, wengleich nicht der Kunst.“

⁴ Bes. 30: „Diese <sc. die Kunst> wird eine Weise der Vollendung der Machenschaft im Durchbauen des Seienden zur unbedingt sicheren Verfügbarkeit des Eingerichteten.“

⁵ Bes. 30: „Sie <sc. die Kunst> ist eine Einrichtung der unbedingten Zustellung der Machbarkeit des Seienden in der Gestalt ihrer Eingepaßtheit in die Machenschaft, d. h. in ihre Gefälligkeit.“

⁶ Bes. 31: „Was die Kunst hervorbringt, sind nicht *solche* Werke, und vollends nicht Werke im seynsgeschichtliche Sinn, die eine Lichtung des Seyns stiften, in welches Sein erst das Seiende zu gründen wäre; die Hervorbringungen sind »Anlagen« (Formen der Einrichtung des Seienden); Bes. 32: „Die Hervorbringungen der Kunst haben durchgängig den Charakter der »Anlage«, einer schon auf die planende, machbare Überschreitung eingerichtete Vor-richtung des zu beherrschenden Seienden.“ Bes. 34: „Die Deutung der »Kunst« als »Ausdruck« gibt aber zugleich die Anweisung darauf, daß sie (wengleich noch historisch nach »Werk« charakter und Genussermöglichung ausgelegt) dem Wesen der Anlage genügen muß, deren Aneignung, wie billig, nur durch Erlebnisschulung erfolgen wird.“ Bes. 35: „Kunst ist die Einrichtung der Anlagen der Machsamkeit alles Seienden.“ Bes. 36: „Die eigentlich neuzeitlichen Kunst ... ist durch den das Seiende durchdringenden Anlagecharakter der gar nicht eigens mehr heraustretenden »Schöpfungen« ausgezeichnet.“

⁷ Bes. 33: „Die machenschaftliche Sicherung und Ordnung des Seienden im Ganzen bestimmt im voraus das Geschaffene zur *Anlage*, zu solchem, was sich in das Seiende an- und einlegt und so es auf die Sicherung der Einrichtungen als Errichtung seiner Sicherung an-legt. Die Grundstimmung der *Anlage*-einrichtung ist die Machtsteigerung in einer spielenden Unauffälligkeit der Berechnung. Ursprung der Anlage aus der *Machsamkeit*.“ – Volím jako tlumočící termín „konglomerát“ proto, že *Anlage* jednak je *zařízení*, středisko (sportovní zařízení, rekreační či zdravotní středisko); jednak je to přístroj, souprava (např. přehrávací souprava „soundsystem“), aparát, pomůcka, prostředek. Slovo „konglomerát“ se mi zdá tyto rozličné aspekty snadno postihovat a zahrnovat do sebe.

⁸ Bes. 35: „Kunst ist die Einrichtung der Anlagen der Machsamkeit alles Seienden; deshalb im voraus entscheidungslos. Die Kunst übernimmt in der Wesensgleichheit mit Technik und Historie die Einrichtung des Seienden, dessen Sein als Machenschaft im voraus entschieden ist, deshalb der Kunst in keiner Weise ein Entscheidungsspielraum, eine Entscheidbarkeit zustehen kann.“

své vlastní chtění, jelikož v něm sama sobě přitakává, klade se a dosahuje toho, „že je více než doposud“, že trvá.

Konglomerát má podle Heideggera svůj zohledňující protějšek v lidském postoji („naladěnosti“) zvaném „prožívající se požívačnost“ (Erlebnis),¹ přičemž obé slouží k fixaci sebepojetí člověka v kontextu zhotovující dispozice jsoucím.² Toto jsoucí je však podle Heideggera ve svém celku pochopeno jako život,³ takže konglomerát jakožto produkt umění je výrazem života a odpovídá na potřeby a naplňování života, který se rozplývá, spotřebovává a rozptyluje v (sebe)prožívajícím se požívání. Takto pochopený konglomerát má pro Heideggera povahu toho, co slouží k zábavě, odstraňuje dlouhou chvíli, mobilizuje masy, potvrzuje a celebruje stávající poryvy „skutečnosti“, má povahu toho, co se vkládá do „skutečnosti“ takovým způsobem, že toto „skutečné“ ustanovuje do podoby „krajiny“ či „duchovní sféry života“, a to ne jako nějaká parciální součást, nýbrž konglomerát je centrálním bodem a aspektem, od nichž se krajina určuje ve své krajovosti a „duchovní sféra“ ve své „duchovnosti“.⁴ Takovéto umění podle Heideggera neprodukuje *díla*, nýbrž zařizuje, organizuje a tj. významově, až propagandisticky *vykládá* to, co máme brát *jako* jsoucí neboli to, co je pouze aktuální a účinně-skutečné.

„Dosavadní umělecké žánry jsou zrušeny a přetrvávají již jen co do svého titulu či jako postranní, neužitečné zájmové okrsky opozdilých, neperspektivních „romantiků“, např. když někdo zhotovuje „básničky“ či „dramata“; odpovídající hudební díla; „obrazy“ a „plastiky“. Co umění produkuje, nejsou taková díla, a už vůbec ne díla z hlediska smyslu Bytí (seynsgeschichtlich), která podněcují světlinu Bytí (Lichtung des Seyns stiften), do jehož bytí by jsoucí teprve mohlo být založeno; produkty jsou „konglomeráty“-*Anlagen* (formy *zařízení* jsoucího); „básně“ jsou „projevem“, mobilizací ve smyslu veřejného svolávání toho, co již je jsoucí, jež má být pro veřejnost patřičné a naprosto zajištěné. Slovo, tón, obraz jsou prostředky pro rozčlenění a rozpohybování, agitaci a sročení mas, krátce <prostředky sloužící k> zařizování; „film“ a „kino“ nesmějí být srovnávány s historicky známými „díly umění“ ani jimi být poměřovány, mají totiž vlastní zákonitost na základě metafysicky naplněné povahy „umění“ jakožto zařízení v rámci zhotovení, které zhotovuje a naplňuje veškeré jsoucí. „Kino“ jakožto veřejná kumulace veřejného - „nového“ - společenského chování, módy, gest, „prožívání“ „skutečných“ „zážitků“. Kýchovité nejsou filmy, nýbrž to, co nabízejí a šíří - ve

¹ Bes. 33: „Dem „Anlage“-charakter der Hervorbringungen entspricht die Art des Vorstellen derselben und der Umgang mit ihnen: Beherrschung, Eingliederung und diese als »Erlebnis«-»schulung«: d. h. die Abrichtung darauf, ganz nur aus dem (selbst verborgenen und unbegreifbaren) machenschaftlichen Wesen des Seienden Jegliches zu nehmen und zu werten, will sagen: nichts mehr hinter und über dem Seienden zu suchen, aber auch nicht eine »Leere« zu spüren, sondern ausschließlich und zuhöchst in der Vollziehung des Machenschaftlichen das Er-lebbare, in das »eigene« massenhafte »Leben« Einbeziehbare, zu finden und zu suchen und Solches fortan als das allein Gültige und Versichernde zu fordern.“

² Bes. 33: „Anlage und Erlebinsschulung gehören in das Wesen der machenschaftlichen Sicherheit des Seienden im Ganzen und in die hierin einbezogene Sicherung des Menschen.“

³ Bes. 34: „Die Ausdrückliche Beachtung der Kunst und die Beschäftigung mit ihr (bis in den Betrieb der Kunstgeschichte) wird sich in ganz anderen »Kategorien« des Denkens bewegen, nämlich in jenen, die durch den Vorrang des Menschen als Subjektum verlangt sind, durch die Auslegung des Seienden im Ganzen und des Menschen als »Leben«; die »Kunst« gilt als »Ausdruck« des »Lebens« und sie wird darnach bewertet, wie weit ihr dies gelingt; wobei, was »Leben« ist, zugleich durch die Art der »künstlerischen« Hervorbringungen schon mitgesetzt wird (z. B. die Männlichkeit des Mannes in Riesenmuskeln und Geschlechtsteilen, in leeren, auf Brutalität gespannten Gesichtern).“

⁴ Bes. 30: „Das Geschaffene stellt sich, anders als bisher, ganz in das »Seiende« - die »Natur« und die öffentliche »Welt« - zurück; und dies nicht als Bestandteil, sondern als eine wesentliche Er-wirkungsform seiner Machenschaft: Autostraßen, Flugzeughallen auf Flugplätzen, Riesensprungschancen, Kraftwerke und Stauseen, Fabrikbauten und Befestigungsanlagen. Die »Natur« wandelt sich gemäß diesen »Anlagen«, verlegt sich ganz in diese und kommt nur in ihnen und einbehalten in ihren Gesichtskreis zum Vorschein - sie wird mit diesen Anlagen und durch sie und in deren Weise »schön.«“

shodě s disponující zhotovitelností p(r)ožívání - jako hodné prožitku. Nutnost vyplývající z povahy zhotovitelnosti, s níž mizejí umělecká díla dosavadní povahy, doprovází ztráta kýče, jenž vzniká napodobováním oněch <děl dosavadní povahy>, který tím nabývá samostatnosti a nelze jej již jako takový stanovit. „Kýč“ není „špatné“ umění, nýbrž nejlepší dovednost, nicméně <dovednost> prázdnoty a nešvaru (der Leere und des Unwesens), což si pak - aby si to zajistilo ještě nějaký význam - bere na pomoc veřejné propagování vlastního symbolického charakteru.“¹

Dílo tak podle Heideggera *mizí* ve prospěch disponující zhotovenosti jsoucího.² Konglomerát *budí dojem* toho a významově ustanovuje to, co má platit jako jsoucí, a to až do té míry, že se vytváří samostatný komplex zábavně-kulturní branže,³ jež ještě za podpory masových informačních médií obepíná celou zeměkouli a mozky lidí až do té míry, že již není vůbec jasné, co *vlastně* je „doopravdy“ „skutečné“.⁴ A tak konglomerát - na rozdíl od tradičního umění - podle Heideggera postrádá svěbytný styl,⁵ či spíše: jeho nejvlastnějším stylem je nezávazné přijímání všeho, co se hodí ke zřizování veřejného a masového, požívajícího života.⁶

Umění jako forma zřizování zhotovitelného jsoucího vzhledem k (sebe)prožívající se požívačnosti (Erlebnis) neprodukuje díla, nýbrž konglomeráty, jež se snaží budit dojem tak, že cosi vzbuzují, že cosi *představují* (Darstellung).⁷ Výše byly vypočítány jisté druhy toho, jak se konglomerát snaží budit dojem tak, že představuje: způsobem vyhotovení, abstrakcí, mimetičností, symbolizací, alegorizací, paradoxem etc. Představa, že produkt umění má *představovací* funkci, pochází z toho, že umění bereme právě z *hlediska disponujícího zhotovování*.⁸

Disponující zhotovování je však druhem *kladení do zjevnosti*. Je-li disponující zhotovenost vůdčím smyslem významového ustanovení doteku pravdy (neskrytosti) bytím opuštěného jsoucího, znamená jsoucnost jsoucího (za jakých předpokladů jsoucí je jsoucí)

¹ Bes. 31.

² Bes. 30: „Die Kunst vollendet in diesem Zeitalter ihr bisheriges metaphysisches Wesen. Das Zeichen dafür ist das Verschwinden des Kunstwerkes, wengleich nicht der Kunst.“ Tamtéž: „Im Verschwinden des Werkes zugunsten der reinen Machenschaft eine Verfestigung der völligen Seinsverlassenheit des Seienden sich vollzieht.“

³ M. Heidegger, *Vom Ursprung des Kunstwerkes. Erste Ausarbeitung*, in: HEIDEGGER-STUDIES 5 (1989), str. 6 (cit. jako UdK s číslem stránky): „Um die an sich vorhandenen Kunstwerke tut sich so ein mannigfaltiger Umtrieb, den wir kurz und ohne jede abschätzige Bedeutung den *Kunstbetrieb* nennen.“

⁴ Problematiku masmédií a informačních technologií raději necháme stranou, jelikož je to problematika poněkud odlišná, byť pocházející z *téhož zdroje* jako problematika uměleckého díla.

⁵ K estetickému pojmu „styl“ viz W. Worringer, *Abstrakce a vcítění*, Praha 2001, str. 42-59.

⁶ Bes. 32: „Der eigene Stil des machenschaftlichen Zeitalters liegt gerade in diesem nicht mehr gebundenen Übernehmen von allem Geeigneten in die Einrichtung des öffentlichen Massenlebens“.

⁷ UdK 13: „Mit dieser Wesensbestimmung des Werkseins des Werkes wird ein Standort gewonnen, der eine Entscheidung ermöglicht über die weitherkommende und geläufige Auffassung des Kunstwerkes. Dieses sei *Darstellung von etwas*. Zwar ist man allmählich von der Meinung abgekommen, das Werk sei die Nachahmung eines Vorhandenen im Sinne eines Abbilds und einer Abschrift. Aber damit ist die Auffassung des Werkes als einer Darstellung keineswegs überwunden, sondern nur versteckt; denn ob das Werk genommen wird als „Versinnlichung des Unsichtbaren“ oder umgekehrt als Versinnbildlichung des Sichtbaren, jedesmal steckt in solchen Bestimmungen die fraglos hingenommene Vormeinung, die Grundleistung des Werkes sei doch eben die Darstellung von etwas.“

⁸ UdK 13: „Das Irrige dieser Auslegung des Werkseins stammt aus derselben Quelle wie jene einseitige und voreilige Kennzeichnung des Werkes als eines gefertigten Dinges. Danach ist Werk *zunächst*, und d. h. hier zugleich „eigentlich“, ein geformter Stoff wie ein Schuh oder ein Kasten. Aber zugleich soll nun doch das Kunstwerk über das hinaus, was es zunächst ist, noch etwas anderes sagen (*allo agoreuein*); das gefertigte Ding wird so mit noch etwas anderem zusammengebracht (*symbollein*). Allegorie und Symbol geben die Rahmenvorstellungen, nach denen in den verschiedensten Abwandlungen das Kunstwerk als ein höheres gefertigtes Gebilde bestimmt wird.“

druh *kladenosti* či *kladu do zjevnosti*. Je-li umění pro Heideggera jednou z forem disponující zhotovenosti jsoucího, je umění jedním z druhů *kladení kladu do zjevnosti*. Je-li produktem umění, jež je druhem *kladení kladu do zjevnosti*, *konglomerát* mající funkci a realizující se na způsob *představování* (Darstellung) a *vzbuzování dojmů* (Erlebnis) na základě celkové interpretace totality jsoucího jako „život“, je konglomerát pro Heideggera jistým druhem *kladu do zjevnosti*. V podobě konglomerátu, v podobě umění jako „výrazu života“, v podobě disponující zhotovenosti jsoucího se odehrává významové ustanovení týkající se motivu *kladení kladu do zjevnosti*, jako který se vposled (pro metafysiku však nikoliv primárně) odehrává významovost „bylo, je, bude, není“, tj. *záležitost pravdy (neskrytosti) bytí*.

Konglomerát označuje pro Heideggera specificky dějinně se podávající způsob a podobu toho, jak se reduktivně odehrává *záležitost kladu do zjevnosti*, tj. významové ustanovení významovostí „bylo, je, bude, není“ v kontextu disponující zhotovenosti jsoucího jakožto vůdčího smyslu *sebekonstituce pravdy Bytí* (Seynsgeschichte) v epoše dovršení novověké, předmětností charakterizované metafysiky: *v epoše naprosté absence tázání*.¹ V motivu „konglomerátu“ se ozývá vzdálené echo doteku pravdy (neskrytosti) bytí, *které se odpírání* ve prospěch disponující zhotovenosti zařízení-konglomerátů, které tudíž *absentuje*, které *není*, avšak toto jeho nebytí je způsob, jak je „bytí“ při díle, totiž *jako nihilismus*. Konglomerát je tak pro Heideggera významovým dějištěm sebe-odepírajícího podávání se doteku pravdy (neskrytosti) bytí v epoše nihilismu, realizuje se v něm sebeodtah do skrytosti, kterou Heidegger nazývá „opuštěností jsoucího bytím“ (Seinsverlassenheit).

Umění pak jako jedna z forem disponující zhotovenosti je pro Heideggera takovým dynamismem rozvrstvování (tj. „bytím“ = Geschehnis)² pravdy-neskrytosti bytí, že tento dynamismus rozvrstvování (tj. „bytí“ = Geschehnis) pravdy-neskrytosti bytí není připuštěn, není ponechán, aby se vložil *do díla*, tj. učinil *počátek*, není v umění ani uvědomělý či dokonce intendovaný - přičemž pouze si toho být vědom také rozhodně nestačí. Proto se nihilismus ani neodstraní ani nepřekoná nějakým uvědoměním či horečnou snahou o nějakou emendaci, nýbrž jen proměněným tázáním a zamýšlením se nad povahou toho, oč v myšlení běží. To, oč podle Heideggera běží, myslí-li se povaha umění, není buzení dojmů ani představování čehokoliv, není konglomerát jako epochálně „nový“ způsob prodlévání (a prožitku) jsoucího v epoše nihilismu, nýbrž to, oč běží, myslí-li se povaha „umění“, je *dílo* (Werk).³ Ovšem dílo není podle Heideggera hned dílem:

„Rozhodující je: *jak zásadním způsobem se budeme <po díle> tázat, zda a jak je „dílo“ vůbec pochopeno z povahy (Wesen) pravdy a bytí.*“⁴

Co pro nás ale z toho plyne za novou, proměněnou úlohu, která si nárokuje povahu našeho lidství?

¹ Zdůraznění motivu předmětnosti (Gegenständlichkeit) má ten význam, že „jsoucí“ již neprodlévá po způsobu předmětnosti, nýbrž po způsobu konglomerátu (Anlage). *Konglomerát* je epochální označení prodlévání jsoucího jako jsoucího v rámci významového ustanovení (Entscheidung) pravdy-neskrytosti bytí do podoby *Machenschaft*. – V pozdější Heideggerově myslitelské fázi je *Anlage-konglomerát* nahrazen motivem *Bestand-zdroj a Machenschaft* je radikalizována do motivu *Ge-Stell*.

² M. Heidegger, *Zur Überwindung der Aesthetik. Zu „Ursprung des Kunstwerks“*, in: HEIDEGGER-STUDIES 6 (1990), str. 7: „Das Werk nicht als *Gegenstand* (Objekt und deshalb Dinglich und deshalb Symbol) des erzeugenden Tuns und nicht des Genießens, sondern als *Geschehnis der Wahrheit*.“

³ Bes. 37: „Das seynsgeschichtliche Fragen nach dem »Werk« hat jedoch einen ganz anderen Sinn, Donald dieses in seinem Wesen zusammengesehen wird mit dem Seyn selbst und der Gründung seiner Wahrheit. Das Werk selbst erfüllt jetzt die Wesensaufgabe, jene Entscheidung zum Seyn mit zu entfalten.“

⁴ M. Heidegger, *Zur Überwindung der Aesthetik. Zu „Ursprung des Kunstwerks“*, in: HEIDEGGER-STUDIES 6 (1990), str. 6: „Entscheidend ist: *wie nach dem Werk maßgebend gefragt und wie nach Schaffen und Bewahren gefragt wird!* Ob und wie „Werk“ überhaupt aus dem Wesen der Wahrheit und des Seins begriffen wird.“

„Naproti tomu nemůžeme v tom všem najít pražádné zamyšlení nad uměním, jelikož takovéto zamyšlení nesmí již tematizovat žádný určitý směr či druh dosavadního umění a jeho možností, nýbrž musí v případě povahy umění iniciovat rozhodnutí o významovém rozestření proměny <této povahy umění>, a to jen na základě významového rozestření ohledně panství zhotovitelného jsoucího a založení pravdy Bytí.“¹

Jde o to *proměnit povahu* umění: již ne zřizování konglomerátů zhotoveného jsoucího budící a představující dojmy tak, aby jsoucí poskytovalo požitky sloužící a prospívající životu bezradného a sebe-prožívajícího lidství, nýbrž:

„Naproti tomu ustanovení povahy umění jakožto vložení se pravdy (Bytí) do díla znamená předejít v jiné dějinné rozestření a jen s neporozuměním se dají odtud interpretovat dějiny metafysického umění; jestliže je v tomto <metafysickém> umění také někdy ztvárňováno bytí jsoucího, může být povaha umění z hlediska smyslu Bytí předběžně vysvětlena z dějinného rozpomenutí, přičemž již ani toto vysvětlení nebude myslet metafysicky, nýbrž z hlediska smyslu Bytí.“²

Toto je však již úloha pro *jiný rozvrh povahy lidství člověka*, který překonává bezradnost opuštěného lidství, které je prosto nálad i zamyšlení.

4. – Exkurs II: Klee, otázka formy a Rilkeho kritika tohoto rysu moderního umění.³

Motivy Jüngerovy myslitelské zkušenosti s povahou umění v epoše figury dělníka lze rovněž exemplifikovat na příkladu jedno typického tvůrce této epochy – Paul Klee – a zároveň je možné předvést mimofilosofickou kritiku této povahy u básníka a kunsthistorika R.M. Rilkeho.

a) V dopise Baladině Klossowské z pondělí 28.2.1921 píše R.M. Rilke předkládá hodnocení tvorby Paula Kleea a potažmo i jistého druhu moderního malířství:⁴

„Co však působí otřesně, je to, že po odpadnutí sujetu se hudba a grafika (kresba) vzájemně stávají náměty, tento zkrat uměn za zády přírody i samotné imaginace, pro mne jeden z nejúděsnějších jevů dnešku, avšak zároveň i jev tolik osvobozující: neboť dále už

¹ Bes. 36: „Dagegen kann eine Besinnung auf die Kunst in all dem nicht gesucht werden, weil solche Besinnung nicht eine Richtung und Art der bisherigen Kunst und ihrer Möglichkeiten mehr erörtert darf, sondern einen Wandel des Wesens der Kunst zur Entscheidung stellen muß, dieses aber zudem nur aus der Grundentscheidung über die Herrschaft des machenschaftlichen Seienden und die Gründung der Wahrheit des Seyns.“

² Bes. 35: „Dagegen bedeutet die Wesenssetzung der Kunst als Ins-Werk-Setzen der Wahrheit (des Seyns) einen Vorsprung in eine andere Geschichte und nur missbräuchlich kann man von hier aus die Geschichte der metaphysischen Kunst deuten; sofern in dieser Kunst auch das Sein des Seienden gestaltet wird, kann das seynsgeschichtliche Wesen der Kunst zunächst aus der geschichtlichen Erinnerung gedeutet werden, wobei auch diese Deutung nicht mehr metaphysisch, sondern seynsgeschichtlich denkt.“ – Tuto úlohu Heidegger rozpracoval v obou přednáškách věnovaných původu uměleckého díla. Viz M. Heidegger, *Vom Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung*, in: HEIDEGGER-STUDIES 5 (1989), str. 5-22. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: Hw, str. 1-74.

³ Pasáž je mírně pozměněnou částí mé studie *Rilke, Klee a petrklíče. Úvahy nad některými rysy moderního umění*, in: *Reflexe* 29 (ISSN 0862-6901), str. 85-108.

⁴ Baladine Klossowska (1886-1969), vlastním jménem Elisabeth Dorothee Klossowska, rozená Spiro. Vzájemná korespondence je ve dvou svazcích: RMR/Merline [tj. Baladine Klossowska], *Correspondance 1920-1926*. Hrsg. v. Dieter Bassermann. Zürich 1954. RMR, *Lettres françaises à Merline* [Baladine Klossowska] 1919-1922. Paris 1950, ²1984. Nebo souhrnně in: RMR, *Briefe aus Muzot 1921 bis 1926*. Hrsg. v. Ruth Sieber-Rilke u. Carl Sieber. Leipzig 1935.

skutečně nelze zajít. A hned potom (čehož se však Klee, jak se obávám, nebude účastnit) se vše opět vrátí do pořádku. Během válečných let ... jsem se ... domníval prožívat přesně toto odpadnutí předmětu (neboť je to otázka víry, nakolik jakýkoli předmět akceptujeme -, a ještě nadto se jeho pomocí chceme vyjádřit: rozpadlí lidé pak v nejlepším případě nacházejí výraz v kusech a střepech--), avšak nyní, při četbě Hausensteinovy duchaplné knihy,¹ odhaluji v sobě obrovské zklidnění a chápu, jak je pro mne přeci všechno posvátné... náleží k obstinaci měšťáků (k nimž náleží i Hausenstein) tvrdit, že již neexistuje nic: já mohu s Tvými petrklíči započít zcela nanovo, skutečně, nic mi nebrání nalézat všechno nevyčerpatelné a nespotřebované: z čeho by umění mělo pokaždé vycházet, ne-li z této radosti a napětí nekonečného novopočátku!?”

Rilke zde naráží na motiv ztráty předmětu, ba dokonce samotného subjektu, což je postoj spojovaný s označením „nihilismus“. Pakliže se jistý druh moderního malířství vzdává předmětu, pakliže již nereprodukuje skutečnost, je takovýto druh malířství nihilismem. A to se zdá mít Rilke na mysli, když referuje o Kleeovi, vůči jehož konstruktivismu a abstrakci klade zkušenost s prostotou předmětu, v jeho případě s pouhými petrklíči. Rozpadlosti reality se tak dá čelit jedině přimknutím k prostému prožitku předmětu, dbaním prostoty předmětu, který je nablízku. Nihilismus je podle Rilkeho překonáván znovuobjevením prostoty a blízkosti předmětu, který je novověkým významem pojmu „jsoucno“ a pro (nejen) Rilkeho je samozřejmě zaměnitelný za slovo „věc“. To však předpokládá nové určení povahy předmětnosti, což však Rilke nečiní. Místo toho je třeba si ukázat, jak předmětnost a povahu moderního malířství chápe Paul Klee.

b) „Hudba a grafika“. - Ke Kleeově přibližování hudby a malířství, o kterém hovoří i Rilke, toho bylo napsáno mnoho; a mnoho nadsazeného.² Už v *Denících* Klee hovoří o tom, že by malířství mělo následovat hudbu.³ Rilke pravděpodobně znal Kleeův příspěvek *Schöpferische Konfession* (Tvůrčí vyznání),⁴ který je věnován grafické tvorbě, a proto

¹ Hausenstein, Wilhelm. *Kairuan oder die Geschichte vom Maler Klee und von der Kunst dieses Zeitalters*. München, Kurt Wolff Verlag 1921. – Jedná se o dobově první monografii věnovanou Kleeovi.

² Nejnověji s přehledem dosavadní bibliografie ke vztahu hudba-malířství u Kleea: Düchting, Hajo. *Musik und Malerei*. München 2001.

³ TB č. 1081 z července 1917: „Polyfonní malířství má oproti hudbě tu výhodu, že časové je v něm spíše čímsi prostorovým. Pojem synchronicity v něm vystupuje ještě bohatěji. (...) Delaunay se po vzoru fugy pokusil v obraze přenést akcent na časovost tím, že zvolil nepřehlédnutelně dlouhý formát.“

⁴ *Schöpferische Konfession*, první vydání in: *Tribüne der Kunst und Zeit* XIII, Hrsg. von Kasimir Edschmidt, Erich Reiß Verlag, Berlin 1920, str. 28-41. Přístupnější edice: Paul Klee, *Das bildnerische Denken. Form- und Gestaltungslehre* Band 1, Hrsg. von Jürg Spiller, Basel-Stuttgart 1971, str. 76-80 a Kleeova poznámka k textu tamtéž str. 515-16. Důležitým textově-kritickým pramenem je především faksimile rukopisu *Tvůrčího vyznání* publikovaná in: P. Klee, *Schriften. Rezensionen und Aufsätze*. Hrsg. von Christian Geelhaar, Köln 1976, Abb. 51-58; samotný esej na str. 171-175. Nej přístupnější in: Paul Klee, *Kunst-Lehre*, Hrsg. von G. Regel, Leipzig 1990, str. 60-66. - Klee se během válečné služby v létě 1918 dozvěděl o připravovaném projektu K. Edschmidta, který oslovil několik malířů, spisovatelů a hudebních skladatelů, aby napsali něco o vlastní umělecké činnosti. Svazek obsahoval příspěvky různých spisovatelů, malířů a hudebníků, seřazeni podle obsahu: René Schickele, Max Pechstein, Fritz von Unruh, Rudolf Grossmann, Paul Klee, Ernst Toller, Gottfried Benn, Bernhard Hoetger, Max Beckmann, Edwin Scharff, Johannes R. Becher, Arnold Schönberg, Georg Kaiser, Conrad Felixmüller, Carl Sternheim, Adolf Hölzel, Franz Marc, Theodor Däubler. Rozmanité poznámky v Kleeově autorském exempláři poukazují na to, že používal tento roku 1918 vzniklý text při svých přednáškách během prvních let v Bauhausu. Například jedna poznámka na okraj v úseku V., kde poukazuje na to, jak v úseku II. studium přírody podněcuje k formám jakožto elementárním stavebním kamenům (ve smyslu obraznosti). Tyto dodatky z Kleeova příručního exempláře jsme brali v potaz. Z Kleeových *Deníků* (*Tagebücher* 1898-1918, hrsg. von Felix Klee, Köln 1957) se lze ohledně vzniku eseje dovědět následující: „Můj esej pro Edschmidta je v prvním náčrtu už hotov. Nyní je úkol přehlédnout a seřadit myšlenky, které v něm jsou obsaženy. Mnohé se mi zdá být řečeno dvakrát v rozdílné formě.“ (TB č. 1127. Srv. dopis ženě Lily z 19. 9. 1918 in: P. Klee, *Briefe an die Familie*, hrsg. von F. Klee, Köln 1979, str. 936.) „Článek o grafice, který píšu pro jednu knihu, je rovněž již

v dopise Klossowské hovoří právě o ní. Ale Rilke hovoří o „otřesení“, „děsu“, ale tím zároveň i o „osvobození“, které bude následovat po „zkratu za zády přírody i samotné imaginace“. Rilke, který byl posedlý vzýváním „věci“,¹ jehož poetika byla silně ovlivněna spoluprací se sochařem Rodinem (jehož byl sekretářem),² nemůže pochopit fakt „odpadnutí sujetu“. Umění líčí přeci věci, umění věci ukazuje, utváří, přibližuje je a dbá jich. Místo toho či navzdory tomu praví Klee již roku 1912, v neocenitelné recenzi výstavy švýcarského *Moderního spolku* (Der Moderne Bund), následující:³

„Z otázek pojednávajících formy sestává umění. Formy představují iniciální okamžik při genezi díla, v impresionismu je to okamžik vněmu dojmu z přírody, v expresionismu je to pozdější, v jednotlivých případech s prvně jmenovaným již nesouvisející okamžik reprodukce prvně jmenovaného. V expresionismu mohou mezi vněmem a reprodukcí ležet léta, části vícero impresí v pozměněných kombinacích mohou být nahrazeny anebo starší impresie mohou být probuzeny z latence impresemi novějšími. Ihned je vidět, že impresionismus - vychází-li z přírody - je snadnější, užší, bezprostřednější oblast. Bez aktivity předpokladů se nechává přírodě napospas, učí se ji teprve pořádně vidět a poznávat ji v její optické působnosti. Je jasné, že lze takto pro umění mnohé získat, avšak byla to spíše duchovní materie. ... Tento svého času nadměru zatracovaný styl zůstal pro dnešní nahlížení naopak příliš vězet ve studování forem, místo aby se pozdvihl ke kompozici forem. Jedním z nejvýznačnějších důsledků expresionistického názoru je zdůraznění konstruktivního, povýšení konstrukce na prostředek výrazu. Impresionismus ve své ryzí epoše již vůbec neznal konstrukci, pouze elementárně reprodukoval fenomény barevného, venkovního světa vždy podle temperamentu konkrétního tvůrce v tom či onom výběru a důrazu. Naproti tomu ranějším epochám byla konstrukce vlastní více než jen jako pomocný prostředek. S přepracovaným reprodukováním také souvisí opětovné zavedení malování po paměti. Rázní malíři jsou schopni tváří v tvář přírodě od ní přímo abstrahovat a rovněž méně zdatní, již si nejsou dostatečně jistí při absorbování dojmů a disponování jimi, budou pracovat před ní. Přesto se reprodukce ne podle přírody opět stává normou a konstrukce jakožto technické usnadnění při tom nabývá na významu. Do popředí tedy vystupuje kostra obrazového organismu a stává se pravdou *coute que coute* <stůj co stůj>. Domy, které by se měly zasadit do zajímavého obrazového rámce, jsou nakřivo, neboť konstruktivní představu sestávající z horizontál a vertikál si nikdo nezvolí, stromy jsou znásilňovány, lidé nejsou schopni života, je to nátlak až k nepostřehnutelnosti předmětu, téměř skrývačka. Neboť zde neplatí žádný profánní zákon, zde platí umělecký zákon. Obrazy nejsou žádné živé obrazy. ... Že potom obraz vypadá jako krystalizace nebo jako kombinovaně vybroušené drahokamy, to není legrace, nýbrž přirozený důsledek kubistické koncepce forem, která sestává převážně z redukce veškerých proporcí a vede k primitivním projekčním formám jako trojúhelník, čtverec a kruh. Destrukce kvůli konstrukci? Lhostejnost vzhledem k předmětu a současně reklama na něj skrze jeho drsné zneužívání? Tuto inkonsistenci vyřešil ... typus autonomního obrazu, který bez přírodního motivu vede naprosto abstraktní formovou existenci. Je to soustava plastického života, nota bene, vzdálená koberci zrovna tak jako Bachova fuga.

hotov.“ (TB č. 1131. Srv. dopis synu Felixovi z 3. 11. 1918, *Briefe an die Familie*, str. 943.) V dopise manželce Lily z 5. 11.1918 (srv. *Briefe an die Familie*, str. 943) Klee ujišťuje: „Článek o grafice už bude hotov.“

¹ R.M. Rilke, IX. *Elegie z Duina*, in: *týž, ...a na ochozech smrt jsi viděl stát*, Praha 1990, str. 208 (přel. Pavel Eisner): „Snad jsme tu jen, bychom řekli: Dům, / most, studna, brána, džbán, strom ovocný, okno, - / dokonce: sloup a věž... Ale rozuměj, řekli, / ó, řekli to tak, jak samy věci ty nikdy / nemyslily, že jsou.“

² Srv. R.M. Rilke, *Auguste Rodin*, Olomouc 1995. V druhé části knihy, kterou tvoří přednáška o Rodinovi, Rilke rovněž opěvuje význam „věci“ (str. 101 nn.).

³ Srv. Kleeova recenze výstavy *Modernier Bund* (Moderního spolku) v *Kunsthau* v Curychu in: *Die Alpen*, Bern, Heft 12, August 1912, str. 696-704, in: Paul Klee, *Schriften. Rezensionen und Aufsätze*, Köln 1976, str. 105-111, uvedená pasáž na str. 106-108.

Umění není žádná věda, na jejímž postupném pokroku se podílí mnoho pilných součástí, umění je naopak svět diferencí. Každá osobnost, jež disponuje jí náležitými výrazovými formami, má zde svou platnost. Ustoupit musí jen slaboch, který namísto, aby hledal sám u sebe, hledá u předchozích a cizích. Modernita je určitým ulehčením individuality, v nové oblasti se rovněž i opakování proměňuje v nové individuální formy. Nelze hovořit o slabosti tam, kde se mnozí nashromáždí do jednoho místa, neboť každého to spíše pudí, aby se tam stal určitým vysloveným Já.“

Z výše uvedeného notátu z Kleeových *Deníků* ohledně Rilkeova „impresionismu“ musí vyplynout principiální nekompatibilita obou umělců. „*Destrukce kvůli konstrukci!*“ To Rilke, básník „orfických“ proměn Země¹ nemůže akceptovat. Holduje-li Klee „modernitě“ jakožto „určitěmu ulehčení individuality“, zračí se u Rilkeho „zděšení“ a „otřes“. V „destrukci“ vidí jen „*kusy a střepy*“, na něž byla moderní individualita rozmetána v zákopech první světové války. Kleeovy postavy připomínají strojky, o nichž Rilke v *Sonetch Orfeovi* hovoří jako „vládcích naší doby“.² Klee spíše malířsky zachycuje proměnu člověka a jeho postoje vůči „světu“ v duchu filosofických analýz *Ernsta Jüngera* (rovněž účastníka, na rozdíl od Kleea a Rilkeho, aktivního účastníka první války), jak je vtělil do svého fundamentálního spisu *Der Arbeiter* (Dělník) z roku 1932.³ Figura-*Gestalt* dělníka nahrazuje „občana“ a prostředkem jeho planetární nadvlády nad Zemí - kterou by orfický básník chtěl učinit „neviditelnou“ – je „technika“.

Klee v *Tvůrčím vyznání* hovoří o tom, že umění může pomoci „*na okamžik blouznit, že jsi Bůh*“. „Blouznění“ versus „zděšení“ – dvojí typus „naladěnosti“, který charakterizuje možné postoje „moderního“ umění ve věku planetární vlády techniky. Rilke, až s dětinským přitakáním často banálním věcem a gestům, nemůže přijmout Kleeovo stanovisko z *Tvůrčího vyznání*, že „*umění se ke Stvoření má jako průměr. Je vždy pouhým příkladem, stejně jako pozemské je příklad kosmického*.“⁴ Orfické proměny pod „dozorem“ andělů z *Elegií* se ukotvují v očích a dotecích milujících se, ve vzpomínkách zesnulých, v pohledu zvířete. Z Rilkeových básní číší chlad a zápach tlení, mrazí blízkostí mrtvých, ale Rilke přitaká „tomuto světu“, zatímco Klee se explicitně vyjádří takto:

„Na tomto světě mne vůbec nelze pochopit. Neboť přebývám právě tak u mrtvých, jako u nenarozených. Poněkud blíže srdci všeho Stvoření, než je obvyklé. A zdaleka ještě ne dost blízko. Vychází ze mne teplo? Chlad?? O tomhle vůbec nelze přemítat za hranicemi veškerého žáru. Čím více vzdálen, tím jsem zbožnější. Na tomto světě často poněkud škodolibý. To jsou nuance jedné a té samé věci.“⁵

¹ R.M. Rilke, IX. *Elegie z Duína*, in: viz odkaz výše, str. 209 (přel. Pavel Eisner): „Země, není to, co chceš: neviditelně / povstati v nás? – Není sen tvůj / neviditelnou být jednou? – Země! neviditelnou!“

² R.M. Rilke, *Sonety Orfeovi*, I.18, in: tamtéž, str. 240 (přel. Jindřich Pokorný): „ale stroj v tento čas / kráčí vsříc slávě.“ II.10, str. 260 (přel. Václav Renč): „Co dobyto, hrozbou je stroji, pokud chce býti / nikoli poslušná věc, ale duch živoucí sám. On je život, - on nejlíp umět jej míní, / vždyť stejně statečně pořádá, tvoří, rve.“

³ E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg 1932. Lépe dostupné vydání u Klett-Cotta, Stuttgart 1980. - Srv. M. Heidegger *Gesamtausgabe* (GA), sv. 90 *Zu Ernst Jünger*, Hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt/M. 2004. K tomu viz mou recenzi in: *Reflexe* 27, str. 142-145. – Vedle Ernsta Jüngera je zapotřebí pro „dobový“ kontext mít namysli teoretické fundování „estetiky“ W. Worringerem v práci *Abstrakce a výtění* (Praha 2001), jež poprvé vyšla v Mnichově roku 1908 a zásadním způsobem ovlivnila především almanach *Der Blaue Reiter* (München 1912, reedice 2004), který zpracovali Kleeovi nejbližší přátelé Franz Marc a Wassily Kandinsky.

⁴ P. Klee, *Schriften*, Köln 1976, str. 122: „Kunst verhält sich zur Schöpfung gleichnisartig.“ Srv. Kleeův esej *O moderním umění*, in: Paul Klee, *Vzpomínky, deníky, esej*, přel. A. Bláhová, Praha 2000, str. 77 (překlad upravil A. Novák): „Tento svět ... v takto zformovaném spodobnění není jediným ze všech světů!“

⁵ *Der Ararat*, Zweites Sonderheft, München 1920, str. 20 (= Katalog Kleeovy výstavy v Galerii Goltz), nyní in: *Der Ararat - Glossen, Skizzen und Notizen zur neuen Kunst*. Reprint. Nendeln/Liechtenstein 1975; opětovně otištěno in: Paul Klee, *Tagebücher 1898-1918*, Köln 1957, str. 69; rovněž: Paul Klee, *Gedichte*, Zürich 1960, str.

Motiv „naladěnosti“ oba umělci napínají směrem k oprostění – u Kleea je to „ulehčení“, u Rilkeho „osvobození k novopočátku“, které se zračí v „radosti“. Svoboda je spjata s poměrem k předmětnosti, kterou Klee chce opouštět, zatímco Rilke ji „brání“ a dokonce vychvaluje andělovi.¹ Klee proniká radikálněji k centru, řeší otázku formy, jež udílí dle scholastického určení *byti* (*forma dat esse*), což bylo závazné „metodické“ „pravidlo“ ještě pro Kanta. I Wassily Kandinsky nazval svůj příspěvek do almanachu *Der Blaue Reiter* „Über die Formfrage“ – *O otázce formy*.² Dokonalé zvládnutí formální stránky uměleckého díla postihuje „logiku“, tj. „formu“ zobrazování a ztvárňování „reality“, tj. určuje charakter jejího „bytí“. Umělec musí zvládat „techniku“ jako prostředek udílení nikoli „profánního zákona“, nýbrž zákona uměleckého, který *stanovuje* odlišné pojetí „skutečnosti“, jež by bylo adekvátní proměněnému statusu lidství člověka, proměněného ve figuru-*Gestalt* dělníka. *Ne nadarmo Klee a Kandinsky působili v rámci Bauhausu, který explicitně usiloval o „techniku“ umění.* Umění má proniknout všemi oblastmi lidské činnosti, má se stát součástí každodennosti, být nevtíravě nenápadné jako jsou naše dnešní stroje, které již ani nevnímáme a bez nichž si většina lidí nedokáže život představit. Redukce umění na design, profilace vizuálních postupů filmu a fotografie, využívání strojů při tvorbě jsou jen některé z důkazů proměny povahy moderního umění v *ancilla technologiae*: ve služku technologie, jejímž záměrem je – dle Ernsta Jüngera – napomoci figuru-*Gestalt* dělníka dosáhnout planetární hegemonie.

Tomu Rilke staví do opozice respektování banálních jevů, jakými jsou např. „petrklíče“. V nahodilém přitakat nevyčerpatelnému bohatství života, přitakat tomu, co je nablízku, přitakat konečnosti lidství, které nikdy není připraveno na to, co nadechází a vždy až zpětně chápe, co se to přihodilo. *Zděšení*, nikoli údiv je *pramenem a počátkem poznání a moudrosti*. A tedy i osvobození. Ale osvobození je dvojí: *negativní oprostění se od „střepinového“ a „rozkouskovaného“ živoření nadutého „vládce a pána přírody“*, aby se dosáhlo *pozitivního oprostění se pro ryzí vztahy*.³ Figura-*Gestalt* dělníka je ozvukem Nietzscheova konceptu „*Nadčlověka*“ jakožto „smyslu Země“, kdy člověk se vydá napospas svým instinktům, jež jsou zušlechťovány *vůli k moci*, která odolává bez-smyslnému kolotání *věčného návratu téhož*, v jehož rámci odpadá *jakákoli odpověď* na otázku „*proč?*“ Toto je postoj *nihilismu*.⁴ Proto Rilke odkazuje na Hausensteinovo vyjádření, že „*již nic neexistuje*“. Ale předestírá, že je to „*obstinance měšťáků*“ čili svého druhu „*blouznění*“, jemuž se dá předejít radostným respektováním posvátné neporušenosti (což je pleonasmus) všech věcí. Radost jako završení komplexu nálad *zděšení-oprostění-radost* (pasivita-negativita-aktivita)

7. Použito *mírně upraveného* překladu Ivana Wernische z knihy Paul Klee, *Čáry*, Praha 1990, str. 51. Zase trochu jinak přeložila tento nápis, který zdobí Kleeův epitaf, Alena Bláhová in: Paul Klee, *Vzpomínky, deníky, esej*, Praha 2000, str. 19.

¹ R.M. Rilke, IX. *Elegie z Duina*, str. 208 (přel. Pavel Eisner): „Chval si andělu svět ... proto mu ukaž / jednoduché to, co stvářeno od rodu k rodu, / jakoby část sama nás při ruce, v oku má být. / Pověz mu věci. Stát bude zdivenější;“ Srv. VII. *Elegie z Duina*, str. 201-203.

² W. Kandinsky (Hrsg.), F. Marc (Hrsg.), *Der Blaue Reiter*. Dokumentarische Neuausgabe von Klaus Lankheit, München 2004, str. 132-182.

³ R.M. Rilke, *Die Gedichte*, Frankfurt/M. 1996, str. 1047: „To poskytne nám, stran vši ochrany, / jakési bezpečné bytí, tam kde přitažlivost působí / ryzích Sil; co nás vposled halí / je naše bytí bez ochrany a to, že jsme jej takto / v Otevřenost obrátili, jakmile jsme jej hrozit spatřili, / abychom mu, v nejzazším okruhu, kdesi, / kde Zákon se nás dotýká, přitakali.“

⁴ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch der Umwertung aller Werte*, Hrsg. von A. Baeumler, Leipzig 1930, I.2, str. 10: „Was bedeutet Nihilismus? – *Dass die obersten Werte sich entwerten*. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das „Warum“.“

podle Spinozy „*zvyšuje schopnost jednat*“.¹ Je to sama dokonalost *alias* realita² lidské mysli, která nás lidi spojuje se samotnou přirozeností přírody (*natura*).³ Blouznění? Nový, jiný počátek, který učí nacházet věci v jejich neporušené významovosti stranou pouhé *stanovené* prostředčnosti. Nový, jiný počátek, jenž je pramenem umění. K němu by se měl umělec navrátit: Malevič a Mondrian tak učinili. Klee, jak Rilke správně uhodl, nikoli.

C) Politika

Organická konstrukce státu by měla podle Jüngera vyústit v „demokracii práce“, která je uskutečněna člověkem redukováným na *typus*,⁴ pro který je typická simultaneita, jednoznačnost a předmětnost p(r)ožitků.⁵ *Typus* „mistrně ovládá typické prostředky“ a toto „mistrovství je však revoluční legitimostí – to znamená: reprezentací figury dělníka skrze takové prostředky, za pomoci kterých tato figura mobilizuje svět.“⁶ Dělník provádí revoluci skutečnosti ve smyslu: odvrácení jejího směřování na cestu „práce“, přetvoření její podoby do podoby „demokracie práce“, ve které „nárok na svobodu vystupuje jako nárok na práci“⁷ a která je „metafysikou pracovního světa“.⁸

„Revoluční prostředky, které dělník legitimuje, jsou významnější nežli abstraktně-duchovní prostředky: jsou předmětné povahy. Úkolem dělníka spočívá v legitimaci technických prostředků, za pomoci kterých je svět mobilizován, to znamená je přesazen do stavu bezbřehého pohybu.“⁹

Tato legitimnost stavu, ve kterém lidství za použití a aplikace adekvátních prostředků mobilizuje svět tak, aby přeměnilo život v energii, probíhá v podobě „pracovního plánu“.¹⁰ Organizace sdíleného prostoru neprobíhá na základě nějaké ústavy, ale stanovením pracovního plánu, stanovujícího postup a sled vynucování stavů přeměny života v energii během dosahování planetární hegemonie figury dělníka.

„Plán, tak jak vystupuje v rámci demokracie práce čili v rámci jistého přechodného stádia, se vykazuje rysy uzavřenosti, poddajnosti a zbrojení.“¹¹

Předmětnost prostředků znamená dispozici kdykoliv pro kohokoliv a precizní určení cifrou, neboli kvantifikaci. Lidství, které sdílí skutečnost redukovanou na pouhou elementárnost, se musí a může vztahovat k této skutečnosti výhradně za pomoci prostředků, na kterých je závislé, jeho jednání není svobodou ve smyslu spontaneity (být ze sebe

¹ B. Spinoza, *Etika* III, Prop. 11, schol. (přel. Karel Hubka, Praha 2001, str. 110): „Radostí budu ... rozumět trpný stav [*pathema*], jímž mysl přechází k větší dokonalosti.“ Eth. III, def. 2 (str. 149): „Radost je přechod od menší dokonalosti k větší.“

² B. Spinoza, Eth. II, def. 7, str. 50 (přel. Karel Hubka): „Realitou a dokonalostí rozumím totéž.“

³ B. Spinoza, *Pojednání o nápravě lidského rozumu*, II.13, přel. Martin Hemelík, Praha 2003, str. 45.

⁴ A 75.282: „die Arbeitsdemokratie nur durch den Typus verwirklicht werden kann.“

⁵ A 74.281.

⁶ A 74.279: „Diese Meisterung aber ist revolutionäre Legitimation – das heißt: Repräsentation der Gestalt des Arbeiters durch jene Mittel, mit denen diese Gestalt die Welt mobilisiert.“

⁷ A 19.68.

⁸ A 72.269: „die Metaphysik der Arbeitswelt“.

⁹ A 75.283: „Die revolutionären Mittel, die der Arbeiter legitimiert, sind bedeutender als abstrakt-geistige Mittel: sie sind gegenständlicher Art. Die Aufgabe des Arbeiters besteht in der Legitimation der technischen Mittel, durch die die Welt mobilisiert, das heißt, in den Zustand einer uferlosen Bewegung versetzt worden ist.“

¹⁰ A 75.284.

¹¹ A 75.284: „Der Plan, wie er innerhalb der Arbeitsdemokratie, also innerhalb eines Übergangszustandes, auftritt, weist sich durch die Kennzeichen der Abgeschlossenheit, der Geschmeidigkeit und der Rüstung aus.“

počátkem činu), nýbrž je odkázaností na prostředky a poslušností prostředkům, jimiž je lidství determinováno a definováno *jako takové*. Jako figura, která je nezávislá na čase, musí tedy rámec organizace síleného prostoru také vykazovat rys *uzavřenosti*, tj. trvalosti, identity, přítomnosti a na základě toho teprve závaznosti. *Poddajnost* je rysem flexibility a univerzální aplikace, která si nárokuje disponovat vším jsoucím, které se ukazuje „být jsoucí“ v rámci temporálního rámce organické konstrukce státu. A rys *zbrojení* akcentuje silově-produktivní stránku, která zastírá bezmoc bezdůvodného lidství, které je zaujaté již jen tím aktuálním.

Stát jako organická konstrukce je technikou aplikování mocenských prostředků za účelem samoučelné hegemonie a sebe-obdivování lidství, které disponuje vším jsoucím a ve své bezradnosti a postradatelnosti se tím potvrzuje jako „významuplné“. Stát je uniformním právem každého člověka na účast na moci, na prostředcích k jejímu dosažení a na produktech této moci. Stát je pracovním prostorem, je „krajinou plánu“ (Planlandschaft),¹ který organizuje, uspořádává a diferencuje lidské zdroje a jejich funkce vzhledem k prostředkům, za pomoci kterých figura dělníka mobilizuje skutečnost a přeměňuje život v energii.

a) Uzavřenost. – Uzavřenost organické konstrukce státu sleduje úlohu „uskutečnit totální životní postoj na omezených územích“.² Tím omezeným územím je pro figuru dělníka samotná Země.³

„Přirozený prostor, na který se vztahuje hegemonie a figura dělníka, má planetární dimenzi. Je to Zeměkoule, kterou uchopuje nově pučící pozemský pocit jakožto jednotu“.

Dělník se Země zmocňuje, disponuje jí a má nárok využívat ji pro dosažení planetární hegemonie své figury, a tak se potvrdit ve svém bytí. Země je vlastnictví figury dělníka, to však znamená, že ale nikoho jednotlivého. Všechno patří stejným dílem každému, kdo reprezentuje figuru dělníka. Je to radikální socialismus či komunismus, ale důsledkem je naprostá ignorace, lhostejnost a neúcta ke všemu, co se na Zemi vyskytuje. Vlastnictví jedince je součástí pracovního plánu,⁴ je zabudováno do „oblasti plánu“ stejně jako parky, cesty nebo říční proud.

„Ohodnocení vlastnictví se zde odehrává podle míry, nakolik dokáže přispět k uskutečnění totální mobilizace.“⁵

¹ A 75.285: „Die Planlandschaft unterscheidet sich jedoch von der reinen Werkstättenlandschaft dadurch, daß sie festumschriebene Ziele besitzt.“

² A 76.287: „eine totale Lebenshaltung auf begrenzten Gebieten zu verwirklichen“. Viz též A 62.220: „In diesem Zusammenhange deutet sich bereits eine natürliche Aufgabe an, die eine Kunst zu bewältigen hat, welche die Gestalt des Arbeiters repräsentiert. Sie liegt in der Gestaltung eines wohlbegrenzten Raumes, nämlich der Erde, im Sinne derselben Lebensmacht, die zu seiner Beherrschung berufen ist.“

³ A 63.227: „Der natürliche Raum, auf den sich Herrschaft und Gestalt des Arbeiters beziehen, besitzt planetarische Dimension. Es ist der Erdball, den ein neu aufkeimendes Erdgefühl als Einheit begreift – ein Erdgefühl, das kühn genug zu großen Konstruktionen und tief genug zur Umfassung seiner organischen Spannungen ist.“ – Srv. F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Předmluva §3 (přel. O. Fischer): „Nadčlověk je smyslem Země. Vaše vůle praví: Nadčlověk *budiž* smyslem Země!“

⁴ A 76.288: „In der Arbeitswelt handelt es sich ... darum, ob die Tatsache des Eigentums im Arbeitsplan unterzubringen ist. Das Eigentum ist hier keine moralische, sondern eine Arbeitsangelegenheit, und es mag möglich sein, daß es in eine Planlandschaft eingebaut ist.“

⁵ A 76.288: „Die Bewertung des Eigentums geschieht hier nach dem Maßstabe, in dem es zur Verwirklichung der Totalen Mobilisation beizutragen vermag.“ Srv. F. Nietzsche, *KSA* 12.9[34]: „Dělníci by se měli naučit vnímat jako vojáci. Honorář, žold, ale žádný plat! Žádný vztah mezi splatností a *výkonem*! Nýbrž nastavit individuum *vždy podle jeho způsobu* tak, aby mohlo *podat maximální výkon*, který je v jeho dosahu.“ Viz §2 naší studie.

Vlastnictví je však závislé na sdílených elementaritách, na zdrojích, na které jsou napojeny aparáty, bez kterých člověk, jenž je ve svém lidství definován prostředky, kterými sám není, již nedokáže existovat. Vlastnictví neodlišuje jedince, jelikož všichni vlastníme totéž. Vlastnictví je výsledkem aktu totální mobilizace, která nejprve musí redukovat jsoucnost na pouhý zdroj, od kterého lze vyžadovat funkci, působnost a účinnost: *energii*. A každé vlastnictví jen dále slouží k podněcování přísunu spotřebovávaných zdrojů. Vlastnictví je součástí uzavřenosti sledu vynucování si přísunu na spotřebu nastavených zdrojů, včetně těch lidských. Vlastnictví je *stavem (veškerých stanovených) zdrojů*, jejich dispozicí pro aplikaci a kontrolovaným, vyčíslitelným, vykazatelným uspořádáním a úspěšně-efektivním sledem.

b) Poddajnost. – Poddajností je míněna poslušnost nároku totální mobilizace, kterému se nemůže nikdo vyhnout, který člověka podle Jüngerera činí „nejvyšším a nejcennějším kapitálem“,¹ zcela ve shodě se zpředměněním a kvantifikací lidství na pouhý lidský zdroj. Poddajnost akcentuje rys závaznosti pro lidství. Ústavnost – jako tradiční stanovení dohodnuté závaznosti, při které se jedinci vzdávají části své moci na úkor společného „blaha“ ve státě – je nahrazena pracovním plánem, který určuje meze a rozsah práv a povinností, určuje funkce a akční rámec každého zdroje, takže stát je „nejobširnější reprezentací figury-*Gestalt*.“² Nikdo se ničeho nezříká, nýbrž všichni jsou ke všemu legitimováni. Cílem a kompetencí je výhradně reprezentace figury dělníka.

Poddajnost akcentuje totální nárok disponovat všemi zdroji, včetně – anebo právě – těmi lidskými. Lidství je organizováno do měst, tříd – ať už společenských, nebo ekonomických; a musí na povel stát k dispozici, jinak je vykázáno mimo vlídný rámec státu, který poskytuje odměny za poslušnost v podobě např. sociálních jistot, vzdělání, hygieny, dopravy, informací, kultury, přírodních rezervací atd. Poddajnost ukazuje, že organická konstrukce společně sdíleného prostoru si v rámci tohoto prostoru nárokuje disponovat naprosto všemi zdroji, které lze libovolně dle potřeby přeskupovat a *bez morálních a právních závazků či skrupulí* přesouvat a mobilizovat. Jediným kritériem nárokování si je *úspěšnost* docilování sebe-prožitku subjektivity (pocit moci identický se samotnou existencí), kterážto úspěšnost má strukturu *následnosti a vyplývání* (Erfolg) ze sledu nastavených zdrojů, které jsou *permanentně k dispozici*. Poddajnost, podobně jako uzavřenost, akcentuje rys „ustavičné přítomnosti“, rys trvání, který vystupuje jako legitimnost a význam „bytí“ jsoucna. Lidství je skutečné, nakolik a dokud je účinné, nakolik a dokud je součástí sledu vynucování zdrojů, nakolik a dokud je samo ustavičně k dispozici a „stále na příjmu“. Jakmile lidství vypadne ze sledu vynucování zdrojů, přestalo existovat, je bezcenné, neproduktivní.

c) Zbrojení. – Tato bezradnost a strach ze zbytečnosti a bezcennosti jsou kompenzovány a zastírány aktivním a produktivním stanovováním hodnoty všech zdrojů a úsilím o „přidanou hodnotu“ disponovaných zdrojů. Lidství ustavičně odvrací nutkavou nouzi své nezajištěnosti snahou o neustálé produkování a disponování stále dalšími zdroji, aniž by často bezprostředně potřebovalo. Produkuje víc než potřebuje, než kolik dokáže spotřebovat, produkuje nadhodnotu: lidství produkuje odpad. Produkuje, protože neví, proč je nutkáno stanovovat ustavičně další, nepotřebné zdroje, neví proč permanentně přeměňovat život v energii, když tím nezískáme ani více času nebo jistotu spásy. Na to lidství nikdy nedostane odpověď, ale přesto tomuto nutkání nouze (bezradnosti kudy kam) podléhá.

Lidství se neustále zajišťuje, odstraňuje hrozby, nebezpečí, překážky, nemoci, chudobu, aniž by je tím odstranilo definitivně co do jejich důvodového založení. To jediné, čeho pak takovéto horečnaté lidství dosahuje, je *stav naprosté nudy, absence zamýšlení* (Besinnungslosigkeit), *absence naladěnosti* (Stimmungslosigkeit), *stav nouze absence nouze*

¹ A 77.294: „Daher ist auch der Mensch ... das höchste und wertvollste Kapital.“

² A 77.295: „der Staat – als die umfassendste Repräsentation der Gestalt.“

(Not der Notlosigkeit), kdy už ani nevíme, že jsme v nějaké nouzi, jelikož jsme přeci vyřešili všechny dílčí položky, odstranili všechny překážky a těšíme se univerzální blaženosti, která je pusto prázdnotou zbytečně existujících lidských zdrojů, pro které je stále těžší vymýšlet imaginární zaměstnání a zábavu. V takovém stavu bezradnosti, nudy a demoralizující nezodpovědnosti je pak třeba silou (např. ekonomickou silou „trhu práce“) a cílenou propagandou (informační zdroje) neustále vnučovat, že *toto* je blaženost a smysl lidství, že *toto* je pocitem moci a cílem, kterému je třeba přitakat za *současné rezignace* na všechny hlubší a radikální postoje a potřeby lidské existence, která při plném žaludku přesto trpí hladem a při věčném mládí přesto umírá, aniž ví, co s ní nastane.

Ačkoliv Jünger končí svou studii oddílem o politice, která má být ohledem *etického*, tj. *principem závaznosti toho, co máme činit*, abychom reprezentovali figuru dělníka a tedy abychom uskutečňovali pravdu, takže by v tomto smyslu bylo *politické* (das Politische) cílem a výsledkem jeho studie; přesto je to jen marginální a pouze empirická elementarita, která nemá smysl bez svého vztahu k metafysickému základu,¹ kterým je *zapírající se* identita bytí a (vůle k) moci, kterým je *nihilismus odpírajícího se podávání pravdy* (neskrytosti) bytí. *Nihilismus* jako významové vyprázdnění lidství člověka a vůbec všeho jsoícího je *nutkavou nouzí*, kterou však jako takovou lidství nezakouší a jen reaktivně podléhá nutkání neustále se klást produktivně do jsoícího, které je tím přemáháno na způsob války. Válka je pak zapírajícím se odehráváním se smyslu metafysiky, jímž je udílení jsoícímu pravdy (neskrytosti) bytí, kdy tento smysl vystupuje jako zastírání absence této pravdy (neskrytosti) bytí, jako úklad nihilismu, který popírá pravdu (neskrytost) bytí a zároveň popírá toto popírání a nenechá zakusit již nic více a nic jiného než nápor toho aktuálního, jež je stanoveno a objednáno k dispozici.

*

Abychom celou analýzu figury dělníka shrnuli, je třeba vést stále v patrnosti, že figura dělníka je projevem „práce“ jakožto dějící se povahy metafysiky ve smyslu jednoty ontologického, logického a etického. A tak i samotná figura dělníka je touto specifickou jednotou ontologického, logického a etického. *Figura dělníka* odpovídá samotnému základu metafysiky, je *metafysickou veličinou*.² Ale metafysika se odehrává na způsob sebe-odpírajícího podávání se pravdy (neskrytosti) bytí jsoícího jako jsoícího v celku, metafysika se odehrává jako zapírání temporální významovosti pojmu „bytí“ ve prospěch určení „ustavičná přítomnost“, které je však rovněž zastíráno ve prospěch pouhého určení „pozitivity kladu a náporu toho aktuálního“. Toto dvojité zastírající popírání, které zastírá svou zastřenost, které popírá své popření, je dějící se povahou nihilismu, která přichází ve figurě dělníka naplno ke slovu a dílu. Figura dělníka jakožto metafysická veličina, jakožto echo samotného základu či fundamentu metafysiky, uskutečňuje nihilistickou povahu této metafysiky. Figura dělníka shrnuje oba rysy povahy nihilismu: rys aktivní i pasivní, tematické

¹ Úmyslně rezignujeme na analýzu politična z *historického* hlediska, hlavně vzhledem k národně-socialistickému režimu v Německu, s nímž však Jünger nesouhlasil a od kterého se odvrátil. Naše práce je *filosofická, nikoliv historická nebo politologická*, a zohledňuje *metafysickou* zákonitost myšlenkových motivů Ernsta Jüngera, nikoliv jejich empirický, byť drastický projev (Erscheinung) v podobě fašistické diktatury a světové války. Však ani Jünger v oddílu věnovaném organické konstrukci státu nepředkládá žádný pamflet nebo návod na použití, nekoncepuje uzavřenou nauku o státě, jelikož nikdy nepodává žádnou nauku. Jünger v celé studii o dělníkovi líčí jen (více či méně hluboké) postřehy, rysy a motivy, aniž by zohledňoval nějakou celkovou koncepci či nauku. O „jeho“ metafysiku jsme se postarali nyní my. O „jeho“ politiku či nauku o státu nechť se teprve a výhradně na základě založení v metafysice postará někdo jiný.

² GA90, str. 105: „Arbeiter« - als der Name einer neuen Haltung, und zwar einer *metaphysischen*.“ GA90, str. 169: „Die Gestalt des Arbeiters aber selbst ist die wesende Macht, d. h. *Herrschaft*, d. h. *eigentlicher Wille zur Macht* (Übermächtigung). Macht ist – *Wille zur Macht!*“ Viz též obsáhlou pasáž GA90, str. 38n.

přítakání absenci smyslu i netematické determinování stran této absence, kterou žitě lidství zakouší jakožto podléhání nutkové nouzi v rámci své nezajištěné bezradnosti, která se vyhrocuje jednak do podoby existenciální nudy, jednak do podoby zoufalství. V obou základních náladách přichází ke slovu nicotnost a nutkavost, jež činí explicitně tematickým toto samotné lidství, které požívá a prožívá samo sebe a vkládá jej do všeho ostatního jsoucna.

Figura dělníka konkrétně představuje identitu bytí a vůle k moci jakožto vnitřní povahy (esence) všeho jsoucího a věčného návratu téhož jakožto formální povahy bytí (existence) téhož jsoucího. Lidství člověka je nositelem kvanta moci, je projevem úsilí být více než doposud, je pouhým prostředkem, pouhým zdrojem, pouhým kvantem energie, na kterou byl život přeměněn aktem totální mobilizace, jež je onto-theologickým základem metafysiky jakožto jednoty ontologického, logického a etického.¹ Lidství reprezentující figuru dělníka představuje *utváření novověké subjektivity do podoby absolutní, v sobě zacyklené, do sebe uzavřené subjektivity* jakožto projevu samotné substance, kdy tomuto lidství jsou uzavřeny všechny východy do otevřené volnosti pro zamýšlení se, jež je fundamentem pro jednání a konání ve světě a mezi ostatními lidmi.

§7.

Bolest jako čistý sebe-prožitek subjektivity člověka

K pojednání *Über den Schmerz* Ernsta Jüngerera

Novověká subjektivita, ustanovená reflexivním kladením se subjektu v myslitelském výkonu *ego cogito* Reného Descarta, pracuje s pojetím základní povahy této subjektivity jako *sebe-určující se* racionality. Bytostná povaha lidství člověka spočívá ve *správném užívání* racionality,² kterou Descartes v *Pravidlech pro vedení rozumu* dokonce chápe ve smyslu univerzální řeči, jejíž smysl je třeba nejprve jasně stanovit ve smyslu vyjasnit a určit,³ což se uzavře v raném díle Ludwiga Wittgensteina *Tractatus logico-philosophicus*,⁴ které tím, že stojí na (zdánlivě) opačné straně metafysiky, právě tuto metafysiku naplňuje a uzavírá, aniž by tím metafysika jako taková skončila či byla překonána.

J. G. Fichte však strhl pozornost na obrazivou sílu (Einbildungskraft), ve které si je člověk přístupný v sebe-počítku (Gefühl), který je odehrávající se temporalitou komplexu činnostních, tj. ve vůli fundovaných syntéz, z nichž se teprve ustanovuje jak předmětný pól, tak především počitek subjektivity jako takové.⁵

F. Nietzsche zakládá povahu lidství v pocitu moci, resp. v pocitu růstu moci:⁶

¹ Srv. §1 naší studie.

² R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček/V. Marvan, Praha 2001, str. 89: „... je třeba zdržet se vynášení soudu, není-li průzračné ... v této věci spočívá největší a hlavní lidská dokonalost“.

³ R. Descartes, *Pravidla pro vedení rozumu*, přel. V. Balík, Praha 2000, str. 9: „Neboť veškeré vědy nejsou nic jiného než lidská moudrost, která je stále jedna a tatáž“. Str. 13: „Veškerá věda je jisté a zřejmé poznání“. Str. 43: „Celá metoda spočívá v uspořádání a rozvržení toho, na co se má ostří mysli zaměřit, abychom našli nějakou pravdu. Tuto metodu dodržíme důsledně tehdy, jestliže zahalené a nejasné výroky převedeme na nejjednodušší a pak se pokusíme od nich postupovat týmiž kroky k poznání všech ostatních.“ Tuto metodu nazývám v analogii s „univerzální moudrostí“ (str. 9) a „univerzální mathésis“ (str. 39) *univerzální řečí*, jelikož univerzální moudrost je universální mathésis, která spočívá v citovaném *vyjasňování* „zahalených a nejasných výroků“.

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Předmluva (přel. J. Fiala): „Co se vůbec dá říci, dá se říci jasně; o čem se nedá mluvit, o tom se musí mlčet.“

⁵ J.G. Fichte, *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Werke*, Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. I, *Zur theoretischen Philosophie I*, Berlin 1971, str. 329-411; např. str. 339, 351, 359-360, 363, 386-391.

⁶ F. Nietzsche, *KSA* 11.38[12].

„Tento svět je vůle k moci—a nic mimoto! A i vy sami jste touto vůlí k moci—a nic mimoto!“ Vůle k moci je podle Nietzscheho univerzálním ontologickým principem: „Kde jsem našel něco živoucího, našel jsem vůli k moci“.¹

Život je podle něho totiž jediným smyslem pojmu „bytí“:

„»Bytí« – nemáme o něm žádnou jinou představu nežli „žít“. – Jak potom může „být“ něco mrtvého?“²

Člověk naplňuje určení svého lidství nikoliv správným aplikováním své soudy vynášející racionality, nýbrž v sebe-překonávání, v úsilí „být více než doposud“, v tvořivosti, tj. v tom, co Nietzsche nazývá „žít nebezpečně“ (Gefährlich leben). Racionalita je jen jedním z mnoha prostředků vůle k moci, skrze který dociluje svého permanentního sebe-přemáhání a za pomoci kterého si zastírá svou bez-cílnost a bez-smyslnost, jelikož jako vůle k moci je permanentním sebe-přesahováním sebe samé bez završení a ukončení, jelikož dosažení definitivního stavu by ji jako vůli k moci zahubilo:

„...vůle potřebuje cíl,-a raději bude chtít i nic, než aby vůbec nechtěla.“³

Ernst Jünger ve spisu *Über den Schmerz* (O bolesti)⁴ navazuje na své úvahy ze spisu *Der Arbeiter* (Dělník) z roku 1932,⁵ v němž vymezuje transformované určení povahy lidství člověka ve smyslu *figury dělníka* (die Gestalt des Arbeiters), který za pomoci techniky jakožto pouhého prostředku mobilizuje realitu kvůli dosažení planetární hegemonie. Člověk již není „nestanoveným zvířetem“, jak o něm hovoří Nietzsche,⁶ jelikož metafysické určení *animal rationale* je ustanoveno ve smyslu *stanovování* mocenských poměrů, v nichž jsoucno *vystupuje jakožto jsoucí*. Základní lidskou činností, v níž se odehrává lidskost člověka, není vynášení pevných a pravdivých soudů,⁷ nýbrž *totální mobilizace* skutečnosti figurou dělníka,⁸ dělníka,⁸ jež se odehrává na způsob *nikoliv zpředměťujícího představování si* jsoucna usuzující racionalitou, nýbrž na způsob *stanovujícího zajišťování prostředků dosahování planetární hegemonie skrze figuru dělník*, což je *bytostný lidský – a pouze lidský – postoj* (Haltung), který Jünger nazývá „heroický realismus“.⁹ Namísto usuzujícího, soudy vynášejícího *ratio* (univerzální *logos* všeho jsoucna jako jsoucího) nastupuje *technika* jako prostředek tohoto stanovujícího zajišťování jsoucna jakožto jsoucího. Na takto proměněné metafysické pozici pak člověk nemůže sám sebe zakoušet jako *ego cogito*, ale na způsob postoje odpovídajícího vůli k moci; tímto adekvátním lidským postojem, jenž je zpřístupňující

¹ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, III. Část, O přemáhání sebe samého (přel. O. Fischer).

² F. Nietzsche, *KSA* 12.2[172]: „Das „Sein“ – wir haben keine andere Vorstellung davon als „leben“. – Wie kann also etwas Todtes „sein“?“ Též *KSA* 12.2[190], kde N. explicitně říká: „Leben ist Wille zur Macht.“ Též v *KSA* 12.9[63] zní: „Sein“ als Verallgemeinerung des Begriffs „Leben“ (athmen) „beseelt sein“ „wollen, wirken“ „werden“[.]

³ F. Nietzsche, *Genealogie morálky* III.1, přel. V. Koubová, Praha 2002. Viz též III.18: „...člověku je milejší chtít nic, než nechtít...“

⁴ E. Jünger, *Über den Schmerz*, in: *týž, Sämtliche Werke*, II. Abt., *Essays*, Bd. 7, *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980, str. 143-191. Citováno jako OB s čísly stránek.

⁵ E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart 1981. Cit. jako: A (paragraf).(strana).

⁶ F. Nietzsche, *KSA* 12.2[13]: „Denn bisher war der Mensch das „nicht festgestellte Thier“-.“

⁷ R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* I: „Cílem bádání má být vedení rozumu k vynášení pevných a pravdivých soudů o všem, co se mu naskytne.“

⁸ E. Jünger, *Die Totale Mobilmachung*, in: *týž, Sämtliche Werke*, II. Abt., *Essays*, Bd. 7, *Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart 1980, str. 121-142.

⁹ E. Jünger, A 8.37.

zkušeností člověka se svým lidstvím, se sebou samým (Selbst), se svou subjektivitou je podle Jüngera *bolest*.

Podle Jüngera je bolest základní zpřístupňující zkušeností s celkem jsoucího neboli se světem:¹

„Bolest náleží k oněm klíčům, jimiž se odemyká nejen nejniternější nitro, nýbrž zároveň svět.“

Bolest je pro Jüngera „měřítkem“ a jako taková má neměnnou povahu.² Dokonce nárokuje bolesti tak zásadní roli při určování povahy lidství člověka, že prohlašuje:³

„Pověz mi svůj vztah k bolesti a já ti řeknu, kdo jsi!“

Poměr k bolesti bude i v následujících úvahách hrát rozhodující roli a právě způsob poměru člověka k bolesti pro Jüngera určuje transformaci povahy lidství člověka ve figuru dělníka (*Gestalt des Arbeiters*):

„Jakou roli hraje bolest v rámci oné nové rasy, kterou nazýváme *dělník*, jež teprve začíná vystupovat v patrnost ve svých životních projevech?“⁴

Jünger opakovaně bolesti připisuje nejvyšší míru „jistoty“,⁵ takže se nevymaňuje z novověké tradice určení povahy pravdivosti ve smyslu „jasného a rozlišeného percipování idejí“, které však nemá u Jüngera povahu správně fungující racionality, nýbrž povahu bolesti. Bolest je zkušeností se jsoucím jako jsoucím, je zkušeností s bytím tohoto jsoucího. A podle Jüngera má bolest jakožto základní zpřístupňující zkušenost povahu „nevyhnutelnosti zásahu“,⁶ se kterým člověk přistupuje ke skutečnosti, aniž by bolest dbala jakékoliv lidské, příliš lidské „hodnotové řády“,⁷ tj. výkladové rámce určení povahy jsoucnosti jsoucího. Bolest odkazuje do sféry elementárního,⁸ do sféry *archai kai aitiai*, do které bolest přenáší člověka náhle, naráz, bezprostředně tím, že jako elementární „pohyb“ transcenduje veškerá lidská ustanovení a výkladové rámce, a jako takovýto „pohyb“ transcendování má rys totálního zpochybnění, a tak je vazba na Descartesa ještě explicitnější, jelikož nejvyšší evidence sebe-kladoucí subjektivity se získává „pohybem“ transcendování celku jsoucího směrem k nepochybnému fundamentu tohoto jsoucího v celku.

Je-li bolest nejvyšší jistotou, tak je jí takovým způsobem, že „nejprve“ – nikoliv však *proteron té fysei*, nýbrž *proteron pros hémas*, tj. chronologicky sice je primární zpochybnění našich hodnotových rámců výkladu celku jsoucího, avšak ontologicky, principiálně je primární status „nejvyšší jistoty“ – zpochybní celek jsoucího, aby se skrze bolest ukázalo to, co je na jsoucnu jako jsoucím oním aspektem „jakožto jsoucí“: pro Jüngera to je *typično* (das Typische).⁹ Typično je úplností dokonanosti/dokonalosti (*perfectio*) jsoucna, ne-li rovnou po

¹ OB 145: „Der Schmerz gehört zu jenen Schlüssel, mit denen man nicht nur das Innerste, sondern zugleich die Welt erschließt.“

² Tamt.: „Der Schmerz als Maßstab ist unveränderlich.“

³ Tamt.

⁴ OB 146.

⁵ OB 147, 155.

⁶ OB 147: „dem Schmerz ein sicherer und unausweichlicher Zugriff innewohnt. Nichts ist uns gewisser und mehr vorherbestimmt als eben der Schmerz.“

⁷ OB 148: „Ein Umstand, der den Zugriff des Schmerzes außerordentlich steigert, liegt in seiner Achtlosigkeit gegen unsere Wertordnungen.“

⁸ OB 147.

⁹ E. Jünger, *Typus, Name, Gestalt*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1963.

vzoru platónské ideje. Typus je tím, co je na každém jsoucnu tím podstatným, jež určuje jeho status „být jsoucí“, je tím, co je stálé v proudu proměn, do něhož je každé jsoucí pojato svou existencí ve světě. Typus je tím, co určuje každému jsoucímu jeho ráz, charakter a významovou i vnější podobu, konturu či tvar: Jünger by řekl *figuru* (die Gestalt). Figura nepodléhá žádným společensko-ekonomickým vazbám, nýbrž je účinkem dějinné nutnosti, ve figure se zračí základní „síla“ pronikající a artikulující se dějinami: vůle k moci. Typično a figura přesahují individuální proměnlivost a ční coby nečasové v proudu vůle k moci deroucí se k dosažení planetární hegemonie v podobě figury dělníka. A bolest je při tom kritériem evidence a ryzosti, tj. pravdivosti. Prostředkem a dějištěm vystupování a ukazování se toho, co je typické a figurou, je podle Jüngera válka,¹ během níž se bolest dostává do nejčistší podoby.

To pak podle Jüngera vyvolává reakci „negování bolesti jakožto nutné součásti světa“.² Reaktivní člověk čelí bolesti jako narušení přírodního řádu, jako provinění, hříchu či jiné formy defektu „přirozenosti“, snaží se bolest popřít, uniknout jí a představuje si blažený rajský stav prostý jakékoliv formy bolesti. Reaktivní člověk žije – v odkazu na Nietzscheho „posledního člověka“ z předmluvy k *Zarathustrovi*³ – v naduté představě vlastní výlučnosti a je představen, že svět je zde připraven pro něho: „Vynalezli jsme štěstí“ – praví poslední lidé a mžourají. Reaktivní člověk rezignoval na to, že stojí pod nárokem vůle k moci, jenž je tím nejvyšším, jelikož usiluje o planetární hegemonii. Reaktivní, poslední člověk „vynalezl štěstí“ a „mžourá“, tj. nechává splývat difference do bezvýznamné absence odstupu, v níž se vše jeví jako stejné, stejně nicotné.⁴

„Země se pak zmenšila a na ní hopsá poslední člověk, který činí vše malé. Jeho pokolení je nevymýtitelné jako zemská blecha; poslední člověk žije nejděle.“

Mžourání je posledním triumfem racionality jakožto vypočítavosti, konformního pragmatismu a liberalismu, je dohodnutým způsobem pohlžení na význam a smysl věcí, je oním heideggerovským *das Man selbst*, neosobním „ono se“. Vůči totálnímu nároku bolesti jako kritéria skutečnosti však mžourání posledního, reaktivního člověka zakouší bezradnost, pohoršení, bezmoc a nouzi.⁵ Nouze reaktivního člověka zračí fakt, že „nevíme kudy kam“ (nicht ein und aus Wissen), že poslední člověk „je prost nálad“ (Stimmungslos), že vše je stejně blízko a stejně daleko v bezobsažné bezodstupovosti (Abstandslosigkeit). Jediná nálada, která je vlastní poslednímu, reaktivnímu člověku popírajícímu bolest, je nuda.⁶ Nuda suspenduje temporální celistvost dimenzí bylo-je-bude-není do významové bezodstupovosti, kdy splývají spolu dohromady v nutkavý patvar, jenž je na obtíž.

Nuda jako postoj reaktivního člověka ke jsoucímu může často být doprovázena zdánlivě opačnou tendencí nárůstu citlivosti či vnímavosti (Empfindsamkeit),⁷ díky které vyžadujeme rafinovanější p(r)ožitky (Erlebnis). Díky tomu nabývá poslední člověk jiného

¹ OB 151.

² OB 153.

³ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, předmluva 5. E. Jünger, OB 152-155.

⁴ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, předmluva 5.

⁵ OB 168. Jünger zde popisuje situaci z demonstrace z roku 1932, kdy do agresivního davu znesvářených partají vjel pancéřový vůz a mnohovrstevné násilí se změnilo v čistě morální postoj, neboť zúčastnění demonstranti z obou partají propukli v hlasité volání „fuj!“ Vyjadřuje se tím jednak bezmoc a bezradnost vůči bolesti, jednak vůči bezohledně se prosazující moci techniky, když se najednou obrací proti nám.

⁶ OB 156: „A tak není nuda ničím jiným nežli zrušením bolesti v průběhu času.“ – K tomu srv. úvahy A. Schopenhauera v jeho díle *Svět jako vůle a představa*, Nová tiskárna Pelhřimov 1997. Viz též M. Heidegger, *GA*, II. Abt., Bd. 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt a.M. 2004³.

⁷ OB 158.

postoje jak ke svému tělu, tak i k bolesti.¹ Poslední, reaktivní člověk pohlíží na své tělo jako na „vůdčí sílu a podstatné jádro samotného života“.² Člověk zakouší sám sebe na základě sebe-požitku, když se ohání „právem“ či nárokem na „štěstí“ či blaženost, které si bohorovně vpisuje do svých základních listin a ústav. Je-li tělesný sebe-prožitek hlavní hodnotou, představuje bolest nejkrajnější popření řádnosti, ústavnosti, zákonitosti, které si poslední člověk ve své hamižnosti pro sebe vymyslel, bolest představuje popření takto „racionálního“ řádu světa, jak se to odehrálo např. lisabonským zemětřesením, holocaustem během druhé světové války, či nejnověji mučením vězňů v iráckých věznicích. Excitovaná vnímavost a citlivost posledního, reaktivního člověka nedokáže čelit bolesti, jako by to byl snad přírodní živel, před nímž stojíme v útrpné rezignaci a s bezmocným zděšením. Podle Jünger je to proto, že nevnímáme tělo jako „předvoj“,³ vůči němuž můžeme zaujmout odstup, distanci, a který můžeme nasadit a obětovat, přičemž základní motivací tu není snaha *uniknout* bolesti, nýbrž naopak *vystát* ji.⁴ Postoj, snažící se vystát bolest, Jünger charakterizuje jako heroický a kultický, jako určovaný disciplínou, jejímž úkolem je „držet život zcela ve své moci, aby v každé chvíli mohl být nasazen ve smyslu vyššího řádu“⁵ resp. definuje disciplínu jako „formu, skrze niž člověk ustojí setkání s bolestí.“⁶ Heroický postoj spolu s disciplínou - jako formou významového *nechávání vystoupit* diferencí já-nejá (já-svět) *do zjevnosti*, což je formální výměr *povahy pravdy* (Wesen der Wahrheit) – podle Jünger je má mít tu hlavní funkci a účinek, že začneme zakoušet své tělo jako *předmět*.⁷

Zpředmětnění lidského života, zpředmětnění těla je tak podle Jünger je jednak nutným důsledkem prosazující se moci figury dělníka, jednak jediným adekvátním postojem člověka vůči bolesti, postojem, který překonává „svět sebe sama požívajícího a sebe oplakávajícího jedince“ i s jeho hodnotami, a získává nový svět, ve kterém platí nové a mocnější hodnocení.⁸ Zpředmětněný člověk přestává být reaktivní a je naopak aktivní ve smyslu „totální mobilizace skutečnosti za pomoci figury dělníka“, což je pro Jünger *jediný* výměr skutečné činnosti a účinnosti.

Zpředmětněný člověk se z individua mění v typus čili v dělníka.⁹ Tato proměna v dělníka se nejprve ukazuje jako „operace, skrze niž je zóna vnímavosti vyříznuta z života a s tím souvisí, že nejprve vystupuje jako ztráta.“¹⁰ Jedná se zčásti o postupné zmasovení lidského života, přizpůsobení se monotónním a masovým aktivitám (pravidelné činnosti včetně trávených dovolených a volného času), přijetí více či méně uniformního oblečení, nasazení uniformních masek a gest při každodenním styku, takže Jünger dokonce hovoří o „třetím pohlaví“,¹¹ když hlavní funkcí uniformního vzhledu je, aby člověk „byl zvláštním

¹ OB 158: „Hodnocení bolesti nebylo po všechny časy stejné.“

² OB 159: „Tajemství moderní citlivosti spočívá tedy v tom, že ... bolest zasahuje tělo ... jakožto hlavní sílu a podstatné jádro samotného života.“

³ OB 158: „Na tělo se pohlíží jako na předvoj, který je člověk schopen z velké vzdálenosti nasadit v boji a obětovat.“

⁴ OB 158/159.

⁵ OB 159.

⁶ OB 164/165: „Als Disziplin bezeichneten wir die Form, durch die der Mensch die Als Discipul bezeichneten wir die Form, durch die der Mensch die Berührung mit dem Schmerze aufrechterhält.“

⁷ OB 158: „Die Abhebung tritt dadurch in Erscheinung, daß der Mensch den Raum, durch den er am Schmerze Anteil hat, das heißt: den Leib, als Gegenstand zu behandeln vermag.“

⁸ OB 159.

⁹ OB 162: „Die Verwandlung des Individuum in den Typus oder Arbeiter.“

¹⁰ OB 162: „Am Maßstab des Schmerzes betrachtet, stellt sich diese Verwandlung als eine Operation dar, durch welche die Zone der Empfindsamkeit aus dem Leben herausgeschnitten wird, und damit hängt zusammen, daß sie zunächst als Verlust erscheint.“

¹¹ OB 165: „Die Entdeckung des Arbeiters von der Entdeckung eines dritten Geschlechtes begleitet wird.“

způsobem vyzbrojen vůči útoku bolesti.“¹ Zpředmětněný člověk monotónním vykonáváním životních aktivit se stává součástí (Bestand-teil), kusem v rámci zmobilizovaného sledu stavů a zdrojů, stává se „lidským zdrojem“ ohodnoceným vzhledem ke svému využití a použití, takže nejen každý dělník, ale *jakákoliv věc* zahrnutá do pracovního procesu (a podle Jünger *neexistuje nic mimo práci*, jelikož práce je základní ontologický rámec určování smyslu bytí jsoícího) je ohodnocena, nastavena na svou funkci a roli v rámci sledovaného a měřitelného procesu,² a tak *každé* jsoučno je *jakožto jsoučí* svým způsobem *dáno v zástavu* figuře dělníka, dělníka, je přehodnoceno ve funkční kapitál, aby po expiraci či při přechodu na vyšší verzi (tzv. „upgrade“) bylo nahrazeno jiným, jinak nastaveným jsoučnem, které vystupuje jen jako pouhý zdroj (Bestand). V takovémto rámci vzájemně se vynucujícího sledu zdrojů nastaveného na získání planetární hegemonie skrze figuru dělníka se bolest proměňuje do podob nebudících pohoršení, ba naopak, do forem náležitých k tomuto nastavení, kdy absolvovaná bolest je okatě vystavována na obdiv, např. při sportu, který je vrcholnou pracovní činností.³ Jünger proto prohlašuje, že „zformování předmětného charakteru jak jedince, tak jeho rozčlenění, jak se dnes naznačuje, není nové. Představuje spíše jisté „označení všech prostorů, v nichž bolest náleží k bezprostředním a samozřejmým zkušenostem a musí být rozpoznána jakožto znamení zvýšené připravenosti a vyzbrojenosti.“⁴ vyzbrojenosti.“⁴

Akt zpředmětnění podle Jünger *coby* svou disciplínu – čili formu *nechávání jsoučna ukazovat se jako jsoučí*, čili jako formu *povahy pravdivosti* - používá *techniku*.⁵ Technika je dokonce „naší uniformou“⁶ čili naším postojem k bolesti, tj. k sebe-počítku, ke zkušenosti já-nejá (já-svět). Sami na sebe, na své tělo i na své intelektuální kapacity nahlížíme anebo jsme nuceni nahlížet jako na nástroj dosahování vyšší kvality (ať již požitků či zisku), a tak Jünger může v klidu uzavřít, že „komfortní charakter naší techniky stále jednoznačněji splývá s instrumentálním mocenským charakterem“, aby v poznámce pod čarou jednoznačně vyslovil jméno: *vůle k moci*.⁷ Člověk je mobilizován ve figuru dělníka, skrze niž je celá skutečnost (jsoučí jako jsoučí v celku) mobilizována vzhledem k nabytí planetární hegemonie skrze tuto figuru dělníka, diktované základním ontologickým principem *vůle k moci*. Neboť – vzpomeňme.⁸

„*Tento svět je vůle k moci—a nic mimoto!* A i vy sami jste touto vůlí k moci—a nic mimoto!“

Na základě faktu proměny postoje k bolesti, jak ji prezentuje poslední, reaktivní člověk, Jünger konstatuje, že duch naší doby „je hrůzným duchem“, že zakoušíme „zničení

¹ OB 165: „Die Uniform einen Rüstungscharakter, einen Anspruch, gegen den Angriff des Schmerzes in besonderen Weise gepanzert zu sein.“

² Říká se tomu „proces tvorby přidané hodnoty“. Funkčními nástroji nastavování a měření jakýchkoliv procesů jsou např. nástroje ARIS a SAP, jejichž heslem je „business process excellence“, sledující celosvětově obecně závazné normy pro jakékoliv procesy shrnuté pod označením ISO. Jedná se vskutku o přeměňování lidského kapitálu a zdrojů v přidanou hodnotu čili provádí novodobou alchymii, kdy materiál je lidský život přeměněný na pouhou předmětnost, v dělníka (energii).

³ OB 185-188. Dále Jünger jmenuje rozmach tzv. „druhého vědomí“ ve formě fotografie a filmu (OB 181-185), které zjednáávají zpředmětněnému člověku možnost stát vně zóny bolesti a redukovat bolest na pouhý efekt. V tom všem se odehrává „zpředmětnění našeho obrazu světa“ (OB 181), ba teprve nyní je možné hovořit o obrazu světa a takovéto obrazy si utvářet. Viz k tomu M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: GA, I. Abt., Bd. 5 *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1976, str. 75-114.

⁴ OB 172.

⁵ OB 173.

⁶ OB 174: „Die Technik ist unsere Uniform.“

⁷ OB 174.

⁸ F. Nietzsche, KSA 11.38[12].

hodnoty, zploštění a banalizaci světa“.¹ Jünger dokonce tvrdí, že generace, která se dožije roku 2000, bude svědkem toho, jak „poslední substance moderní, to znamená: kopernikánské epochy vymizí“,² což nutně sugeruje Nietzscheho notát, že „člověk se od časů Koperníkových Koperníkových kutálí z centra do bodu X“.³ Bolest je tedy podle Jüngera „skutečný prubířský prubířský kámen skutečnosti“ a staví nás, nikoliv jen reaktivní lidi před otázku „zda jsme přítomni odkrytí jeviště, na kterém život vystupuje jako vůle k moci - a jako nic jiného?“⁴ Člověk je podle Jüngera schopen čelit bolesti jen do té míry, do jaké dokáže sám sebe vystavit:⁵

„Tohoto vystavení sebe, tohoto zvěčnění a zpředmětnění života nepřetržitě přibývá.“

Nakolik se člověk promění ve figuru dělníka, stojící pod totálním nárokem planetární hegemonie vůle k moci, používající techniku jako nástroj totální mobilizace všech lidských i mimolidských zdrojů, neboli veškeré reality (jsoucí v celku); nakolik je tedy člověk připraven podstoupit nárok totální mobilizace a být dělníkem – a ničím jiným, natolik je mu umožněno participovat na planetární hegemonii, stanovovat nové hodnoty, vrátit se z bodu X zpět do centra a určovat coby *summum ens* jsoucno jakožto jsoucí. Dělník za pomoci instrumentu techniky totiž stanovuje smysl bytí jsoucího jakožto „práci“, každé jsoucí je stanoveno jen nakolik přispívá k dosahování planetární hegemonie figury dělníka. Práce a technika jsou metafysickými strukturami, jejichž negativním otiskem je podle Jüngera bolest.⁶

Bolest resp. lidský postoj vůči bolesti selektuje lidstvo na reaktivní a aktivní typus, na dělníka a ty ostatní. Bolest po způsobu negace supluje pro *ratio* podstatnou funkci zpochybnění za účelem nabytí univerzální jistoty až k úplnému vytěsnění všech základních nálad (*Grundstimmung*), avšak v situaci suspenzace racionality náporom bolesti slouží tato bolest jako základní kritérium určování jsoucnosti jsoucího. Namísto správně fungující racionality vynášející pevné a nepochybné soudy Jünger stanovuje: poslušnost, zácvik a disciplínu, jež všechny spočívají ve vůli, která je vůlí k moci.⁷ Podle Jüngera se nacházíme „v „v poslední fázi nihilismu“, která se vyznačuje tím, že nové řády se již v podstatě rozvinuly, avšak hodnoty odpovídající těmto řádům zdaleka ještě nejsou vidět.“⁸ To, co zdánlivě vypadá jako popření metafysického založení skutečnosti, je jejím nutným komplementem uchovávajícím podstatné rysy, které z bolesti jakožto negativního otisku metafysické struktury vystupují v patrnost a ukazují se, a jenom díky ní a z ní *mohou* vystupovat a ukazovat se.

Bolest stojí v přímém protikladu ke stroji, jež bolest nikdy nemůže cítit; a je to právě stroj, v němž se zračí dominance figury dělníka, s jehož pomocí dosahuje planetární hegemonie. Je-li moc koncentrována ve stroji a kontrolovatelném, nastavitelném sledu vzájemného vynucování jednotlivých stavů zdrojů (*Bestand*) – a tím pádem supluje tradiční *ratio* coby vydávání výčtu ohledně jsoucna jakožto jsoucího, pak bolest představuje pro

¹ OB 188/189: „Der Geist, der seit über hundert Jahren an unserer Landschaft formt, ist ohne Zweifel ein grausamer Geist. ... Wir befinden uns in einem Zustande, in dem wir noch fähig sind, den Verlust zu sehen; wir empfinden noch die Vernichtung des Wertes, die Verflachung und Vereinfachung der Welt.“

² OB 189.

³ F. Nietzsche, *KSA* 12.2[127].

⁴ OB 189.

⁵ OB 189: „Wir sahen, daß der Mensch in demselben Maße fähig wird, dem Angriff des Schmerzes zu trotzen, in dem er sich aus sich herauszustellen vermag. Diese Herausstellung, diese Versachlichung und Vergegenständlichung des Lebens nimmt ununterbrochen zu.“

⁶ OB 191.

⁷ OB 190.

⁸ OB 190: „Hieraus ziehen wir den Schluß, daß wir uns in einer letzten, und zwar in einer sehr merkwürdigen, Phase des Nihilismus befinden, die sich dadurch auszeichnet, daß neue Ordnungen bereits weitgehend vorgestoßen, daß aber die diesen Ordnungen entsprechenden Werte noch nicht sichtbar geworden sind.“

člověka poslední možnost, jak legitimovat svůj nárok na participaci na moci jako takové, na ontologickém principu určování smyslu bytí jsoícího jakožto vůle k moci. Tím, že člověk podstoupí nárok bolesti, tím se osvědčí jako hodný účasti na moci, jejímž smí být nositelem, nikoliv jen reaktivním pacientem. Takže coby materiál a lidský zdroj stejně disponuje figura dělníka schopností a účinností ontologicky závazného jednání ve smyslu stanovování smyslu bytí jsoícího jako „práce“ vzhledem k tomu, nakolik stanovené přispívá k růstu moci a dosahování planetární hegemonie. Nihilismus je nihilismem aktivním, jenž překonává dosavadní řády výkladu bytí jsoícího s výhledem na prosazení planetární hegemonie figury dělníka, jehož uniformou je technika.

§8.

Friedrich Nietzsche jako předpoklad myšlení Ernsta Jüngerera

Naším tématem měla být myslitelská pozice a zkušenost *Ernsta Jüngerera*. Nyní můžeme zodpovědět otázku, *jak si stojíme a jaká je naše základní naladěnost tehdy, jestliže smysl toho, oč v myšlení běží, jestliže smysl všeho, co „bylo, je a bude“* vystupuje jako práce a jestliže povaha lidství člověka vystupuje jako *figura dělníka* (Gestalt des Arbeiters).

Základní naladěností lidství je *bezradnost a zoufalství nutkavé nouze absence nouze* (Not der Notlosigkeit), která v lidské existenci dále probouzí a rozšiřuje *nudu*, které lidství čelí horečným obstaráváním *požitků a prožitků* (Erlebnis), v nichž člověk stanovuje a zakouší své (opuštěné a nezajištěné) lidství. Tato základní naladěnost *zamezuje zamýšlení* (Besinnung) a vystupuje jakožto nihilismus, který je nihilismem činu, aktivním nihilismem. K tomu se Jünger hlásí a zároveň tím odkazuje na myšlení F. Nietzscheho a jeho koncepci evropského nihilismu, který pracuje právě s diferencí aktivního a pasivního nihilismu, nihilismu činu a nihilismu popírání. Bezradnost heroického realismu, jenž je postojem lidství přeměněného ve figuru dělníka, má svůj předpoklad a své založení v čelení bezcílnému a bezúčelnému sebe-přemáhání vůle k moci,¹ která tím, že jí schází konečný, definitivní cíl, musí permanentně cirkulovat a obracet se proti sobě, takže vystupuje v podobě věčného návratu téhož, jenž klade a garantuje trvalou přítomnost jako tradiční smyslu pojmu „bytí“. Práci také schází definitivní cíl, také by musela skončit, kdyby dosáhla svého finálního účelu, a tak bezcílně cirkuluje v sobě a produkuje stále totéž: energii, na kterou předtím zredukovala život, aniž by tato energie cokoliv cíleného a ospravedlňujícího přinášela či otevírala nové možnosti.

Nietzscheho metafysika je základem a východiskem metafysiky Ernsta Jüngerera, který zahlédl a formuloval prosazující se uskutečnění vůle k moci věčně se navracející jako totéž, jelikož tím, že vůli k moci schází cíl, tak se vůle k moci obrací sama k sobě a chce své chtění, je *vůlí k vůli*, tedy je ustavičným sebe-přemáháním (sebe-kladení substance jako subjektu), kdy jsoící je prosto svého založení a vystupuje ve světle nihilismu, který je tak pravdou (neskrytostí) bytí jsoícího. Proto se nyní, *z povahy záležitosti samé* a nikoliv *z historických důvodů*, obraťme k základním momentům Nietzscheho metafysiky, která Jüngerovo myšlení nechá vystoupit v zásadnějším a hlubším světle, nakolik světlo může být hluboké.

¹ GA90, str. 169: „Die Gestalt des Arbeiters aber selbst ist die wesende Macht, d. h. *Herrschaft*, d. h. eigentlicher *Wille zur Macht* (Übermächtigung). Macht ist – *Wille zur Macht!*“ Tamtéž str. 170: „Daraus wird deutlich, daß die Gestalt selbst im eigentlichen und höchsten Sinne Macht *ist* (in Nietzsches Begriff der *höchste Wille zur Macht*). Der Arbeiter – gestalthaft begriffen – ist höchster Machtbesitz und Machtvollzug (*Herrschaft*), d. h. *die Macht*.“

Část II. Epocha nihilismu

„Wenn wir aber in der Folge unserer Aussprache
dennoch und gerade bei wesentlichen Begriffen
auf Nietzsche hören, dann handelt es sich
weder um Jünger noch um Nietzsche,
sondern um die *Wirklichkeit*
im Sinne des Willens zur Macht
und um *unser* Verhältnis zu ihr“.

M. Heidegger, GA90, str. 220

§9.

Metodická poznámka k filosofickému přístupu k myšlení F. Nietzscheho¹

Na podzim roku 1886 Nietzsche začal pracovat na předmluvách ke svým doposud vydaným dílům. Materiály k předmluvám se nacházejí ve sv. 12 *Kritického studijního vydání* (Kritische Studienausgabe = KSA) Nietzscheových spisů,² které pořídili italští učenci Giorgio Colli a Mazzino Montinari. Nietzsche chtěl po dokončení „*Zarathustry*“³ provést revizi své literární činnosti s výhledem na intendované teoretické dílo, pro které razil různá označení: „Vůle k moci“; „Poledne a věčnost“; „Kladivo“; „Dionýsos“. Téměř všechny tituly nesly různé podtituly: „Pokus o přehodnocení všech hodnot“; „Přehodnocení všech hodnot“; „Filosofie věčného návratu“; „Filosofie budoucnosti“; „Proroctví“. V plánu ke každému titulu Nietzsche jako finální kapitulu uvádí „Věčný návrat“. O vývoji Nietzscheho hlavního teoretického díla, které zcela zoufalým způsobem sestavila a vydala jeho sestra Elisabeth Förster-Nietzsche s Peterem Gastem pod názvem „*Vůle k moci. Pokus o přehodnocení všech hodnot*“, bylo již od doby prvního vydání napsáno mnoho polemického a Colli s Montinarim se v předmluvě ke komentárnímu svazku KSA 14 domnívají vyslovit definitivní soud.⁴

Colli s Montinarim jsou všechno jiné jen ne filosofové. Jejich *technicky* dokonalé pojetí práce s *filosofickým* odkazem, o kterém tvrdí, že to je „pouhá pozůstalost“,⁵ je symptomatické pro *konec filosofie*, který – jak praví Martin Heidegger – „se ukazuje jako triumf říditelného ustavování vědecko-technického světa a tomuto světu přiměřeného společenského uspořádání. Konec filosofie znamená: počátek světové civilizace založené v západoevropském myšlení.“⁶ Filologové a historikové se chápou filosofického díla a rozhodují tak o formě a způsobu toho, co má slout „filosofie“. Přístup oborových specialistů je dvojitý: buď to jsou filofičtí nedovzdělanci (což je typické především pro germanisty a historiky), nebo jsou to fachidioti (v čemž excelují klasičtí filologové). Konec filosofie znamená její rozpuštění do jednotlivých vědních disciplín a odpovídání kritériím těchto disciplín. Filosofie se stává „provozem“, „bádáním“, čímsi, čemu se lze *věnovat* tak, jako se

¹ Celý paragraf byl publikován jako *Poznámka o konci filosofie*, in: J. Kružík, J. Novotný (eds.), *K věcem samým. Sborník Zdeňku Pincovi k šedesátým narozeninám*, UK FHS, Praha 2005, ISBN 802394174-7, str. 96-101.

² *Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, W. De Gruyter-dtv, Berlin-New York-München 1999³.

³ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, přel. O. Fischer, Olomouc 1995. V rámci KSA sv. 4.

⁴ KSA 14, str. 7-17; 384-400.

⁵ KSA 14, str. 400: „...der Rest ist – Nachlaß.“

⁶ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, str. 65. Česky in: M.H., *Konec filosofie a úkol myšlení*, přel. I. Chvatík, Praha 1993, str. 13.

věnujeme sbírání známek či cvičení *taj-čchi* resp. jako se věnujeme vykonávání úřednické funkce. Filosofičtí úředníci diktují, *co je a co není filosofie*. A není jí to, co klade nárok na *fundamentální* zproblematizování „tématu“, nárok na *nebezpečí* s možností *scestí*.

Filosofie, jež by stála stranou hobby a úředničení, je tím, co Nietzsche nazývá heslem: „*Žít nebezpečně!*“ (Gefährlich leben!) Při bližší analýze by bylo možné vidět, jak se tím příliš neliší od Husserlovy programové teze „fenomenologie“: „*K věcem samým*“ (zu den Sachen selbst). Ani o jednom, ani o druhém však „seriózní zabývání se filosofií“ nemá ponětí. Bagatelizace a *odstraňování* problémů tím, že nejsou ani připuštěny, se pohybuje vždy v bezpečném okruhu zaprášených knihovních regálů výzkumných ústavů, institutů a center, které na objednávku produkují výstupy stejně, jako fabriky montují automobily či chrlí zubní pasty. Úřednický, technologicko-logistický provoz „filosofie“ se tak zařazuje do proudu a chodu „řiditelného ustavování vědecko-technického světa“, stává se „přiměřeným společenskému uspořádání“ tohoto světa. Tento bezkrevný a plnovously zarostlý provoz tak utváří obraz „mudrce“ ve smyslu „odborníka“ či „specialisty“, který je uspokojen svou učeností, kterou považuje za svou výjimečnost sjednávající mu společenskou prestiž a zdůvodnění jeho existence. Tento obraz „mudrce“, který neplodně *obrábí písmenka*, parazituje na tom, co za něho udělali jiní. Tento obraz „mudrce“ má Nietzsche před očima v zápise z podzimu 1886, když pracoval na předmluvách k *Nečasovým úvahám a Ranním červánkům*.¹

„Nepochybuji: byl to stav mudrce, jak si ho představuje lid, nad nímž se můj život tehdy vznášel s ironickou převahou mé osoby: byl to stav jemné neplodnosti a sebeuspokojení mudrce, jak si ho myslí lid, byl to stav nezasaženosti toho, kdo „čistě poznává“, byl to ten zcela sublimní onanismus ducha, z něhož se v každém smyslu vytratila dobrá vůle k činu, k plození, k tvoření.“

Klasický filolog Nietzsche si užil své, když publikoval všechno, jen ne bezpečnou knihu *Zrození tragédie*, když totiž byl ze všech stran napadán kolegy-odborníky za nevykazatelnost, fantasmagoričnost a nekompetentnost. Byl to především Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, jenž si strháním Nietzscheovy knihy vydobyl své filologické ostruhy.² Když filolog stírá filologa, tak se *princiálně* nic neděje; avšak když se filologové pustí do filosofa, považující *sebe* za kritérium filosofičnosti, jde o *zásadní* potíž. Lid si podle Nietzscheho představuje „mudrce“ jako učeného znalce v dané oblasti, která je lidu třeba i nepochopitelná a nesrozumitelná, ale od toho je tu právě pan „mudrc“, aby tuto oblast spravoval, nenechal ji ohrožovat a znepokojovat zbytek počestného lidu, za což mu patří obdiv, vděk a ceny, často však jen pouhé tolerování na okraji společenského zájmu. Mudrci jsou jako šamani žijící za vesnicí, protože jsou v běžném provozu zásadně neužiteční, ale nechávají se na pokoji, protože někdy se mohou hodit, až si lid nebude se svými báječnými „demokratickými“³ prostředky moci pomoci v nějaké nastalé situaci. Ale Nietzsche praví, že tento lidový obraz „mudrce“, jenž je odborníkem, v *každém ohledu* rezignoval na „dobrou vůli k činu, k plození, k tvoření.“ Pro filologicko-historické úředníky filosofie je totiž vše již vymyšleno, vše podstatné se již odehrálo a oni, totiž nevymýtitelní úředníci v institutech,⁴ jsou zde od toho, aby tento (*pouhý*) odkaz (*pozůstalost*) spravovali podle zásad přiměřených

¹ KSA 12.2.[164].

² Martin Heidegger to von Wilamowitz-Möllendorfovi vrací pokaždé i s úroky, když při všech zmínkách o řeckých bozích pranýřuje coby scestnou jeho představu toho, že Heléni měli cosi jako svou „víru“, máje na mysli Wilamowitz-Möllendorfovou knihu *Der Glaube der Hellenen* (2 sv., Berlin 1931-1932).

³ Z řec. *démos* – lůza, dav.

⁴ To sugeruje obraz *posledního člověka* ze *Zarathustry* (předmluva 5, přel. O. Fischer): „... poslední člověk, zdobňující všechno. Jeho pokolení je nevyhladitelné jako zemská blecha; poslední člověk žije nejdéle.“

vědecko-technickému nároku akademického provozu, který se neodlišuje v ničem od byrokratické mašinerie a firemního provozu (snad leda ve finančním (pod)hodnocení.) Takže hlavní metodou je: převést vše neobvyklé na cosi důvěrného, převést vše nesrozumitelné na cosi, co je srozumitelné každému (ať se již „seriózně zabývá“, nebo „nezabývá“ filosofií), tj. sloužit lidu, který od „mudrců“ očekává to, že ho – v lepším případě – nechají na pokoji, či – v horším případě – se mu budou starat o rozptýlení a zábavu; pochopitelně *intelektuálního* rázu. Vždyť filosofie je tak často *považována* za hru! A tak si filosofičtí úředníci hrají a předstírají „seriózní zabývání se filosofií“, protože *se* (das man selbst) od nich *nic jiného* neočekává.

Jak se to ale má s programovými maximami „žít nebezpečně“ či „k věcem samým“? Jestliže filologičtí odborníci *na Nietzscheho* (jako kdyby byl molekulou či business-procesem) odstraní motiv programového díla (byť s jakýmkoli názvem a finálním plánem) a prohlašují, že Nietzsche coby filosof jsou jeho zveřejněná díla, zatímco „zbytek je jen pozůstalost“,¹ tak tím *odstraňují* vůdčí problematiku a motiv, který držel Nietzscheho myšlení v chodu, naplňoval ho a hnal ho dál. Bagatelizují-li Nietzscheho odkaz na „pouhou pozůstalost“, likvidují základní Nietzscheho přínos pro dějiny metafysiky a degradují ho na obyčejný konglomerát fragmentů, jimž nemá smysl se „seriózně zabývat“, nejsme-li fuchidioti „zabývajících se“ speciálním oborem zvaným „Nietzsche“. Prohlásí-li filosofičtí úředníci Nietzscheho veřejná díla za jediné závazný zdroj a pramen určování toho, *co* je filosofie v provedení Friedricha Nietzscheho, tak likvidují možnost skutečně filosofovat, tvořit, plodit a rezignují na „dobrou vůli k činu“. Tím redukuje filosofii na pouhé „zabývání se“ bezpečně vymezeným tématem, na pouhý voyeurismus a onanismus ducha, protože jenom obdivně zevlují na hotovou produkci kabaretu „Nietzsche“, mají připravený program bez překvapení a sami si mohou libovolně určovat a regulovat své „vyvrcholení“, svou badatelskou „ejakulaci“ tím, že vědí, co chtějí, k čemu se doberou. Je-li původ řecké tragédie jednoznačně posvěcený autoritou Aristotelovy *Poetiky*, pak je nutné, aby onanista von Wilamowitz-Möllendorf *jistě a bezpečně a bez jakékoli vlastní námahy* věděl, jaký je původ řecké tragédie – a ne že jako nějaký pomatenec Nietzsche bude předkládat bizarní koncepci dionýského a apollinského přístupu ke světu. Je-li Nietzscheho dílo ohraničeno zveřejněnými díly, pak je nutné, aby onanisté Colli a Montinari *jistě a bezpečně a bez jakékoli vlastní námahy* věděli, že motiv „věčného návratu“ a „vůle k moci“ jsou výjimečným úkazem redukovatelným (tj. bagatelizovatelným) na (tak jako tak bizarní) dílo *Tak pravil Zarathustra*, což je stejně kniha, která je – jak praví její podtitul – *pro každého a pro nikoho: pro každého*, že ji každý dokáže přelouskat a pochopit podle svého; *pro nikoho*, že ji není třeba až tak nutně rozumět, protože to vlastně je jenom „báseň v próze“. Nepochopíme z Nietzscheho (a tj. z dějin západní metafysiky) vůbec nic, jestliže necháme Nietzscheho psychologa, ateistu, volnomyšlenkáře (svobodného ducha) – jen ne filosofa *extrémní* metafysické pozice „věčného návratu“, v níž se odehrává *popření* temporálního smyslu určení bytí jsoucího ve prospěch jakéhosi „stávání se“ (Werden), které činí každé jednotlivé jsoucí lhostejným kvantem moci, pouhým prostředkem pro bezcílný nárůst moci, v čemž je naznačena proměna pojetí jsoucího jakožto jsoucího (*základní*, Aristotelem formulovaná *úloha první filosofie*) ve smyslu *nahraditelného zdroje* (Bestand) v režimu *totální manipulovatelnosti* těchto zdrojů nastavených na libovolný, odhadnutelný a vykazatelný sled vynucování si jejich disponovatelnosti, pro což Martin Heideggerrazil označení *Ge-Stell* ve smyslu povahy (Wesen) techniky, která však je způsobem sebeodpírajícího se podávání neskrytosti jsoucího, tj. pravdy o všem *bylo-je-bude-není*. Bude-li Nietzsche bagatelizován na post-romantického intelektuála, nebude nám patrný důvod, proč se povaha (Wesen) lidství člověka musela proměnit v to, co Ernst Jünger nazývá *figura dělníka* (die Gestalt des Arbeiters),²

¹ KSA 14, str. 400.

² Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart 1981.

jemuž technika slouží jako prostředek k dosažení *planetární hegemonie* tak, jak o tom Nietzsche hovoří v souvislosti s Nadčlověkem¹ i Heidegger v souvislosti s koncem filosofie.²

Ale není přeci úkolem úřednické filosofie znepokojovat lid, zpochybňovat jemu srozumitelný a bezpečný výklad toho, co *bylo-je-bude-není*, tj. toho, co „doposud slulo bytí“.³ Úřednická filosofie rezignovala na „dobrou vůli k činu“ a sama předhazuje ostatním, kdo se od ní odlišují, že „mají nedostatek dobré vůle“ k porozumění a „dialogu“. Úřednická filosofie nikomu nic nepřináší, nevede k žádné proměně ani gradaci toho, kdo se filosofií nikoli „seriózně zabývá“, nýbrž skutečně „žije nebezpečně“ a jde „k věcem samým“. Filosofie – aspoň v autentickém pojetí presókratovských myslitelů či v díle B. Spinozy (abych jmenoval *extrémní případy*) – měla ambice *vést život*, vést k nápravě (*emendatio*) a tj. k navýšení kvality ontologického statusu lidství člověka, takže leckdy splývala s úsilím o (jakkoli „konfesně“ pochopenou) „spásu“.⁴ Byla to „dobrá vůle k činu“ a nikoliv „onanismus ducha“; byla to *transformace* toho, kdo ji podstoupil. A v tomto *nikdo* z nás nedisponujeme měřítkem toho, co je „dobré“ a „špatné“, tj. srozumitelné a oborově přijatelné. V opačném případě se opět jedná o „ten zcela sublimní onanismus ducha.“

*

V následující pasáži naší studie budeme možná příliš hojně citovat Nietzscheho, avšak je to dáno nutností jednak nepřístupnosti a dosavadní vágnosti Nietzscheho textů z tzv. „pozůstalosti“, jednak tím, že nemá smysl předstírat a papouškovat něco, co lze pregnantěji a lépe vyjádřit přímo Nietzscheho slovy. *Rozhodně rezignujeme na úplný obraz Nietzscheho myšlení a koncentrujeme se pouze na sledování motivu „nihilismu“ a s ním spojeného celkového ontologického rozvržení včetně odpovídajícího určení povahy lidství člověka*, tak aby to dokreslilo Jüngerovo metafysickou pozici, jejímž předpokladem je Nietzscheho myšlení.

§10.

Vůle k moci jako alternativa evropského nihilismu

V zimě na přelomu let 1887 a 1888 si Nietzsche poznamenal následující zápis, který zamýšlel jako předmluvu ke svému nikdy neuskutečněnému základnímu dílu, pro něž se vžilo označení *Vůle k moci. Pokus o přehodnocení všech hodnot*, a kterou kompilátoři Nietzscheho pozůstalosti skutečně použili jako předmluvu k takto otitulované knize:⁵

Předmluva

1.

Velké věci zasluhují, aby se o nich mlčelo nebo hovořilo velkým způsobem: velkým, to znamená cynicky a s nevinností.

2.

¹ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, předmluva 3 (přel. O. Fischer): „Nadčlověk *budiž* smyslem Země.“

² Viz M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, str. 65. Česky in: M.H., *Konec filosofie a úkol myšlení*, přel. I. Chvatík, Praha 1993, str. 13: „...triumf říditelného ustavování vědecko-technického světa a tomuto světu přiměřeného společenského uspořádání. Konec filosofie znamená: počátek světové civilizace založené v západoevropském myšlení.“

³ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, str. 2.

⁴ B. Spinoza v *Pojednání o nápravě lidského rozumu* (Praha 2003) hovoří o tom, že cílem je „*unio cum tota natura*“ (II.13), o které z Etiky víme, že to je samotný *Deus*.

⁵ KSA 12.11[411]. – Konvolut materiálu, ze kterého Elizabeth Förster-Nietzsche a Peter Gast alias Heinrich Köselitz svévolně sestavili kompilaci s názvem *Vůle k moci*, obsahují svazky KSA 12, *Nachlaß 1885-1887* a KSA 13, *Nachlaß 1887-1889*.

Co zde vyprávím, je příběh¹ příštích dvou století. Popisuji to, co nastane, co ani nemůže nastat jinak: *vzmach nihilismu*.² Tento příběh může být vyprávěn již nyní: neboť sama nutnost je zde při díle. Tato budoucnost již hovoří ve stovkách znamení, tento úděl se všude ohlašuje; všechny uši jsou dávno nastraženy pro tuto hudbu budoucnosti. Naše veškerá evropská kultura se již dlouhou dobu pohybuje s mučivým napětím, které roste od století k století, jako by vstříc nějaké katastrofě: neklidně, násilně, překotně: jako proud, který chce *dospět ke konci*, který se již nezamýšlí, který má strach zamýšlet se.³

3.

Ten, jenž se zde chápe slova, naproti tomu nečinil doposud nic jiného, *nežli že se zamýšlel*: jakožto instinktivní filosof a poustevník, jenž našel svou přednost v zámezí, za humny, v trpělivosti, v zadržování, v opoždění;⁴ jakožto pochybující a zvažující duch i duch pokušitel, který již jednou zabloudil do labyrintu budoucnosti; jakožto duch věštebných ptáků, jenž když vypráví o tom, co nastane, *se dívá nazpátek*; jakožto první dokonalý nihilista Evropy, který však nihilismus v sobě dožil do konce, - jenž ho má za sebou, pod sebou, vně sebe...

4.

Neboť nenechme se mýlit smyslem titulu, jímž je nazváno toto evangelium budoucnosti. „*Vůle k moci*. Pokus přehodnocení všech hodnot“ – touto formulí je vyjádřen určitý *protipohyb*, vzhledem k principu a úloze: určitý pohyb, jenž v nějaké dostupné budoucnosti vystřídá onen dokonalý nihilismus; pohyb, jenž ovšem tento nihilismus *předpokládá*, logicky i psychologicky, pohyb jenž může vzejít jedině z něho a může jít jedině *vůči němu*. Neboť proč je nyní *nutný* *vzmach nihilismu*? Jelikož jsou to samotné naše dosavadní hodnoty, jež v rámci nihilismu vyvozují své nejzazší důsledky; jelikož nihilismus je do konce domyšlenou logikou našich velkých hodnot a ideálů, - jelikož jsme museli teprve zažít nihilismus, abychom přišli na to, jaká ve skutečnosti byla *hodnota* těchto „hodnot“...⁵ Máme – někdy – zapotřebí *nových hodnot*...

*

1. Nihilismus a temporální určení smyslu bytí. - Tolik Nietzsche v předmluvě k fiktivnímu dílu, pro které dlouhou dobu razil označení *Vůle k moci. Pokus o přehodnocení všech hodnot*. Nacházíme-li se podle Nietzscheho v epoše absence zamýšlení se

¹ V orig. je „Geschichte“, ale při charakteru Nietzscheho notátu je přehnané a zcela nepatřičné překládat jako „dějiny“, anebo by to šlo, když bychom si však uvědomili, že „dějina“ je slovem uskutečňovaná a slovem uchovávaná souvislost konkrétního doteku všeho toho, co bylo, je a bude neboli „světa“ vůči člověku, nakolik je smrtelníkem.

² „Heraufkunft des Nihilismus“ by mohlo být přetlumočeno i jako „kterak se nihilismus chopil vlády“ či „jak se nihilismus dostal k moci“, což jsou pokusy rozhodně výstižnější, nicméně ohrožené výtkaou přílišné volnosti a interpretace.

³ Zamýšlet se = sich besinnen. Termín *Besinnung* disponuje významem odlišujícím tento „kognitivní modus“ od představování (Vorstellen), které během novověku zcela vyčerpalo obsah slova myslet (Denken). *Besinnung* není zprostředkujícím vztahem vůči jsoucímu, nýbrž je to vazba k základu tohoto jsoučího, ke smyslu (Sinn) a pravdě tohoto jsoučího, k tomu, co „činí“ toto jsoučno jsoučím (metafyzická vazba, jelikož jsoučno jako jsoučí – a co mu jako takovému přísluší – je Aristotelem formulovaná základní úloha první filosofie alias metafyziky.) *Besinnung* v Nietzscheho případě je vazbou ke zkušenosti nihilismu, kdy se to se vším bylo, je a bude má tak, že nic, je vazbou k ontologickému principu „vůle k moci“, která je „esencí“ všeho jsoučího jako jsoučího, a vazbou k „věčnému návratu téhož“, jenž je „existencí“ všeho jsoučího jako jsoučího.

⁴ *Abseits, Außerhalb, Geduld, Verzögerung, Zurückgebliebenheit* odkazují k temporálně-lokačním aspektům zamýšlení se (*Besinnung*).

⁵ Lépe: abychom přišli na to, jaká byla *cena* těchto „hodnot“... (Nebo: zač tyto „hodnoty“ stály...)

(Besinnungslosigkeit), v epoše charakterizované nervózním a násilným úprkem před tím, co činí nouzi (Not) vstříc katastrofě dokonalého nihilismu – znamená to pro Nietzscheho „do konce domyšlenou logiku“ a „nejzazší konsekvenci“ samotné nutnosti, která je zde při díle: nutnost ustanovení řádu hodnot a stanovení hodnoty nejvyšší. Přehodnocení všech, naprosto všech hodnot může pro Nietzscheho znamenat alternativu vůči nihilismu, možnost jeho překonání. K tomu je však zapotřebí, aby se nihilismus jako takový skutečně rozvinul do úplnosti své povahy (Wesen). Vůle k moci jako *princip* přehodnocování všech hodnot a pokus o přehodnocení všech hodnot jakožto *úloha* protipohybu vůči nihilismu mají povahu nadcházejícího údělu v budoucnosti. Vůle k moci jakožto pokus o přehodnocení všech hodnot má charakter *Adventu*, toho co je doposud vyšetřené a zadržuje se ve svém přicházení, nač se lze připravit v čekání, které má povahu zamýšlení se (Besinnung); vůle k moci jakožto pokus o přehodnocení všech hodnot má charakter toho, co činí nouzi (Not), co je nutkavé, ponoukající. Čekání zamýšlení se Nietzsche nazývá bytím „v zámezí, za humny, v trpělivosti, v zadržování, v opoždění“, je to ono „dožití do konce“, tj. absolvování úplného rozvinutí povahy (Wesen) nihilismu, kdy se to se vším, co bylo-je-bude má tak, že nic, tj. že jsoucí je prosto svého základu, smyslu, pravdy neboli bytí. Nihilismus je opuštěností jsoucna bytím, které přenechává toto jsoucí jemu samému napospas v naprosté absenci jeho založení (Grund), takže jsoucí postrádá svůj základ a nachází se v bezedné propasti (Abgrund).

Vzmach nihilismu je děním postupného, neustálého zastírání a sebe-odpírání smyslu bytí jsoucího, které Nietzsche zakouší v podobě stanovování hodnot. Stanovování hodnot znamená ustavení, zastavení, fixování, definitivní určení významu smyslu bytí jsoucího, kterým však podle Nietzscheho je právě vůle k moci, jež je svým sebe-přemáháním, sebe-překonáváním, neustálým nárokem (příkazem) chtít být více než doposud,¹ což není výraz deficiencie či nedostatečnosti, nýbrž naopak nejvyššího ontologického ranku. Nihilismus je vůle k moci obrácená sama proti sobě, popírající sebe samu, zadržující sebe samu, rezignující na sebe samu.

Je-li vůle k moci sama pravda bytí jsoucího² a nihilismus je sebe-popřením vůle k moci, pak je nihilismus úkladem (Gefahr) bytí vůči sobě samému, sebe-odepřením bytí v jeho smyslu, kterým je permanentní, neustálý nárok (příkaz: to, co činí nouzi a nutká) chtít být více než doposud: neboli čas. Pravda bytí jako permanentní, nezadržované postupování dále je nouzí „být více než doposud“, „být i nadále“, je to sám čas, který je stálostí uplývání, nepřetržitostí mizení a nastávání. Pravda bytí jakožto vůle k moci je samotnou nutkavou nouzí „chtít být i nadále“, je to samo nadcházení, nastávání a přicházení sebe-zadržující se budoucnosti, která jako taková nikdy nemůže dospět sem k nám do přítomnosti, čímž by se zrušila, a tak je neustálým *Adventem* a oddálením. Proto Nietzsche určuje jako adekvátní postoj zamýšlení se (Besinnung) potěšení z toho být „v zámezí, za humny, v trpělivosti, v zadržování, v opoždění“. Nihilismus s jeho překotností, nervozitou a násilností nedbá ani nerespektuje povahu pravdy bytí, nepodléhá nároku nutkavé nouze pravdy bytí jsoucího, kterou je samotný čas. Vůle k moci jakožto pokus o přehodnocení všech hodnot je tím nejzazším, eschatologickým, jelikož předpokládá nejprve dokonalý a tj. dokonáný nihilismus. A Nietzsche je podle vlastních slov „první dokonalý nihilista Evropy, který však nihilismus v sobě dožil do konce, - jenž ho má za sebou, pod sebou, vně sebe...“

2. Nihilismus a platonismus. - Nihilismus má být „do konce domyšlenou logikou“ a je to „sama nutnost“, jež je „zde při díle“. Být při díle je význam Aristotelova termínu *energeia*, který se do latiny přetlumočil jako *actualitas* a velikáni německé filosofie s ním pracují jako s *Wirklichkeit*. Všechny tyto termíny obvykle chápeme jako „skutečnost“. Nihilismus je

¹ Vůle k moci jakožto afekt rozkazu (Afekt des Kommandos) viz KSA 13.11[114]. Též *Radostná věda* V.347.

² KSA 13.14[80]: „Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist, wenn alles Wachstum der Macht, Unlust alles Gefühl, nicht widerstehen und Herr werden zu können, ist“.

skutečně, je skutečný tak, že je nutností. Dvě modalit – skutečnost a nutnost – se sjednocují v pojmu nihilismu. Ale máme-li na mysli, že např. dle Spinozy je skutečné to, co je nutné a jen to, co je nutné, je skutečné,¹ a zvážíme-li současně temporální založení modalit v Kantově *Kritice čistého rozumu*,² pak pojem nihilismu dostává jasnější obrysy. Zároveň je Aristotelova *energeia* řešením jím samým formulované otázky po jsovcu jako jsovcím, což je otázka, kterou Aristotelés v *Metafysikách* řeší převážně jako problém *úsia* neboli substance. Substance bývá obvykle chápána jako vůdčí určení smyslu bytí a určení povahy skutečnosti: a my zde máme skutečnost jako nutnost založenou temporálně, tj. problém substance jakožto smyslu bytí je založen temporálně.

Pojem nihilismu pak v sobě zahrnuje základní motivy filosofie: substance, jsovcna jako jsovcího, určení smyslu či pravdy bytí s ohledem na čas. Nietzscheho filosofie shrnuje ve zkušenosti nihilismu a s ním se svářícím eschatologickým evangeliem vůle k moci veškeré dosavadní dějiny západní metafysiky, nechává zaznít *jediné skutečné* téma dějin metafysiky: *nakolik je čas určením povahy pravdy bytí jsovcího*. Nietzscheho filosofie je poslední skutečnou první filosofií, metafysikou, poslední proto, že jeho myšlením se dějiny západní metafysiky uzavírají ve smyslu dovršují, naplňují, uskutečňují. Nietzscheho definitivní soud pak zazní v *Soumraku bůžků*:³ bytí je „posledním mráčkem vypařující se reality“.

To, že je nihilismus „do konce domyšlenou logikou“ završujících se dějin metafysiky, Nietzsche deklaruje i tím, že svou vlastní pozici charakterizuje jako „platonismus naruby“ či jako „převrácený platonismus“⁴ – tak jako Karl Marx charakterizoval svou pozici tak, že když Hegel postavil skutečnost na hlavu, tak on ji postavil zpět na nohy. Nihilismus je totiž „do konce domyšlenou logikou našich velkých hodnot a ideálů“ a Nietzsche má na mysli Platónovu koncepci idejí a její křesťanskou i filosoficko-morální transformaci. Křesťanství je pro Nietzscheho tak jako tak „platonismem pro lid“ a vůbec celé dějiny západní metafysiky jsou podle něj dějinami platonismu – čili nihilismu.

Nietzsche dále hovoří o „pokusu“ o překonání všech hodnot. Pokoušení akcentuje jednak sílu (schopnost, odvahu k přehodnocení: *dynamis*), jednak v něm zaznívá „pokušení“ ve smyslu svodu k učinění neobvyklého kroku odlišujícího od všeho dosavadního: Nietzsche hovoří o sobě, že je „jakožto pochybující a zvažující duch i duch pokušitel“. Diabolický charakter zpochybnění a svádění k přehodnocení není cynismem – ačkoliv i o něm přeci Nietzsche hovoří, nýbrž dalším aspektem *dynamis* Nietzscheho myšlení charakterizovaného jako zamýšlení se (*Besinnung*). Pokoušení je zvažováním, hodnocením – Nietzsche hovoří o tom, že „jsme museli teprve zažít nihilismus, abychom přišli na to, jaká ve skutečnosti byla *hodnota* těchto „hodnot“... Máme – někdy – zapotřebí *nových hodnot*“. Hodnocení je stanovováním (*Feststellen*), které nahrazuje pro novověk typický myslitelský postoj představování (*Vorstellen*).⁵ Hodnocení vychází ze samotné povahy života jako takového, který je pro Nietzscheho nejvyšší instancí, ba dokonce život je jediným významem pojmu bytí:⁶

¹ Spinoza, *Etika* I.def.7; I.def.8; I.Prop.29; I.Prop.33 schol.1; II.def.6; II.Prop.44 cor.2.

² Kant, *Kritika čistého rozumu*, Analogie zkušenosti A 218-226, B 266-274.

³ F. Nietzsche, *Götzendämmerung* (KSA 6), str. 76. Česky viz F. Nietzsche, *Soumrak bůžků*, kap. „Rozum“ ve filosofii § 4, in: *Ecce Homo*, přel. L. Benyovszky, Praha 1993, str. 34. - Rovněž M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 2: „Říká se: bytí je nejvšeobecnější a nejprázdnější pojem.“ Týž, *GA* Bd. 66, *Besinnung*, str. 40: „Bytí /Seyn/ - odeznívající poslední ozvěna jakéhosi pouhého slovního znění - a otázka po něm? Dokonce ani mýlka /Irrtum/ - pouze lhostejnost.“

⁴ KSA 7.7[156]: „Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.“ [„Moje filosofie <je> *platonismus naruby*: čím dále od skutečného jsovcna, tím je to ryzejší, krásnější, lepší. Život ve zdání jako cíl.“]

⁵ Tak např. Nietzsche hovoří o člověku v tom smyslu, že je „doposud nestanoveným zvířetem“. Viz KSA 12.2[13]: „Denn bisher war der Mensch das „nicht festgestellte Thier“-.“

⁶ KSA 12.2[172].

„Bytí“ – nemáme o něm žádnou jinou představu nežli „žít“. – Jak tedy potom může být cosi mrtvého?

Nebo jinde ve stejném duchu:¹

„Bytí“ jakožto zobecnění pojmu „život“ (dýchání) „být oduševnělý“ „chtít konat“ „stávat se“.

Život v jeho vývojové pestrosti a neustálé transformaci je pro Nietzscheho dostatečným důkazem pro to, že parmenidovská představa o bytí jako o nehybné, identické, neměnné, v sobě završené jednoty je iluzí a omylem.² Život je naopak bytostně nezavršený, završení se rovná zkušenosti smrti jako ukončení jistého modu žití, zatímco život jako takový se pouze přeskupil do jiného skupenství a jiných forem fenomenalizaci. Proto nemůže být nic mrtvého: protože život by tím nutně musel skončit. Končí jen jednotlivé modifikace živého, jednotliví nositelé života, kteří životu slouží právě jen jako prostředky jeho rozvíjení a ustavičného stávání se.

„Neboť život je jen *jednotlivým případem* vůle k moci“.³

Život má tedy charakter substance a živé bytosti včetně člověka mají povahu modifikací této substance, tj. že nemohou bez ní ani být, ani být myšleny: „*Modem rozumím stavy substance, neboli to, co je v něčem jiném a je z tohoto jiného také chápáno.*“⁴ Zatímco definice substance zní: „*Substancí rozumím to, co je samo v sobě a co je chápáno ze sebe sama, tj. to, k utvoření jehož pojmu není zapotřebí pojmu nějaké další věci.*“⁵ Život jako substance je nepodmíněný, to on je základem (Grund) pro všechno ostatní, aniž by sám měl nějaký základ, jenž by vedl k nekonečnému regresu. Život je principem bytí jsoucího. A tímto principem, v němž spočívá substancialita, tj. neustálá přítomnost a trvání substance alias života, nazývá Nietzsche vůle k moci. Život je tedy, je-li nihilismus úkladem bytí vůči sobě samému, jelikož bytí je vůle k moci a ta popírá sebe samu, život tedy je v rámci nihilismu popírán, devalvován: zbavován jeho hodnoty.

3. Nihilismus jako otázka hodnoty hodnot. - „Nihilismus stojí před dveřmi: odkud přichází tento nejděsivější z hostí?“⁶ táže se Nietzsche a pokouší se nihilismus definovat:⁷

„*Nihilismus: chybí cíl; chybí odpověď na otázku „Proč?“ co znamená nihilismus? – že nejvyšší hodnoty se zbavují hodnoty.*“

A jinde praví stejně definičně:⁸

„Evropský nihilismus. Jeho příčina: zbavení hodnoty dosavadních hodnot.“

¹ KSA 12.9[63].

² Parmenidés, zl. B 8, Diels.

³ KSA 13.14[121].

⁴ Spinoza, *Etika* I.def.5.

⁵ *Eth.*I.def.3.

⁶ KSA 12.2[127].

⁷ KSA 12.9[35].

⁸ KSA 12.2[131].

A i ve výše citované předmluvě Nietzsche hovoří o tom, „proč je nyní *nutný* vzmach nihilismu? Jelikož jsou to samotné naše dosavadní hodnoty, jež v rámci nihilismu vyvozují své nejzazší důsledky; jelikož nihilismus je do konce domyšlenou logikou našich velkých hodnot a ideálů, - jelikož jsme museli teprve zažít nihilismus, abychom přišli na to, jaká ve skutečnosti byla *hodnota* těchto „hodnot“... Máme – někdy – zapotřebí *nových hodnot*...“

Týká-li se nihilismus určení smyslu bytí, za jehož význam Nietzsche považuje život, jehož principem je vůle k moci, a vysvětluje-li nihilismus jako otázku po hodnotě resp. zbavení hodnot hodnoty, pak se problematika hodnoty a hodnocení, resp. ztráty hodnoty musí bytostně a bezprostředně týkat Nietzscheho pojetí smyslu bytí a života. Pak spolu motiv hodnoty a motiv bytí alias života musí co nejtěsněji souviset.

Jak Nietzsche chápe život? Jak Nietzsche chápe hodnotu? Jak s tím souvisí vůle k moci a vzmach nihilismu?

Život pro Nietzscheho není charakterizován úsilím po sebezáchově, nýbrž úsilím po růstu, úsilím po maximalizaci:

„vůle k moci ... znamená právě tolik co chtít-být-silnější, chtít růst a chtít také *k tomu prostředky*“.¹

Život je bytostně selektivní vzhledem k podmínkám, které mu buď prospívají v růstu, nebo mu v růstu naopak brání. Život vyhledává a přitakává podmínkám podněcujícím jeho maximalizaci, jelikož ho nechávají naplnit jeho určení, tj. být maximalizací.

„Život jakožto nám nejznámější forma bytí je specificky vůlí k akumulaci síly... Život ... usiluje po *maximálním pocitu moci*: je esenciálně usilováním po více moci: usilování není nic jiného nežli usilování po moci“.²

„Život sám není žádným prostředkem k něčemu; je pouhou formou nárůstu moci.“³

Přitakáním podmínkám podněcujícím život v jeho růstu se uskutečňuje rozvinutí povahy života, kterým je vůle k moci ve smyslu „úsilí být více než doposud“.

„Vůle k akumulaci síly je specifická pro fenomén života, pro vyživování, plození, dědičnost, pro společnost, stát, mrav, autoritu ... takže *chtění každého jednotlivého silového centra být-silnější* je jedinou skutečností – nikoliv sebezáchova, nýbrž přivlastnění, chtít se stát pánem, chtít být více, chtít být silnější.“⁴

V tomto smyslu jsou tyto podmínky podněcující růst života „dobré“, jsou pro život „dobrem“ – zcela ve smyslu platónského určení ideje Dobra, která je základním principem nechávajícím každé jsoucno být tím jsoucno, kterým toto jsoucno má ze své povahy být. Dobré je to, co naplňuje bytostné určení: takže podmínky podněcující život v jeho růstu jsou pro život dobrem, zatímco podmínky bránící životu v růstu, jsou špatné, jsou zlo. Původ morálních kategorií dobra a zla spočívá v nejzákladnějším principu samotného života, kterým je vůle k moci.

„Co je dobré? – Vše, co v člověku stupňuje pocit moci, vůli k moci, samotnou moc.“⁵

¹ KSA 13.11[96].

² KSA 13.14[82].

³ KSA 13.16[12].

⁴ KSA 13.14[81].

⁵ KSA 13.15[120].

„Co je špatné? – Vše, co pochází ze slabosti. Co je štěstí? – Pocit toho, že moc roste, - že je překonáván odpor. Nikoliv spokojenost, nýbrž více moci; nikoliv mír, nýbrž válka; nikoliv ctnost, nýbrž zdatnost (ctnost v renesančním stylu, virtú, ctnost prosta morálky).“¹

Život je bytostně hodnotící, protože musí rozlišovat své podmínky vzhledem k podněcování a bránění jeho růstu:

„Veškeré hodnotící soudy jsou pouze důsledky a užšími perspektivami *ve službě této jediné vůli*: samotné hodnotící souzení je pouze touto vůlí k moci“.²

Život selektuje skutečnost podle toho, jak se vztahuje k jeho základnímu principu vůle k moci. Kategorie dobra a zla se tak stávají základními určeními jakéhokoliv jsoucna, pokud a nakolik je jsoucí: tj. kategorie dobra a zla se stávají ontologickými predikáty jsoucna jako jsoucího, odpovídají na základní, Aristotelem formulovanou otázku první filosofie neboli metafysiky: *co činí jsoucno jsoucím*. Kategorie dobra a zla tedy spadají do *ontologie* a to naznačuje, že tzv. morálka v Nietzscheho pojetí je identická s první filosofií neboli metafysikou.

S tím souvisí motiv „hodnoty“. Je-li život bytostně selektující realitu podle toho, nakolik podněcuje či naopak zabraňuje jeho růstu a maximalizaci, je bytostně hodnotící. Dobro a zlo jsou ohodnocením, jsou hodnotami a jakožto ontologická určení jsoucna jako jsoucího se tyto hodnoty stávají právě oním rysem „jakožto jsoucí“. Jsoucno v Nietzscheho metafysické konstelaci vystupuje ve významu „hodnota“. *Nikoliv předmětnost* (v linii od Descartesa po Hegela), *nýbrž hodnota* je základním určením jsoucnosti jsoucího čili toho, nakolik jsoucno je jsoucí. Hodnota znamená asi tolik, co „určení a naplnění jsoucnosti jsoucího“, znamená *způsob odhalení a podávání se jsoucna* vůči tematizujícímu a zakoušejícímu člověku. *Hodnota je pravdou bytí jsoucího*: jsoucno je ve svém bytí odkryté na způsob hodnoty - v rozlišení, nakolik podněcuje, či naopak brání životu v jeho růstu. Hodnota se určuje vzhledem k životu a jeho principu vůle k moci.³ Základním lidským postojem pak je hodnocení, spíše *stanovování* hodnoty – rozlišování na dobré a špatné. Skutečnost je poměřována vzhledem k tomu, jak *odpovídá* nároku života po maximálním sebe-prosazení. Povaha pravdivosti jsoucna není adekvací jsoucna zakoušeného subjektem, nýbrž vyrovnání se s podmínkami života: ne jaká je shoda mezi zakoušeným jsoucnem a jsoucnem o sobě, nýbrž jak jsoucno odpovídá nároku po růstu života, jak odpovídá vůli k moci. Jsoucno je posuzováno vzhledem k tomu, jak a zda životu prospívá, či mu škodí. Jsoucno je hodnoceno na způsob souzení a odsouzení, je mu přiřčena hodnota. Jsoucno vystupující jako hodnota podstupuje soud, během něhož je jsoucno *ospravedlňováno* vzhledem k podněcování, či naopak bránění životu v jeho růstu, čímž je pak toto jsoucno dostatečně zdůvodněno. *Dostatečný důvod* jsoucna jako jsoucího – téma vznesené Descartesem a naplno rozvinuté Leibnizem – se získává v rámci souzení, posuzování, stanovování hodnoty jsoucího, tj. v rámci určování způsobu jevení se jsoucna a jeho vystupování do zjevnosti. Proto Nietzsche určuje povahu pravdivosti bytí jsoucího jako

¹ KSA 13.11[414].

² KSA 13.11[96].

³ KSA 13.11[73]: „Hledisko „hodnoty“ je hlediskem *podmínek udržení se a podmínek gradace* vzhledem ke komplexním útvarům relativního trvání života v rámci dění (Werden) ... „Hodnota“ je bytostně hlediskem pro přibývání či ubývání těchto mocenských center“. KSA 13.11[99]: „Závěrečný rezultat: veškeré hodnoty ... jsou, psychologicky viděno, rezultátem určitých perspektiv prospěchu při udržování a gradaci lidských mocenských útvarů: a jsou jen omylem *projikovány* do podstaty věcí. Náleží to stále k *hyperbolické naivitě* člověka <stanovovat> sebe sama jakožto smysl a měřítko věcí“.

spravedlnost (Gerechtichkeit).¹ Spravedlnost byla již v platónském rozvrhu hlavní *areté*, totiž když jsoucno je ve shodě se svým určením, jehož meze nepřekračuje, a spravedlivý je ten, kdo určuje každému jsoucnu to, co je právě tomuto jsoucímu vlastní. Podobně, ale ve shodě s tezí o „platonismu naruby“ zároveň jinak, i Nietzsche chápe spravedlnost primárně jako ontologický status jsoucna jako jsoucího: je to způsob podávání se a vystupování jsoucna do zjevnosti v určení „hodnota“. Jsoucno je zhodnoceno vzhledem k tomu, jak podněcuje, či naopak brání životu v jeho růstu, je posouzeno a odsouzeno,² tj. je zdůvodněno a určeno v jeho bytí pro člověka. Jsoucno je stanoveno a ustanoveno do určitého významu, kterým není *eidos*, bytostný tvar fyzického jsoucna odpovídající prefabrikovanému noétickému kosmu jako v platónském dialogu *Timaios*, nýbrž *mocenské kvantum*, *kvantum moci*, kterým to které jsoucno přispívá životu v jeho úsilí o to, být více než doposud. Nietzsche o tom říká:³

„Ohledně úrovně rozhoduje kvantum moci, kterým jsi; zbytek je zbabělost.“

Jsoucno na způsob hodnoty se ukazuje jako ospravedlněné vzhledem k tomuto jmenovanému úsilí života, na základě čehož pak lidé na toto jsoucno nahlízejí. Povahou pravdy bytí jsoucího je tedy spravedlnost ve smyslu stanovování odpovídání určitého jsoucna jako kvanta moci ontologickému principu vůle k moci, který je jádrem a podstatou samotného života jakožto nám nejznámější formy bytí.

4. Nihilismus a hodnoty: morálka jako Kirké filosofů. - Podle Nietzscheho „počínajíc Platónem je filosofie pod nadvládou morálky“⁴ a již od raných dob svého uvažovánírazil pro tuto formu hegemonie morálky nad filosofií označení, že morálka je Kirké filosofů.⁵ Čarodějka Kirké proměnila v Homérově líčení Odysseovy druhy v špinavá prasata,⁶ takže Nietzscheho označení věru není lichotivé. Naopak: má naznačit degradaci, kterou člověk utrpěl tím, že nechal morálku dojít k vše-určující vládě, rozhodující o smyslu bytí jsoucího. Ale trochu paradoxně, i když vzhledem k povaze věci jak ji uchopuje Nietzsche nikoliv, se musí ukázat, že i tato hegemonie morálky nad filosofií je jiným, trochu perverzním, nicméně důsledným uskutečněním vůle k moci. Morálka, která podle Nietzscheho popírá vůli k moci, je sama projevem a realizací této vůle k moci – a nad to ještě nutným projevem a nevyhnutelným vyústěním vůle k moci jakožto základního ontologického principu určování pravdy bytí jsoucího; takže nihilismus, který je konečným, logickým, nutným vyústěním toho, že morálka dospěla nadvlády nad filosofií, je nutným rozvinutím samotné povahy vůle k moci, je obsažen v samotném jádru vůle k moci a vůle k moci, aby se naplno mohla rozvinout ve své čisté a nezastřené podobě – totiž v podobě věčného návratu téhož – dokonce potřebuje a vyžaduje nejzazší popření a úplné vyprázdnění smyslu bytí jsoucího, jak k němu došlo během vzmachu nihilismu. Vzpomeňme, co Nietzsche praví ve výše uvedené *Předmluvě*:

„»Vůle k moci. Pokus přehodnocení všech hodnot« – touto formulí je vyjádřen určitý *protipohyb*, vzhledem k principu a úloze: určitý pohyb, jenž v nějaké dostupné budoucnosti

¹ K tomu viz druhou Nietzscheho *Nečasovou úvahu* »O užítku a škodlivosti historie pro život«, kap. 6.

² Mimořádně pojem kategorie, které uvedl do filosofie Aristotelés, původně patří do právníkové mluvy a znamená „obviňovat“. Kategorie jakožto ontologické predikáty jsoucna jako jsoucího od samého začátku v sobě nesou rys „spravedlnosti“, a zdá se tak, že Nietzscheho nahlížení dějin metafyziky jako nihilismu je více než oprávněné.

³ KSA 13.11[36]: „Über den Rang entscheidet das Quantum Macht, das du bist; der Rest ist Feigheit.“

⁴ KSA 12.7[4].

⁵ Morálka jako Kirké filosofů je v explicitní souvislosti s nihilismem in: KSA 12.10[58].

⁶ Homéros, *Odysseia*, Zpěv X., v.220-243.

vystřídá onen dokonalý nihilismus; pohyb, jenž ovšem tento nihilismus *předpokládá*, logicky i psychologicky, pohyb jenž může vzejít jedině *z něho* a může jít jedině *vůči němu*.“

Nihilismus je nutným předpokladem protipohybu vůle k moci, aby se rozvinula ve smyslu „pokusu o přehodnocení všech hodnot“, tj. – jak jsme viděli při stanovení významu jsoucna jakožto hodnota – ve smyslu pokusu o nový ontologický rozvrh, tj. pokusu o nové určení smyslu bytí jsoucna jako jsoucího – jako vůle k moci. Vůle k moci se tak *zacykluje sama do sebe* a stává se – co znamená „stává se“: ona tím vždy byla! – *věčným návratem téhož*. A tohoto *zjevení* vůle k moci jakožto velkého prstence věčného návratu téhož je nihilismus nutným předpokladem a podmínkou. Vůle k moci totiž se *musí* zacyklit sama do sebe, jelikož je čistým sebe-přemáháním, které není zaměřeno na nic určitého, nedosahuje žádného určitého stavu, ve kterém by přestala být vůlí k moci a zanikla by. Vůle k moci je tedy bytostně a posledku *vůlí k vůli*, vůlí k sobě samé: věčný návrat téhož.

Avšak morálka jako završený systém pevně stanovených hodnot si naopak nárokuje pevné vymezení všech významů a výkladových rámců při určování smyslu bytí jsoucího, takže postuluje neměnné, stabilní, se sebou identické hodnoty, které právě mají garantovat to, že je možné, ba nezbytné moci se k nim kdykoliv vrátit jako k identickým, protože jen neměnnost a stálost hodnot po všechny doby a pro všechny lidi je dostatečným důvodem pro *závažnost* těchto hodnot. Hodnoty morálky pro Nietzscheho představují sféru neměnného a identického, sféru bytí, což je pravým opakem vůle k moci, která je neustálým sebe-přemáháním, sebe-překonáváním, úsilím o to být více než doposud, která se právě bytostně uskutečňuje tím, že překonává jakoukoliv stálost, neměnnost a identitu. Je-li svět neměnných vzorů a stálých hodnot stanoven jako „pravdivý“, pak musí Nietzsche nazvat svět vůle k moci světem zdánlivým – ačkoliv je to právě naopak!

Protože skutečnost není nic než vůle k moci, je nestálost neustálého sebe-přemáhání vůle k moci jedinou realitou, jedinou pravdou, zatímco naopak svět neměnných hodnot, svět bytí chápaného jako ustavičná přítomnost (identita, stálost) je iluzorní, fiktivní, špatně. A v tom již naplno hraje nihilismus: že převrací pochopení toho, co je skutečné a pravdivé. Za skutečné se vydává to, co je ve skutečnosti – která má povahu vůle k moci – iluzí, falší, omylem. Převrácení významu toho, co je skutečné je prvním krokem vznachu nihilismu: tak jako Kírké přemění lidi v prasata, skutečné lidi v cosi neskutečného, tak morálka dopomáhá k tomu, aby skutečnost (jsoucno v celku) byla chápána falešně jako cosi stálého, neměnného, dokonalého – zatímco ve skutečnosti je nedokonalá, nedokonaná, stále se měnící, prchavá a pomíjivá. Lidé se jeví jako prasata, takže prasata se zdají být tím, co je skutečné, avšak to nejsou prasata, nýbrž lidé začarovaní v prasata. Tak ani není pravda, že nejvyšší hodnoty pravdy, krásy, dobra jsou tím, co je skutečné, když přeci život se odehrává jako klam, rozklad, svár, v jejichž rámci jsou dobro, krása a pravda pouze hraničními případy stejně, jako je klid jen hraniční formou pohybu, nikoliv jeho protikladem, ba dokonce dokonalým či preferovaným stavem. Nihilismus je to, že za skutečnost se považuje cosi neskutečného, zatímco to, co je opravdu skutečné – život jako vůle k moci – je popíráno jako špatné, nežádoucí, hodné vymýcení. Ale je nutně v povaze nihilismu, že tento výklad skutečnosti jakožto čehosi nepravdivého: že skutečné je to, co je stálé, identické, neměnné, dokonalé – že tento výklad skutečnosti se musí v sobě vyprázdnit a dojít ke svému konci, do extrémního stavu, který nihilismus završí a otevře pole Adventu vůle k moci jako pokusu o přehodnocení všech hodnot:¹

„*Vůle k moci*. Pokus přehodnocení všech hodnot« – touto formulí je vyjádřen určitý *protipohyb*, vzhledem k principu a úloze: určitý pohyb, jenž v nějaké dostupné budoucnosti

¹ KSA 12.11[411], §4.

vystřídá onen dokonalý nihilismus; pohyb, jenž ovšem tento nihilismus *předpokládá*, logicky i psychologicky, pohyb jenž může vzejít jedině z *něho* a může jít jedině *vůči němu*. Neboť proč je nyní *nutný* vzmach nihilismu? Jelikož jsou to samotné naše dosavadní hodnoty, jež v rámci nihilismu vyvozují své nejzazší důsledky; jelikož nihilismus je do konce domyšlenou logikou našich velkých hodnot a ideálů, - jelikož jsme museli teprve zažít nihilismus, abychom přišli na to, jaká ve skutečnosti byla *hodnota* těchto „hodnot“... Máme – někdy – zapotřebí *nových hodnot*...”

A jinde:¹

„Nihilismus se nyní objevuje *nikoliv* proto, že by byla větší nechuť z bytí nežli v dřívějších časech, nýbrž proto, že jsme se stali mnohem více nedůvěřiví vůči jakémukoliv „smyslu“ v neštěstí a utrpení (Übel). Zhroutila se *jedna určitá* interpretace; avšak protože platila za *jedinou skutečnou* interpretaci, tak se zdá, jako kdyby pro bytí neexistoval naprosto žádný smysl, jako kdyby všechno bylo *zbytečné*.“

A jinde:²

„Nihilismus: zánik jednoho určitého celkového hodnocení (totiž morálního) scházejí nové interpretační síly.“

Završený, dokonalý, dokonaný nihilismus je takovým stavem, kdy hodnoty stanovené jako neměnné a dokonalé – čili z hlediska skutečnosti jako vůle k moci: falešné hodnoty – a s těmito hodnotami spjatý výklad jsoucna v celku ztratily svou hodnotu neboli závaznost, takže to, co udílelo jsoucnu jeho význam, ač celou dobu tohoto udílení to bylo falešné a iluzorní, se v sobě zhroutilo, pozbylo to svého základu, zřítilo se to. Dokonalý, dokonaný a završený nihilismus je *negací negace*: popřením toho, co samo popíralo povahu skutečnosti ve smyslu vůle k moci. Dokonalý nihilismus je završením v tom smyslu, že otevírá jiný počátek určení smyslu bytí jsoucího: proto je nutným, nevyhnutelným a bezpodmínečně nutným předpokladem evangelia vůle k moci a Adventu věčného návratu, který je vykopením z nihilismu.

5. Završený nihilismus: nihilismus aktivní a pasivní. - Ohledně geneze a významu nihilismu zanechal Nietzsche dva rozsáhlé náčrty. V *prvním* z nich – KSA 12.9[35] – Nietzsche píše:

1. *Nihilismus normálním stavem.*

Nihilismus: schází cíl; schází odpověď na otázku „Proč?“ co znamená nihilismus? – že *nejvyšší hodnoty* ztratily hodnotu.

To je **dvojznačné**:

A)) Nihilismus jakožto znamení *vystupňované moci ducha*: jakožto **aktivní nihilismus**.

Může být znaméním *síly*: síla ducha mohla narůst takovou mírou, že *dosavadní* cíle („přesvědčení“, věroučné artikly) jsou jí neadekvátní

- jakákoliv víra totiž všeobecně vyjadřuje nátlak *existenčních podmínek*, podrobení se autoritě poměrů, ve kterých nějaká bytost *prospívá, roste, získává moc*...

¹ KSA 12.5[71], §4.

² KSA 12.5[70].

Na druhou stranu <nihilismus může být> znamením síly *nedostačující* k tomu, aby si produktivně opět *stanovila* nějaký cíl, nějaké „Proč?“, nějakou víru.

Nihilismus dosahuje svého **maxima** relativní síly na způsob násilnické síly **ničení**: *na způsob aktivního nihilismu*. Jeho opakem by byl unavený nihilismus, který již *neatakuje*: jeho nejslavnější formou <je> buddhismus: jakožto *pasivní* nihilismus.

Nihilismus představuje patologický *mezistav* (patologické je ohromné zevšeobecnění, <patologický je> úsudek, že neexistuje *vůbec žádný smysl*): leda že by produktivní síly nebyly ještě dostatečně silné: leda že by se dekadence ještě zadržovala a nebyly doposud vynalezeny její podpůrné prostředky.

B)) Nihilismus jakožto *zánik a opuštění moci ducha*: **pasivní nihilismus**:

jakožto znamení slabosti: síla ducha může být znavená, *vyčerpaná*, takže *dosavadní* cíle a hodnoty jsou neadekvátní a nenalézá již žádnou víru –

že syntéza hodnot a cílů (na které spočívá každá silná kultura) se rozpouští a uvolňuje, takže jednotlivé hodnoty spolu navzájem vedou válku: rozklad

že vše, co povzbuzuje, léčí, uklidňuje, omamuje, vystupuje do popředí v nejrozmanitějším *přestrojení*, religiózně či morálně nebo politicky či esteticky atd.

2. Předpoklad této hypotézy

Že neexistuje žádná pravda; že neexistuje žádné absolutní ustrojení věcí, žádná „věc o sobě“

- *toto samotné je nihilismus*, a sice *nejextrémnější*. Stanovuje *hodnotu* věcí právě takovým způsobem, že této hodnotě neodpovídá ani neodpovídala *žádná* realita, nýbrž jen určitý symptom síly na straně toho, *kdo hodnoty stanovuje*, určitá *simplifikace za účelem života*[.]

*

K závěru tohoto náčrtu se ještě vztahuje následující zápis KSA 12.9[41]:

Co znamená *víra*? Jak vzniká? Každá víra znamená „*domnívat se*“ („mít za pravdu“ – Für-wahr-halten).

Nejextrémnější formou nihilismu by bylo: že jakákoliv víra, jakékoliv „mít za pravdu“ (Für-wahr-halten) je nutně *faleš* (špatně): *jelikož naprosto neexistuje žádný skutečný (pravý) svět*. Čili: určitý *perspektivistický klam* (zdání – Schein), jehož původ leží v nás (nakolik *ustavičně máme zapotřebí* nějaký zúžený, zkrácený, zjednodušený svět)

- že to je **míra síly**, jak hodně si dokážeme přiznat *zdánlivost* (falešnost), nutnost lži, aniž bychom zanikli (ohne zu Grunde zu gehen).

*V tomto ohledu by nihilismus jakožto **popření** pravého (skutečného) světa, jakožto **popření** bytí, mohl být božským způsobem myšlení:---*¹

*

Nihilismus bytostně souvisí s celou dynamikou vůle k moci, která se uskutečňuje v podobě nihilismu. Vůle k moci si stanovuje vždy relativní maximum právě dosažené moci, pro které Nietzsche používá označení „hodnota“. Maximum moci je „vždy právě dosažené“, vždy jen „relativní“, jelikož vůle k moci z titulu toho, že *je* vůlí k moci, tj. permanentním

¹ Viz též KSA 13.11[415]: „To, že lež je nutná k životu, to samo ještě náleží k tomuto hroznému a pochybnému charakteru bytí.“

sebe-přemáháním postrádajícím pevně stanovený cíl, nemůže nikdy dojít svého naplnění a uskutečnění ve smyslu završení. Místo toho je vůle k moci ustavičným stanovováním svého „úsilí po více moci“, stanovováním svého úsilí „být více než doposud“, dalo by se říci, že vůle k moci zadržuje či zastavuje sebe samu na určité úrovni svého usilování, aby si tím stanovila překážku svého dalšího sebe-přemáhání. *Vůle k moci totiž přemáhá sebe samu* v právě dosaženém stádiu maxima dosažené síly, ona sama si je předmětem svého usilování, spočívajícího v sebe-přemáhání. Vůle k moci se obrací sama proti sobě a poměřuje sebe vůči svému právě dosaženému maximu moci, které vůle k moci musí z povahy toho, že je vůlí k moci, překonat: musí překonat sebe. Činí-li to, tj. překonává-li sebe samu, pak je vůle k moci činná, aktivní. Nedokáže-li si vůle k moci stanovovat své právě dosažené maximum moci neboli „hodnoty“, ochabuje, resignuje, zaniká, stává se pouze pasivní a pouze reaktivní, kdy jen re-aguje na zvně jí předkládané „hodnoty“, tj. na význam jsoucna jako jsoucího.

Aktivita vůle k moci, o níž Nietzsche v notátu KSA 12.9[35] hovoří jako o „síle ducha“,¹ může „narůst takovou mírou, že *dosavadní* cíle („přesvědčení“, věroučné artikly) jsou jí neadekvátní“, tj. že je překonává, což navenek může vypadat z pohledu těch, kdo na těchto hodnotách lpí, jako jejich boření a destruování. Proto je tato aktivita vůle k moci, tato síla ducha destruující hodnoty, tj. významová určení jsoucna jako jsoucího, kterému „neodpovídá ani neodpovídala žádná realita, nýbrž jen symptom síly na straně toho, *kdo hodnoty stanovuje*“ – proto je aktivita vůle k moci nihilismem, jelikož má negující funkci: negující vzhledem k falešně stanoveným hodnotám, které z hlediska aktivní vůle k moci brání této vůli k moci v její aktivitě a růstu. Nihilismus je nihilismem aktivním, protože překonává (neguje) falešná určení jsoucna jako jsoucího za účelem svého růstu (: aktivita, sebe-přítakání a sebe-kladení ducha, jenž je vůlí k moci).

Motiv aktivity je děním *čisté, ryzí činnosti*, v níž již od Descartesa spočívá skutečný, činný, účinný život ducha. Být činný, aktivní znamená „být ze sebe“, „být v sobě“, což je – jak jsme viděli výše na citaci Spinozovy definice substance - základním rysem substanciality. Vůle k moci je jediná substancí bez jakéhokoliv srovnání a difference mimo sebe: je jakožto substance tím charakteristickým rysem, *díky kterému a skrze který* existuje vše, co existuje. Vůle k moci je permanentním, ustavičným, neustálým sebe-kladením, sebe-přítakáním, sebe-potvrzováním právě v tomto významu „být substance“. Vůle k moci, jež spočívá v sebe-přemáhání, přítakává právě v tomto sebe-přemáhání a sebe-překonávání sobě samé: je přítomná svou nepřítomností, svým neustálým stáváním se (Werden). Vůle k moci se uskutečňuje jakožto substance ve významu „to, co je neustále přítomné“ takovým způsobem, že tato její ustavičná přítomnost (charakter „bytí“) se odehrává jakožto ustavičné dění, neustálé nastávání čili nepřítomnost. *Vůle k moci se uskutečňuje* (tj. je vůlí k moci překonávající sebe samu) *svým zánikem* (sebe-překonáváním každého svého právě dosaženého maxima moci). Vůle k moci jakožto substance, jako hlavní rys „bytí“ ve smyslu „stálá přítomnost“, se odehrává na způsob dění a nastávání (Werden), na způsob stálosti uplývání, je-li nastávání a dění charakterizováno v první (a možná v jediné) řadě motivy spojovanými s časovostí. *Vůle k moci jako substance, jako ustavičná přítomnost „bytí“, je stálostí nastávání, které je střídou svého nastávání, tj. je stálostí uplývání: je časem.*

Vůle k moci je ze své povahy negací, dějící se negativitou: její stálá přítomnost (bytí) se odehrává jako stálost nastávání, dění, uplývání; jelikož děje se něco proto a takovým způsobem, že něco nahrazuje něco jiného, něco střídá něco jiného, jedno vytlačuje druhé, jedno dělá místo druhému. Vůle k moci je sebe-překonáváním sebe samé *na právě dosažené úrovni maxima moci*: vůle k moci nahrazuje jeden stav relativního maxima dosažené moci za jiný, jelikož jen tím je živá. Kdyby vůle k moci spočinula a zastavila se na nějakém určitém bodě svého růstu, zanikla by. *Smrt* je tak neschopností nositele vůle k moci (neboli tzv.

¹ Srv. Hegel: kapitola „Kraft und Verstand“ ve *Fenomenologii ducha*, G.F.W. Hegel, *Werke*, Bd. 3 *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, str. 107-136.

individua ve smyslu pouhého modu) dále čelit sváru relativních maxim právě dosažené moci spolu navzájem, znamená podlehnoutí, vyčerpání, nevratné narušení činnosti.

Aktivní nihilismus tedy spočívá v úsilí vůle k moci překonat stávající stanovené hodnoty, tj. relativní maxima právě dosažené moci, která však stanovila také – no, kdo jiný! – vůle k moci. Aktivní nihilismus je sebe-překonáním vůle k moci, která sama sobě zabraňuje ve svém růstu, kladouc si úklad (Gefahr) v tom, že popírá a zapírá sebe samu jako bytostné určení a povahu jsoucná jako jsoucího, popírá sebe jako význam substanciality. Aktivní nihilismus je tak sebe-osvobozením vůle k moci k sobě samé, k úplnému významu „být substancí“, je rozpoutáním činnostní povahy vůle k moci jako pravého významu a určení smyslu bytí. Aktivní nihilismus odhaluje „bytí“ ve významu „čas“, protože *čas je ve stálosti svého uplývání ustavičným úsilím pokračovat: být i nadále, být více než doposud.*

Nihilismus má podle Nietzscheho být „absencí cíle“: skutečnost nemůže mít žádný pevně stanovený cíl, protože když by se ho jednou dosáhlo, musela by skutečnost ustát. Život, který je jediným významem pojmu „bytí“, sám popírá jakýkoliv pevně stanovený smysl a určení, a jen díky tomu neustále trvá, tj. je naživu. Kdyby měl život nějaký smysl, dávno by musel být dosažený a život by pak teprve přestal mít smysl. Život je tu snad možná jen proto, aby dosahoval vždy relativního, právě dosaženého maxima moci, které vystřídá další relativní, právě dosažené maximum – a tak *in infinitum*. Život jako neustálá síla vzmachu je úsilím o neustálé (pře)trvání, je úsilím „být i nadále“ a to znamená „být více než doposud“, život sám je vůle k moci, která je permanentním sebe-přemáháním postrádajícím jakýkoliv cíl a ukončení, takže (či protože?) je to samotný čas jako stálost uplývání, která ani nezačala, ani neskončí, jinak by musela mít pevně určený začátek a konec, což odporuje určení vůle k moci i určení bytí, totiž že *„byla někdy doba, kdy bytí nebylo“*, což je absurdní. *Bytí je a nemůže nebýt* – a nezáleží na tom, zda se tohoto bytí dosahuje neustálým nastáváním (Werden), které bývá obvykle považováno za opak bytí.¹ Bytí neboli život neboli vůle k moci *jsou neustále*, jsou substancí a *nemohou nebýt*, jsou neustálým trváním, které nastává stálostí pomíjení, stálostí uplývání neboli časem. Čas je stálost pomíjení, bez začátku a konce, je ustavičným nastáváním, které vždy bylo, je a vždy bude: *čas je věčností*. Nicméně není věčností táhnoucí se „donekonečna“, nýbrž protože počet forem a kombinací jsoucího neboli událostí, stavů a věcí je podle Nietzscheho určitý, omezený a konečný, tak je věčností takovým způsobem, že tato omezená sada kombinací se již nekonečněkrát naplnila a protože nemůže přestat, tak znovu v tomtéž pořadí a uspořádání nastala a nekonečněkrát ještě bude nastávat. *Čas je věčným návratem téhož*, bytí je „stálou přítomností“ na způsob věčného návratu téhož, kdy motiv „téhož“ akcentuje význam „přítomnost“ a motiv „návrat“ význam „stálosti“ a oba rysy stálosti a přítomnosti drží vnitřně pohromadě motiv „věčností“.

Nihilismus je podle Nietzscheho „absencí hodnot“, „znehodnocením hodnot“: je absencí pevně stanoveného, finálního, definitivního určení jsoucná jako jsoucího; je znehodnocením nejvyššího uznání přítomnosti a neměnnosti jako toho, co jediné je skutečné. *Nihilismus je bytím odehrávajícím se na způsob času, ze kterého zůstává pouze rys přítomnosti, jelikož budoucnost a minulost jsou negativními určeními toho, co ještě není a toho, co už není.* Nihilismus je popřením úplné celistvosti temporálního významu „bytí“, které se podává již jen ve významu „stálá přítomnost“, ačkoliv stálost přítomnosti zahrnuje a předpokládá a je realizována výhradně celkovou skladbou a souhrou všech temporálních dimenzí v rámci ustavičného nastávání (Werden). Nihilismus je konsekvencí toho, že neuznáváme za skutečné to, co má charakter nastávání, ačkoliv život je výhradně tímto nastáváním, které je ustavičné. Nihilismus je zfalšováním skutečné povahy reality neboli bytí: „stálá přítomnost“ není samostatný, oproti všemu ostatnímu privilegovaný význam „bytí“,

¹ Oblouk od Parmenida k Nietzschemu zahrnuje celé dějiny metafysiky, v níž bytí vystupuje v určení „ustavičná přítomnost“, bytí s popřeným časovým určením.

nýbrž je to v zásadě *nejzazší a výsledná konsekvence* celkové souhry všech temporálních dimenzí, je to *rezultát* permanentního nastávání.¹

Nihilismus je samo určení smyslu bytí jako čas, jsou-li čas a bytí určeny vůlí k moci, která je neustálým sebe-přemáháním postrádající jakýkoliv cíl, takže vůle k moci je vposled vůlí k chtění být více, je vůlí k vůli, je sebe-přítakáním. *Sebe-přemáhání se odehrává jako sebe-přítakání*, nastávání (Werden) má charakter bytí, což Nietzsche jasně vyslovuje ve slavném notátu, známým z edice *Wille zur Macht* (III.617) pod označením *Recapitulation*:²

„*Vtisknout* nastávání (Werden) charakter bytí – toť nejvyšší *vůle k moci*. *Dvojaké zfalšování*, stran smyslů a stran ducha, aby byl uchován svět jsoucího, trvalého, rovnocenného atd. *Že všechno se navrací*, toť nejextrémnějším *přiblížením světa stávání se ke světu bytí: vrchol nahlížení*.“

A tímto vrcholem nahlížení je aktivní nihilismus. Aktivní nihilismus přitaká nauce věčného návratu téhož, ve které se smysl bytí jako vůle k moci určuje jakožto v úplnosti se odehrávající temporalita, jakožto vzájemné překřížení temporálních dimenzí „bylo-je-bude-není“. Aktivní nihilismus je neustálou snahou „být v každém okamžiku maximálně“, tj. „nejlépe“, tj. „dobře“ ve výše zmíněném významu slova „dobrý“ jakožto „odpovídající povaze bytí ve smyslu vůle k moci“.

Nicméně proti nihilismu aktivnímu Nietzsche staví nihilismus „pasivní“: „jakožto *zánik a opuštění moci ducha*: jakožto znamení slabosti“. Vůle k moci, obracejíc se sama proti sobě proto, aby sama sobě stanovila překážku: tj. svůj „objekt“, na které může rozvinout svou povahu jakožto sebe-přemáhání, jímž sama sobě přitaká; vůle k moci rezignuje na to stanovovat si hodnoty, sebe-potvrzovat se jakožto *jediný skutečný subjekt, který je substancí*,³ vůči objektu, kterým je jakékoliv jsoucnost, na němž vůle k moci může vystupňovat svou sílu. Vůle k moci nachází hodnoty, tj. významová určení jsoucnosti jako jsoucího již ustanovené jako všeobecně závazné, neměnné, nivelizující prostorovost i časovost, protože platí všude, vždy a pro všechny. Bezčasové hodnoty, nebo nadčasové hodnoty se tváří tak, jako kdyby život nebyl ustavičným sebe-překonáváním, transcendováním k „být více než doposud“, transcendováním všech jednotlivých určení jsoucího k celkové povaze bytí, jež sluje vůle k moci.

Vůle k moci je formou pravdy bytí, nechávající jsoucnost být jsoucí. Rezignujeme-li na tuto formu pravdy bytí a namísto toho předstíráme, že jsoucnost je jsoucí na způsob pevně, jednou pro vždy stanovené hodnoty (významu), takže není již více zapotřebí síly ducha, není zapotřebí myslet; pak dochází k únavě, vyčerpání, mdlobě, znechucení ducha, jenž už si jen libuje v tom, co je mu předstíráno; pouze pasivně přijímá a re-aguje, místo aby byl aktivní (*agere*). Pasivní nihilismus je pouze reaktivním postojem, rezignujícím na růst moci, postojem pouze vyčerpávajícím své zásoby, ze kterých spokojeně, bezpečně duch žije, jsa konformně v souladu s tím, „co *se má*“. Nietzsche dávno před Heideggerovo slavnou analýzou „*veřejného anonyma*“ (*das Man selbst*) z *Bytí a čas* uchopil tento myšlenkový motiv

¹ Srv. Hegel: „ve svém bytí být svým vlastním pojmem“ coby *definice Absolutna* v předmluvě k *Fenomenologii ducha*. G.F.W. Hegel, *Werke*, Bd. 3 *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, str. 54-55: „in seinem Sein Begriff zu sein“. Absolutno je *konkrétním rezultátem* celé své fenomenologie, tj. *v momentálním, vždy abstraktním* vystupování konečných podob Ducha, který je svou prací neboli úsilím.

² KSA 12.7[54]: „Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der höchste *Wille zur Macht*. *Zweifache Fälschung*, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen usw. Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung*.“

³ Srv. Hegel: substance je subjekt. Viz Předmluva k *Fenomenologii ducha*. G.F.W. Hegel, *Werke*, Bd. 3 *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, str. 23.

v podobě jednak „posledního člověka“ v předmluvě k *Zarathustrovi*, jednak v podobě pojetí „pasivního nihilismu“, který shrnuje a rozvíjí motivy posledního člověka.

Pasivní nihilismus je bezproblémovým, arogantním přehlížením povahy toho, co bylo-je-bude-není, je ignorováním toho, jak se to má s pravdou a smyslem bytí, jelikož cosi takového jako bytí – pokud vůbec se cosi takového připustí – přeci zná každý:

„»Nejvyšší pojmy«, to znamená nejobecnější, nejprázdnější pojmy, poslední mráček vypařující se reality veškeré nejvyšší pojmy, jsoucno, nepodmíněné, dobro, pravda, dokonalost ... to nejposlednější, nejtenčí, nejprázdnější je kladeno jako to, co je první“.¹

Pasivní nihilismus je určením samotné vůle k moci, která sama sebe omezí základními, „nejvyššími“ pojmy, které mají platit za všeobecně závazné, určující význam jsoucna jako jsoucího. Vůle k moci si klade takové omezení, proti kterému musí vynaložit skutečné maximum – vždyť každé maximum je maximum postrádající srovnání – k jeho překonání. Vůle k moci si nastrojila úklad (Gefahr), zapřela se jakožto substance, jako jediný skutečný význam pravdy bytí, a nepřipustila se ani v tomto významu, ani v tomto svém zapření. Vůle k moci provedla dvojitě odtážení, dvojitě zapření: zapřela sebe jako význam pravdy bytí; zapřela toto své zapření. Vůle k moci se znicotněla. Tento *dvojí, do sebe zacyklený pohyb sebe-zapírání je vlastní povahou nihilismu*.

Nihilismus v rozlišení na aktivní a pasivní (reaktivní) není primárně postojem ducha, nýbrž vnitřním děním samotné povahy vůle k moci. Vůle k moci si musí stanovovat permanentní překážky pro svůj sebe-přemáhající růst, v němž sama sobě přitakává. Je to sama vůle k moci, jež ze své povahy rozehrává nihilismus jako záminku a podnět k sebe-překonání, v němž sama sobě přitakává. Vzpomeňme na úvodní citát:

„»*Vůle k moci*. Pokus přehodnocení všech hodnot« – touto formulí je vyjádřen určitý *protipohyb*, vzhledem k principu a úloze: určitý pohyb, jenž v nějaké dostupné budoucnosti vystřídá onen dokonalý nihilismus; pohyb, jenž ovšem tento nihilismus *předpokládá*, logicky i psychologicky, pohyb jenž může vzejít jedině *z něho* a může jít jedině *vůči němu*.“

Aby vůle k moci mohla žít přehodnocením hodnot, tj. významovým stanovováním určení povahy jsoucna jako jsoucího, tak musí předpokládat své vlastní zapření, skrytost, jako by hegelovské „sebe-odcizení“, proti kterému se obrací a tím, že překoná sebe v tomto útlumu a zapření, tím sobě přitakává jako substanci, jež je subjektem: jež je tím, *kdo* stanovuje a *vůči komu* se stanovuje a *pro koho* se stanovuje *jakákoliv* hodnota, tj. význam jsoucna jako jsoucího. Pasivní nihilismus je „do konce domyšlenou logikou našich velkých hodnot a ideálů“, kdy to, co vůle k moci stanoví jako orientační body v rámci svého sebe-přemáhání, tj. hodnoty místo aby naznačovaly právě, momentálně dosažené, relativní maximum moci, vystupují jako „pravá“ a „skutečná“ jsoucna oproti proudu proměnlivého, smyslového světa zmaru a nestálosti. Vůle k moci stanoví falešný význam jsoucna jako toho, co je „ustavičně přítomné“ na způsob identity. A do konce domyšlená logika tohoto zfalšování znamená, že tyto falešné hodnoty dojdou svého naprostého významového vyprázdnění, kdy přestanou být závazné: stanou se posledním mráčkem vypařující se reality. To Nietzsche uchopuje motivem „smrti boha“:

„*Nihilismus*: schází cíl; schází odpověď na otázku „Proč?“ co znamená nihilismus? – že *nejvyšší hodnoty* ztratily *hodnotu*.“

¹ KSA 6, *Götzen-Dämmerung*, Die „Vernunft“ in der Philosophie, §4, str. 76. Viz *Soumrak bůžků*, in: *Ecce homo*, str. 34.

*

Druhým zásadním a prakticky nerozsáhlejším zápisem týkajícím se geneze a významu nihilismu je zápis KSA 12.5[71]:

Evropský nihilismus.

Lenzer Heide

10. června 1887

1.

Jaké *výhody* poskytovala křesťanská hypotéza morálky?

1) propůjčovala člověku absolutní *hodnotu* v protikladu k jeho malosti a nahodilosti v proudu dění (Werden) a pomíjení

2) sloužila božím advokátům k tomu, že nechávala světu charakter *dokonalosti* navzdory utrpení a špatnosti, - včetně jeho „svobody“ – špatnost se ukazuje naplněna *smyslem*.

3) nasazuje v člověku *vědění* týkající se absolutních hodnot a dala mu tím *adekvátní poznání* právě toho nejdůležitějšího

zaručovala, že člověk opovrhoval sám sebou jakožto člověkem, že zaujímal postoj namířený proti životu, že propadl zoufalství kvůli vědění: <morálka> byla prostředkem *záchovy*; - v souhrnu: morálka byla velkou *ochranou* proti praktickému i teoretickému *nihilismu*.

2.

Avšak mezi síly, které vchovaly morálku, náležela také *pravdivost* (upřímnost – Wahrhaftigkeit): *tato* se konečně obrací proti morálce, odhaluje její *teleologii*, její *zainteresované* pozorování – a nyní působí *vhled* do této dlouhé, do morku kostí zažrané prolhanosti, kterou se zoufale snažíme odstranit, spíše jako stimulans. K nihilismu. Konstatujeme u sebe nyní potřeby, vštípené dlouhou morální interpretací, které se nám teď jeví jako potřeby čehosi nepravého (nepravdivého – des Unwahren):¹ na druhou stranu jsou to ty <potřeby>, na nichž se zdá lpět hodnota, kvůli které vydržíme zůstat naživu. Tento antagonismus *necení* si toho, co poznáváme a *nesmět* si již více cenit toho, co bychom si chtěli nalhávat: navozuje rozkladný proces.

3.

Vskutku již nemáme zapotřebí ochrany proti *prvnímu* nihilismu: život v naší Evropě již zdaleka není tak nejistý, nahodilý, nesmyslný. Taková ohromná *potencionalizace hodnoty* člověka, hodnoty neštěstí atd. již není tolik zapotřebí, sneseme jisté výrazné *zmírnění* hodnoty, smíme připustit dost nesmyslu a náhody: dosažená moc člověka nyní dovoluje *degradaci* šlechticích prostředků (Zuchtmittel), z nichž byla morální interpretace prostředkem nejsilnějším. „Bůh“ je příliš extrémní hypotézou.

4.

Nicméně extrémní pozice nejsou nahrazeny pozicemi mírnějšími, nýbrž zase jen extrémními, avšak *obrácenými*. A tak je víra v absolutní imoralitu přírody, víra v bezcílnost a nesmyslnost, psychologicky nutným *afektem*, jestliže již více není udržitelná víra v boha a v esenciálně morální řád. Nihilismus se nyní objevuje *nikoliv* proto, že by byla větší nechuť z bytí nežli v dřívějších časech, nýbrž proto, že jsme se stali mnohem více nedůvěřiví vůči jakémukoliv „smyslu“ v neštěstí a utrpení (Übel).

¹ Viz KSA 13.11[415]: To, že lež je nutná k životu, to samo ještě náleží k tomuto hroznému a pochybnému charakteru bytí.

Zhroutila se *jedna určitá* interpretace; avšak protože platila za *jedinou skutečnou* interpretaci, tak se zdá, jako kdyby pro bytí neexistoval naprosto žádný smysl, jako kdyby všechno bylo *zbytečné*.

5.

To, že by toto „Zbytečně!“ utvářelo charakter současného nihilismu, to je třeba dokázat. Nedůvěra v naše dřívější hodnotící soudy se stupňuje až k otázce „nejsou veškeré „hodnoty“ návnady, díky kterým se komedie může nastavovat, aniž by se přiblížila jakémukoliv rozřešení?“ *Doba trvání*, s tímto „Zbytečně“, bez cíle a účelu, je *nejvíce ochromující* myšlenkou, když se jmenovitě ještě pochopí, že si nás <morálka?>¹ dobírá, a přeci jsme bez moci, abychom se nenechali dobírat.

6.

Promysleme tuto myšlenku v její nejextrémnější formě: bytí (Dasein), tak jak je, beze smyslu a cíle, avšak nevyhnutelně se navracející, postrádající jakékoliv finále <ústící> v Nic: „věčný návrat“.

Toť nejextrémnější forma nihilismu: Nic (to „nesmyslné“) věčné!

Evropská forma buddhismu: energie vědění a síly *nutí* k takovéto víře. Je to *nejvědeckější* ze všech hypotéz. Popíráme finální cíle: ² kdyby bytí nějaký mělo, muselo by ho již dosáhnout.

7.

Pak je pochopitelné, že se tím usiluje o protiklad pantheismu: neboť „Vše dokonalé, božské, věčné“ *rovněž nutí k víře ve „věčný návrat“*. Otázka: znemožnila morálka také toto pantheistické přitakání všem věcem? V zásadě to je pouze morální bůh, jenž byl popřen. Má nějaký smysl myslet si nějakého boha „mimo dobro a zlo“? Byl by pantheismus v *tomto* smyslu možný? Odstraníme z procesu představu o účelech, a *přesto* tomuto procesu přitakáme? – To by nastalo, kdyby se v rámci tohoto procesu v každém jeho momentě *dosáhlo* téhož – a stále totéž[.]

Spinoza nabyt takovouto přitakávající pozici, nakolik každý moment má určitou *logickou* nutnost: a se svým základním logickým instinktem triumfoval nad *takovýmto* uspořádáním světa.

8.

Nicméně jeho případ je ojedinělý. *Každý zásadní charakterový rys*, ležící v základu *jakémukoliv* nastávání (Werden), vyjadřující se v každém dění (Geschehen), by musel – jestliže by ho nějaké individuum pociťovalo jako *svůj* zásadní charakterový rys – toto individuum pudit k tomu, prohlásit každý okamžik všeobecného bytí za dobrý. Záleželo by právě na tom, že je tento zásadní charakterový rys u sebe pociťován jako dobrý, hodnotný, slastně.

9.

Mezitím *morálka* ochraňovala život před zoufalstvím a před skokem v nicotu u takových lidí a společenských stavů, kteří a které byli *lidmi* znásilňováni a utlačováni: neboť bezmoc vůči lidem, *nikoliv* bezmoc vůči přírodě, plodí nejzoufalejší zatrpklost vůči bytí (Dasein). Morálka pojednávala vládce, násilníky, „pány“ všeobecně jako

¹ Z kontextu není jasné, kdo nebo co si nás dobírá, zda morálka či nihilismus. Nicméně co do povahy věci by to spíše měla být morálka, která nás vodí za nos a svádí k nihilismu.

² Viz KSA 13.11[149]: kulminačním bodem nihilismu je nauka, která právě probouzí a podněcuje život, hnus, soucit a radost z ničení, nauka která toto vše hlásá jako absolutní a věčné.

nepřátele, proti kterým se obyčejný člověk musel ochránit, tj. *nejprve se mu muselo dodat odvahy a posílit ho*. Morálka nakonec hlásala nejhlubší *nenávisť a pohrdání* vůči tomu, co je zásadním charakterovým rysem vládců: vůči *jejich vůli k moci*. Tuto morálku odstranit, popřít, rozložit: to by znamenalo opatřit ten nejvíce nenáviděný pud *protikladným* vnímáním a hodnocením. Jestliže by trpící, utiskovaný *pozbyl víru* v to, že má *právo* k opovrhování vůlí k moci, pak by vstoupil do stádia nejbeznadějnějšího zoufalství. Toto by nastalo, kdyby tento rys byl životu esenciální, kdyby se ukázalo, že dokonce i v oné „vůli k morálce“ se maskuje jen tato „vůle k moci“, že i ona nenávisť a pohrdání jsou ještě vůle k moci. Utiskovaný by nahlédl, že nestojí s utiskovatelem *na stejné půdě* a že před ním nemá žádnou *přednost*, že nemá *vyšší rank* než on.

10.

Spíše *naopak!* V životě není nic, co by mělo hodnotu, vyjma vůle k moci – právě za předpokladu, že život sám je vůle k moci. Morálka ochraňovala *ztroskotance* (ubožáky – die Schlechtweggekommenen) před nihilismem tím, že *každému z nich* přisoudila nekonečnou hodnotu, metafysickou hodnotu a zařadila každého do řádu, který neodpovídá světské moci a hierarchii (Rangordnung): morálka hlásala ponížení, pokoru atd. *Za předpokladu, že víra v tuto morálku zanikne*, tak by ztroskotanci (ubožáci) již neměli svou útěchu – *zanikli* by.

11.

Zánik se prezentuje jakožto – *sebe-odsouzení k zániku* (nasměrování se k zániku – sich zu Grunde richten), jako instinktivní selekce toho, co *musí ničít*. *Symptomy* této sebe-destrukce ztroskotanců: sebe-vivisekce, otrava, omámení, romantika, především instinktivní nucení se k činům, za pomoci kterých se z mocných stává nepřítel na život a na smrt (- jako by si vychovali svého kata) *vůle k ničení* jakožto vůle daleko hlubšího instinktu, instinktu sebe-destrukce, *vůle k nicotě*.

12.

Nihilismus jakožto symptom toho, že ztroskotanci již nemají žádnou útěchu: že ničí, aby sami byli zničeni, že když se odpoutají od morálky, již nemají žádnou oporu k tomu, aby „se poddali“ – že se staví na půdu protikladného principu a sami pro sebe také *chtějí moc* tím, že *přinucují* mocné, aby se stali jejich katy. Toto je evropská forma buddhismu, *ne činu*,¹ poté co veškeré bytí ztratilo svůj „smysl“.

13.

Ne že by byla větší „nouze“: *naopak!* „Bůh, morálka, podrobení“ platili za léčebné prostředky na strašlivém, hlubokém stupni bídy: *aktivní nihilismus* vystupuje při relativně mnohem příznivějších poměrech. Již to, aby morálka byla překonána, předpokládá docela velký stupeň duchovní kultury; tato kultura zase předpokládá relativní blahobyť. Určitá duchovní únava, přivedená dlouhým bojem filosofických názorů až k beznadějně skepsi *vůči* filosofii, charakterizuje rovněž nikoliv *nízký* stav oněch nihilistů. Pomysleme na situaci, ve které se objevil Buddha. Nauka věčného návratu by měla *učené* předpoklady (tak jako Buddhova nauka měla podobné např. pojem kausalitý atd.).

14.

¹ Viz KSA 13.11[123]: „ne“ soudu následuje „ne“ činu: z-nicotnění za pomoci úsudku sekunduje z-ničení za pomoci ruky.

Co nyní znamená „ztroskotanec“? V první řadě psychologicky: nikoliv už politicky. Nejméně zdravý druh evropského člověka (napříč všemi společenskými stavy) je půdou pro tento nihilismus: víru ve věčný návrat bude vnímat jako *prokletí*, kterým kdokoli je postižen, již se nezastaví před žádným činem: nikoliv pasivně vyhasnout, nýbrž *učinit*, aby vyhaslo všechno to, co je v tomto stupni nesmyslné a bezcílné: ačkoliv to je pouze křeč, slepé běsnění při náhledu, že vše tu již od věčnosti bylo – také tento moment nihilismu a chuti k destrukci. – *Hodnotou takovéto krise* je, že *očisťuje*,¹ že svolává dohromady spřízněné elementy a vzájemně se potírají, že přičkne lidem opačných způsobů smýšlení společné úlohy – rovněž vynese na světlo ty slabší, nejistější mezi nimi, a tak se z hlediska zdraví stává podnětem *ksilové hierarchie*: rozpozná rozkazující jako rozkazující, poslouchající jako poslouchající. Zajisté stranou všech stávajících společenských řádů.

15.

Kdo se během toho osvědčí jako *nejsilnější*? Ti nejvíce odpovídající míře, ti již nemají *zapotřebí* žádné extrémní věroučné teze, ti kteří nejen, že připouštějí dobrou část náhody, nesmyslu, nýbrž kteří <náhodu a nesmysl> milují, ti již si mohou člověka myslet s podstatným snížením jeho ceny, aniž by přitom byl nízký a slabý: ti nejbohatší zdravím, kteří zvládnou většinu malérů, a proto se žádných malérů nebojí – lidé, kteří *jsou si jisti svou mocí* a kteří s vědomou hrdostí reprezentují *dosaženou* sílu člověka.²

16.

Jak by takovýto člověk smýšlel o věčném návratu? –

*

Zatímco v prvním notátu Nietzsche spojoval nihilismus explicitně s vůlí k moci, je v druhém uvedeném zápisu „Evropský nihilismus“ základním motivem „morálka“ – či spíše „křesťanská hypotéza morálky“ (§1). Ale i zde Nietzsche praví, „že dokonce i v oné „vůli k morálce“ se maskuje jen tato „vůle k moci“ (§9). Morálka jako vkladový rámec významu jsoucna jako jsoucího se stává „*jedinou skutečnou interpretací*“ (§4), která má jsoucnu jako takovému nejen stanovit, ale i (dlouhodobě) zaručit jeho význam, což jsou tradiční významy spojené s motivem „počátku“ (*arché-principium*). Morálka má tedy coby počátek být „*velkou ochranou* proti praktickému i teoretickému *nihilismu*“ (§1). Ale v zásadě se morálkou odehrává tendence obrácená proti životu (§1), jenž je vůlí k moci, která – jak by proponovala morálka – neústí v žádný určitý cíl (§6), nýbrž je reprezentována určitým, právě dosaženým maximem síly a moci (§15), takže člověk se ve svém bytí stává nejvýznamnějším „*reprezentantem* vůle k moci v jejím právě dosaženém maximu“.

Člověk jako re-representant znovu zpřítomňuje vůli k moci, přivádí ji do zjevnosti, zachycuje ji v jejím ustavičném sebe-přemáhání do podoby právě dosaženého maxima síly a moci. Člověk jako re-representant *shrnuje* dohromady³ celou škálu sebe-přemáhání vůle

¹ Viz KSA 12.9[1]: nauka věčného návratu je završením nihilismu, jakožto *krisis*. – Primárním významem řeckého *krisis* (od *krinein*) je dle Liddel-Scottova oxfordského *Greek-English Lexikonu* „*separate, put assunder, distinguish*“. *Krisis* tedy od sebe separuje, vůči sobě rozlišuje, diferencuje to, co odpovídá vůli k moci jako podporující její růst, a to, co jí v růstu brání. *Krisis* má povahu selekce (Zucht, Züchtung) a rozhodnutí (Entscheidung).

² Viz KSA 13.14[79]: Každá moc vyvozuje v každém okamžiku svou nejzazší konsekvenci.

³ Shrnovat dohromady = charakter *legein*. *Logos* není rozum správně vynášející pevné a nepochybné soudy a produkující adekvátní ideje, nýbrž *logos* znamená reprezentování vůle k moci v právě dosaženém maximu jejího sebe-přemáhání. Člověk není *zoon logon echon*, nýbrž „doposud nestanovené zvíře“ (KSA 12.2[13]: „Denn

k moci, jež je vůlí k moci na způsob času, tj. celkové souhry temporálních dimenzí bylo-je-bude-není. Člověk jako re-prezentant shrnuje dohromady všechny významy „bytí“ odehrávajícího se na způsob času do podoby „stále přítomnosti“, která však není věčným předobrazem kompletního noétického kosmu, nýbrž „připouští se dobrá část náhody, nesmyslu“ (§14); bytí je bytostně beze smyslu a cíle, postrádající jakékoliv finále, avšak věčně se navracející (§6): bytí je pro Nietzscheho mimo dobro a zlo (§7). Každé jsoucno jakožto jsoucí musí být pak prohlášeno v každém okamžiku za nutné a v tomto smyslu dobré (§8), protože reprezentuje právě dosažené maximum vůle k moci. A člověk je jsoucnem, které nejen, že je – jako každé jiné jsoucno – aktérem sebe-přemáhající se vůle k moci, nýbrž je zároveň i svědkem tohoto dění sebe-přemáhání se vůle k moci, vůči kterému může, ba *musí* zaujmout (hodnotící) postoj. A právě tváří v tvář bezcílně ustavičně nastávajícímu sebe-přemáhání vůle k moci člověk zakouší zhnusení, zděšení, že coby jednotlivý exemplář jsoucna zvaného „člověk“ nemůže a nemá žádný absolutní smysl, nýbrž že je jen určitým, nahodilým reprezentantem, nositelem vůle k moci. Strach z pomíjení, z nahodilosti, z nekontrolovatelnosti, bezmoci ovládat svůj úděl¹ vedla podle Nietzscheho k potřebě morálky, jež je potřebou, na které „se zdá lpět hodnota, kvůli které vydržíme zůstat naživu.“ (§2)

Morálka je závazným ustanovením významu „něco jako něco“. Morálka jako ontologie stanovuje jsoucno do významu „hodnota“ a nechává jsoucno vystupovat ve světle „spravedlnosti“, která je formou pravdy bytí. Jsoucno se poměřuje hodnotou, jsoucno je ve své existenci ospravedlňováno hodnotou, nakolik ji v sobě odráží a realizuje. Morálka usiluje o výklad skutečnosti tak, aby každé jsoucno či událost vystupovala ve světle účelnosti, významnosti z hlediska uskutečňování smysluplného záměru. Morálka je bytostně *teleologickou* (§2) projekcí do celku skutečnosti, projekcí účelů a cílů, které mají v budoucnu ospravedlnit celou minulost a přítomnost, takže přítomná i minulá hodnota a smysl každého jsoucna je transponován do budoucnosti, je transponován z tohoto jsoucna ven a projektován do účelů a cílů. Jsoucno je tak zbaveno svého významu, který je přenesen do lhostejného cílu, který pohrdá každým jednotlivým jsoucnem v jeho současné existenci, jelikož závazná je jen eschatologická budoucnost, ke které směřuje celek skutečnosti jako ke svému završení a ospravedlnění. Tradičně je tímto nejzazším ospravedlněním hypotéza boha, kterou Nietzsche nazývá „příliš extrémní hypotézou“ (§3).

Morálka stanovuje představu o interpretaci jsoucna v celku, které v realitě nic neodpovídá: „Morálka ochraňovala *ztroskotance* před nihilismem tím, že *každému* z nich přisoudila nekonečnou hodnotu, metafysickou hodnotu a zařadila každého do řádu, který neodpovídá světské moci a hierarchii“ (§10).² Morálka usiluje o ochranu života před její podstatou: před vůlí k moci (§9). Morálka totiž „propůjčovala člověku absolutní *hodnotu* v protikladu k jeho malosti a nahodilosti v proudu dění (Werden) a pomíjení“ (§1), ačkoliv vůle k moci principiálně nepřipouští žádné absolutní určení, ale vždy jen relativní, právě dosažené maximum moci, které se stává novou metou a překážkou, tj. novým objektem sebe-přemáhání vůle k moci. Morálka falšuje povahu skutečnosti a vydává faleš za pravdu, vydává cosi neskutečného za skutečnost. A tímto překrucováním je morálka nihilistická: vyprázdnila smysl věcí, zbavila věci jejich smyslu a vnutila jim imaginární hodnotu, kterou *nota bene*

bisher war der Mensch das „nicht festgestellte Thier“-), které žije na způsob stanovování hodnoty každého jednotlivého jsoucna. *Logos* je přitakáním vůle k moci a jejím prostředkům. Čili je to aktivní nihilismus.

¹ §5: „*Doba trvání*, s tímto „Zbytečně“, bez cíle a účelu, je *nejvíce ochromující* myšlenkou, když se jmenovitě ještě pochopí, že si nás <morálka?> dobírá, a přeci jsme bez moci, abychom se nenechali dobírat“.

² KSA 12.9[35]: „Že neexistuje žádná pravda; že neexistuje žádné absolutní ustrojení věcí, žádná „věc o sobě“ - *toto samotné je nihilismus*, a sice *nejextrémnější*. Stanovuje *hodnotu* věcí právě takovým způsobem, že této hodnotě neodpovídá ani neodpovídala *žádná* realita, nýbrž jen určitý symptom síly na straně toho, *kdo hodnoty stanovuje*, určitá simplifikace za *účelem života*“.

umístila mimo tyto věci samy do říše účelů a do záhrobí. Jenže nastane situace, ve které se nihilismus „objevuje *nikoliv* proto, že by byla větší nechuť z bytí nežli v dřívějších časech, nýbrž proto, že jsme se stali mnohem více nedůvěřiví vůči jakémukoliv „smyslu“ v neštěstí a utrpení. Zhroutila se *jedna určitá* interpretace; avšak protože platila za *jedinou skutečnou* interpretaci, tak se zdá, jako kdyby pro bytí neexistoval naprosto žádný smysl, jako kdyby všechno bylo *zbytečné*“ (§4). Stanovené hodnoty, které jsou vyprázdněním smyslu jsoucna jako jsoucího, se samy ještě vyprázdňují: nihilismus spočívající ve zfalšování významu skutečnosti se prohlubuje do extrémního, pro Nietzscheho „završeného“ a „dokonalého“ nihilismu, ve kterém již není vůbec žádný smysl. Dokud tu byly bytí imaginární, ale přece nějaké závazné hodnoty, šlo skutečnost ospravedlnit; avšak přestaly-li hodnoty být závaznými, skutečnost pozbude svého ukotvení, svou stabilitu a výklad garantující jí ospravedlnění a snesitelnost: „Nedůvěra v naše dřívější hodnotící soudy se stupňuje až k otázce „nejsou veškeré „hodnoty“ návady, díky kterým se komedie může nastavovat, aniž by se přiblížila jakémukoliv rozřešení?“ *Doba trvání*, s tímto „Zbytečně“, bez cíle a účelu, je *nejvíce ochromující* myšlenkou“ (§5).

Morálka, jež je v jádru nihilismem: znehodnocením hodnoty veškerého jsoucna tím, že je mu přiřčena nereálná, realitě neodpovídající určení; morálka, jež je nihilistická, zastírá svým stanovováním cílů a účelů bezúčelný, bezcílný, bezsmyslný charakter bytí:

„Promysleme tuto myšlenku v její nejextrémnější formě: bytí (Dasein), tak jak je, beze smyslu a cíle, avšak nevyhnutelně se navracející, postrádajíc jakékoliv finále <ústící> v Nic: „věčný návrat“. Tot' nejextrémnější forma nihilismu: Nic (to „nesmyslné“) věčné! Evropská forma buddhismu: energie vědění a síly *nutí* k takovéto víře. Je to *nejvědeckější* ze všech hypotéz. Popíráme finální cíle: ¹ kdyby bytí nějaký mělo, muselo by ho již dosáhnout.“ (§6)

Nihilismus je „do konce domyšlenou logikou našich velkých ideálů a hodnot“, ² které vyprazdňují skutečnost co jejího smyslu, tak aby mohla konečně vystoupit pravda a skutečné určení povahy pravdy bytí ve smyslu vůle k moci, která je věčným návratem téhož. Myšlenka věčného návratu „ovšem tento nihilismus *předpokládá*“, jelikož je to „pohyb jenž může vzejít jedině *z něho* a může jít jedině *vůči němu*.“ ³ Předpokládá ho tak, že díky němu může vůle k moci vystoupit jako *princip* určování smyslu bytí, že věčný návrat téhož může díky nihilistickému zfalšování povahy pravdy bytí vystoupit jako *význam* tohoto principu určování smyslu bytí: bytí jakožto „ustavičná přítomnost“ se podává a odehrává na způsob vůle chtějící sebe samu jakožto přemáhající sebe samu tak, že je věčným navracením se téhož, věčným navracením se vůle k vůli.

Morálka postupovala tak, že vzala z věcí tak, jak se odehrávaly, jejich opak a ty prohlásila za ideál, který shrnula do jednotné představy nejdokonalejšího, nejúplnějšího a nejlepšího jsoucna, pro které se vžilo označení „bůh“. Bůh figuruje jako centrum, jako počátek i konec, jako určovatel i garant smyslu jsoucna jako jsoucího. Ale už v *Radostné vědě* Nietzsche diagnostikuje „smrt boha“, nazývá je činem, nad nějž nebylo většího. ⁴ Bůh, jenž je příliš extrémní hypotézou, způsobil podle Nietzscheho nejzazší vyprázdnění a znehodnocení hodnot všeho jsoucího. Bůh je extrémní pozicí, vůči které Nietzsche postaví extrémní, opačnou pozici dokonalého, završeného nihilismu, který je předpokladem myšlenky

¹ Viz KSA 13.11[149]: kulminačním bodem nihilismu je nauka, která právě probouzí a podněcuje život, hnus, soucit a radost z ničeni, nauka která toto vše hlásá jako absolutní a věčné.

² KSA 12.11[411], §4.

³ Tamt. §4.

⁴ RV III.125. [F. Nietzsche, *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Praha 2001.]

věčného návratu téhož,¹ takže Nietzsche může – oproti odsuzujícího hodnocení, že „bůh je příliš extrémní hypotézou“ – prohlásit, že nihilismus je „nejvědeckější ze všech hypotéz“ (§6).

§11. Smrt boha

1. Ještě předtím, než Nietzsche v *Radostné vědě* uvede slavný aforismus *Pomatenec* (III.125), uvádí hned na úvod třetí knihy aforismus 108 *Nové boje*, kde vůbec *poprvé* vysloví myšlenku „smrti boha“:²

„Po Buddhově smrti ještě po staletí ukazovali v jedné jeskyni jeho stín, - strašlivý, příšerný stín. Bůh je mrtev: ale jak je mezi lidmi zvykem, budou snad ještě po tisíciletí existovat jeskyně, kde bude ukazován jeho stín. – A my – my musíme zvítězit ještě i nad jeho stínem!“

Celá metafysická tradice Západu je pro Nietzscheho platonismem, veškerá morální interpretace stanovující hodnoty jako výkladový a významový rámec jsoucna jako jsoucího je pro něho platonismem. A i v uvedeném aforismu je aluze na platonismus více než zřejmá. Motiv stínu a jeskyně odkazuje k platónské jeskyni z *Ústavy*, kde Platón popisuje představu dvojí povahy skutečnosti a náš, lidský poměr k těmto dvěma režimům a způsobům ukazování se jsoucna jako jsoucího. Ačkoliv tedy podle Nietzscheho „bůh je mrtev“, přesto jsou jeskyně, kde se jeví jeho stín. Jevení se (*Schein, doxa*) je tradičním protikladem bytí a skutečnosti (*Sein, ontós on*). Bůh je mrtev a přežívá jako zdánlivý stín, jako cosi neskutečného, jež se vydává za skutečné. Takovou zdánlivou realitu stínu však může bůh vést pouze v jeskyni, v zjednodušeném, v sobě uzavřeném světě, který nerespektuje vnější zdroj přirozeného osvětlení a namísto toho si vynucuje umělý zdroj osvětlení, který je sám o sobě neskutečný, a který nadto ukazuje věci jím osvětlené také neskutečné nebo přinejmenším pokroucené. A konečně, umělý zdroj světla v jeskyni generuje nový druh „jsoucna“: stín, který vystupuje jako *nejpatrnější* jsoucno v osvětlené jeskyni, jsa čímisi zcela prázdným a nicotným.

Jeskyní zde Nietzsche míní *jakoukoliv morální interpretaci světa* podle předem stanoveného ideálu, který každému jsoucnu přiřazuje jeho místo uvnitř řádu dokonalosti, milosti, spásy atd. Nejvyšším ideálem je tradičně bůh jako *summum ens*, jako nejkompletnější a nejdokonalejší jsoucno, či jako *ens entium*, jako *ontós on*: nejskutečnější, nejreálnější jsoucno, jako kdyby byl mezi jsoucnou nějaký stupňovatelný rozdíl. Přitom každé jsoucno je právě dosaženým maximem moci a je tím, jak nejlépe dokáže naplňovat svou realitu sebe-potvrzováním se. Jakmile je jsoucno kladeno do zjevnosti, tj. jakmile existuje, není žádný jiný důvod pro to, aby jiné jsoucno mělo přednost, leda že by míra aplikace úsilí po více moci vedla k přemáhání jednoho jsoucna jiným. Nicméně *principiálně* nemůže být mezi jsoucnou kvalitativní rozdíl, pouze kvantitativní rozdíl v právě dosaženém maximu moci. Jsoucno má oproti jinému jsoucnu, např. člověk oproti zvířeti, přednost pouze v tom a tehdy, když se jedno dokáže prosadit na úkor jiného. Ale *principiálně* jsou si všechna jsoucna „rovna“ v tom, že reprezentují právě dosažené maximum moci.

Morální interpretace skutečnosti je stínový divadlem, které jistě, že funguje a má svůj efekt, avšak týká se čehosi imaginárního či lépe to, co předvádí a požaduje, neodpovídá skutečnosti jako takové. Bůh vrhá svůj stín na skutečnost a tím ji devaluje, a tak je třeba v rámci aktivního nihilismu překonat i tento jeho stín, překonat jakoukoliv formu morální interpretace skutečnosti rozlišující jsoucna na dobrá a špatná, klasifikující je na hodná a zlá,

¹ Viz KSA 13.11[149]: kulminačním bodem nihilismu je nauka, která právě probouzí a podněcuje život, hnus, soucit a radost z ničení, nauka která toto vše hlásá jako absolutní a věčné.

² RV III.108, přel. V. Koubová.

vhodná a nevhodná, užitečná a zbytečná, zaslíbená a zatracená: takovými výkladovými rámci jsou kromě morálky i *filosofie, estetika a věda*. Je-li bůh mrtev, znamená to, že přestala platit jedna závazná interpretace skutečnosti jako takové,¹ že jsoucno je osvobozeno od jednoho určitého typu výkladu, nachází se v rovnováze *nevinosti svého nastávání* (Unschuld des Werdens), kdy všechna jsoucna jsou si „rovna“, kdy každé jsoucno má *stejnou* platnost a hodnotu. To nicméně však svádí k tomu, že jsoucno nemá *žádnou* hodnotu. Nihilismus je jednak to, když jsoucno má *falešnou* hodnotu (pasivní nihilismus), ale jednak i to, když nemá *vůbec žádnou* hodnotu (extrémní, završený nihilismus). Cíle neexistují, účely neexistují, ideály neexistují: jsoucna jsou *opuštěna* svým bytím, svým závazným principem a jsou *přenechána* sobě *napospas*.

Opuštěnost jsoucna bytím je naplněním sebe-zastřením temporálního smyslu bytí, který se odehrává na způsob vzájemné souhry všech temporálních dimenzí bylo-je-bude-není neboli času, jako který vůle k moci přemáhá sebe samu během věčného navracení se téhož, tj. jí samé, je-li vůle k moci vůlí k vůli, sebe-potvrzující se svým sebe-přemáháním, uskutečňující se svým zánikem. Smrt boha se pak ukazuje jako rys vyprazdňování temporálního smyslu bytí, proti kterému byla hypotéza dokonalého, neměnného boha prostého vši negativivity tou hlavní výtkou.

2. Aforismus 125 třetí knihy *Radostné vědy* s titulem *Pomatenec* představu „smrti boha“ dále rozvíjí a prohlubuje:²

„Kam se poděl bůh? ... *My jsme ho zabili* – vy a já! My všichni jsme jeho vrahy! Ale jak jsme to udělali? Jak jsme dokázali vypít moře? Kdo nám dal houbu, abychom smazali celý horizont? Co jsme to učinili, když jsme tuto zemi odpoutali od jejího slunce? Kam se nyní pohybuje? Kam se pohybujeme my? Pryč ode všech sluncí? Což neustále nepadáme? A neřítíme se zpět, do stran, vpřed, do všech směrů?³ Existuje ještě nějaké Nahoře a Dole? Nebloudíme nekonečnou nicotou? Neovanul nás prázdný prostor? Neochladilo se? Nepřichází neustále noc, stále více nocí?⁴ ... Není na nás velikost toho činu příliš velká? Nemusíme se sami stát bohy, jen abychom jej byli hodni? Ještě nikdy nebylo většího činu, - a kdokoliv se zrodí po nás, patří kvůli tomuto činu do vyšších dějin, než byly celé dějiny dosavadní!“

I v tomto aforismu Nietzsche používá platónské metafory slunce, které udílejíc svou září nechává všemu jsoucímu vystupovat do podoby určené participací na ideálním archetypu, jehož reprezentantem je to které jsoucno. Nicméně jsme byli připraveni o garantující funkci nejvyšší ideje Dobra (*idea tú agathú*), která nechávala každé jsoucno být jsoucí. Tím celá skutečnost ztratila svou oporu, svůj základ, fundament (Grund) a visí nad bezednou propastí (Abgrund), ve které se to se všemi významy bylo-je-bude-není má tak, že nic. Jsoucno v celku neboli svět postrádá svůj horizont, před kterým se jsoucno ukazovalo ve svém významu a podobě, konturách a bytostných tvarech. Horizont je netematicky přítomný předpoklad všeho nechávání ukazovat se, takže jeho absencí je ohroženo veškeré ukazování, veškerá existence: jsoucno je opuštěno svým smyslem, svým bytím, je prosto významu, je znicotněné, zničené.⁵ Skutečnost jako taková postrádá závazný princip určování jejího smyslu: a podle Nietzscheho

¹ KSA 12.5[71], §4: „Zhroutila se *jedna určitá* interpretace; avšak protože platila za *jedinou skutečnou* interpretaci, tak se zdá, jako kdyby pro bytí neexistoval naprosto žádný smysl, jako kdyby všechno bylo *zbytečné*.“

² Viz RV III.125, přel. V. Koubová.

³ Srv. KSA 12.2[127]: „člověk se od časů Koperníkových kutálí z centra do bodu X“.

⁴ Srv. „svatou noc“ F. Hölderlina v elegii *Chléb a víno*, in: *týž, Blažený mezi bohy*, přel. A. Pešek, Praha 2000.

⁵ Viz KSA 13.11[123]: „ne“ soudu následuje „ne“ činu: z-nicotnění za pomoci úsudku sekunduje z-ničení za pomoci ruky.

za to můžeme my, lidé, již jsme sami odpravili boha coby garanta a princip závazného určování smyslu reality. Jak jsme to mohli učinit?

Jak můžeme zabít boha? Vytvořili jsme si snad jeho hypotézu na základě oněch potřeb, „na nichž se zdá lpět hodnota, kvůli které vydržíme zůstat naživu“¹ Hypotéza hodnot a hodnoty nejvyšší by se pak ukázala jako nutková nouze (Not) přežít, tj. jako otupení vůle k moci ve prospěch pouhého udržení se naživu. Proč by toho však člověk měl zapotřebí? Protože neunese představu, že bytí nemá účel, cíl a absolutní hodnotu projektovanou do ustanovených hodnot a ideálů? Pak by to ovšem byl *strach*, jenž by *namísto údivu* byl počátkem filosofování ve smyslu morální interpretace skutečnosti. Ovšem strach ústící ve *velké zhnusení, velké pohrdání a zděšení* (Erschrecken), že hodnoty jsou znehodnoceny, že se vším bylo-je-bude-není se to má tak, že nic. Jak že jsme zabili boha? Tím, že se z něho „stala“ nejvyšší hodnota? Že jsme do něho projektovali veškerý smysl a oporu skutečnosti, *a pak* (kdy však? proč?) v něho *přestali* věřit a spoléhat na něho? *A stačí to k jeho zabití?* Vždyť bůh buď *je* i bez ohledu na nás, nebo *není vůbec* a jeho hypotéza je od začátku do konce falešná a *zbytečná*: ale nelze ho přeci zabít, a tím méně ho můžeme zabít *my*.

K tomu, abychom pochopili, co znamená smrt boha, jejíž jsme autory, je třeba vidět, jak Nietzsche určuje povahu lidství člověka.

§12. Poslední člověk

Nejvyšší hodnoty jsou znehodnoceny, bůh je coby jejich garant mrtev, ale Nietzsche nám praví, že „poslední člověk stále ještě věří v boha“² který je mrtev. Motiv posledního člověka se objevuje v předmluvě *Tak pravil Zarathustra*, ale už ve výše uvedeném aforismu 125 *Pomatenec z Radostné vědy* pomatenec je obklopen výsměšným davem lidí, které Nietzsche v *Zarathustrovi* nazve lidmi posledními.

Poslední člověk si nárokuje právo na všechno, právo smět vším disponovat, smět se ke všemu vyjádřit:³

„Co je láska? Co stvoření? Co touha? Co hvězda?, tak se ptá poslední člověk a mžourá.“

Poslední člověk se sápe po všech ohledech jsoucna jako jsoucňo, neuznává žádné rozdíly, čině všechno jsoucí stejným a tudíž bezcenným:

„Tehdy bude země drobounce malá a na ní bude poskakovat poslední člověk, zdobňující všechno. Jeho pokolení je nevyhladitelné jako zemská blecha; poslední člověk žije nejdéle.“

Poslední člověk je bytostně charakterizován postojem nazývaným Nietzsche „mžourání“, ve kterém se rozostřují veškeré významové diference, kontury splývají dohromady, nic není naléhavé, vše je smeteno do bezvýznamné lhostejnosti a bezodstupovosti, ve které jsou všechna jsoucna stejně blízko a stejně daleko, tj. beze smyslu: „My vynalezli štěstí, říkají poslední lidé a mžourají.“ Mžourání je postojem ducha, je formou racionality, která si již neklade své předměty před sebe a pro sebe, nýbrž v předstíraném zájmu klouže po povrchu, pouze postrkává věci mezi sebou bez naléhavého a nutkavého dbaní čehokoliv. Všechny věci, události a bytosti jsou jen prostředky potěchy a sebe-prožitku

¹ KSA 12.5[71], §2.

² KSA 10.18[35].

³ *Tak pravil Zarathustra*, Předmluva 5, přel. O. Fischer.

racionality rezignující na jakoukoliv aktivitu, která je pouze reaktivní ve smyslu reaktivního nihilismu, ličeného výše, kde jsme již naznačili souvislost motivů posledního člověka a pasivního, pouze reaktivního nihilismu. Mžourání je konformním, smluveným postojem ke skutečnosti, která je nárokována jako kompletně disponibilní mžourajícím posledním lidem.¹ Mžourání je bytostnou nivelizací všech významů a hodnot, byť navenek rozkřikuje příslušnost a poslušnost těmto hodnotám, které jsou však mžourající rozumem znehodnoceny. Jediným cílem mžourání je dosažení slastného klidu svědomí, dosažení sebe-požitku v sebe-prožitku,² který je však na hony vzdálený gradaci pocitu moci, jelikož představuje rezignaci na stanovování si vlastních překážek k překonávání a tedy k růstu moci, protože mžourání se instinktivně vyhýbá námaze, potížím, konfliktům a jako malé dítě se drží máminy sukně, kterou v této souvislosti je morálka s jejími ustanovenými hodnoty a ideály, ze kterých si mžourající rozum třeba i utahuje, směje se jim, nadává na ně, ale v posledku před nimi skloní hlavu a zvedne pro ně kdykoliv ruku – ale nikdy nic více.

Poslední člověk podle Nietzscheho tedy rozleptává všechno a rozleptává i morálku s jejími hodnotami, které se však drží a které se neustále dovolává. Poslední člověk znehodnocuje hodnotu hodnot, vyprazdňuje význam a smysl hodnot, lpí na něčem, čemu nevěří, čeho však má *strach* chtít se zbavit. – Opět tu máme *strach* jako základní naladěnost člověka, jež je určujícím nutkáním (Not) ke specifickému postoji vůči skutečnosti. A tak poslední člověk věří v boha, kterého zabil tím, že sám sebe považuje za cíl a určení života, spočívající ve slastném sebe-prožitku garantovaném mžouráním rezignující, reaktivní, konformní racionality. Poslední člověk zabíjí boha tím, že ho zbavuje významu, jelikož poměřuje hodnotu hodnot výhradně vůči sobě samému, protože poslední člověk chce sobě samému přitakat ve stávajícím stavu, nechce se překonat, nechce být více než doposud, nýbrž chce být právě tak, jak je – a k tomu mu mají sloužit morálkou stanovené hodnoty, které mu budou garantovat na věčné časy setrvalý stav, která ho bude v tomto stavu ochraňovat. Bůh jako nejvyšší hodnota a jako garant hodnoty všech hodnot je pouze trpěn jako kdesi daleko tušený dohled, jehož se poslední člověk dovolává pouze, když mu někdo bere jeho „práva“ na blaženost a štěstí, dovolává se ho, jen když si neví sám rady se svým nivelizujícím a rozleptávajícím mžouráním, kterým se snaží vytěsňovat všechno, co by mohlo ohrozit jeho nárok na štěstí. Bůh slouží jen jako kniha přání a stížností, jako pouhý „zdroj naděje“, jako cosi zcela iluzorního a nicotného, k čemu se uchylujeme jen ve chvílích *děťského* strachu či hněvu, že nám někdo upírá naše hračky a slasti. Mžourání se domnívá, že má předplacenou cestu do nebe a velmi se diví, když se na cestě vyskytnou třeba revizoři nebo výluka, když je zpochybněna ona smluvená konformita všech významů jsoucna jako jsoucího. Poslední člověk chce „příchod království“, ale nechce v něm boha, leda jako milostivého otce, kterého si můžeme otočit kolem prstu a vyprosit si na něm touženou hračku a potěchu. Mžourání je bytostně *infantilním* postojem plným *toužebností*, kdy bez ohledu na povahu skutečnosti se

¹ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, sv. 8 *Was heißt Denken?*, Frankfurt/M. 2002, analýza „mžourání“ na str. 65-79: Mžourání je specifickou podobou novověkého zpředměťujícího představování, v jehož rámci - Heideggerovými slovy - „rozum musí zdechnout a jakože sám v sobě zplstnatět“. Mžourání charakterizuje Heidegger jako „smluvené a nakonec domluvu nevyžadující disponování předmětné a stavové povrchnosti, kterážto povrchnost je tím jedinec platným, co lidé obstarávají a na základě čeho vše poměřují.“ Mžourání jako lidský postoj k tomu, co jest, pak podle Heideggera vykazuje zásadní rys zabraňování bytí (všeho *bylo-je-budedení*), aby dospělo do své pravdy, tj. k tomu, aby nás lidi ponoukalo k myšlení.

² *Tak pravil Zarathustra*, Předmluva 5: „Opustili kraje, kde bylo tvrdě žít: neboť potřebují tepla. Ještě milují souseda a trou se o něj: neboť potřebují tepla. ... Ještě se pracuje, neboť práce je zábava. Ale dávají pozor, aby zábava nevysilovala. Již nechudnou a nebohatnou: obé je příliš namáhavé. Kdo by ještě vládl? Kdo poslouchal? Obé je příliš namáhavé. Žádný pastýř a jediný ovčinec! Každý chce stejné, každý je stejný: kdo cítí jinak, jde z vlastní vůle do blázince. ... Maličkou rozkoš na den a maličkou rozkoš na noc: zdraví však chovají v úctě. „My vynalezli štěstí“ – říkají poslední lidé a mžourají.“

zplstnatělý, mžourající rozum domnívá, že věci by měly odpovídat tomu, jak to chce on – a on to chce vždy tak, aby měl všechno zadarmo, snadno, s jistotou a pravidelností.

Jak že jsme zabili boha? Tím, že jsme si stanovili ideu rovnoprávnosti, svobody projevu, práva na informace, všeobecné volební právo, kdy se lze vyjádřit ke všemu: boha nepotřebujeme, jsme to *my, poslední lidé*, kteří si vystačíme a kteří se vždy domluvíme tak, aby každý z toho měl prospěch, a hlavně: *aby každý na tom měl svůj podíl*. Bůh je přebytnou hypotézou sloužící jako alibi tehdy, když je náš zplstnatělý, mžourající rozum v koncích, když je jat strachem.¹ Bůh je jen pohádkou na dobrou noc, když je noc příliš větrná a nás ve spánku straší bubáci, když se náš skvělý rozum, kterým chlípně osaháváme každou věc, dostane do úzkých. Bůh již není ani hoden úcty, prostě je jen trpěn a vyvoláván k zodpovědnosti, když to zrovna potřebujeme. Je to strach, který je náparem budoucnosti, v němž dochází ke specifickému protahování a zadržování přítomnosti, za kompletní absence minulosti – je to strach, jenž nutká k představě boha jako garanta podávání se budoucnosti a garanta osvobození přítomnosti a znovuoživení minulosti. Je to strach, jenž vede k ustanovení hypotézy boha, který má zaručit opětovné *ručení* všech temporálních dimenzí bylo-je-bude, který má *rozehrát podávání se* celkové významové plnosti smyslu bytí, aby ochránil přítomnost, o kterou jedinečně jde. Strach je zbytněním dimenze přítomnosti v náporu budoucnosti za absence minulosti. Strach však je vždy strachem *před něčím*, strachem *z něčeho*, strachem *o něco*; strach je vždy vztažený ke specifickému jsoucím a orientuje se na jsoucím, jako odstranění funguje také jen cosi jsoucím. Bůh však také není nic než nejvyšší, nejmocnější, nejdokonalejší jsoucno chránící před všemi ostatními jsoucnými, které jsou nepatřičné vzhledem k vykalkulovanému nároku na si štěstí mžourajícím rozumem. A jako každé jiné jsoucno má bůh přiřčenu svou hodnotu, která – v rámci nihilismu – je *znehodnocena*. Bůh: srovnatelný s každým jiným jsoucím! Bůh podléhající hodnocení: koho? Nás, posledních lidí, kteří pohlížíme na realitu naplněnou toužebnostmi, jak bychom věci *potřebovali a chtěli mít*.

Jak že jsme zabili boha? Svou infantilností, svou zpupností a bezohlednou arogancí, s níž určujeme věcem hodnoty, které jim neodpovídají, kterým ve skutečnosti neodpovídá žádná realita.²

„Závěrečný rezultat: veškeré hodnoty ... jsou, psychologicky viděno, výsledkem určitých perspektiv prospěchu při udržování a gradaci lidských mocenských útvarů: a jsou jen omylem *projikovány* do podstaty věcí. Náleží to stále k *hyperbolické naivitě* člověka <stanovovat> sebe sama jakožto smysl a měřítko věcí“.

Smrt boha je vyústěním „hyperbolické naivity člověka stanovovat sebe sama jakožto smysl a měřítko věcí“. Smrt boha je vyústěním toho, že člověk ustanovil sebe jako míru všech věcí: *jsoucím, že jsou a nejsoucím, že nejsou* – v duchu Protágorovy teze. Míra všech věcí znamená: určovat jejich platnost, tj. určovat jejich bytí. Člověk stanovuje určení smyslu bytí, stanovuje hodnoty, kterým však ve skutečnosti nic neodpovídá, které nemají hodnotu, které jsou bezcenné. A tak i bůh jako hodnota nejvyšší je hodnotou bezcennou, nicotnou, falešnou, zbytečnou. Bůh je mrtev a spolu s ním celý morální výklad skutečnosti, celý svět toho, *co by mělo být* (Sollen). Ale protože „v zásadě to je pouze morální bůh, jenž byl popřen“,³ tak byl odstraněn a znehodnocen pouze imaginární, za skutečný se vydávající svět morálních hodnot a ideálů, tak jako tak falešný a nihilistický: svět skutečný, svět vůle k moci tím neutrpěl žádnou újmu vyjma té, že se konečně osvobodil do volnosti své povahy – tou je vůle k moci –

¹ *Tak pravil Zarathustra*, III. *O odpadlících*, §2 (přel. O. Fischer): „Víš to dobře: tvůj zbabělý ďábel v tvém nitru, jenž by rád ruce spínal, ruce skládal v klín a pohodlněji žil – ten zbabělý ďábel ti namlouvá: „Bůh *jest!*“

² KSA 13.11[99].

³ KSA 12.5[71], §7.

a ke své hodnotě – tou je věčný návrat téhož, což v zásadě není újma, ale „dobrodiní“. Smrt boha je proto největší událostí naší doby, jelikož skutečnost se touto hroznou událostí osvobodila ke svému uskutečňování, ke své skutečnosti, která se již neosvědčuje a neospravedlňuje vůči žádnému vykonstruovanému světu „jak by to mělo být“, nýbrž má svou hodnotu ze sebe a v sobě samé: jako vůle k moci. Na této události se podílí každý z nás, kdo jakkoliv zohledňujeme morální interpretaci skutečnosti a dělíme skutečnost na to, jaká je a jaká by měla být. Toto odstranění znehodnocení hodnoty reality, tento aktivní nihilismus je pak osvobozením pro nefalšované prožívání reality včetně sebe samých:

„V tomto ohledu by nihilismus jakožto **popření** pravého (skutečného) světa, jakožto **popření** bytí, mohl být božským způsobem myšlení“.¹

§13. Zarathustra – učitel Nadčlověka

Nihilismus jako božský způsob myšlení nahrazuje boha jako nejvyšší princip závaznosti určování smyslu jsoucna jako jsoucího, což Nietzsche artikuluje poslední větou první části *Zarathustry*:²

„Mrtvi jsou všichni bohové, nyní chceme, aby žil Nadčlověk.“

Nadčlověk je tím, kdo nihilismus v sobě dožil do konce, kdo ho má „má za sebou, pod sebou, vně sebe“.³ Nadčlověk je tím, kdo překonal určení povahy člověka ve smyslu *animal rationale*, kdo po smrti boha nastoupil na jeho místo jako *princip* závaznosti určování smyslu bytí jsoucího, kterýžto smysl zní: *vůle k moci*. Nadčlověk je budoucím⁴ smyslem jsoucna v celku neboli Země, jak praví Nietzsche v *Zarathustrově* předmluvě:⁵

„Nadčlověk je smyslem Země. Vaše vůle praví: Nadčlověk *budiž* smyslem Země!“

V postavě *Zarathustry* Nietzsche myslí onen slibovaný „protipohyb“ vůči nihilismu, postavu završující nihilismus a otevírající nový horizont určování smyslu bytí jsoucího jakožto „vůle k moci“. Zatímco pouhý člověk se vztahuje k celku jsoucího tak, že sice určuje jeho smysl, ale nehlásí se k tomu, nýbrž transponuje tento smysl do jakýchsi ideálů garantovaných nejvyšší hodnotou zvanou „bůh“; nadčlověk naproti tomu ví, že bůh je mrtev a že je třeba jsoucnu určit jeho smysl a že je to právě nadčlověk, kdo tento smysl určuje. Udílení smyslu (*Sinngebung*) je nejprve *stanovováním* (*Feststellen*), které je *zajišťováním* (*Sicherstellen*), které *klade* jsoucno *sem před nás* (*Zustellen*) již nejen na způsob *představování* (*Vorstellen*), ale na způsob *zjednávacího objednávání a nastavení* (*Bestellen*), ve kterém člověk kalkuluje, zvažuje dané jsoucno co do přínosu k růstu moci (tj. relativní maximum právě dosažené moci), aby sám sobě v tomto kvantu moci, tj. ve jsoucnu přitakal a tj. aby sám sebe *kladl* jako jsoucího (*Setzen*). Primárním a vůdčím poměrem ke skutečnosti není jasné a rozlišené percipování ve smyslu představování, nýbrž stanovující a zjednávací

¹ KSA 12.9[41].

² *Tak pravil Zarathustra*, I. O ctnosti, která obdarovává, §3: „*Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.*“

³ KSA 12.11[411], §3.

⁴ KSA 12.11[411], §4: „*Neboť nenechme se mýlit smyslem titulu, jímž je nazváno toto evangelium budoucnosti. „Vůle k moci. Pokus přehodnocení všech hodnot“ – touto formulí je vyjádřen určitý protipohyb, vzhledem k principu a úloze: určitý pohyb, jenž v nějaké dostupné budoucnosti vystřídá onen dokonalý nihilismus.*“

⁵ *Tak pravil Zarathustra*, Předmluva §3: „*Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!*“

zajišťování určitého kvanta moci vzhledem k sebe-přemáhání vůle k moci, jež v tomto sebe-přemáhání sama sobě přitaká a tj. klade se jako výhradně jsoucí (jako jednota esence a existence, jelikož vůle k moci je vůlí k vůli, tj. je věčným návratem téhož).

V tomto *zajišťujícím stanovování* totiž hraje určení povahy vůle k moci, které Nietzsche „definuje“ tak, že „vůle je afektem rozkazování“.¹ Jakožto afekt je vůle *aktivitou a pasivitou zároveň*, je sama sobě předmětem. Rozkazování je sebe-určováním, ale coby afekt není spontaneitou ve smyslu „být-ze-sebe“, protože afekt je re-akcí, být ne ve smyslu rezignovaného přijímání pasivního nihilismu, nýbrž nastražeností vzhledem ke svému sebe-přemáhání, slídění po kořisti. Jsoucno v celku se tak ukazuje a vystupuje jako rezervoár a zásobárna prostředků gradace a sebe-přitakání vůle k moci, jako zásobárna zdrojů sloužících vůli k moci během jejího *zajišťujícího stanovování*. Vůle k moci musí stanovit a zajistit určitá kvanta moci, vůči kterým může aplikovat svou transcendentní povahu sebe-přemáhání. Vůle k moci *si* musí rozkazovat, musí *se* sobě podřídít a podřídít *se* je těžší než nepodřídít se. Svoboda vůle k moci *spočívá* nikoliv v spontánní libovůli, nýbrž *v závaznosti podléhání svému* (sebe)určení: *chtít být více než doposud*. Svoboda vůle k moci *spočívá* v nutkavosti sebe-přemáhat se, v poslušnosti nutkavé nouzi ponoukající k neustálému, k permanentnímu aplikování svého úsilí po více moci.²

Základní naladěností nadčlověka je tak nutkavá nouze *chtít být více než doposud*. Navenek se to pro Nietzscheho projevuje právě jako onen mnohokrát zmiňovaný „pokus o přehodnocení všech hodnot“. Pokus o přehodnocení všech hodnot je adekvátním postojem vzhledem k principu závaznosti určování smyslu bytí jsoucího: vzhledem k vůli k moci. Nadčlověk tak bytostně potřebuje za svůj předpoklad člověka, *nota bene* člověka posledního, z jeho pohledu nejnižšího. K vítěznému sebe-přemožení je nejprve zapotřebí velkého zhnusení, které nahrazuje naladěnost „údivu“, obvykle brané za počátek filosofování. Počátkem filosofování na způsob „pokusu o přehodnocení všech hodnot“ je podle Nietzscheho „velké pohrdání“,³ v rámci kterého jsoucno vystupuje jako vyprázdněné od veškerého smyslu, ba co více: vystupuje jako falešně zhodnocené tak, že toto falešné hodnotové určení jsoucna jako jsoucího devaluje, nivelizuje a degraduje význam „být jsoucí“. Ve slově pohrdání zní znevažování, nevážit si hodnoty (Verachtung). Nadčlověk pak *nachází jsoucno opuštěné jeho bytím* (Seinsverlassenheit), *nachází* ho prostě smyslu, jako by *žadonící* o nové udělení a stanovení smyslu – a nadčlověk tomuto bytím opuštěnému jsoucnu jeho smysl udělí jakožto věčně se navracejícímu.⁴

Nástrojem a prostředkem stanovování hodnoty jsoucna jako jsoucího však nebude žádný systém hodnot na způsob morálního kodexu (s „dobrem“ jako nejvyšší hodnotou), ani logická tabulka kategorií (s „pravdou“ jako nejvyšší hodnotou), nýbrž *umění*, které je pro Nietzscheho základní životní potřebou a prostředkem stimulujícím život v jeho sebe-přemáhání.⁵

„To, že lež je nutná k životu, to samo ještě náleží k tomuto hroznému a pochybnému charakteru bytí. ... Umění a nic než umění. Ono je velkým umožněním života, velkým svodem k životu, velkým stimulatorem k životu... –.“

¹ KSA 13.11[114]. Též RV,V.347: „Affekt des Kommandos“. Viz KSA 13.14[121]: vůle k moci jakožto primitivní forma afektu ... „usiluje po moci, po více moci“.

² *Nötigende Not* – nutkavá nouze představuje pandán k prvopočátečnímu naladění „údivu“, jelikož překračuje přítomné jako přítomné, obvyklé jako neobvyklé, jelikož je to „bezradnost kudy kam“. Viz M. Heidegger, *GA II*. Abt., Bd. 45 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Wintersemester 1937/38), Frankfurt a.M. 1984.

³ *Tak pravil Zarathustra*, Předmluva §3.

⁴ *Tak pravil Zarathustra*, III. O starých a nových deskách, §2 (přel. O. Fischer): „To je pak ten, kdo vytváří cíl člověka a zemi dává její smysl a její budoucnost: ten teprve *stvoří*, že něco jest dobré a zlé.“

⁵ KSA 13.11[415].

§14. Vůle k moci jako poznání

Vůle k pravdě jako vůle nenechat se klamat je úsilím o to, nenechat se přemoci, tj. je úsilím o převahu vůči poznávanému, jehož se poznávající chce zmocnit, přivtělit si ho, pojmut, pochopit. Vůle k pravdě je tak *vůle k moci*. Poznání uchopuje své předměty, uchopuje proud nastávání do podoby čehosi fixovaného, stálého, vůči čemu se vůle k moci může prosadit tím, že to pojme, pochopí, učiní svým, tj. učiní sebou. Pravda má charakter toho, že poznávané je bezpečně uchopené, zabezpečené, tj. dobré, nikoliv nás ohrožující a znepokojující skrze svou neznámost. Pravda je tak podle Nietzscheho opatřena morálním hodnocením a morální interpretací. Vůle nenechat se klamat je vůlí k tomu, co podněcuje vůli k moci v jejím růstu.

Ale často se tak děje za sebe-klamu: pravda je pro Nietzscheho životně důležitá lež, bez které by určitý druh živých bytostí zahynul. Neznámé totiž redukuje na to, co již známe, ale právě často redukuje neznámé na cosi známého, jež s tím neznámým nijak nesouvisí. Neznámou chuť připodobňujeme již známé chuti, která je však úplně jiná, ale pro účel uchopení a pochopení to stačí a více to neřešíme. A tímto sebe-klamem „poznáváme“, zajišťujeme určité mocenské kvantum, přivtěluje si nový „poznatek“, který stupňuje naši „znalost“, která spočívá výhradně v *disponování prostředky zjednávající nám převahu vůči skutečnosti*.¹ Poznání je „krocením“ reality, tak jako krotíme koně či jinou zvěř: činí se z nich „dobří“ koně, kteří poslouchají a podléhají našemu rozkazování, plní námi požadované funkce pro náš prospěch a vůbec nás jinak neohrožují. Poznatky mají teleologickou povahu sloužící našemu užitku: poznání a její hlavní charakter zvaný „pravda“ mají *morální význam rozlišení* na to, co je a co není přínosné našemu zdárnému ovládnutí a disponování realitou, tak aby to přinášelo co největší štěstí pro co nejvíce lidí. Pravda a poznávání jsou *prostředky* napomáhající *zjednat* nám vůči realitě *převahu*. Poznávání a pravda jsou *stanovováním* (Feststellen) jsoucna do podoby „hodnota“, tj. do rozlišení „dobrý-užitečný-vhodný-účelný“ versus „špatný-neužitečný-nevhodný-zbytečný“. Pravda a poznávání jsou stanovováním mocenských kvant přispívajícím k růstu vůle k moci. Poznatek klamu, škodlivosti a neúčelnosti je také užitečný a potřebný a dobrý, protože víme, čemu se vyhnout, čím se neoslabit, čemu se nevydat napospas a nepřipravit se tak o své „štěstí“.

Pravda a vůle k pravdě jsou tak založeny ve vůli k moci. Vůle k moci stanovuje fixované významy, tj. poznatky, které však neodpovídají ničemu než našim mocenským potřebám tváří v tvář nás přesahující realitě: odpovídají tak leda naší potřebě přežít a prosadit se na úkor reality, které však poznatky vůbec neodpovídají. Poznatek je ospravedlněním vůči a vzhledem k nám a naší potřebě přežít na úkor reality, kterou poznáváním přemáháme, a tak sami sobě přitakáme. Proto Nietzsche stanovuje jako povahu pravdivosti *spravedlnost* (Gerechtigkeit). To, co je uchopené a pochopené, tj. jsoucno je ospravedlněno, zváženo vzhledem k tomu, *jak dostačuje coby prostředek* sebe-prosazení poznávajícího vůči poznávané skutečnosti. Jsoucno je posuzováno vzhledem k podmínkám života, nakolik a jak přispívá k růstu a podpoře života v jeho sebe-prosazení na úkor toho, co se mu klade jako překážka (objekt v původním slova smyslu). Spravedlnost je posouzením jsoucna vzhledem k tomu, jak je dobré, nebo špatné – a v tom spočívá tzv. „objektivita“ poznávání: že necháváme jsoucno vystoupit čistě v mocenských poměrech určených vzhledem k morální interpretaci skutečnosti, která vyplňuje význam tradičního *ratio*: vydávání výřtu alias pravdy. *Ratio* neboli pravdivost neboli objektivita poznávaného jsoucna znamená: nakolik je jsoucno vhodné, nebo nevhodné coby prostředek sebe-prosazení vůči realitě, coby prostředek

¹ Viz KSA 13.11[415]: „To, že lež je nutná k životu, to samo ještě náleží k tomuto hroznému a pochybnému charakteru bytí.“

podporování růstu moci ve smyslu „být více než doposud“, ve smyslu prospívat a přispívat k pře-žití (přesahování právě dosaženého, současného stavu žití).

Poznávání je tak stanovováním vůle k moci (o sobě bytostně *apeiratické*) do významu „cosi přítomného“, hotového, určeného a určitého (význam *peras*), tak aby se tím zajistila dobytá půda pro další (sebe)přesah a výpad do budoucna, tj. vzhledem k „být více než doposud“. Vůle k moci stanovuje a vydobývá na proudu nastávání (Werden) cosi *stále přítomného*, činí z toho hotový poznatek čili cosi bezpečně a zabezpečeně *bylého*, aby se to stalo oporou, základem a východiskem sebe-překonání vzhledem k úsilí „být více než doposud“, tj. vzhledem k *budoucímu*. Vůle k moci se v poznávání, jež má povahu stanovování a zajišťování prostředků k růstu moci, ukazuje jako sám dějící se čas, dějící se na způsob stálosti nastávání, stálosti pomíjení za účelem ustavičného nastávání a nadcházení. Vůle k moci je v úplnosti se odehrávající čas, křížící *naráz* všechny své dimenze tak, aby nastávání bylo ustavičné, bez prodlevy a bez mezery a přerušení. Na proudu nastávání během poznávání, které ustavičné jakmile a dokud žijeme, *vydobýváme cosi stabilního*, co *připojujeme k již nabytému*, abychom tak byli *připraveni na následující nastávání a kontinuitu nadcházení*.

Např. afekty údivu, nejistoty a naděje, strachu zohledňují: *přítomné* v ohledu obvyklé (již jednou zakoušené a byvší) jako neobvyklé – *údiv*; *budoucí* v ohledu zastřené, přicházející vzhledem k přítomnému – *naděje a nejistota*; *budoucí* jako ohrožující a zpochybňující stávající a byvší – *strach*.¹

Vůle k pravdě je vůlí k moci, zrovna jako je i vůle po jistotě vůlí k moci, vůle po objektivitě je vůlí k moci: aby skutečnost vystupovala rovnocenně a rovnoměrně za všech okolností pro všechny stejně jako bezpečně stanovená v mocenských poměrech vzhledem k podněcování růstu (přežívání) vůle k moci, který je samotnou podstatou života, jenž je výhradním určením „bytí“. Poznávání je *prostředek*, vědomí i rozum jsou *prostředky*, za pomoci kterých se nejen orientujeme v mnohosti jsoucen, ale hlavně za pomoci kterých tuto mnohost zmáháme, třídíme, určujeme, řídíme, ovládáme a manipulujeme. Redukcí na hodnoty, v rámci morální interpretace reality, jak ho uskutečňuje racionální poznání vydávající výčet, tj. ospravedlňující jsoucno jako jsoucí;² - redukcí na hodnoty v morální interpretaci skutečnosti vkládáme do věcí významová určení, která odpovídají pouze našim potřebám přežít a prosadit se,³ avšak vydáváme je za určení věcí o sobě či idejí, archetypů. *Náleží to k hyperbolické naivitě člověka* domnívat se, že věci mají nějakou povahu o sobě, která odpovídá naší lidské, příliš lidské povaze.⁴

¹ Nálady jako zohledňující temporalitu vždy nechají vystoupit jedné významové dimenzi celé temporality na úkor ostatních. Snad jenom nuda a úzkost, jak ukázal M. Heidegger v přednášce *Co je metafysika?* z roku 1929 nechávají temporalitu podávat se celou.

² KSA 12.9[35]: „Že neexistuje žádná pravda; že neexistuje žádné absolutní ustrojení věcí, žádná „věc o sobě“ - *toto samotné je nihilismus*, a sice *nejextrémnější*. Stanovuje *hodnotu* věcí právě takovým způsobem, že této hodnotě neodpovídá ani neodpovídala *žádná* realita, nýbrž jen určitý symptom síly na straně toho, *kdo hodnoty stanovuje*, určitá simplifikace za *účelem života*“.

³ KSA 12.5[71], §2: „Konstatujeme u sebe nyní potřeby, vštípené dlouhou morální interpretací, které se nám teď jeví jako potřeby čehosi nepravého (nepravdivého – des Unwahren): na druhou stranu jsou to ty <potřeby>, na nichž se zdá lpět hodnota, kvůli které vydržíme zůstat naživu. Tento antagonismus *necenit* si toho, co poznáváme a *nesmět* si již více cenit toho, co bychom si chtěli nahlávat: navozuje rozkladný proces.“

⁴ KSA 13.11[99]: „Závěrečný rezultat: veškeré hodnoty ... jsou, psychologicky viděno, rezultátem určitých perspektiv prospěchu při udržování a gradaci lidských mocenských útvarů: a jsou jen omylem *projikovány* do podstaty věcí. Náleží to stále k *hyperbolické naivitě* člověka <stanovovat> sebe sama jakožto smysl a měřítko věcí“.

§15. Vůle k moci jako umění

Nietzsche však proti tomu opáčí, že „umění má větší hodnotu než pravda“.¹ Ba dokonce, že „umění je jedinou svrchovanou protisilou vůči vší vůli k popírání života“.²

Platón v *Ústavě* vykazuje ze své ideální obce konstruované podle modelu duše umělce, jelikož páchají „nápodobu nápodoby“ (*mimésis miméseós*): napodobují vizuální a smyslový (aisthétický) svět, který sám není než nápodobou světa neměnných archetypů. Umění proto odvádí od pravdy, velebí klam a zdání, podněcuje k omylu a falši. Nietzsche, protože je vlastně „platonikem naruby“, právě zvýrazňuje přesně tento rys umění: že se týká zdání a že toto zdání je skutečnější nežli pravda, jelikož odpovídá povaze života, zatímco pravda chce postulovat neměnné poznatky.

„*Máme zapotřebí lži, abychom zvítězili nad touto realitou, nad touto „pravdou“ to znamená, abychom žili... To, že lež je zapotřebí k tomu, abychom žili, to samo náleží k tomuto hrozivému a pochybnému charakteru bytí... Umění a nic než umění. Je to velký umožnitel života, velký svůdce k žití, velký stimulans žití...*“³

Umění totiž život stimuluje tak, že je „tím, co se věčně dere k životu, k věčnému životu...“⁴ Umění přitakává vůli k moci v jejím úsilí po více moci, v jejím úsilí být více než doposud. Umění není nápodobou reality v tom ohledu, že ji vylepšuje nebo věrně kopíruje, že tvoří její bezpečnou zkratku a příjemnou karikaturu za účelem sebe-prožitku požívajícího subjektu, který sám sebe rozptyluje a tím pádem zapomíná při uměleckém prožitku. Umění sice má funkci „zbýt se sama“, ale nikoliv v nezajímavém nahlížení a prožívání, nýbrž v „opojení“ (Rausch), který je podle Nietzscheho dionýským rysem.⁵ V dionýském opojení subjekt přesahuje sebe sama, překračuje své hranice a přitakává realitě v její povaze, ať je jakákoliv, sebehrušnější, bolestivá, zrudná. Subjekt přitakáním splývá s realitou, participuje na ní tím nejniternějším způsobem, což v bakchických rituálech demonstroval tzv. *sparagmos* a *ómafogie*, tj. rozsápání rituálního zvířete (nebo – jako u Euripída v *Bakchantkách* – člověka), které se v syrovém stavu pojídalo a tím se přijímala jeho síla a působnost, což odkazuje na dionýsovský mýtus o rozsápání malého Dionýsa a pozření jeho kusů Titány, takže pozřením kusu syrového masa participujeme na samotné boží přítomnosti, sami se tak říkáme stáváme bohy.⁶ Umění je navozením opojení, v němž subjekt přesahuje vlastní hranice a nechává vůli k moci být čirým sebe-přitakáváním a sebe-přemáháním. Umění – a nejvýrazněji hudba ve spojení s tancem – zachvacuje a vytrhuje člověka z obvyklého do neobvyklého, což však již není údiv, nýbrž transcendence k počátku: opojení. Vytržení, extáze, kterou umění navozuje, vytržení, které přivádí, nechává vystupovat povaze života – vůli k moci – v nezastřené, čisté podobě. Umění představuje, produkuje a reprodukuje momentálnost života, jeho nastávání a pomíjení: opět nejlépe v hudbě. Ale i malířství zachycuje momentální průřez žitím, ukazuje jedno relativní maximum právě dosažené moci, zadržuje tento moment, aby mohl být překonán v momentu dalším. Hudba a tanec rytmicitou zachvacují celé tělo, které mnohdy navzdory rozumu a vědění se zapojí a

¹ KSA 13.14[21]: „die Kunst mehr werth ist als die „Wahrheit“.“

² KSA 13.14[17]: „Die Kunst gilt hier als einzige überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens“. Viz též KSA 13.14[117] a KSA 13.14[119].

³ KSA 13.11[415].

⁴ KSA 13.14[23]. Též KSA 13.14[25], KSA 13.14[26], KSA 13.14[120].

⁵ KSA 13.14[18]. Především pak prvotina *Zrození tragédie z ducha hudby*.

⁶ Křesťanská poslední večeře a svátost přijímání je dionýským rituálem *sparagmu* a *ómafogie*, tak jako celý Kristovský mýtus je variací na Dionysiaka.

přimkne k rytmu a nechá se vést k čirému sebe-prožitku, který slouží k sebe-překonání. Umění objevuje tělo, zvýrazňuje tělo, zatímco pravda si nárokovala duši či ducha s jeho pevnými a nepochybnými soudy. Umění ukazuje tělo v malířství a sochařství, vzbuzuje emoce a afekty slovem a zvukem, přivádí tělo k vytržení hudbou a tancem. Umění velebí smyslnost a často je více či méně explicitní erotikou, stimulující to nejsilnější, co život vykonává: že přitakává sám sobě a přesahuje sám sebe v plození.

„Působností uměleckých děl je *vzbuzení opojení produkujícího umění*... na umění je podstatné to, že *zdokonaluje a završuje* bytí (*Daseins-Vollendung*), že utváří dokonalost a plnost Umění je bytostně *přitakáním, požehnáním, zbožštěním bytí*...“¹

Smysl umění tedy nespočívá v nápodobě reality, ani v pocitu vznešeného (Kant v *Kritice soudnosti*), vůbec ne v estetickém působení na sebe-prožívající subjekt, nýbrž v přitakání realitě na způsob vůle k moci, v pocitu gradace moci, v pocitu opojení přesahující sebe-prožívajícího člověka, jenž sobě samému přitaká svým sebe-překonáním, který je přítomný svým vytržením, který sám sebe prožívá mimo sebe. Umění tedy ukazuje život jako čiré úsilí po sebe-překonání, jako čisté úsilí po více moci, jako vůli k moci. Ne jako hájemství krásy a dobra, ale jako pole vzájemného prolínání silových center, které se vzájemně využívají při dosahování růstu své moci. Umění nechce a nemůže přinášet pravdu ani žádnou jinou hodnotu, nýbrž je ukázkou toho, že každé dosažené stádium relativního maxima dosažené moci – každé umělecké dílo – je jenom dočasným zastavením, které překoná a nahradí jiné dílo. Není žádné nejkrásnější, nejdokonalejší, nejlepší umělecké dílo. Dílo je dokonalé, pokud a nakolik podnítl život ke gradaci a k vytržení, ve kterém sám sobě přitaká. Tzv. „nesmrtelná“ díla jsou opticko-morální iluze, které si ve své nezaopatřené naivitě máme zapotřebí stanovovat na způsob nejvyšších hodnot. Jasně to deklarovali všichni stoupenci novy –ismů na počátku dvacátého století, např. futuristé, kteří požadovali zničení všech klasických uměleckých výtvorů (např. Monu Lisu) prohlašovaných slaboduchými krasoduchy za „nesmrtelné“.

Tím, že umění ukazuje ukazující se a jevící se život, je v pravém smyslu fenomenologií: ukazováním toho, co se samo podává a ukazuje: vůle k moci. Umění proto dosahuje skutečné povahy jsoucna v celku, umění je tak metafysikou v silném slova smyslu, jelikož ukazuje pravdu bytí jsoucího na způsob vůle k moci, ukazuje ukazování se sebe-přemáhajícího života. Proto Nietzsche praví:²

„Vůle ke zdání, k iluzi, ke klamu, k nastávání a proměnlivosti je hlubší, „metafyzičtější“ nežli vůle k pravdě, ke skutečnosti, k bytí – ta druhá je jen formou vůle k iluzi.“

Umění je dějící se metafysikou prezentující jsoucno jako jsoucí na způsob vůle k moci, kdy člověk není sebe-kladoucím se subjektem vynášejícím pevné a nepochybné soudy, nýbrž sebe-prožívajícím se silovým kvantem rozpínajícím meze své existence na způsob monády s jejím apetitem, která jako čistá činnost expanduje a kontrahuje se zpět do sebe, jakmile narazí na překážku svého ne-já. Vývojová linie od Leibnize přes Fichteho k Nietzschemu zakládá určení povahy lidství člověka silově-činnostně v sebe-počítku, kterým se subjekt klade během konfrontace s tím, čím sám není, se svým ne-já, s překážkou (objekt v původním a pravém slova smyslu), která je objektem vůle k moci. Člověk sám sebe zakouší p(r)ožitkově (*Erlebnis*): prožívá sám sebe tak, že sám sebe požívá a požívá hlavně toho, čím sám není. A u Nietzscheho exemplárně zastává tuto funkci umění navozující vytržení a

¹ KSA 13.14[47].

² KSA 13.14[24]. Téměř identicky KSA 13.14[18].

opojení. Umění je ukazováním se povahy jsoucna v celku na způsob vůle k moci, umění je pravdou bytí jsoucího, které člověk odpovídá sebe-prožitkem v opojení. Žádná jistota ani evidence, žádný údiv jako počátek ukazování se smyslu, nýbrž sebe-prožitek. Umění jako sféra a samo dění ukazování se musí přitakat zdání a jevu (Schein), které odpovídají vůli k moci. Proto Nietzsche hovoří o tom, že „umění má větší hodnotu než pravda“ a že „zdání (jev) je třeba cenit výše nežli *realitu*, jako to činí umělec“.¹

§16.

Věčný návrat téhož jako vykoupení od ducha pomsty

Z roku 1885 pochází Nietzscheho následující notát:²

„Odmítnout „bezčasovost“. V jednom určitém okamžiku síly je dána absolutní určenost každého nového rozdělení všech jejích sil: síla nemůže ustát. „Proměna“ náleží k podstatě, tudíž i časovost: tím se však pouze klade pojmová nutnost proměnlivosti.“

Vůle k moci vystupuje v relativních kvantech právě dosažené moci, jež se pro ni stávají pohnutkou a podnětem k dalšímu sebe-překonání. To, co metafysika obvykle nazývá jsoucno tedy buď nemá vůbec smysl, anebo je třeba jsoucno chápat jen jako „relativní maximum právě dosažené moci“ s tím, že *takto* pochopené jsoucno nebude mít Parmenidem přirčená určení: jedno, identické, neměnné, nehybné atd.,³ nýbrž bude bytostně v sobě „zahrnovat“ proměnlivost jako základní ontologické určení. A pro Nietzscheho to v první řadě znamená, že proměnlivost je temporalita. Parmenidovo jsoucno je čistou, neměnnou přítomností, přítomností ustavičnou a stálou; zatímco Nietzscheho určení jsoucna rozhodně neakcentuje přítomnost jako jediný, ba dokonce jedině skutečný význam jsoucna jako jsoucího. Jsoucno není jsoucí jen na způsob ustavičné přítomnosti, ale jako celá jeho temporalita, jsoucno svým bytím shrnuje a vyhrocuje celou svou temporalitu, kterou nejsnadněji můžeme zakusit jako cosi přítomného. Přítomnost, lépe: *zkušenost* přítomnosti je zkratka, redukce a usnadnění zkušenosti se jsoucnem, které se nám jakožto přítomné podává jen v určitém perspektivistickém klamu, jak s oblibou Nietzsche praví. Význam „stálá přítomnost“ jako určení jsoucnosti jsoucího je jen *reduktivním způsobem ukazování se* (Erscheinen) jsoucna, které v situaci „přítomnost“ ukazuje jen jistý „průřez“ totalitou svého bytí, jež spočívá v celkové souhře a působnosti všech temporálních dimenzí bylo-je-bude. Jsoucno jako jsoucí je tedy vyhocením časovosti do určité podoby, významové kontury (*eidos*), jež je pro nás patrná, jež se nás týká, dotýká, koná na nás nápor, oslovuje nás či je nám naopak lhostejná – což je však také jeden ze způsobů podávání se bytí jsoucího. Temporalita se tak stává významovým dějištěm či otevřeným rámcem podávání se a odpírání se jsoucna: každé jsoucno vystupuje ve své zkratkovitosti, podává se svým sebe-odpíráním, ukazuje se jen zčásti. Každá fenomenalizaci, tj. vystoupení do zjevnosti „obsahuje“ odpírání se, každé jsoucno by se tak dalo spolu s Hegelem nazvat „dějící se negativitou“. A touto dějící se negativitou vlastně není ani tak jsoucno jakožto pouhá modifikace vůle k moci, nýbrž samotná temporalita jako rozevírající se dějiště sebe-odpírajícího podávání se *bytí* jsoucna. Je to sám čas, který je tímto podáváním a odpíráním bytí jsoucího, který je samotnou vůlí k moci: vůle k moci je totiž ustavičným usilováním o to být více než doposud a čas jako stálost uplývání je také ustavičným nastáváním pomíjejícího zpřítomňování, kterého je více

¹ KSA 13.14[168]: „den *Schein* höher zu schätzen als die *Realität*, wie es der Künstler tut“. – K pojetí zdání, klamu a jevu (Schein) u F. Nietzscheho a E. Jüngerova viz část I. §3.

² KSA 11.35[55].

³ Parmenidés, B8 (Diels).

než doposud. Smysl bytí tak nespočívá v žádné završené, kompletní a nehynoucí přítomnosti, což by se pro Nietzscheho rovnalo smrti.¹

„Kdyby měl svět cíl, musel by již být dosažen. Kdyby existoval nějaký nezáměrný konečný stav, musel by rovněž být dosažen. Kdyby svět byl s to nějakého ukončení a ustrnutí, nějakého „bytí“, kdyby měl tuto schopnost „bytí“ jen na jediný okamžik ve svém celkovém nastávání (Werden), tak by zase veškeré nastávání (Werden) skončilo, a zrovna tak i veškeré myšlení, veškerý „duch“. Fakt „ducha“ *jakožto určitého nastávání* (Werden) dokazuje, že svět nemá žádný cíl, žádný konečný stav a není schopen bytí.—

Základní úlohou metafysiky je zodpovězení otázky po jsoucnu jako jsoucím. Nietzsche na ni odpovídá tak, že jsoucno je jsoucí na způsob vůle k moci, která je ustavičným sebe-přemáháním usilujícím o to být více než doposud. Toto ustavičné sebe-přemáhání, sebe-překonávání nemůže směřovat k žádnému stavu dokonalosti, absolutnosti, završenosti v nehynoucí přítomnosti, nýbrž je to docilování přítomnosti neustálým překonáváním této přítomnosti, která slouží jenom jako podnět a objekt (překážka) k dalšímu sebe-přemáhání vůle k moci. Vůle k moci je proto dějící se temporalitou určenou jako stálost uplývání či ustavičnost pomíjení: aby čas trval, musí neustále nabývat a současně ubývat, aby nedošlo k zahlcení přítomnosti, která je tak pouhým vyhocením nastávání a pomíjení, je hranou negativity, která z „jedné strany“ nadchází, ale nikdy nedojde, jinak by přestala být negativitou a udržuje se v „odstupu“, a která z „druhé strany“ odchází, ale neztratí se, jinak by se celá temporalita zhroutila tak, jako se strhne podemletý svah nebo propadne zem či budova, která se tedy analogicky k „odstupu“ nadcházení zdržuje v „přiblížení“. Přítomnost jako dějící se výsledek souhry všech temporálních dimenzí spočívá v zadržování blízkosti podržované bylosti a v udržování odstupu odpírajícího se nadcházení budoucnosti. Nietzsche tuto povahu temporality, která je vzájemným překřížením svých dimenzí bylo-je-bude, líčí v pozoruhodné pasáži ze třetí části *Zarathustry*.²

Zarathustra nese na zádech *ducha tíže*, který je na jiném místě³ nazýván *duchem pomsty* a charakterizován jako „zpečování se vůle vůči času a jeho „to bylo“. Duch tíže neboli pomsty je sama vůle obracející se proti sobě samé, zatěžující se výčitkami a toužebnostmi vzhledem k tomu, co již nastalo a co nelze odestát a změnit. Potíž není v čase s jeho uplíváním, nýbrž ve vůli, která rezignovala přitakávat své tvořivosti orientované do budoucna k většímu nárůstu moci, díky kterému teprve je možné dosáhnout přítomného, relativního, právě dosaženého kvanta moci neboli přítomnosti. Duch tíže neboli pomsty je sama vůle k moci v její bezmoci či jako bezmocná. Duch tíže táhne vůli k moci směřující stále k více moci dolů.⁴

„Ó, Zarathustro, ty kameni moudrosti, ty kameni vystřelený z praku, ty ničiteli hvězd! Sám sebe vrhnul jsi tak vysoko – avšak každý vržený kámen – musí spadnout! Odsouzen k sobě samému a svému stoupání: ó, Zarathustro, vskutku daleko mrštil jsi kamenem – avšak na *tebe* dopadne.“

Duch tíže je frustrací z toho, že co se stalo, nelze odestát, že nelze nikdy docílit toho, po čem bychom toužili, že se naše toužebnosti a představy málokdy – pokud vůbec – naplní, a proto je více méně marné jakkoliv usilovat o to být více než doposud – vždyť život se přeci

¹ KSA 11.36[15] z roku 1885.

² *Zarath.* III. O tváři a hádance, §2.

³ *Zarath.* II. O vykoupení: „Dies allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr „Es war“. – Spása pak podle Nietzscheho spočívá v tom „vykoupit vše minulé a přetvořit všechno „to bylo“ v „tak jsem tomu chtěl!“ – to by teprve pro mě znamenalo vykoupení!“

⁴ *Zarath.* III. O tváři a hádance, §1.

nějak zařídí.¹ Nicméně Zarathustra čelí této rezignaci vedoucí k nihilismu znehodnocení hodnoty skutečnosti jako takové² svou nejtěžší či propastnou myšlenkou: myšlenkou věčného návratu téhož.³

Jakmile se začne hovořit o myšlenkách, které jsou těžké či propastné, které vystupují jako nikoliv banální, přitahuje to pozornost právě všech učených banalizátorů, mělkých a povrchních žvanilů, a tak i duch tíže, ten odporný skřet karikující racionalitu, zbystří pozornost svou zvědavostí, jelikož zvědavost – na rozdíl od *údivu*, jenž je počátkem *filosofického* myšlení – je původem „aktivity“ všech povrchních všeználek, kteří se domnívají mít patent na veškerou moudrost a právo muset se ke všemu vyjádřit domnívajíce se být kritériem smyslu a pravdivosti. Duch tíže je vykreslen „*in actu*“ během Nietzscheho líčení posledních lidí v Zarathustrově předmluvě, kde charakterizuje způsob jejich banalizující a vše nivelizující racionality jako „mžourání“.⁴ Nietzsche ukazuje povahu časovosti, kterou však nelíčí na základě *našeho prožitku* času (jako Augustinus či Husserl) ani na základě pozorování přírodních jevů a dějů (jako Aristotelés), nýbrž na základě toho, že *temporalita je epifanickým podáváním se jsoucná jako takového v celku neboli světa*. Epifanie jsoucná jako jsoucího v celku je svou povahou *náhlostí*, kdy *naráz* se podává úplnost času podávající svět jako *nepodmíněný celek* všeho jsoucího.

Epifanie jako náhlost je tedy nejsnáze přístupná v okamžiku, v mžiku oka, který však není pouhou přítomností, bez které si nedokážeme okamžik myslet: to by byla opětovná redukce celistvosti temporality na jeden její rys – na přítomnost. Epifanický a náhlostní okamžik je pro Nietzscheho „vhodným časem“, je oním „velikým polednem“, o kterém v Zarathustrovi stále hovoří, jenž je dobou nejkratšího stínu, který odkazuje k platónské jeskyni, kde umělé, falešné světlo ukazuje věci pokřiveně a potemněle a vrhá jejich stín jako nový druh jsoucná, který v rámci jeskyně je nejpůsobivější. Veliké poledne překonává i tento stín⁵ tím, že to je vhodný čas, kdy je na čase – neboli *kairos*. Epifanie okamžiku náhlosti odhaluje vlastní, skutečnou povahu všeho, co bylo, je a bude; je to zkušenost přitakání životu a skutečnosti, vůči níž se neodlišujeme, s níž jsme *dionýsovsky* zajedno. Epifanický okamžik tedy není separátní či disparátní přítomností „nyní“, nýbrž právě přesahuje uvíznutí

¹ Rezignace vůle k moci obrácené vůči sobě samé v bezmoci pak proměňuje povahu lidství člověka v to, co Nietzsche líčí jako „poslední lidi“. Viz *Zarath.* předmluva §5.

² KSA 12.9[35]: „*Nihilismus*: schází cíl; schází odpověď“ na otázku „Proč?“ co znamená nihilismus? – že *nejvyšší hodnoty* ztratily hodnotu.“

³ Poprvé *veřejně* tuto myšlenku Nietzsche vyslovil r. 1882 v *Radostné vědě*, IV.341, aforismus *Das grösste Schwergewicht* (Největší rovnováha). Úplně první formulace je v rukopisném zápisu z pozůstalosti z r. 1881 viz KSA 9.11[141]: „*Nová rovnováha: věčný návrat téhož*. Nekonečná důležitost našeho vědění, myšlení se, našich návyků, životních způsobů pro to, co přichází. Co učiníme se *zbytkem* našeho života – my, již jsme strávili jeho největší část v podstatné nevědomosti? *Učíme tu nauku* – je nejsilnějším prostředkem, jak si ji *přivlastnit*. Náš druh blaženosti, jakožto učitel největší nauky.“. K tomu viz též dopis ze Sils-Maria H. Köselitzovi (alias Peter Gast) z 14. 8. 1881: „Nuže, můj milý příteli! Srpnové slunce je nad námi, rok mívá, na horách a v lesích je tišeji a pokojněji. Nad mým horizontem vystoupaly myšlenky, jaké jsem doposud neviděl – z nich nechci nic nechat zaznít a chci sám sebe uchovat v neotřesitelném klidu. Budu zkrátka muset ještě *pár let žít!* Ach, příteli, současně se mi hlavou honí myšlenka, že vlastně vedu krajně nebezpečný život, neboť patřím mezi stroje, které se mohou *roztržít!* Intenzita mého pocitu mi navozuje chvění i smích—již několikrát jsem nedokázal opustit pokoj z groteskního důvodu, že jsem měl zanícené oči—čím? Den předtím jsem během svých procházek příliš plakal, a sice nikoli sentimentální slzy, nýbrž slzy jásooty; při tom jsem si prozpěvoval a mlel nesmysly, naplněn novým pohledem, který mám navíc před všemi lidmi. [...]“

⁴ Viz *Zarath.* předmluva §5. Viz Martin Heidegger, GA I. oddíl, svazek 8 *Was heisst Denken?*, Frankfurt a.M. 2002, str. 65-79. K tomu mou recenzi Heideggerovy knihy in: *Lidé města XIII*, 1/2004 (ISSN 1212 – 8112), str. 134-144.

⁵ Viz *Radostná věda*, III.108 *Nové boje* (přel. V. Koubová): „Po Buddhově smrti ještě po staletí ukazovali v jedné jeskyni jeho stín, - strašlivý, příšerný stín. Bůh je mrtev: ale jak je mezi lidmi zvykem, budou snad ještě po tisíciletí existovat jeskyně, kde bude ukazován jeho stín. – A my – my musíme zvítězit ještě i nad jeho stínem!“

v roztržité chvíli tím, že nechává *naráz* vystoupit a prodlévat všemu, co vedlo k tomuto okamžiku s příslibem všeho, co nastane od tohoto okamžiku: vše bylo, je a bude v jejich prolutosti a celistvé jednotě. Okamžik se tak sice stává zpřístupňující zkušeností s celkovou povahou času, avšak není redukcí této povahy času na pouhou přítomnost „nyní“, jelikož jako epifanický a náhlostní okamžik je jiným časem, je jiným charakterem přítomnosti: *velké poledne epifanie náhlosti času je transformativní a transformací času a jeden každého jsoucího ve věčný návrat téhož*, díky které je každé jsoucno osvobozeno pro sebe samé, oproštěno k sobě samému bez pouta stínu, pojícího jsoucno k jeho archetypu, jenž stojí mimo toto jsoucno a je mírou bytí tohoto jsoucna, jež samo o sobě je bez vazby k archetypu či esenci bezcenné: avšak i tím, ba právě tím, že jsoucno má mít zdůvodnění a ospravedlnění svého bytí v čemsi lhostejném, hotovém a externím, tak tím je zbaveno jakékoliv vlastní hodnoty, je znicotněno a tedy zničeno. A proti tomuto znehodnocujícímu ustanovování hodnoty jsoucího, proti nihilismu staví Nietzsche jako jedinou skutečnou proti-sílu myšlenku věčného návratu.

Nietzsche líčí myšlenku věčného návratu *s ohledem na ducha tíže* s jeho „To bylo“ (Es war); a proto hovoří o cestě vedoucí „nazpět“, aby z ní teprve zmínil cestu „dopředu“. Líčí ji v souvislosti se zděšením (které akcentuje přítomnost), sněním (jež odkazuje k budoucnosti) a vzpomínáním, které se vztahuje k bylému a minulému. Myšlenka věčného návratu se objevuje v situaci a stavu nikoliv „normálním“ či běžném – lépe ve stavech, které bychom chtěli považovat za běžné. Obratem k minulému to připomíná platónskou anamnézu (*anamnésis*) jakožto přesah přes časové dimenze k neměnným archetypům kdykoliv reprodukovatelným dialektickým myšlením. Jenomže Nietzscheho zkušenost věčného návratu nezpřístupňuje archetypální sféru neměnných forem bytí, nýbrž nechává ukazovat se, tj. zjevuje či nechává zjevit se všemu co, bylo, je a bude jako nezbytnému a neodvratitelnému:¹

„A nejsou věci spolu navzájem pevně zauzleny takovým způsobem, že tento okamžik za sebou táhne *všechny* nadcházející věci? *Čili* – i sám sebe?“

Okamžik je tou tváří² a tvářností, v níž na nás hledí celek jsoucího, v níž se nám ukazuje svět jako dějiště přibližujícího se oddalování se vůle k moci jakožto *principu* stanovování hodnoty jsoucího *neboli bytí* jsoucího. Okamžik je vyhocením celku jsoucího čili ničím disparátním, nýbrž vždy je nejzazší konsekvencí bytí, které nemůže nebýt, kterého ani nepřibývá, ani neubývá, nýbrž vždy bylo, je a bude – úplné, kompletní, bez prodlevy, proluky, přerušení:³

„Neboť, co ze všech věcí *může* přicházet: i v této dlouhé uličce *vpředu* – *musí* přijít ještě jednou!“

Nic nemůže pominout, protože by to znamenalo nebytí; nic nemůže vzniknout nově, jakoby z ničeho, protože by to znamenalo dobu, kdy bytí tohoto jsoucího ještě nebylo, znamenalo by to bytí nebytí. Vše jsoucí bylo, je a bude – a nekonečněkrát ještě bude, nekonečněkrát už bylo, nekonečněkrát právě je. Celek jsoucího, tak jak je nyní, tak jak byl doposud, tak jak bude i nadále – tento celek se bude nekonečněkrát v té samé podobě navracet – ne jako se každoročně po zimě navrácí jaro s podobnými rámcovými podmínkami a

¹ *Zarath.* III. O tváři a hádance, §2.

² Proto překládám název kapitoly *Vom Gesicht und Räthsel* jako O tváři a hádance: jde jednak o tvář času neboli světa („Viz tuto bránu! Skřete! pravil jsem dále: má dvě tváře. Sbíhají se tu dvě cesty: těmi ještě nikdo nedošel do konce.“); jednak o tvář pastýře neboli vyššího člověka překonávajícího hnus z malosti lidství a předjímajícího obraz nadčlověka („tvář toho nejosamělejšího“).

³ *Zarath.* III. O tváři a hádance, §2.

nastavenými cykly a rituály, nýbrž naprosto identicky. Nietzsche popírající identitu jsoucna jako jsoucího tímto popíráním přitaká identitě jsoucna v celku: věčný návrat téhož znamená totiž v neustálém nastávání docilovat stále přítomnosti, neboli jak praví ve slavném notátu:¹

„*Vtisknout nastávání (Werden) charakter bytí – toť nejvyšší vůle k moci. Dvojaké zfalšování, stran smyslů a stran ducha, aby byl uchován svět jsoucího, trvalého, rovnocenného atd. Že všechno se navrácí, toť nejextrémnějším přiblížením světa stávání se ke světu bytí: vrchol nahlížení.*“

To je důsledný platonismus naruby: přitakat stále přítomnosti neustálým nastáváním. Aspekt „návratu“ je rysem „nastávání“, aspekt „věčnosti“ je rysem „stálosti“ a aspekt „téhož“ je rysem „přítomnosti“. Myšlenka věčného návratu téhož je završujícím obloukem shrnujícím celou metafysiku tím, že bytí ve smyslu „stálá přítomnost“ je po prvopočátečním vyprázdnění temporálního významu určeno náhlostní jednotou vzájemně prolnutých dimenzí bylo, je a bude – bytí je jako „stálá přítomnost“ určeno časem a jako čas, který není mírou pohybu jednoho jsoucna vůči jinému jsoucnu, není mírou pohybu od dříve k později, ani není životem duše, ani kogitační modem usnadňujícím pořádat si a vybavovat si představy, není ani modem ani atributem ani predikátem – nýbrž je samotnou pravdou bytí ve smyslu způsobu podávání se tohoto bytí do zjevnosti. Bytí jsoucího je pro Nietzscheho vůle k moci podávající se do zjevnosti na způsob věčného návratu téhož. Myšlenka věčného návratu téhož je vykoupením² z věčného proudu bezcílného uplývání skutečnosti, která nemá žádný cíl ani smysl, je – podle Nietzscheho – „náhradou za víru v nesmrtnost“³ v tom smyslu, udílí nutnost každému jsoucnu stran vázání na nějaké archetypy, eschatologické dějiny spásy či říší účelů věcí o sobě. Myšlenka věčného návratu klade zásadní otázku:⁴

„Co učiníme se *zbytkem* našeho života – my, již jsme strávili jeho největší část v podstatné nevědomosti?“

A jedinou odpovědí, která je pro Nietzscheho přijatelná a z jeho pohledu jediná „správná“, je:

„To že byl život? Nuže, ještě jednou!“

Tento postoj nazývá Nietzsche *amor fati*: přitakání a láska k osudu, k nevyhnutelnému, neodvratitelnému, protože věčně se navracejícímu jako tentýž. Nám nezbyvá než přitakat životu tak, jak je a pouze tak, jak je – život tak, jak nám nastal, nastává a nastane, již nekonečněkrát nastával, nastává a nastane bez jakékoliv změny a – šance na změnu. Všechno, co bylo, je a bude v našich životech, je nezbytně nutné a bez toho by nedošlo k tomu, co právě nyní je a co nemůže být jinak. Věčný návrat nepřipouští variantu, že by to mohlo být i jinak – to jsou jen naše toužebnosti, které jsou falešné a vedoucí k vytváření špatných a mylných hodnot znehodnocujících jsoucno jako jsoucí. Zjevení věčného návratu

¹ KSA 12.7[54]: „Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der höchste *Wille zur Macht*. *Zweifache Fälschung*, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen usw. Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung.*“

² KSA 10.4[76]; 10.4[94]; 10.5[1.160].

³ KSA 10.16[63]; KSA 10.18[45].

⁴ KSA 9.11[141]: „*Nová rovnováha: věčný návrat téhož*. Nekonečná důležitost našeho vědění, mýlení se, našich návyků, životních způsobů pro to, co přichází. Co učiníme se *zbytkem* našeho života – my, již jsme strávili jeho největší část v podstatné nevědomosti? *Učíme tu nauku* – je nejsilnějším prostředkem, jak si ji *přivlastnit*. Náš druh blaženosti, jakožto učitel největší nauky.“

v náhlostní zkušenosti celku skutečnosti vrhá nové světlo, ve kterém všechny věci vystupují jako proměněné, jako oprostěné od našich toužebností a afektů. Zjevení věčného návratu nechává jsoucno jako jsoucí v celku neboli „svět“ vystoupit tak, *jak mu jediné přísluší*, nechá ho *vystoupit jako ono samo*:¹

„A víte vůbec, čím je mi „svět“? Mám vám jej ukázat ve svém zrcadle? Tento svět: monstrum síly, bez počátku, bez konce, pevná, ocelová velkost síly, která ani nepřibývá, ani neubývá, která se nespotebovává, nýbrž jen proměňuje, jako celek je neměně velká, je to rozpočet bez výdajů a ztrát, avšak zároveň bez nárůstu, bez příjmů, je obklopen „nicem“ jako svou mezí, není ničím splývajícím, vyplývaným, ničím nekonečně rozlehlým, nýbrž je vložený do určitého prostoru jakožto určitá síla, nikoli do prostoru, jenž by kdesi byl „prázdný“, spíše je všude jakožto síla, jakožto hra sil a silových vln je zároveň jedním a „vším“, zde se kupíci, zároveň onde se vymykající, je mořem sil běsnících a plynoucích v sobě, věčně se proměňuje, věčně se navrceje, s ohromnými roky návratu, s přílivem a odlivem svých podob, expanduje z podob jednoduchých ke komplikovaným, z toho nejpoklidnějšího, nejstrnulějšího, nejchladnějšího expanduje do toho nejžhavějšího, nejdivočejšího, sobě-odporujícího, a pak opět se navrácí z plnosti do prostoty, ze hry protikladů zpět k rozkoši z harmonie, přitakáváje sám sobě v identitě svých drah a roků, žehnaje sám sobě jako tomu, co se musí věčně navracet, sobě jakožto dění (Werden), které nezná žádné nasycení, žádné přesycení, žádnou únavu—: tento můj *dionýsovský* svět věčného-sebe-utváření, věčné-sebe-destrukce, tento tajemný svět dvojakých žádostí, toto mé mimo dobro i zlo, bez cíle, jestliže štěstí kruhu zahrnuje cíl, bez vůle, jestliže prsten nemá vůči sobě samému dobrou vůli,—chcete nějaké *jméno* pro tento svět? *Řešení* pro veškeré jeho hádanky? *světlo* i pro vás, vy nejskrytější, nejsilnější, nejneohroženější, nejvíce zaslíbení půlnoci?— *Tento svět je vůle k moci—a nic mimoto!* A i vy sami jste touto vůlí k moci—a nic mimoto!“

§17.

Ernst Jünger, Nietzsche, Heidegger

Motiv nihilismu jako sebe-popírajícího dění udílení jsoucnu pravdy bytí si vynucuje na člověku proměnu do takové podoby lidství, která je s to ustát zapírající se absenci smyslu bytí. Nietzscheho řešením je figura Nadčlověka, jehož je Zarathustra zvěstovatelem a připravovatelem. Nadčlověk přitaká věčnému návratu téhož, který garantuje pojmu „bytí jeho význam „ustavičná přítomnost“, a to mu umožňuje být pánem nad Zemí. Ustavičné sebe-přemáhání vůle k moci je základem ontologického principu „práce“ u E. Jüngera a i postava Nadčlověka odpovídá Jüngerovo koncepci lidství v podobě figury dělníka (Gestalt des Arbeiters), která mobilizuje celek jsoucího za účelem planetární hegemonie této figury, aby si tak jediné zaručila a legitimovala trvalost a „bytí“. Jak sebe-přemáhající vůle k moci, tak sebe-kladoucí se figura dělníka však připravují jsoucno o jeho smysl, zbavují bytí jeho smyslu a zanechávají skutečnost vyprázdňenou napospas nihilismu. A jak čelit nihilismu? Jak osvobodit lidství od náporu nutkavé nouze nezajištěnosti, která pudí k ustavičnému sebe-kladění a sebe-požívání? Jak osvobodit člověka kojeno lidství, které nebude určeno tím, čím člověk sám není?

Jednou z alternativ může být myšlení *Martina Heideggera*, který uchopuje a promýšlí jak motiv nihilismu, tak motiv opuštěnosti jsoucna bytím, tak zpusťlost lidství člověka - a hlavně: uchopuje a radikálně promýšlí *motiv techniky*, která je univerzální *logos* jsoucna jako jsoucího, která je generální ontologií (*ontologia generalis*). To je rys, který Jünger neviděl

¹ KSA 11.38[12] (1885).

dostatečně radikálně a který je tak jako tak připraven v Nietzscheho představě „věčného návratu téhož“ jako samoučelného, bezcílného, prázdného cirkulování, které potvrzuje ustavičnost přítomnosti. Třetí oddíl necht' je tedy ospravedlněn *vnitřní povahou sledované záležitosti samé* a nikoliv historickými danostmi a souvislostmi.

Část III. Epocha nouze absence nouze

§18.

Metodická poznámka k filosofickému přístupu k myšlení M. Heideggera: *Transformativní fenomenologie*

1. - Fenomenologie jako *metoda* tematizace toho, *oč v myšlení běží* /*Sache des Denkens*/, má mnoho podob a způsobů své realizace. Mezi nejznámější podoby fenomenologie patrně náleží fenomenologie transcendentální, fundamentální a hermeneutická, čímž samozřejmě výčet rozhodně nemá skončit. Klademe-li k názvu „fenomenologie“ určité adjektivum, je třeba nejprve vymežit, co rozumíme samotným názvem „fenomenologie“. Hlásíme se přitom k vymezení, které podává M. Heidegger ve svém spise *Bytí a čas*:¹

„Fenomenologie je způsob zohledňování a popisující způsob tematizace toho, co se má stát tématem ontologie. *Ontologie je možná jen jako fenomenologie*. Fenomenologický pojem fenoménu označuje za to, co se samo odhaluje, bytí jsoícího, jeho smysl, modifikace a deriváty.“

Fenomenologie označuje způsob otevřenosti člověka vůči doteku toho, co *bylo, je, bude a není*.² Ve fenomenologii přichází ke slovu a do zjevnosti motiv *bytí* v rozmanitosti forem a způsobů jeho *sebeodpírajícího podávání se*.³ Fenomenologie je popisem toho, jak bytí dosahuje ve svém doteku myšlení, které není identické s pouhou racionalitou, nýbrž za myšlení považujeme - po vzoru Descarta,⁴ ovšem aniž bychom se s ním ztotožňovali - *veškeré operace mysli* smyslovým vnímáním počínaje a intuicí konající bezprostřední, nediskursivní vhléd do „esence“ věcí konče. Fenomenologie označuje bezprostřední zasaženost lidského bytí dotekem bytí samého, bezprostřední *vztah k pravdě bytí*. Fenomenologie tuto *vazbu* bytí k člověku ani neklade, ani nekonstituuje, ani nijak nerozhoduje, nýbrž *udržuje napětí této vazby*.⁵ Fenomenologie je také „akčním rámcem“, ve kterém se významově realizuje, naplňuje *povaha lidství* člověka. Fenomenologie je takový způsob myšlení, které svým

¹ SuZ 35, §7: „Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*. Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate.“

² V následujícím textu se toto spojení bude hojně vyskytovat. Označuje vnitřní významovou komplexitu *toho, co doposud slulo „bytí“*, akcentuje se v tom dynamika smyslu bytí jakožto ekstatické temporality alias motiv bytí-čas či čas-bytí. Označení *bylo-je-bude-není* je původním přínosem autora této studie, které nemá žádnou předlohu ani explicitní oporu v žádném Heideggerově textu.

³ Lichten-Schicken-Reichen=*Wahrheit* ve smyslu *Lichtung*. Samo Bytí /*Seyn*/ není než *toto* sebeodpírající podávání se do zjevnosti *jakožto* epochálně se proměňující bytí jsoícího /*Sein des Seienden*/. Bytí /*Seyn*/ „prodlévá“ jakožto svá vlastní pravda, tj. způsob, v jakém se nás, lidí, dotkne, aniž by však záviselo na tom, zda my, lidé, ho dbáme nebo nikoliv. To spíše my, lidé, ve svém lidství odvisíme od Bytí a způsobu jeho sebeodpírajícího podávání se do zjevnosti. Nedbáme-li Bytí v jeho doteku, nedbáme tím ani svého lidství.

⁴ Descartes *Med.* AT 28-29, čs. překl. s. 43: „Ale co tedy jsem? Věc myslící /*res cogitans*/. Co to je? Inu, věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechtějící, něco si představující a smyslově vnímající.“ Tamtéž s. 45: „Ale jsem to také tentýž já, kdo si představuje /*qui imaginor*/, neboť ... samotná síla představovat si /*vis imaginandi*/ ... je součástí mého myšlení /*cogitationis meae partem facit*/... Smyslově vnímat není nic jiného než myslet /*cogitare*/.“

⁵ M. Heidegger, *Armut*, in: HS X (1994),7: „Vznešený vztah, ve kterém je člověk pojat, je vztahem Bytí k člověku, a to tak, že samo Bytí je tímto vztažením, které k sobě táhne povahu /*Wesen*/ lidství jakožto prodlévání /*Wesen*/, která se rozevírá v tomto vztažení, která vědomě zasažena tomuto vztažení věnuje pozornost a zabydluje jej. V otevřenosti tohoto vztažení Bytí k lidskému prodlévání zakoušíme „ducha“ - jenž je tím, co se odehrává skrze Bytí a pravděpodobně pro Bytí.“

výkonem a naplněním *samo sebe proměňuje*. Fenomenologie je transformací či je transformativní. Spojení transformativní fenomenologie je vlastně pleonasmus, neboť fenomenologie *je sama v sobě transformativní*. Transformativnost „pouze“ explikuje pojem samotné fenomenologie a označuje jeden z podstatných rysů povahy fenomenologie.

2. - Dříve, než se zeptáme: *Co máme dělat?*, je třeba se ptát: *Jak máme myslet?*, neboť myšlení je jednáním *sui generis* a námi intendované *transformativní myšlení je ryzí praxí*. V něm se totiž odehrává samo ponechávání přijít ke slovu a do zjevnosti toho, co *bylo-je-bude-není*, aniž by to bylo platónské anamnetické vynášení imanentních eidetických vzorů či forem bytí, aniž by to bylo reflexivní sebe-kladení ducha (*nús-mens-animus-Geist*), jenž sám sebe afikuje vlastními obsahy (*idea=perceptio*).¹ Netematizujeme zde spolu s Heideggerem žádnou formu *kladení* (*thesis-ponere-Setzen*), žádnou formu ontologického produktivismu kladení bytí do zjevnosti, nýbrž zohledňujeme samo ponechávání přijít ke slovu a do zjevnosti, zohledňujeme *to, co se odehrává vlastním způsobem*,² zohledňujeme *soupatříčnost bytí a času* ve smyslu toho, co významově zakládá lidství člověka. Heideggerovo myšlení, které zohledňuje soupatříčnost bytí-času, které nechává odehrávat se vlastním způsobem, *jedná nezasahováním, jedná nejednáním* - pokud jednání chápeme ve smyslu manipulace či produktivního kladení. Nikoliv myšlení, nýbrž to, čemu nechá vzejít, zde jedná. Samy věci či lépe: jejich bytí zde jedná.

Myšlení tímto nejednáním resignuje na svou výsadu být principem produktivismu, být spontánně.³ Toto Heideggerovo myšlení je na cestě chudoby, kdy se zříká toho, čím je ověřeno ve prospěch prostému náležení svému původu. A tím je: *nechávat přijít ke slovu a do zjevnosti to, co se odehrává způsobem sobě vlastním*. Myšlení je podle Heideggera ponechanost,⁴ myšlení je prostota, myšlení je chudoba.⁵ A tato chudoba proměňuje, neboť náleží jen tomu, čemu je zaslíbena, zříká se všeho vyjma toho, co je patřičné. A tím je jediné sám Počátek. Chudoba je včasností Počátku, což je opět pleonasmus. A pouze včasností jsme podle Heideggera *oproštěni k jednání*, k tomu, co sluje „svoboda“. *Transformativní myšlení ponecháváním přijít ke slovu a do zjevnosti osvobozuje člověka k jeho vlastnímu bytí, je bytostnou a naplněnou svobodou*.⁶

¹ B. Spinoza, *Ethica* II, Prop. 13: „Předmětem ideje, která konstituuje lidskou mysl, je tělo... a nic jiného.“ *Eth.* II, Prop. 16, Cor. A: „Lidská mysl vnímá přirozenost velkého počtu těles současně se svou přirozeností.“ Cor. B: „Ideje, které máme o vnějších tělesech, zaznamenávají spíše složení našeho těla než přirozenost vnějších těles.“

² Jeden z pokusů tlumočit Heideggerův centrální termín *Ereignis*. Jiným pokusem je „Počátek“.

³ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in: Wm 164 (tučně zvýr. AN): „Na konci vyložení takovéto z transcendence získané svobody jsme nabyli původnější určení její povahy oproti <tradičnímu> určení svobody ve smyslu spontaneity, tj. coby jistého druhu kauzality. Začínat-ze-sebe totiž poskytuje **pouze negativní určení svobody**, že právě není žádná další příčina. Tato charakteristika především přehlíží, že ontologicky indiferentně hovoří o „začínání“ a „dění“, aniž by aspekt být-příčinou byl výslovně charakterizován ze specifického způsobu prodlévání *takového* jsoucího, totiž <lidského> pobytu.“

⁴ M. Heidegger, GA III. odd. sv. 77 *Feldweg-Gespräche* (1944/45), Frankfurt/M. 1995, S. 108nn. Explicitně S. 122-23: „MUDŘEC: Povaha tohoto čekání je však ponechaností k šíravě /Gelassenheit zur Gegnet/. Je-li to však šírava, která pokaždé a znovu ponechá ponechanost náležet k sobě tak, že v ní spočívá, spočívá povaha myšlení v tom, že šírava v sobě, smím-li to tak říci, rozšiřuje ponechanost. UČENEC: Myšlení je ponechaností k šíravě, jelikož povaha myšlení spočívá v šíření ponechanosti /Vergengnis der Gelassenheit/.“ K tomuto „dialogu“ srv. W. Beierwaltes, *Heideggers Gelassenheit*, in: *Amicus Plato magis amica veritas*. Festschrift für W. Wieland zum 65. Geburtstag, hrsg. von R. Enskat, W. de Gruyter, Berlin-New York 1998, S. 1-35.

⁵ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in: Wm 364: „Nadcházející myšlení již není filosofii... je na sestupu k chudobu svého předběžného prodlévání.“ Srv. též *Wissenschaft und Besinnung*, in: VA 64: „Chudoba zamýšlení je však příslibem bohatství, jehož poklady blyští v záři onoho neužitečného, jež se nikdy nenechá vyčíslit.“

⁶ Žádný kategorický imperativ ani mravní autonomie subjektu, jenž spočívá ve spontaneitě produktivního kladení myšlení. *Svoboda nespočívá ve vůli a jejím rozhodování, nýbrž v prostém náležení včasnosti*,

V následujících analýzách hodláme doložit, jak je Heideggerova verze „fenomenologie“ samotným Heideggerem explicitně chápána jako *transformativní* fenomenologie, jako *zohledňující postoj k tomu, co jest, který vede k proměně toho, kdo je zasažen dotekem toho, co je a co se ve svém „jest“ podává, či zapírá*. Celá problematika Heideggerovy tzv. „pozdní“ filosofie po druhé světové válce je totiž *radikalizací* nasazení z tzv. „fundamentálně-ontologického období“, jež se zračí v pracích *Bytí a čas*, *O povaze základu*¹ a *Co je metafysika?*² Heideggerovo myšlení totiž v promýšlení téhož, jež je hodno tázání, se proměňuje, aniž by se vzdávalo dříve dobytého území.

3. - V rukopisné pozůstalosti se nachází text, který je připraven jako sv. 73 sebraných spisů pod titulem „*Zum Ereignis-Denken*“, a jenž vyšel jako členská publikace pro rok 2000 *Společnosti Martina Heideggera*.³ Text nese titul *Rückweg und Kehre* a je zapsán po roce 1954, jelikož orientačním bodem je v textu zmíněná mnichovská přednáška „*Das Ding*“.⁴ V textu Heidegger apeluje na proměnu myšlení a jako příklad proměněného způsobu myšlení uvádí přednáškový cyklus „*Einblick in das was ist*“,⁵ ačkoliv hned v následující větě skepticky poznamenává, že „možná je i pokus s <přednáškou> „Věc“ v sobě doposud nedostačující; jelikož <hovoří> stále ještě málo prostě a to proto, že <myšlení> se doposud *ještě* dostatečně nerozhodlo vyjít. Avšak kam? V takové mluvení, jemuž z principiálních důvodů v patách kráčí dlouho trvající neporozumění?“⁶ I ve slavné přednášce o identitě⁷ Heidegger hned ve druhém odstavci upozorňuje, že „jestliže myšlení je osloveno nějakou záležitostí a sleduje ji, může se mu přihodit, že cestou dozná proměny.“⁸ I v samotném přednáškovém cyklu „*Einblick in das was ist*“, který si činíme ústředním rámcem zkoumání, Heidegger explicitně apeluje na proměněný způsob přístupu a tematizování:

„Kdy a jakým způsobem věci dospějí jakožto věci? Nedospějí skrze lidské zmocňující se zhotovování. Avšak nedospějí ani bez bdělosti smrtelných. První krok k takovéto bdělosti je krok zpět z pouze představujícího, tj. vysvětlujícího myšlení v myšlení, které upomíná. Krok zpět z jednoho myšlení do jiného však není pouhou změnou postoje. Něčím takovým nemůže být už proto, že veškeré postoje včetně způsobů jejich střídy zůstávají vězet v okruhu představujícího myšlení. Naproti tomu krok zpět naprostým způsobem opouští rámec pouhého zaujmutí postoje. Krok zpět se zabydluje v takovém odříkání, které v srdci světa je tímto srdcem osloveno a odpovídá mu v jeho mezích.“⁹

Heideggerovu verzi „fenomenologického“ bádání po druhé světové válce lze charakterizovat jako „krok zpět“, „ústup“¹⁰ či „upomínání“ /*Andenken*/. Kam ustupuje

v počátečnosti. A tou je pro člověka *chudoba*, která je zácvikem do časovosti a tj. do smrtelnosti. *Svoboda spočívá v naplnění smrtelnosti*.

¹ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in: Wm 123-175.

² M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Einzelausgabe, Frankfurt/M. 1969. Též in: Wm. Též česky OIKOYMENH, 1993.

³ M. Heidegger, *Rückweg und Kehre*, Jahrgabe der MARTIN-HEIDEGGER-GESELLSCHAFT 2000.

⁴ Srv. S. 11; S. 21.

⁵ Srv. S. 9.

⁶ S. 11: „Doch vielleicht ist auch der Versuch mit dem „Ding“ in sich noch unzureichend; weil zu wenig einfach und dies, weil *noch* nicht entschieden genug gesprungen. Aber wohin? In ein Sagen, dem aus Wesensgründen die lang dauernde Missdeutung folgt?“

⁷ M. Heidegger, *Der Satz der Identität*, in: ID 9-30.

⁸ Srv. S. 9: „Wenn das Denken, von einer Sache angesprochen, dieser nachgeht, kann es ihm geschehen, dass es sich unterwegs wandelt.“

⁹ Einbl. 20-21, VA 183. – Srv. diferenci vůči Jüngerovi, jehož myšlení se pohybuje výhradně v postojích, nejlépe v postoji heroického realismu.

¹⁰ „*Schritt zurück*“ znamená obé.

takovéto myšlení? Je to ona „mluva“, která je dostatečně „prostá“, aby zahlédla a vylovila *to, co jest*? Není to zmocňující se zhotovování, tj. zpředměňování ani představování, nýbrž je to bdělost pro to „neužitečné, jež se nikdy nenechá vyčíslit“. To však znamená, že to není žádná „věda“ ani „bádání“ ve smyslu „fenomenologie jako přísné vědy“, jak ji definoval *Edmund Husserl*. Proto Heidegger hovoří o tom, je „krok zpět naprostým způsobem opouští rámec pouhého zaujmutí postoje“. „Postoj“ je pro něho zpředměňující (subjekt-objektový) vztah, jenž je typický pro tzv. „metafysiku“ s jejím chápáním a určením „bytí“ jsoucího ve smyslu „předmětnosti“ a lidství jakožto subjektivity, jež si je přístupná v pocitu (*Gefühl*) a sebekladoucím počitku (*Erlebnis*).

Postoj představování - jak uvidíme níže - nelze zaujmout již ani proto, že „předmětnost“ již dávno není smyslem určení „bytí“ jsoucího. S proměnou určení „bytí“ jsoucího ve smyslu „předmětnosti“ se nutně musí proměnit i lidský způsob postoje, tj. představování. V epoše *Ge-Stell*, kdy je „bytí“ jsoucího určeno jako zdroj /*Bestand*/, je adekvátním postojem k takovému zdrojevému „jsoucímu“ manipulace s ním jako s nahraditelným a postradatelným zdrojem. Obojímu - jak určení „bytí“ ve smyslu „zdroj“, tak určení způsobu postoje k takto určenému „bytí“ - pak musí odpovídat určení lidství člověka, jenž je zasažen a osloven dotekem takto určeného „bytí“, jímž je *poživačnost* a *vyžití* ve smyslu vyčerpávání a zrušení žití /*Erlebnis*/. Odpovídajícím určením lidství člověka v Heideggerem intendovaném proměněném myšlení je naproti tomu *smrtnost*, jež odpovídá doteku „bytí“ určenému jako *Součtveří*, kdy adekvátním „postojem“, jenž již není postojem v metafysicko-vědeckém smyslu, je *bdělost* a to, co Heidegger chápe jako *chudoba*.

Lze zde namítnout, že takováto Heideggerova „koncepce“ je antiscientistická a jako opora může sloužit Heideggerovo diktum, že „věda nemyslí“.¹ Heidegger páchá na fenomenologii husserlovské provenience, jíž děkuje za svou slávu, otcovraždu podobně jako ji páchá elejský host na Parmenidovi v Platónově dialogu *Sofisté*s, z něhož si Heidegger nevědomky vzal úvodní motto ke spisu *Bytí a čas*. Již žádná „přísná věda“ ani „bádání“, nýbrž? Jak adekvátně nazvat takový způsob myšlení, které nechce být postojem? Uměním? Profétismem?² Mystikou? Nebo dokonce magií?³

4. - Učinně si z nouze ctnost a nazvěme to klidně *chudoba*. Ale proč se zabývat myšlením, které nechce být vědecké *in sensu stricto* (ba *in nullo sensu*!)? Heidegger by jistě odpověděl:

¹ VA 60 pozn.

² Srv. Jaspersův dopis Heideggerovi in: M. Heidegger - K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, München 1992, S. 210: „Sind sie im Begriff, als Prophet aufzutreten, der aus verborgener Kunde Übersinnliches zeigt, als ein Philosoph, der von der Wirklichkeit wegführt? Der das Mögliche versäumen lässt durch Fiktionen. Bei dergleichen ist nach Vollmacht und Bewährung zu fragen...“

³ S podobnými alternativami se vyrovnává Paul Klee *Exakte Versuche im Bereiche der Kunst*, in: *týž, Das bildnerische Denken, Form- und Gestaltungslehre* Bd. 1, hrsg. von J. Spiller, Basel-Stuttgart 1971², S. 69-70: „Škola vědomě mlčí o pojmu geniality a s taktním respektem hledí stranou. Škola genialitu opatruje v uzavřeném prostoru. Opatruje tajemství, které by se patrně - když by vystoupilo ze své latence - nelogicky a zmateně ptalo. To by vydalo na revoluci. Z překvapenosti neschopnost chápání. Rozhořčení a vykázaní: ven! Ven, totalizátore! My jsme proti! A nakonec houstnoucí a dopadající nadávky: romantika! Kosmičnost! Mystika! Jistě, nakonec by bylo třeba povolát nějakého filosofa, nějakého mága! Anebo velké zesnulé (kteří jsou mrtvi?) O svátcích by se musela konat kolegia, mimo školní areál. Venku pod stromy, mezi zvěří, u toků. Anebo na horách v moři. Pak by šlo stanovit úlohy jako např.: konstrukce tajemství. *Sancta ratio chaotica*! Školácké a k smíchu! A přesto by to byla úloha, jestliže by konstruktivní znamenalo totální. Avšak uklidněme se, konstruktivní neznamená totální. Máme za ctnost, že jsme péčí o exaktnost položili základ specifické vědě o umění, která zahrnuje neznámou veličinu X. Z nouze ctnost.“ (S. 70)

„Jelikož se mi zdá, že již není žádná jiná možnost, jak adekvátně zohlednit bytí toho, co *se děje* v současné době po celé Zeměkouli, neřkuli dostatečně určit vztah člověka k tomu, co doposud slulo „bytí“.“¹

Heidegger jako přímý svědek obou válečných katastrof se domnívá, že žádná věda není s to nahlédnout, natož pochopit, *co se to děje* kolem dokola s naší Zeměkoulí. Ba dokonce se domnívá, že právě věda v sobě z *principiálních důvodů* tají a není schopna nahlédnout *nutnost* něčeho podobného jako Osvětím a Sputnik, v nichž se pro Heideggera nejradikálněji demonstruje totální vykořeněnost a devastace člověka a Země. Heidegger ještě radikálněji než veškeré „bádání“ přísné „vědy“ *odkrývá primordiální sféru rozhodování o tom, co bylo, je, bude, není*, která se bytostně dotýká určení lidství člověka, ale nejen něho. Filosof autenticity nesmí ani nic menšího chtít. Snad potom i pro Heideggera – anebo právě pro něho – platí to, co o sobě prozradil *Paul Klee*:

„Na tomto světě mne vůbec nelze pochopit. Neboť přebývám právě tak u mrtvých, jako u nenarozených. Poněkud blíže srdci všeho Stvoření, než je obvyklé. A zdaleka ještě ne dost blízko. Vychází ze mne teplo? Chlad?? O tomhle vůbec nelze přemítat za hranicemi veškerého žaru. Čím více vzdálen, tím jsem zbožnější. Na tomto světě často poněkud škodolibý. To jsou nuance jedné a té samé věci.“²

Klee hovoří o „blízkosti srdci Stvoření“ a Heidegger podobně mluví o tom, že „krok zpět se zabydluje v takovém odříkání, které v srdci světa je tímto srdcem osloveno a odpovídá mu v jeho mezích.“³ *Blížkost, bydlení, srdce světa* jsou dosti obrazné, snad příliš poetické výrazy, v nichž se však skrývá ústřední tematika, kterou hodláme sledovat: motiv Součtveří jakožto *Ereignis*. *Blížkost* /Nähe/ si Heidegger 1) volí za vstup do celé problematiky Součtveří,⁴ ve kterém se Heideggerovi ukazuje „možnost, jak adekvátně zohlednit bytí toho, co *se děje* v současné době po celé Zeměkouli“. *Blížkost* je 2) motiv, který se ukáže jako centrální bod, jako střed, jako srdce celého motivu Součtveří, jako samotný Počátek: *Ereignis*. *Blížkost* je konečně 3) i motiv, skrze který se smrtelní zabydlují ve své povaze a svém určení, skrze který se člověk osvobozuje k vlastnímu lidství. *Blížkost je Počátek svobody: chudoba*.

¹ ZSD 2.

² P. Klee, *Der Ararat*, Zweites Sonderheft, München 1920, S. 20 (= Katalog Kleeovy výstavy v Galerii Goltz) - otištěno s poznámkou „<Z Deníku>“; nyní in: *Der Ararat - Glossen, Skizzen und Notizen zur neuen Kunst*. Reprint. Nendeln/Liechtenstein 1975; opětovně otištěno in: *Tagebücher von Paul Klee 1898-1918*, hrsg. und eingel. Von Felix Klee, Köln 1957, S.63; rovněž: Paul Klee, *Gedichte*, Zürich 1960, S. 7 - Použito *mírně upraveného* překladu Ivana Wernische z knihy Paul Klee, *Čáry*, Odeon, Praha 1990, s. 51. Zase trochu jinak tento nápis, který zdobí Kleeův epitaf, přeložila Alena Bláhová in: Paul Klee, *Vzpomínky, deníky, eseje*, Arbor Vitae, Praha 2000, s. 19.

³ Einbl. 21, VA 183: „Der Schritt zurück nimmt seinen Aufenthalt in einem Entsprechen, das, im Weltwesen von diesem angesprochen, innerhalb seiner ihm antwortet.“

⁴ Einbl. 3-4; VA 167-168.

§19. Vymezení úlohy

1. - Cílem závěrečné části naší studie je analýza jednoho z ústředních motivů poválečného filosofování Martina Heideggera – motivu soupatřičnosti bytostné povahy techniky ve smyslu *Ge-Stell* a *Součtveří* /*Geviert*/. Jako hlavní úlohy si je nutno stanovit: 1) původ těchto motivů; 2) jejich smysl; 3) jejich strukturu; 4) nutnost a oprávnění (legitimitu) jejich zavedení.

Motivy techniky a *Součtveří* se v Heideggerově myšlení objevují v explicitní souvislosti v přednáškovém cyklu „*Vhled do toho, co jest*“,¹ který Heidegger přednesl 1. 12. 1949 v Brémském Klubu /Club zu Bremen/ a zopakoval ho 25.-26. 3. 1950 v bádenském sanatoriu v Bühlerhöhe.² Cyklus tvořily přednášky *Das Ding*, *Das Ge-Stell*, *Die Gefahr*, *Die Kehre*, z nichž Heidegger během svého života nechal publikovat úvodní přednášku *Das Ding*;³ druhou přednášku *Das Ge-Stell* přepracoval do podoby mnichovské přednášky *Otázka techniky*,⁴ ke které později připojil přednášku závěrečnou, *Die Kehre*.⁵ Třetí přednášku *Die Gefahr* Heidegger během života nikdy nezveřejnil.

Dále se motiv *Součtveří* vyskytuje ve všech poválečných hölderlinovských a traklovských interpretacích⁶ jako hermeneutický klíč k poetické zkušenosti. Nicméně v dopise v dopise E. Jüngerovi k jeho 60. narozeninám, známému pod titulem „*K otázce po bytí*“,⁷ jenž je odpovědí na Jüngerův příspěvek do sborníku vydanému na počest šedesátin Heideggerových⁸ pod názvem *Über die Linie*,⁹ se motiv *Součtveří* vyskytuje v souvislosti s proměněným způsobem promýšlení otázky po bytí.

„Náleží-li k „bytí“ příklon, a to sice způsobem, že bytí spočívá v tomto příklonu, pak se „bytí“ rozpouští v tento příklon. Tento příklon se nyní stane tím, co je hodno tázání, jako co od nyní bude myšleno bytí, kteréžto bytí se navrácí do své prodlévavosti a v ní se rozvine. Předběžný myslitelský vhléd do této oblasti může „bytí“ psát odpovídajícím způsobem již jen v následující podobě: bytí... Znamení proškrtnutí nemůže ... být pouhým negativním znamením přeškrtnutí. Spíše odkazuje do čtyř dimenzí *Součtveří* a do nashromáždění těchto dimenzí v místě protnutí (srv. VA, 1954, s. 145-204).“¹⁰

¹ *Einblick in das was ist* in: GA III. odd. sv. 79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt/M. 1994.

² K biografickým detailům obou akcí viz R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser Verlag, München-Wien 1994, S. 449-451. Safranského referát referuje I. Dubský, *Ve věci Heidegger*, OIKOYMENH, Praha 1997, s. 92.

³ *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, S. 163n.

⁴ *Die Frage nach der Technik* in: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, S. 13n. V mnichovské Akademii krásných umění byla přednáška uvedena 18. 11. 1955 v rámci projektu „*Umění v epoše techniky*“ /*Die Künste im technischen Zeitalter*/.

⁵ *Die Technik und die Kehre*, Opuscula 1, Neske, Pfullingen 1962.

⁶ Viz EHD 152-181; UzS 9-30; VA 187-204. Je třeba podotknout, že při interpretaci R.M. Rilkeho či S. Georgeho Heidegger tento motiv nikdy neužil.

⁷ *Zur Seinsfrage*, Einzelausgabe, Klostermann, Frankfurt/M. 1956.

⁸ *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt/M. 1950.

⁹ E. Jünger, *Über die Linie*, Einzelausgabe, Klostermann, Frankfurt/M. 1950. Název je dvojnásobný, jelikož může znamenat jak *de linea*, tak *trans lineam*.

¹⁰ ZSf 30-31: „Gehört zum „Sein“ die Zuwendung, und zwar so, dass jenes in dieser beruht, dann löst sich das „Sein“ in die Zuwendung auf. Diese wird jetzt das Fragwürdige, als welches fortan das Sein gedacht wird, das in sein Wesen zurück und darin aufgegangen ist. Dementsprechend kann der denkende Vorblick in diesen Bereich das „Sein“ nur noch in folgender Weise schreiben: das Sein... Das Zeichen der Durchkreuzung kann nach dem Gesagten allerdings kein bloß negatives Zeichen der Durchstreichung sein. Es zeigt vielmehr in die vier Gegenden des *Geviert*s und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung (vgl. VA, 1954, S. 145-204).“

Heidegger v této pasáži explicitně váže motiv Součtveří k základní otázce či spíše ke *způsobu* tázání po bytí, který jeho život zaujímal doslova i obrazně. A mimo to dokonce vyzývá k tomu, abychom tradiční pojetí tázání po bytí, ba samo chápání „bytí“ *opustili* ve prospěch tázání po tom, co nazývá „příklon“, což je sice obrat převzatý z Jüngerova textu, avšak sám pro tuto záležitost má v záloze označení více než dost.

V protokolu k přednášce „*Čas a bytí*“ z 31.1. 1962,¹ která končí důrazným pokynem promýšlet jako to, co je nejvíce hodno tázání, motiv *Ereignis*,² Heidegger jmenuje čtyři různé cesty do *Ereignis*:³ *Dopis o humanismu*;⁴ cyklus *Vhled do toho, co je*; přednášku *Otázka techniky*; přednášku *Věta o identitě*.⁵ A v následující pasáži ještě více zdůrazňuje motiv *Ereignis* na úkor tradičně pojaté otázky po bytí:⁶

„Největší obtíž tkví v tom, že vzhledem k *Ereignis* je nutné, aby si myšlení odřeklo ontologickou diferencí. Naopak vzhledem k *Ereignis* se tento vztah (sc. vztah bytí-jsoucí) ukazuje jako zadržení světa a věci, jako zadržení, které ponejprve může ještě určitým způsobem být pojímáno jako vztah bytí a jsoucího, přičemž se tím však ztratí to, co je pro toto zadržení nejcharakterističtější.“

I v této pasáži Heidegger apeluje na změněný *způsob tázání* po bytí. Již žádné přeškrtnutí, ale úplné oproštění se od bytí. Ale ani zde není odřeknutí si čistě *negativním* aspektem myšlení; i zde Heidegger chápe odřeknutí - jako v pasáži z *ZSf* motiv proškrtnutí - současně, ba především jako pozitivní odkaz k závažnější, tj. primordiální rovině. V pasáži z *ZSf* to byl motiv Součtveří, v protokolu k přednášce *Čas a bytí* je to motiv *Ereignis* explikovaný jako zadržení světa a věci, které Heidegger v odkazu ke čtyřem cestám do *Ereignis* ze s. 39 téhož protokolu *nutně* chápe ve smyslu Součtveří.

Základní tezí, k níž práce chce směřovat, zní:

Heideggerem zavedený *motiv Součtveří je identický s motivem Ereignis a označuje elementární, tj. prapůvodní rovinu toho, co dříve Heidegger tematizoval jako otázku po smyslu či pravdě bytí, jímž měl být ekstaticky myšlený čas; tj. že motiv Součtveří, motiv vzájemně prolnutého členění si dimenzí Součtveří Země, Nebe, božských a smrtelných konstituuje ekstatiku času, která přináší a určuje dějinně⁷ se podávající smysl bytí /Seynsgeschichte/. A jedině z motivu Součtveří je možné autenticky určit povahu lidství člověka a tudíž založit filosofickou antropologii.*

¹ *Zeit und Sein* in: ZSD, 1-25. Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“, tamtéž 27-60.

² ZSD 20-25. Nejnaléhavěji na str. 25: „Es galt, Sein im Durchblick durch die eigentliche Zeit in sein Eigenes zu denken - aus dem Ereignis - ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden... Wenn eine Überwindung nötig bleibt, dann geht sie dasjenige Denken an, das sich eigens in das Ereignis einlässt, um Es aus ihm her auf Es zu - zu sagen.“

³ ZSD 38-39.

⁴ *Brief über den „Humanismus“* in: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*, Verlag A. Francke AG., Bern 1947, S. 53-119. Rovněž Wm 313-364.

⁵ *Der Satz der Identität* in: ID 9-30. Rovněž GA III. odd. sv. 79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt/M. 1994, S. 115-129. O této přednášce Heidegger v protokolu praví, že v ní se ohledně *Ereignis* hovoří „am deutlichsten“ (ZSD 39).

⁶ ZSD 40-41: „Die Hauptschwierigkeit liegt darin, dass es vom Ereignis her nötig wird, dem Denken die ontologische Differenz zu erlassen. Vom Ereignis her zeigt sich dagegen dieses Verhältnis nun als das Verhältnis von Welt und Ding, ein Verhältnis, das zunächst noch in gewisser Weise als das Verhältnis von Sein und Seiendem aufgefasst werden könnte, wobei aber dann sein Eigentümliches verloren geht.“

⁷ Tj. dějícím se způsobem, nikoliv jako historický výčet historicky se vyskytujících faktů, tj. prostě stanovených podob, ve kterých motiv „bytí“ v průběhu historie („dějiny“ filosofie!) vystupoval.

2. - Na úvod do čtyř bodů rozdělená úloha je úlohou *jedinou*, která představuje sledování myslitelského vývoje Heideggera samého, především radikalizaci způsobu tázání, která se demonstruje např. v jeho tzv. „tautologiích“.¹ Heideggerovo úsilí není samoučelnou jazykovou ekvilibristikou, exhibicionismem ani šarlatánstvím, nýbrž Heidegger je postaven před takovou cestu a způsob (nejen) artikulace proto, že se mu zdá, že „již není žádná jiná možnost, jak adekvátně zohlednit bytí toho, co *se děje* v současné době po celé Zeměkouli, nejkuli dostatečně určit vztah člověka k tomu, co doposud slulo „bytí“.“² V posledku se Heideggerovi jedná o základní určení toho, *co je filosofie* a o adekvátní *určení lidství člověka*, tj. o rozvinutí svobody bytí-člověkem, o osvobození člověka k pravdě bytí jeho vlastního lidství. Osobně neznám „užitečnější“, „praktičtější“ a naléhavější otázku, než je otázka po osvobození se pro vlastní bytí, neboť není-li člověk v souladu „sám se sebou“, tj. se svým lidstvím (aniž by lidství bylo cosi, co máme stejně jako vlasy nebo pohlaví), nemůže být ani v souladu s tím, čím a kým není - s jinými lidmi, tvory, věcmi, s tím, co lidství přesahuje, s posvátným i profánním. Mýtický počátek filosofie je spojován s božským pokynem *gnóthi seauton* a až na výjimky rozhodně neměl být ukotven nějaký antropocentrismus či redukování zásadních otázek filosofie na otázku po „člověku“.

Sledování motivu Součtveří se v souvislosti s „adekvátním zohledněním bytí toho, co se děje v současné době po celé Zeměkouli“ ukazuje jako *možnost* (a proto to není ani ideologie, ani náboženství) dotknout se otevřené volnosti, jež *by mohla být* pramenem závaznosti veškerého lidského konání a strádání; ukazuje se jako *možnost* poskytnout nám lidem „stran vši ochrany, / jakési bezpečné bytí, tam kde přitažlivost působí / ryzích Sil“.³ Takovéto naléhavé a seriózní směřování a úsilí je podmíněno *odvahou radikálního tematizování* toho, co je hodno tázání. A tím má být *Součtveří*.

§20.

Ztráta odstupu: ztráta předmětu

1. - V tzv. „brémském cyklu“⁴ přednášek nejde Heideggerovi o nic menšího než o *popis toho, co se děje kolem dokola naší Zeměkoule*,⁵ tj. jde mu o analýzu - vágně řečeno - žité praxe s tím, co člověka obklopuje a kým člověk sám je. Ale není to žádná ukázka „duchovní situace doby“ ve stylu Karla Jasperse, byť úvodní poukaz či upozornění, které Heidegger předeseílá celému cyklu „*Vhled do toho co jest*“, by mohl vzbudit očekávání nějakého populárního výkladu proměny duchovního a materiálního klimatu lidské existence.⁶

„Veškeré vzdálenosti v čase i prostoru se scvrkávají... Člověk urazí nejdelší dráhy v nejkratším čase. Překoná nejzazší vzdálenosti, a přivádí tak vše do nejkratší vzdálenosti před sebe. Nicméně, unáhlené odstranění veškerých vzdáleností nepřináší žádnou blízkost; neboť blízkost nespočívá v minimální míře vzdálenosti. To, co k nám - ve filmu, rozhlasovým přenosem - svou dráhou stojí v nejkratší vzdálenosti, to nám může být nejvzdálenější. To, co nám je svou drahou nedohlédnutelně daleko, to nám může být blízké. Malá vzdálenost ještě neznamená blízkost. Velká vzdálenost ještě neznamená dálku.“

¹ Nejlépe C.-A. Scheier, *Die Sprache spricht. Heideggers Tautologien*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 47, 1 (93), Frankfurt/M., S. 60-74.

² ZSD 2.

³ R.M. Rilke, *Wie die Natur ihre Wesen*, v.10-12, in: *Gedichte*, S. 1047.

⁴ Gesamtausgabe, III. Abteilung, Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt/M., 1994. Cit. jako Einbl.

⁵ ZSD 2.

⁶ Einbl. 3, VA 167.

Šlo by říci, že se zde Heidegger snaží reagovat na dobový boom informačních technologií a aparátů, že by chtěl dokumentovat proměnu našeho vnímání věcí okolo sebe. Šlo by říci, že to je jen jiná varianta předválečných analýz lidského rozpoložení, především analýzy nudy moderního člověka,¹ který je po druhé válce vystaven technologické bouři s přívalovými dešti nejrůznějších aparátů a „hejblat“. Ale Heideggerovi jde o *radikálnější* zkušenost s tím, „co se děje okolo naší Zeměkoule“, jde mu o fixování specifické podoby doteku toho, co „doposud slulo bytí“ a lidského přemítání či myšlení.

Staví-li Heidegger explozi atomové bomby a vyhlazení veškerého života na stejnou rovinu jako rozhlasový a televizní přenos, jako leteckou přepravu na nejvzdálenější místa, tak to není ani laciné přehánění, ani provokace. A už vůbec to není nějaké staromilské hořekování nad nesrozumitelností doby, která s sebou strhává vše staré a dobré. O co tedy, podle Heideggera, jde?

„Oč tu kráčí, jestliže odstraněním velkých vzdáleností se vše ocitne stejně blízko a stejně daleko? Co je tato uniformita, ve které nic není ani blízko, ani daleko, ve které vše je tak říká bez odstupů? Vše je smeteno do uniformní absence odstupů.“²

Nejde tu ani tak o lidskou nudu pocházející z přesycenosti podnětů, informací a snadnosti nabytí prostředků a všelikých zdrojů, to je až druhotná věc. To, „co se děje kolem dokola naší Zeměkoule“ je nadvláda „uniformní absence odstupů“, v níž nic, co „doposud slulo bytí“, není ani blízko, ani daleko ve smyslu naléhavosti, posvátnosti, profánnosti, úcty, opovržení, tabu. To, že nám televizní přenos zprostředkuje události, o kterých bychom se nikdy ani nedozvěděli, je až *důsledek* radikálnějšího dění v srdci toho, co „doposud slulo bytí“.

Má-li filosofie mít ještě nějaký smysl, pak možná patří do jeho licence i to, aby skýtala člověku orientaci v tom, co jej obklopuje, aby mu pomohla vidět, co se odehrává faktem věcí a událostí, které člověka obklopují a jichž je přímým či nepřímým aktérem. Heidegger jako filosof, jenž si kariéru vybudoval na problematice „autenticity“ lidské existence, se tohoto problému jistě nikdy zcela nechtěl vzdát, spíše jej usiloval radikalizovat a nahlédnout v hlubším významu. A tak dívaje se kolem sebe snaží se vykonat *vhled do toho, co v současné době jest* „kolem dokola naší Zeměkoule“.

Co stojí za ztrátou posvátného a tím pádem i profánního? Proč již nerozlišujeme oba významy a charaktery věcí, v nichž se nám podávaly či skrývaly? Protože „vše je smeteno do uniformní absence odstupů“. Protože se vytrácí blízkost a spolu s ní i dálka, v nichž spočívá vůdčí charakter doteku /Angang/ všeho, „co doposud slulo bytí“.³ Vytratí-li se blízkost, vytratí se tím především naléhavost a smysl všeho přítomného i nepřítomného. Panuje-li „uniformní absence odstupů“, ztrácí se významnost rozlišení na banální a podstatné, škvár a dílo, autenticitu a neautenticitu. V Heideggerově poválečném přednáškovém cyklu se rozhodně objevuje radikálnější podoba problematiky autenticity lidské existence, již ne však jako téma ústřední, nýbrž zasazena do obšírnějšího kontextu *tázání po počátku smyslu* toho, „co doposud slulo bytí“, jako který počátek smyslu bude Heidegger fixovat motiv *Součtveří*.

Zdánlivě banální motiv ztráty blízkosti se ukazuje pro Heideggera být ústředním tématem při odkrývání smyslu toho, co se děje kolem dokola naší Zeměkoule.

¹ Srv. přednáška *Co je metafysika?* (viz pozn. výše) a nejrozsáhlejší analýza nudy jakožto „naladěnosti“ je v GA II. odd. sv. 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (WS 1929/30), Klostermann, Frankfurt/M. 1992².

² Einbl. 4, VA 167.

³ Einbl. 24: „Vše přítomné i nepřítomné má charakter doteku. Odstup spočívá v doteku. Dotek spočívá v blízkosti.“

2. - Zavádí-li Heidegger motiv *odstupu*, má tím na mysli zjevnost, patrnost a dotek toho, co je přítomné a toho, co se skrývá a je nepřítomné, tj. motiv „bytí“ jsoucího. Je-li základní zkušeností „uniformní absence odstupu“, znamená to, že *s bytím se to má tak, že je nicotné, že je ničím*. Heideggerova formulace „uniformní absence odstupu“ je jiná verze motivu „zapomenutosti bytí“ či „opuštěnost jsoucího bytím“.¹ *Ztráta odstupu* je ztrátou „toho, co doposud slulo bytí“. Vláda uniformní absence odstupu, jež smete vše do stejné (totiž nijaké) vzdálenosti ve smyslu „mít, či nemít význam pro...“, se Heideggerovi ukazuje být *důsledkem* dění „toho, co doposud slulo bytí“ - dění, které Heidegger vystopoval od samotných počátků filosofie až po svou dobu a fixoval v koncepci *dějinných vrstev bytí /Seinsgeschichte/*.² Bytí se v této koncepci vyznačuje tím, že *nechává* jsoucí *být patrným*, tj. bytí „je“ *odkrytá volnost pro* vzcházení, stabilitu a mizení jsoucího, jež dospívá významu „být- jsoucí“ vždy dle toho, v jakém významu je „bytí“ - totiž ono skýtající ponechávání - zakoušeno a fixováno: tu jako vzmach (*fysis*), tu jako vzhled (*idea*), tu jako realizace svého účelu (*energeia*) atd., kdy však *vůdčím aspektem všech významových vrstev skýtajícího podávání je rys „ustavičnosti“ a „přítomnosti“*, tj. časo-prostorový charakter trvalosti, stálosti, vzhledu, tvárnosti a především *náporu*. A tak je téměř samozřejmé, že spíše než nějaké skýtavé podávání se lidská pozornost zaměří na to, *co* je poskytnuto do stability vyjevování se, tj. na jsoucí. Není podstatné, skrze co a jak je přítomnost přítomného poskytnuta a zaručena, podstatná je právě jen ona přítomnost. Je-li zamezeno blízkosti, jež garantuje dotek přítomného i nepřítomného, splyne vše do uniformní absence odstupu, ve které je vše - tj. přítomné i nepřítomné - lhostejné.

„Spočívá-li odstup v doteku, pak se nás tam, kde panuje vláda absence odstupu, nic samo již nedotýká. Vše nabývá vůdčího rysu lhostejnosti, ať si nám tu a tam ... ještě na něčem záleží. Dotek lhostejného strhává do uniformity, ve které nic nestojí ani nejde blízko ani daleko, ve které nic ani nestojí ani nepadá.“³

Lhostejnost je vůdčím rysem doteku přítomného i nepřítomného během vlády absence odstupu, v níž se odehrává zamezení blízkosti, v níž spočívá odepření bytí. Lhostejnost není pouze lidským afektem nebo naladěností, nýbrž především je fundamentálním ontologickým (tj. smysl určujícím) charakterem samotného bytí. *Lidskou naladěností* vůči doteku lhostejného je spíše již zmiňovaná *nuda*, kdy se to se vším bylo, je, bude *má tak, že je to nicotné*. Lhostejnost jako základní ontologický charakter bytí jsoucího supluje dřívější pojem „opuštěnost jsoucího bytím“ /*Seinsverlassenheit*/, jemuž na rovině lidské naladěnosti odpovídala *požívačnost /Erlebnis/*. Hlavním rysem lhostejného je podle Heideggera ten rys, že v lhostejnosti má vše stejnou, totiž nijakou hodnotu, smysl, naléhavost, tj. rysem „být- jsoucí“ ve smyslu „přítomný“ jakožto lhostejně se dotýkající se Heideggerovi ukazuje motiv „naprosté rovnocennosti“ /*das überall Gleich-Giltige*/.⁴ Vše jsoucí má stejnou platnost, je

¹ *Seinsvergessenheit - Seinsverlassenheit*.

² *Ge-Schichte* je souhrnem (Ge-) vrstev (Schichte), tj. významových zadržení motivu „bytí“ tak, jak se „bytí“ samo podávajíc zadržovalo ve své pravdě vzhledem k ostražitosti myšlení. Jednotlivé vrstvy jsou: *fysis-idea-energeia-actualitas-cogitatio-conatus-Vorstellen-Begriff-Wille zur Macht-Machenschaft-Ge-Stell-Gefahr*. Vrstvy jsou děním tzv. „metafysiky“, jež je tzv. „prvním počátkem“ myšlení, kdy se „bytí“ podávajíc odpíralo ve své pravdě jakožto přítomnost /*parúsia-praesentia-Anwesenheit*/. Nejpřehledněji srv. M. Heidegger, *Metaphysik als Geschichte des Seins*, in: *Nietzsche*, sv. II, Neske, Pfullingen 1989⁵, Kap. VIII., str. 399-457. Rovněž následující kap. IX. *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, str. 458-480. Iniciální představa vzešla z GA III. odd. sv. 65 *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Klostermann, Frankfurt/M. 1989.

³ Einbl. 25.

⁴ Tamtéž 25-26: „To, co existuje bez odstupu však není prosto doteku ani stálosti. Absence doteku má svou vlastní stálost. Stabilita této stálosti obchází v podobě děsivého doteku naprosté rovnocennosti. Tím, že člověk propadá naprosté rovnocennosti, tím se rovnocenného zastává. Absence odstupu nikdy není prosta stálosti. Stojí, nakolik vše přítomné je zdroj. Kde se moci ujme zdroj, tam se i předmětnost ruší jakožto charakter přítomného.“

stejně (bez)významné, není hierarchie posvátného a profánního, úctyhodného a opovrženého, vše platí za stejně hodnotné. Ale už ten rys, že vše jsoucí má nějakou hodnotu - rys, jehož si povšimnul Nietzsche - poukazuje na důležitou proměnu v srdci toho „co doposud slulo bytí“. Jde o motiv oceňování, hodnocení, zmocňování se, jež je dle Heideggera vůdčím smyslem základního novověkého postoje ke jsoucímu - *představování*. Představování je pro Heideggera „útok na to, co se nás dotýká“.¹

„Ve zdání ryzí přítomnosti, které nám nabízí předmětnost, tj. objektivita, se skrývá lačnění po moci zpředměťujícího kalkulování.... V nadvládě předmětnosti ... spíše již čhává nápor absence odstupu.“

Novověký objektivismus, jenž slaví své orgie v experimentální vědotechnice, nejen, že nedohlédne smysl toho, co se odehrává kolem dokola naší Zeměkoule, on spíše ještě více zatemňuje vzhled do možného odkrytí tohoto smyslu, spíše ještě napomáhá rozpínající se nadvládě absence odstupu, tj. devastaci blízkosti a ztrátě toho „co doposud slulo bytí“. Proto snad i Heideggerův údajný antiscientismus. Je-li záměrem vědeckého bádání učinit si vše předmětem tak, aby bylo možné *vyhotovit bezrozporný obraz skutečnosti*,² pak se vše - Bůh, svět, člověk jako tradiční disciplíny speciální metafysiky - dostává na stejnou rovinu, má stejnou hodnotu a platnost, jelikož vše je *předmětem*. Novověké náboženství experimentálního objektivismu vše jsoucí zahrnuje do uniformní rovnocennosti, kdy je možné o Bohu mluvit stejným způsobem jako o fyziologii rostlin.

Vládne-li absence odstupu, pak to nemá za důsledek uniformitu a rovnocennost všeho jsoucího, spíše již novověkým zpředměťováním započaté zrovnocnění jsoucího se vyhrotilo do podoby uniformní absence odstupu. *Bytí jsoucího* v novověké provenienci znamená: *být předmětem* zahrnutým v kompletním obrazu skutečnosti. *Být jsoucí* za vlády absence odstupu pak pro Heideggera znamená: *být rovnocenný, lhotejný*. Rysem lhotejné rovnocennosti je však *nahraditelnost, postradatelnost*. V rámci novověkého systému obrazu světa není možné, aby nějaký předmět scházel či byl na svém místě či funkci nahrazen jen tak nějakým jiným předmětem. Ovšem za vlády uniformní absence odstupu to možné je. Novověký systém obrazu světa byl nemožný bez superjsoucna Bůh, byť i on byl předmětem metafysické teologie. Ale během vlády absence odstupu se bez Boha rozhodně obejdeme. Novověký systém obrazu světa v případě člověka nemohl vynechat nejpodstatnější „část“ tohoto jsoucna - duši, byť byla předmětem metafysické psychologie. Ale během vlády absence odstupu se výklad a (medicínsko-hygienický) provoz člověka bez nějaké duše obejde. Novověký systém obrazu skutečnosti se nemohl realizovat bez předběžné představy specifické sub- či koordinace a konexe věcí a jsoucen zvané „svět“, zatímco během vlády absence odstupu vědecko-ekonomické plánování vůbec nemusí být a není fundováno předběžnou představou či koncepcí „světa“, jež by ležela v základu všem dílčím představám a činnostem.

Hlavním a nejdůležitějším zjištěním, vyplývajícím ze zkušenosti absence odstupu jakožto zamezení blízkosti, je zjištění, že bytí jsoucího již dávno nemá charakter předmětnosti, nýbrž má charakter *zdroje /Bestand/*.³

¹ Einbl. 25.

² Srv. M. Heidegger, *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik* alias *Die Zeit des Weltbildes*, in: Hw 75-113 a k tomu nezahrnuté poznámky *Überwindung der Metaphysik*, in: VA 69-98. Srv. též poznámky k přednášce o povaze techniky *Wissenschaft und Besinnung*, in: VA 37-65.

³ Einbl. 25-26. Srv. TuK 16, VA 17: „Co stojí v charakteru zdroje, to vůči nám již nestojí jako předmět.“ TuK 18, VA 19: „Jestliže tedy bádající, tematizující člověk ukládá přírodě jakožto jednomu z rámců představování, pak již stojí pod nárokem takového způsobu odkrytí, který jej vyzývá, aby se k přírodě postavil jako k předmětu bádání, dokud i předmět nezmizí v bezpředmětnosti zdroje.“ - „Zdroj“ (Bestand) je reduktivní určení jsoucna, které radikalizuje určení jsoucna jako „předmět“, které bylo charakteristické pro tzv. „novověkou“ metafysiku ustanovenou Descartem. „Zdroj“ je takové určení jsoucna, které nenechává jsoucno vystupovat už

„To, co existuje bez odstupu však není prosto doteku ani stálosti. Absence doteku má svou vlastní stálost. Stabilita této stálosti obchází v podobě děsivého doteku naprosté rovnocennosti. Tím, že člověk propadá naprosté rovnocennosti, tím se rovnocenného zastává. Absence odstupu nikdy není prosta stálosti. Stojí, nakolik vše přítomné je zdroj. Kde se moci ujme zdroj, tam se i předmětnost ruší jakožto charakter přítomného.“

Heidegger nepopisuje nějaký ontický region, nýbrž odkrývá základní ontologický charakter bytí jsoícího tak, jak se bytí sebezapírajíc podává lidské nastraženosti např. v myšlení.¹ Bytím jsoícího, tj. charakterem přítomnosti přítomného již není předmětnost. A tím pádem ani člověk již není charakterizován zpředměťováním (kantovským: „Já myslím musí moci doprovázet veškeré moje představy“²), není fixován jako subjekt, nýbrž i člověk nabývá charakteru „být-zdroj“, totiž *lidský zdroj*. Oproti modernímu určení „dělník“, jak jej prvně uchopil Ernst Jünger,³ není lidský zdroj žádným „representantem žádného bytostného tvaru“ /Gestalt/, jenž „označuje nejvyšší, smysl udílející skutečnost“ (pro Jüngera „spočívající bytí“), jenž se vyznačuje „svobodou ve smyslu participace na jednotném a smysluplném životě“. Zdroj je zdrojem proto, že není nic „nejvyššího“, co by „udílelo smysl“. Zdroj je zdrojem proto, že právě všechno má stejnou, totiž nijakou, nahraditelnou „hodnotu“. Zdroj je podle Heideggera zdrojem proto, že je *aplikován a spotřebováván*:

„Zdroj sestává. Sestává, nakolik je nastaven na objednávku. Sleduje-li zdroj objednávku, je nastaven na spotřebu. Spotřebovávání vše předběžně nastavuje tak, aby jeden stav následoval tomu, co se uskutečnilo. Takto nastaveno vše je: v následku něčeho... Následnost je však předchůdně objednána jako úspěšný sled. Úspěšný sled je takový druh následnosti, která je nastavena na výsledek dalších, mnohem vzdálenějších následků. Zdroj sestává skrze svérázné stavení. Nazýváme ho zastavování.“⁴

Základní ontologický dynamismus během vlády absence odstupu je *zastavování* /Be-Stellen/ všeho jsoícího tak, aby „bylo“ již jen jako stav k dispozici, stav na objednání,

ani před zpředměťujícího, představujícího ducha-rozum (*mens-ratio*), nýbrž pouze v rámci přednastaveného sledu disponování a manipulování zdroji, které nesleduje žádný konkrétní cíl, nýbrž jen cirkuluje prázdně v sobě. Člověk tak např. vystupuje jen jako „lidský zdroj“, kniha je zdrojem informací, umělecké dílo zdrojem potěchy či zábavy, potrava zdrojem energie etc. Zdroj je předem stanoven na určitý význam, na který je pak výhradně dotazován a ve kterém je stanovován a disponován. Jelikož však určení jsoícího jako zdroj probíhá v rámci ontologického určení „úklad“ (Gefahr), které je přeci samotným bytím v jeho odepřeném odepření, tak i zdroj je „zdrojem naděje“: tak jako se bytí může ukázat až ve svém nejzazším odepření a na základě zkušenosti zděšení nad tím, že bytí absentuje (tak dojde k jinému počátku myšlení), tak také jsoícího přeměněné ve zdroj dojde ze své nejzazší redukce k transformaci v to, co v sobě zračí, uskutečňuje či jen umísťuje (tak v případě vybudovaných věcí neboli staveb, nástrojů, uměleckých děl) smysl bytí, kterým je celá temporalita. Heidegger v této souvislosti stále odkazuje na Hölderlinův verš z hymny *Pathmos*: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“ – kde však úklad je, vyrůstá i to, co přináší záchranu. Zdroj tedy jednak ukazuje nejzazší redukci, jednak je příslibem možné proměny v to, čím se odehrává smysl bytí.

¹ Myšlení jako jeden z typů lidské nastraženosti a „konání“ vedle umělecké tvořivosti, vědeckého bádání, religiózní zbožnosti, oběti všeho druhu, destrukce atd. *Myšlení vůči ostatním není nijak privilegováno*.

² I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 131-132.

³ E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982. (Anebo prvoedice Hamburg 1932.)

⁴ Einbl. 26: „Der Bestand besteht. Er besteht, sofern er auf ein Bestellen gestellt ist. In das Bestellen gewendet, ist er in das Verwenden gestellt. Das Verwenden stellt jegliches im vorhinein so, dass das Gestellte dem folgt, was erfolgt. So gestellt, ist alles: in Folge von... Die Folge aber wird zum voraus als Erfolg bestellt. Der Erfolg ist jene Art von Folge, die selbst auf das Ergebnis weiterer Folgen abgestellt bleibt. Der Bestand besteht durch ein *eigentümliches Stellen*. Wir nennen es das *Be-Stellen*.“ - *Be-stellen* tlumočeno jako *zastavování ve smyslu učinit stavem, ustavit* jako *be-haaren, osrstění; be-wohnen, obydlivat, be-mannt, obsazený posádkou*.

k manipulaci a spotřebě. „Skutečnost“ je pak vlastně zastavárna, kde „věci“ měníme v prostředky a zdroje. Jsoucí se ocitá v zástavě, kdy je patřičně ohodnoceno a očekává se od něho, že splní očekávání spjaté s touto hodnotou. Skrze toto zhodnotící zastavení může teprve něco vystoupit jako cosi „trvalého“ alias „jsoucího“, a to právě ve smyslu *být-stavem, být-zdrojem*. Specifičnost „bytí“ jsoucího již není zpředměňující *kladení si před sebe* (*de facto sebe-kladení* subjektu), nýbrž *nárokování disponovat vším stejnou měrou jako zdrojem*. „Skutečnost“ se ukazuje být sledem vzájemně podmíněného vynucování a vykazování, což ovšem *není tradiční kauzalita* spjatá se skutečností a působností subjektu.¹ Zastavující následnost objednávání zdrojů /Be-Stellen/ není *metafysické* uskutečňující působení /*actualitas-Wirklichkeit*/ založené na předchůdné představě soupatřičnosti celku jsoucího redukovaného k primárnímu prameni vyvádění do zjevnosti, tj. k Bohu jakožto *actus purus* alias *causa sui*. Kauzalita jsoucího je výrazem *včasnosti* a *patřičného odpovídání vlastnímu určení*, kdy příčina uvádí následek k výsledku proto, aby došlo k patřičnému uskutečnění skutku jsoucího, k němuž dané jsoucí bylo určeno, tj. stvořeno Bohem. Kauzalita je realizací stálosti přítomnosti neboli bytí a nikdy nemůže být povahy libovůle, vůle ve smyslu žádosti a objednávky. Kauzalita nemá charakter moci ve smyslu zmocňování se a disponování, nýbrž je výrazem nutnosti, tj. stálé přítomnosti ve smyslu „tak a ne jinak“, jelikož Bůh ve své věčnosti je dokonalý a nemůže měnit svá rozhodnutí.

Zastavování zdrojů má sice charakter následnosti uskutečňování, ale ve smyslu spotřeby. Zdroje nemají svá specifická určení, nýbrž jsou jen sledem stavů objednaných k používání a spotřebě.² Kauzalita naproti tomu vyvádí do zjevnosti právě specifický, svérázný účel, jenž je určující pro bytí jsoucího.³ Stavění /Stellen/ zastavujícího objednávání zdrojů má pro Heideggera v této souvislosti význam: *výzva, požadavek, vynucené dostavení se*.⁴ Zastavení znamená pro Heideggera „*stát k dispozici*“ /*die Gestellung*/. To si obvykle spojujeme s lidmi, ale Heidegger má na mysli, že vše, co nás na Zeměkouli obklopuje kolem dokola, stojí k dispozici. A tak vidí, že vedle sebe na stejné rovině stojí motorizované zemědělství a fabrikace mrtvol v plynových komorách a koncentračních táborech.⁵ Při pohledu na přístup k tzv. „přírodě“ Heidegger vždy rozlišuje „tradiční“ přístupy od přístupů stavících k dispozici, a tak např. sedlák nevyzývá a nestaví prst k dispozici, nýbrž „svěřuje setbu silám růstu, jež setbu opatrují v jeho zrání“,⁶ zatímco motorizované zemědělství vyzývá vyzývá prst k tomu, aby produkovala chléb a konzervy se zeleninou pro obchodní řetězce předhánějící se cenovou výhodností. Lesník např. nevyzývá les, aby produkoval celulózu na papír pro společenské magazíny (na něž měl Heidegger velmi spadeno).⁷

Jak řečeno, nemá v tom znít žádný staromilský nářek nad změnou poměrů, nýbrž je třeba v tom zahlédnout *ztrátu věcí* v tom smyslu, že již nevidíme a tudíž nevíme, jak věci pracují, co je zapotřebí, aby věci byly takové, jak my je dostáváme k dispozici, jde o ztrátu věcí ve smyslu devastace světa, idiotie ve smyslu redukce na spotřebovávající režim

¹ K absolutní systémové dokonalosti přivedeno Spinozou, Eth.I. Prop. 36: „Neexistuje žádná věc, z jejíž přirozenosti by neplynul nějaký účinek.“ Eth.I Ax. 3: „Z dané determinované příčiny nutně plyne účinek, a naopak není-li dána determinovaná příčina, je nemožné, aby následoval nějaký účinek.“

² Einbl. 29: „Řetězec objednávajícího zastavování v nic neústí; zastavování spíše pouze cirkuluje samo v sobě. Jen v něm nabývá to, co je zastaveno, stálost zdroje.“

³ Pochopitelně i v rámci objednávajícího zastavování zdrojů se najde místo pro *proměněnou kauzalitu* viz VA 24, TuK 22-23 (s odkazem na W. Heisenberga, *Das Naturbild in der heutigen Physik*, in: *Die Künste im technischen Zeitalter*, München 1954, str. 43 ff.): „Kauzalita se pravděpodobně scvrkává ve vynucené ohlašování se současně či posloupně stanovovaných stavů zdrojů.“ Kauzalita má funkci pouhé statistické výkaznosti toho, co si výzkum již předem stanovil (proto Heidegger hovoří o „vynuceném ohlašování“.)

⁴ Einbl. 27: „Stellen sagt jetzt: herausfordern, anfordern, zum Sichstellen zwingen. Dieses Stellen geschieht als die Gestellung.“ Tamtéž 29: „Stavění má charakter vyzývání. Na to konto se stává dobýváním.“

⁵ Einbl. 27 (dole).

⁶ Tamtéž.

⁷ TuK 17, VA 18-19.

neohlížející se po důsledcích a nereflektující kontext, ze kterého k nám „věci“ přicházejí v té podobě, v jaké přicházejí. Jak pohodlné je nedbat při zapnutí elektrického vypínače důsledky kontextu, jenž nám takový snadný luxus nejenže umožňuje, ale hlavně vnucuje tak, že mu sami přitakáme a chceme ho, a tak si sami zamezujeme nálehavost zamyšlení a uvědomění si, co se to vlastně kolem dokola naší Zeměkoule děje. Hlavní rys absence odstupu, která likviduje blízkosti a dálky, směrem k člověku je naše následná *nedbalost* a *zřeknutí se zamyšlení*. Proto je adekvátním naladěním člověka v provozu zastavování *poživačnost*, jež spotřebovává a čerpá zdroje, jež jsou přeci jenom k tomu, abychom jimi disponovali. Motiv *dbalosti*, *bdělosti*, *opatrnosti*, *všímavosti*, *respektování* bude pozitivní alternativou k zpusťování, bezprizornosti, zanedbalosti věcí v rámci zapřené a upřené světa. To vše shrnuje souhrnný pojem *ponechanost* /*Gelassenheit*/, jenž nemá mít kvietistické konotace, není pasivitou, nýbrž naopak je zradikalizovanou podobou či verzí „autenticity“ bez decisionistického nadšení a rozvrhování jako ve fundamentálně-ontologickém období.

3. - Jaký je *čas-prostorový charakter zastavování stojícího k dispozici*, má-li být charakterem stálosti a tj. přítomnosti a tj. „bytí“ jsoucího během vlády „absence odstupu“?

Zastavování zdrojů určuje charakter stálosti přítomnosti, jako která je tradičně chápáno to „co doposud slulo bytí“. Stálá přítomnost je čas-prostorová charakteristika, a tak i zastavování musí vykazovat specifické temporální a prostorové charaktery. První rysy jsme viděli již při srovnání s tradiční kauzalitou.¹ Zdroj, jako který prodlévá vše přítomné i nepřítomné, má v zastavování (jež určuje zdrojovost zdroje, tj. „bytí“ „jsoucího“) následující rysy: 1) nastavenost na objednávku; 2) nastavenost na spotřebu; 3) následnost vyhotovenému; 4) úspěšný sled; 5) průběžná rovnocennost všech zdrojů. Stálost a přítomnost mají povahu „nastavenosti“, „sledu“, „průběhu“, „totožnosti“ ve smyslu „bezrozdílnosti“. Vzájemná souvislost zastavování má ten charakter, že „jedno stavění si vynucuje další“² až do podoby „zřetězení zastavování“.³ Takto zřetězené, vzájemně se nastavující a sobě rovnocenně následující zastavování nikam ani v nic specificky neúští, nemá ani cíl, ani účel, jenž by ležel mimo zřetězení samo. Zastavování podle Heideggera cirkuluje samoúčelně v sobě samém.

„Řetězec objednávacího zastavování v nic neúští; spíše pouze cirkuluje samo v sobě. Jen v něm nabývá to, co je zastaveno, stálost zdroje.“⁴

Čas a prostor tu jsou lhostejné, homogenní elementy (veličiny či parametry), které nemají nijakou výjimečnost, ba na nich během samoúčelné cirkulace podněcujícího se zastavování vůbec nezáleží. Zastavování se neděje vlastně „nikde“ a „nikdy“, a proto se může dít a děje „všude“ a „neustále“. Čas ani prostor nejsou ani blízkostí, ani dálkou, natož aby byly např. překážkou či hrozbou. Ze všeho nejspíše jsou *parametrem* následnosti sledu vzájemně se podněcujících zdrojů. Čas nic nepřináší ani nevymyká, nýbrž je indexem úspěšného sledu. Čas i prostor mají podle Heideggera v rámci objednávacího zastavování povahu „stát okamžitě na místě k použití“ /*auf der Stelle zur Stelle stehen*/, a to proto, aby jiné zdroje mohly okamžitě stát k dispozici k použití.⁵ Temporálním rámcem ontologického

¹ Einbl. 26.

² Einbl. 28: „Ein Stellen fordert das andere heraus, befällt es mit Gestellung.“

³ Tamtéž: „...die Verkettung des Bestellens...“

⁴ Einbl. 29: „Die Kette des Bestellens läuft auf nichts hinaus; sie geht vielmehr nur in ihren Kreisgang hinein. Nur in ihm hat das Bestellbare seinen Bestand.“

⁵ Einbl. 28: „...nakolik stojí okamžitě na místě k použití ne proto, aby prodlévaly, nýbrž aby byly k dispozici a to to sice výhradně k tomu, aby stavěly další.“ - Nejdůkladnější Heideggerova analýza fenoménu „topičnosti“ je provedena ve stati *Bauen Wohnen Denken* in: VA 147-164, především na str. 156 nn. Motiv *die Stelle* (postavení či nejlépe doslova *pozice*) je vymezen oproti motivům *Ort*, *Stätte*, *Platz* jako motiv, který disponuje lhostejností (tam. str. 156): „Místo /*Ort*/ se nevyskytuje již předtím, než je tu most. Předtím, než most stojí, existuje sice

charakteru „bytí“ během vlády „absence odstupu“ je podle Heideggera *okamžitá disponovatelnost zdroji /Gestellung/*,¹ která se vyznačuje tím, že všechny zdroje *stojí permanentně okamžitě na místě k použití*, ať jsou jakkoliv „daleko“. Temporální charakter „permanence“ znamená „připravenost pro manipulaci a použití“, „okamžitost“ má povahu „rovnocenně nahraditelná aplikovatelnost“, „stát na místě“ znamená „neustále v dosahu k dispozici“, „vydanost napospas“, kdy *nic není skryto, uchráněno* univerzálnímu nároku na zastavění zdrojů.

Tím jsme spolu s Heideggerem u jádra problému, od něhož vše vzešlo: mizí odstupy mezi věcmi a významy, mizí blízkost a dálka. Zastavování přitom podle Heideggera neslídí po „kořisti ani zisku“, nýbrž jde jen o „permanentní zastavování“.² V *permanentním zastavování* tkví podle Heideggera hlavní rys tzv. „stálosti“ a „přítomnosti“, tj. rys „bytí“. To, co bylo dříve zváno „jsoucí“ existuje, tj. je přítomné tak, že je *úspěšně vynuceným sledem objednaného zastavění nastaveného na spotřebu, aby to, co bylo zastaveno, bylo okamžitě na místě k použití*. Tak by mohla znít „definice“ „jsoucího“ během vlády „absence odstupu“, tj. definice „zdroje“.

Takovéto zastavování má podle Heideggera jako ontologický charakter „bytí“ „jsoucího“ ten rys, že „vše přítomné zasahuje disponovatelností s ohledem na jeho přítomnost“.³ Jako zasahující vše přítomné s ohledem na to, skrze co a díky čemu přítomné je přítomné, tj. s ohledem na *přítomnost*, je zastavování pro Heideggera povahy *univerzální*.⁴ Heidegger má pro takovýto *souhrnný* dynamismus disponujícího zastavování, které je *předběžnou a průběžnou*⁵ kontrolu nad manipulací jsoucího do podoby zdroje, označení *Ge-Stell, totální manipulovatelnost*:

„Souhrn v sobě koncentrovaného stavění, v němž vše zastavitelné prodlévá jako zdroj, nyní nazveme *das Ge-Stell*: totální manipulovatelnost.“⁶

Heidegger má slabost pro souhrnné pojmy typu: po-hoří,⁷ po-vaha,⁸ a podle jejich vzoru „vytváří“ „nový“ pojem *Ge-Stell*, jenž není pro Heideggera nic jiného než označení „toho, co doposud slulo bytí“ v epoše vlády „absence odstupu“. Absence odstupu je přitom vnitřní dynamikou „bytí“ v podobě *Ge-Stell*, totiž zastavování všeho přítomného do podoby

podél říčního proudu množství pozic /Stelle/, které mohou být něčím zaujímány. Jedna z nich se naskytne jakožto místo, a to sice *skrze most*. A tak most nevystupuje na nějakém místě, nýbrž teprve vzhledem k mostu se rozestoupí určité místo.“ Motiv *die Stelle* označuje významovou *indiferenci*, a tak *pozice může být libovolně zaujímána*, což je vzhledem k námi sledovanému problému totální manipulovatelnosti aspekt více než adekvátní. *Stelle*-pozice může být - narozdíl od *Ort, Stätte* či *Platz* - zaujímána čímkoliv, zatímco *Ort* shromažďuje Součtveří do podoby věcí a spolu s touto věcí stojí i padá, tj. zaniká. Naproti tomu *pozice-Stelle nikdy nemůže zaniknout ani být zdevastována*.

¹ Einbl. 27.

² Einbl. 29-30: „Zastavování staví. Vyzývá. Nicméně zastavování, promyslíme-li ho v jeho povaze a ne vzhledem k jeho možným efektům, nikterak neslídí po kořisti ani zisku, nýbrž permanentně po neustálém zastavování. „Permanentně“ tu znamená: předchůdně, jelikož to vychází z podstaty zastavování; zastavování se táhne od jedné zástavy k následující jen proto, že zastavování od začátku postavilo vše přítomné do totální zastavitelnosti...“ A proto: „Řetězec objednávacího zastavování v nic neústí; spíše pouze cirkuluje samo v sobě. Jen v něm nabývá to, co je zastaveno, stálost zdroje.“ (Einbl. 29)

³ Einbl. 31-32: „Das Bestellen betrifft alles Anwesende mit Gestellung hinsichtlich seiner Anwesenheit.“

⁴ Einbl. 32: „Zastavování je zaměřeno jen na jediné, *versus unum*, totiž: stavět *jednotný celek* přítomného jako zdroj. Zastavování je univerzální. Shromažďuje v sobě veškeré možné druhy stavění a veškeré způsoby jejich zřetězení. Zastavování se v sobě předběžně zkoncentrovalo na průběžné zajišťování zastavitelnosti *všeho* přítomného do podoby zdroje.“

⁵ Temporální charaktery.

⁶ Einbl. 32. Srv. mírně upravenou „definici“ in: TuK 19, VA 20.

⁷ Einbl. 32: Gebirge.

⁸ Tamt.: Gemüt.

zdrojů okamžitě stojících na místě k použití. Mezi takové zdroje patří i člověk.¹ *Ge-Stell* je pro Heideggera samo „bytí“ jsoucího proměněného v disponovatelný zdroj. Vynucující nastavování k dispozici, jež samoúčelně cirkuluje samo v sobě, je podle Heideggera *pohon*,² který se permanentně zmocňuje zdrojů, aby je vrhal a zavlekl do koloběhu podněcujícího se sledu disponování.

„Totální manipulace manipuluje. Strhává vše dohromady do zastavitelnosti. Vleče vše přítomné do zastavitelnosti a je takto koncentrovaností takového vlečení. Totální manipulace je: koncentrované vlečení. Avšak toto vlečení nikdy jen nekumuluje zdroje, spíše tyto zdroje permanentně zavleče do cirkulace zastavování, uvnitř kterého si jedno vynucuje druhé, jedno popohání druhé, nicméně popohání do sledu zastavování.“³

Okamžitě se musí vynořit představa *stroje*⁴ jako „nositele“ a „fenoménu“ takového dynamismu, tj. stroje jako toho, v čem se tento dynamismus cirkulujícího zastavování, jež popohání a vleče zdroje, *projevuje*. A také Heidegger praví, že „totální manipulovatelnost jako taková předběžně teprve nastavuje zdroje na to, aby sestávaly pouze jako stroje“⁵ a doplňuje, že „totální manipulace zastává povahu stroje jakožto takovouto samoúčelnou cirkulaci zastavování“.⁶ Stroj je tak podle Heideggera výjimečnou podobou „jsoucího“, jak existuje během vlády „absence odstupů“, v níž se odehrává samo „bytí“ v podobě *Ge-Stell*, *totální manipulace*. „Bytí“, jež se „projevuje“ absencí odstupů, v níž mizejí blízkost a dálka, protože stálost přítomnosti se určuje vynuceným, samoúčelně cirkulujícím zastavováním manipulovatelných zdrojů stojících okamžitě na místě k použití; takovéto „bytí“, jež Heidegger nazývá a chápe jako *Ge-Stell*, není nic jiného než *dějící se povaha techniky*; to, *jako co se technika odehrává*.⁷ A stroj není sama technika, nýbrž *fenomén*, tj. *projev*, v němž se *ukazuje* odehrávající se vnitřní dynamismus samotného „bytí“ během vlády „absence odstupů“.

Heidegger bojuje celou dobu proti *antropologickému* určení povahy techniky i stroje, proti jen *instrumentálnímu* pojetí a hlavně *proti jakémukoliv hodnotovému určení*, včetně (ba především) proti určení, že technika je cosi *neutrálního*.⁸ Technika, či lépe: odehrávající se povaha techniky je podle Heideggera samo „bytí“, a proto Heidegger neustále zdůrazňuje, že „povaha techniky není nic technického“, *takže ji nelze vysvětlit z instrumentálně pojatého stroje, ani z žádné lidské činnosti*. Technika podle Heideggera svým odehráváním se ustanovuje ontologický charakter všeho přítomného, rozhoduje o bytí a nebytí věcí, významů, platnosti, určuje povahu lidství člověka: to, jak si člověk rozumí a jak se sebou nakládá. Proto je třeba podívat se na to, jak Heidegger chápe ontologickou konstituci „jsoucího“ za vlády „absence odstupů“.

¹ Einbl. 30: „Člověk náleží k realizaci zastavování.“ Nicméně srv. TuK 18, VA 19, kde se Heidegger dušuje, že člověk se „nikdy nestane pouhým zdrojem“, byť i tam člověk „participuje na zastavování jakožto na jednom ze způsobů odkrývání“.

² Einbl. 33: „Ge-Stell west als das Geraff des Getriebes, das die ständige Bestellbarkeit des vollständigen Bestandes bestellt.“

³ Einbl. 32-33: „Das Ge-Stell stellt. Es reißt alles in die Bestellbarkeit zusammen. Es rafft alles Anwesende in die Bestellbarkeit und ist so die Versammlung dieses Raffens. Das Ge-Stell ist: Geraff. Aber dieses Raffen häuft den Bestand niemals nur an. Es rafft das Bestellte vielmehr ständig weg in den Kreisgang der Bestellbarkeit. Innerhalb seiner stellt eines das andere. Eines treibt das andere hervor; aber hervor in das Hinweg des Bestellens.“

⁴ Einbl. 33n.

⁵ Einbl. 33 (dole).

⁶ Einbl. 34: „Das Ge-Stell erstellt als diese Zirkulation des Bestellens in sich selber das Wesen der Maschine.“

⁷ Einbl. 33; TuK 23, VA 24.

⁸ Einbl. 57-61: Neutrálnost na str. 59, démoničnost či d'ábelskost na str. 60-61. Srv. TuK 20-21, VA 22.

⁹ Einbl. 34. Srv. TuK 5, 23; VA 7, 24.

4. - S časo-prostorovou nivelizací zastavujícího disponování zdroji souvisí specifický prodlévací charakter „jsoucího“ nově určeného jako *zdroj*, jenž svou nejadekvátnější fenomenalizaci dosvědčuje v podobě *stroje*. Skrze aspekt „okamžitě stát na místě k použití“, jako který se odehrává zastavování, jež jsme výše spolu s Heideggerem charakterizovali rysy: 1) nastavenost na objednávku; 2) nastavenost na spotřebu; 3) následnost vyhotovenému; 4) úspěšný sled; 5) průběžná rovnocennost - skrze tyto rysy zastavování se podle Heideggera dostává to, co jsme zvyklí zvat „jsoucí“, do podoby „článek“, který je „produkován kus po kusu“.

„Co stroj vyprodukuje kus po kusu, to zakomponuje do zdroje všeho zastavitelného. Vyprodukován kus je článek. Toto slovo je nyní bráno v přísném a novém smyslu.“¹

„Jsoucí“, jež následuje zrovna tak vyprodukovanému, objednanému a vynucenému „jsoucímu“ v úspěšném sledu vyzývajícího zastavování k okamžitému použití, je podle Heideggera článkem v řetězci samoučelné cirkulace zastavování, v němž se odehrává „bytí“, tj. stálá přítomnost v podobě *totální manipulace Ge-Stell*. Zdroj jako článek stojící okamžitě k dispozici je „kus za kusem totožný“, a proto je základním rysem „bytí“ „jsoucího“ jakožto zdroje „rovnocennost“² a „uniformita“³. „Být uniformní článek“ /*Stück für Stück*/ plně koresponduje s rysem „stát okamžitě k dispozici“ /*auf der Stelle zur Stelle*/, v obojím se odehrává anihilace odstupu, neboť podle Heideggera „jeden článek je nahraditelný jiným. Článek je jako článek již nastavený na nahraditelnost.“⁴ Pro Heideggera dokonce i „člověk je svým způsobem článek“, i „člověk je nahraditelný“ jakožto „funkcionář totální manipulovatelnosti“.⁵ Funkcionář pro Heideggera však znamená právě v silném významu, že *člověk stojí pod vyzývajícím, nastavujícím nárokem totální disponovatelnosti tak, že popoháněn sledem vynucování sám popohání jiný sled zastavujícího objednávání zdrojů*. Pro Heideggera se člověk nikdy nemůže stát strojem,⁶ nicméně lidství člověka je zabudováno jako článek do řetězce nastavování a objednávání zdrojů, kdy lidé nejsou než nositelé rolí a funkcí, ovládají stroje, jimiž jsou sami ovládáni a postupně víc a víc nahrazováni. V jednom téměř vizionářském rukopisném náčrtu z pozůstalosti Heidegger celou věc traktuje následujícími slovy:

„Zpustošení nebe se dosáhne teprve tehdy, až budou zřízeny planetární letecké společnosti a až každý funkcionář světové vlády bude mít soukromé letadlo. Předtím však

¹ Einbl. 36: „Was die Maschine Stück für Stück herausstellt, stellt sie in den Bestand des Bestellbaren ein. Das Herausgestellte ist Bestand-Stück. Dies Wort wird jetzt in einem strengen und neuen Sinn genommen.“ - Srv. Einbl. 33-34: „Totální manipulovatelnost jako taková předběžně teprve nastavuje zdroje na to, aby sestávaly pouze jako stroje. V jakém smyslu? Totální manipulovatelnost je koncentrované vlečení pohonu zajišťování zastavitelného, jež je samo nastaveno výhradně na to, aby stálo okamžitě k dispozici. Totální manipulace je koncentrace v sobě cirkulujícího zastavování zastavitelného. Totální manipulace sama v sobě je vlekoucí, popohánějící cirkulace zastavování zastavitelného v zastavování. Totální manipulace vše nastavuje na totožnost zastavitelnosti tak, aby se permanentně znovu dostavovala v téže formě, a to sice jako totožnost zastavitelnosti. Totální manipulace zastává povahu stroje jakožto takovouto samoučelnou cirkulaci zastavování.“

² Einbl. 25: das Gleich-Giltige.

³ Einbl. 36: „Bestand-Stücke sind Stück für Stück die Gleichen. Ihr Stückcharakter fordert dieses Gleichförmige.“

⁴ Einbl. 36-37: „Ein Bestand-Stück ist durch das andere ersetzbar. Das Stück ist schon auf die Ersetzbarkeit hin gestellt. Bestand-Stück sagt: das als Stück Abgesperrte ist auswechselbar in ein Bestellen eingesperrt.“

⁵ Einbl. 37: „Der Mensch ist in seiner Weise Bestand-Stück im strengen Sinn der Wörter Bestand und Stück. Der Mensch ist auswechselbar innerhalb des Bestellens von Bestand. Dass er Bestand-Stück ist, bleibt die Voraussetzung dafür, dass er Funktionär eines Bestellens werden kann.“

⁶ Einbl. 37.

člověk musí dospět k nejzazší metě své metafysické povahy. To nastane tehdy, když sám sebe přenechá stroji jakožto její regulativní článek. Stroj nastupuje namísto *zóon*: živočich je pojatý jako stroj; veškerá biologie pádí touto cestou. *Logos* je však *Ratio* technické regulace (plánování, zřizování, manipulování). Pak teprve je připraveno to, co naprosto nelze sjednotit: Člověk : regulativní článek stroje. Člověk : upomínka v Počátku.“¹

„Jsoucí“ jakožto článek manipulace zdroji tedy vykazuje rysy: 1) nahraditelnost; 2) disponovatelnost; 3) aplikovatelnost; 4) zajištěnost; 5) uniformita; 6) vzájemná rovnocennost; 7) stát okamžitě na místě k dispozici; 8) zakomponovanost v sledu pobízení a vlekoucího popohánění; 9) absence odstupu; 10) univerzálnost. Do těchto rysů nechává podle Heideggera „bytí“ v podobě *Ge-Stell* dospět „jsoucí“ v podobě „článku“ a „zdroje“ během vlády „absence odstupu“. Nicméně hlavní rys odehrávající se totální manipulovatelností *Ge-Stell*, jako který se podle Heideggera odehrává samo „bytí“, rys *ukládání* /*Nachstellen*/, by na tomto místě byl prozatím nesrozumitelný v celé jeho váze a roli, a tak jej lze rozvinout až po pozitivní analýze Heideggerova vůdčího motivu Součtveří jako dynamismu blížící blízkosti.

5. - V letmých rysech jsme předvedli, co má Heidegger na mysli, hovoří-li o „nepřipouštění blízkosti“,² o jejím odstranění a ztrátě. Blízkost je dle Heideggera „upřena“.³ Hlavním rysem (ve smyslu *fenoménu*, tj. *projevu* odehrávání se) upírání blízkosti je vláda absence odstupu, ve které se odehrává univerzální zastavování „jsoucího“ jako zdroje, dynamismus nazvaný Heideggerem *Ge-Stell*, v němž se podle něho odehrává samo „bytí“, tj. dění stálosti přítomnosti nechávající jsoucí „být jsoucí“. Jde-li Heideggerovi o „určení toho, co doposud slulo bytí“,⁴ musí nejprve promyslet a ukázat nám, *jak se „bytí“ podává v bezprostřední chvíli: jako vláda absence odstupu navozená zastavováním uniformě nahraditelných zdrojů*. Vládou absence odstupu, tj. „bytím“ se odehrává *upírání blízkosti*, z níž a v níž se nás, lidí, vše přítomné i nepřítomné (do)týká, protože podle Heideggera „vše přítomné i nepřítomné má charakter doteku. Odstup spočívá v doteku. Dotek tkví v blízkosti.“⁵

Heidegger hovoří o blízkosti proto, že ani odstup, jenž je zrušen univerzálním zastavováním stavícím článek po článku okamžitě k použití, není dostatečně radikálním aspektem samotného „bytí“, které prodlévá již jen jako zastavující vynucování uniformity postradatelně nahraditelných zdrojů. Tímto dostatečně radikálním aspektem, z něhož čerpá svůj význam i motiv odstupu a doteku, se Heideggerovi zdá být „*blízkost*“. Chce-li Heidegger určit povahu toho, „co doposud slulo bytí“, tak vidí, že to, co určuje stálost přítomnosti

¹ M. Heidegger, *Die Herkunft der Gottheit*, Jahrgabe der MARTIN-HEIDEGGER-GESELLSCHAFT 1997, str. 9-11. Rukopis je z let 1943/44 a pochází k rukopisného konvolutu *Das Wesen der Frage (Eine Reihe von Manuskripten zum Ereignis)*. Pojetí života jako stroje prvně výrazně vypracoval Im. Kant, *Opus Postumum*, Bd. I, str. 185n.

² Einbl. 45.

³ Einbl. 46: vorenthalten. Tomu vzhledem k motivu „věc“ odpovídá „Verwahrlosung“ - bezprizornost; vzhledem k motivu „svět“ tomu odpovídá „Verwüstung“ - zpusťování a „Verweigerung“ - odpírání. Vzhledem k člověku je pustošícím nešvarem /Unwesen/ „Vermenschung“ - devastace lidství člověka (srv. GA III. odd.sv. 66 *Besinnung*, Klostermann, Frankfurt/M. 1997, str. 137, 153n, 159, 161: „Vermenschung des Menschen ... die Zurückbauung dessen, was den Menschen als Menschen auszeichnet ... in die Tierheit.“) Všechny tyto pustošící motivy odkazují k motivu „Vergessenheit“ či „Verlassenheit“ samotného „bytí“. O to větší opatrnost je třeba tehdy, když Heidegger použije pozitivní význam prefixu Ver- v termínu „*Verhältnis*“ - vzájemné zadržení (srv. téměř „definici“ tohoto ústředního významu in: *Wissenschaft und Besinnung*, VA 62, pozn. i), kdy Ver- nemá spotřebovávající význam (ver-brauchen, zkonzumovat, vyplývat), nýbrž podněcující a skýtající (ver-mählen, zasnoubit, dát za muže), když totiž *Ver-Hältnis* je dynamismus, kdy si svět a věc (či Bytí-Seyn a smrtelní) vzájemně poskytují oporu a „stálost“ prodlévání, a *Verhältnis* je tak jejich vzájemným Počátkem /Ereignis/.

⁴ ZSD 2.

⁵ Einbl. 24.

zdrojů, totiž vláda absence odstupů čili *Ge-Stell*, že i toto by se nemohlo odehrávat bez panující blízkosti (tj. doteku a patrnosti pro nás lidi) přibližující (tj. „být nechávající“) blízkosti.

Co se děje kolem dokola naší Zeměkoule je vláda absence odstupů, která zamezuje doteku a vede k lhostejnosti uniformní nahraditelnosti. To je podle Heideggera „bytí“ jakožto *totální manipulovatelnost Ge-Stell*. Ale i zamezení doteku je svého druhu dotek: *dotek upírání blízkosti*, z níž a v níž se dotek dotýká a dosahuje nás, lidí, již ještě jsme *bdělí a přemítáme*.

Viděli-li jsme, jak Heidegger odhaluje specifický způsob „bytí“ během vlády absence odstupů, totiž jako univerzální *Ge-Stell* upírající blízkost, tak jsme viděli doposud jen rys *upírání*, a ani ten ještě ne úplný (schází motiv *ukládání*). A to, *co* je upíráno, totiž *blízkost*, si musíme nechat Heideggerem vysvětlit.

§21.

Blížící blízkost: svět jako rej Počátku

1. - Ukázali jsme, jak Heidegger charakterizuje *upírání* blízkosti, totiž jako vládu absence odstupů, která spočívá v univerzálním zastavování uniformně nahraditelných zdrojů k okamžité dispozici /*Ge-Stell*. Nyní se spolu s Heideggerem musíme ptát: *Co je sama blízkost, když jejím upřením panuje absence odstupů, tj. lhostejnost a rovnocennost postradatelných zdrojů?* Upřením blízkosti podle Heideggera dochází k nivelizaci jsoucího a k devastaci světa.

„V odehrávající se povaze totální manipulovatelnosti Ge-Stell se odehrává zpustošení věci jako věci.... Zpustošením věci se odehrává odpírání světa.“¹

Je-li *Ge-Stell*, který upírá blízkost, samo „bytí“ a je-li blízkost tím, odkud se (nás lidí) vše (do)tvýká, tj. je-li blízkost tím, skrze co a v čem se (nám lidem) odhaluje a podává samo „bytí“; je-li devastace blízkosti zpustošením věci a odpíráním světa, tak se motiv „bytí“, podle Heideggerova mínění, musí přenést na původnější rovinu *zadržení věc-svět*,² ve kterém se odehrává sama *blízkost*. Svět a věc se vzájemně drží, držíce se v blízkosti, která - jestliže upřena - pustoší a odpírá svět a věc. Blízkost je upírána „bytím“ jakožto *totální manipulací Ge-Stell*. „Bytí“, podle Heideggerova zjištění, má kromě tradičně metafysické významové roviny „stálost přítomnosti“, jež se odehrává pustošícím *totálním manipulováním*, ještě i

¹ Einbl. 47.

² Oporu pro tlumočení *Verhältnis* jako „vzájemné zadržení“ skýtá především VA 62, pozn. i.: „Der Sinn ist es, worin eine Sache ihr Wesen wahrt und hält und d.h. hütet. Der Sinn ist es, aus dem her eine Sache mit dem in ihr verborgenem Wesen an sich hält: das Verhaltene – *der Verhalt einer Sache*: der Sach-Verhalt – das wort jetzt tiefer gedacht.“ Viz též *Zur Sache des Denkens*, str. 40-41. Též *EHD*, str. 170-171, 175, 176, 179. Viz též *UzS* 215. Věc a svět se vzájemně zadržují jednak ve smyslu: „svět *skýtá* věci a věci *udílejí tvářnost* světu“; jednak ve smyslu: „svět ustupuje do pozadí ve prospěch věcí a věci se předsouvají a zabraňují explicitní zkušenosti se světem“. Zadržování je tedy jednak „vzájemné udržení se v napětí, které významově orientuje všechno jsoucí“, jednak je zadržování (stran světa) „sebe-odepřením ve prospěch ... (věcí)“; resp. (stran věci) „zastíráním a nepřipouštěním explicitní tematičnosti (světa)“. To se odehrává jako jednota a Heidegger to uchopil termínem „blízkost“: věc je to, co je nablízku, co prodlévá v blízkosti, co blízkost opatruje; svět je samotným necháváním přibližovat či oddalovat ve smyslu „významového přiblížení, tj. doteku“ (Angang), nikoliv ve smyslu kvantitativního odstupů (Abstand): viz *Einbl.* 24: „Vše přítomné i nepřítomné má charakter doteku. Odstup spočívá v doteku. Dotek spočívá v blízkosti.“ Viz též *UzS* 210-11. – S termínem *Verhältnis* – „vzájemné zadržení“ věcně souvisí další Heideggerův obtížně tlumočitelný termín *Innigkeit* – „prolnutost“: viz *UzS* 22: „Innigkeit waltet nur, wo das Innige, Welt und Ding, rein sich scheidet und geschieden bleibt. In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter- waltet der Schied. Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schied des Zwischen, west im Unter-Schied.“ Též *EHD* 170-71, kde *Innigkeit=Geschick=Mitte=Anfang*.

radikálnější, původnější významovou rovinu vzájemného zadržení svět-věc, které se odehrává blízkostí (dotek) blízkosti (ponechávání být).

Heidegger si totiž povšimnul, že rys „stálost přítomnosti“ jako vůdčí smysl „toho, co doposud slulo bytí“, je již od antických počátků filosofie (více, či méně přiznaným) rysem *časoprostorové konstituce*, jež musí mít své „elementy“, které jsou počátečním určením smyslu či pravdy samotného „bytí“, takže rys „stálá přítomnost“, jak ho podle Heideggera zná a (zne)užívá tzv. *metafysika*, je pouhou významovou redukcí a nejzazším vyhocením původního, radikálního dynamismu v „srdci“ bytí, *ještě než* -dá-li se to *cum grano salis* říci - se bytí stalo „bytím“ ve smyslu „stálá přítomnost“. Heidegger sebe považuje za explicitně prvního autora, který si nejen povšimnul, že smyslem „bytí“ je „čas“, ale který především tento „fakt“ promýšlel a snažil se ho (více, či méně úspěšně a korektně) vykazovat i u ostatních autorů tzv. metafysiky. Proto Heidegger od sebe ortograficky a významově přísně odlišuje Bytí-*Sein* ve smyslu radikální počátečnosti jeho pravdy /*Ereignis*/ a bytí-*Sein* ve smyslu „stálá přítomnost“ /*Anwesen*/. Tohoto ortografického a hlavně významového rozlišení se budeme v následujících zkoumáních závazně držet.

Tím hlavním rysem, kde a jak se podle (tzv. „pozdního“) Heideggera Bytí-*Sein* ustanovuje v bytí-stálá přítomnost, je *blížkost*. Blížkost je „dimenzí“ počátečnosti konstituující pravdu Bytí-*Sein* v pravdu bytí-stálost přítomnosti. Blížkost tuto konstituci pravdy¹ Bytí-*Sein* v pravdu bytí-stálá přítomnost nechává odehrávat vzájemným zadržením svět-věc,² *jako které se odehrává samotný Počátek-Ereignis*.

V následujícím je třeba řešit úlohy: 1) co je věc; 2) co je svět; 3) co je jejich vzájemné zadržení. Věc se 1) ukáže být opatrovávající nashromáždění Součtveřím Země, Nebe, božských a smrtelných, což je podle Heideggera 2) svítící svět. Jeho povaha je vzájemná prolutost čtyř dimenzí Součtveří, totiž sama blízkost a tj. 3) vzájemné zadržení věc-svět. Věc prodlévá jako svícení světa, jenž svítí jako souhra dimenzí Součtveří, které jsou počátkem zadržení věc-svět. Není to ani kruh, ani dialektika, je to dynamismus, který Heidegger nazývá *Ereignis*-Počátek. Po této klíčové analýze bude třeba vrátit se ještě k totální manipulaci *Ge-Stell* a vyjasnit klíčový rys ukládání /*Nachstellen*/, jenž je rysem *Gefahr* - úklad, v němž si podle Heideggera samo Bytí-*Sein* ukládá v podobě *Ge-Stell* vlastní pravdě jakožto blízkosti Součtveří alias Počátku-*Ereignis*. Poté snad pochopíme, co se podle Heideggera děje kolem dokola naší Zeměkoule a jak se to má s tím, „co doposud slulo bytí“.

2. - Co je to věc? Proč zrovna věc? Protože se Heidegger ptá po tom, co se odehrává motivem blízkosti, jež je upírána a konstatuje, že „blížkost, jak se zdá, nelze bezprostředně zakusit. To se nám podaří spíše tak, jestliže budeme sledovat to, co je v blízkosti. V blízkosti je cosi takového, co jsme navyklí nazývat věc. Avšak co je to věc?“³

V přednášce *Věc* si Heidegger jako *exemplum* bere *džbán* a načrtnuté analýzy odkazují k ranějšímu rozpracování - ovšem bez následného uvedení motivu Součtveří - v pozoruhodném Heideggerově „dialogu“ na polní cestě, který vyšel spolu s dalšími dvěma pod názvem *Rozmluva na polní cestě* jako sv. 77 sebraných spisů a nesou vrocení 1944/45.⁴

¹ Motiv „pravdy“ Bytí-*Sein* bude potřeba rovněž odlišit od pravdy ve smyslu „adekvace“, „jistoty“, „správnosti“, „spravedlnosti“ (Nietzsche). Srv. ZSD 76-78. V chodu naší interpretace motivu Součtveří se ukáže, že tzv. „pravda“ je „die Wahr“ - *ohled* ve smyslu „die Wahrnis“ - *dbalost* jakožto „die Hut“ - *bdělost, opatrnost* (srv. Einbl. 46-47). *Wahrheit* je pak „Wachsamkeit der Sterblichen“ (Einbl. 20) - *podržení v patrnosti, respektování, dbalost, aniž by to pro Heideggera vedlo k antropologizaci „pravdy“*.

² ZSD 40-41.

³ Einbl. 5, VA 168.

⁴ M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, GA III. odd. sv. 77, Klostermann, Frankfurt/M. 1995. Příklad se džbánem od str. 126 nn. Přibližné líčení Součtveří na str. 136 je narušeno absencí božských, takže je v něm nashromážděna pouze Země, Nebe a člověk, nikoliv však smrtelní. - Část zmíněného dialogu vyšla jako separátní výtisk pod názvem *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959.

Nejprve Heidegger musí *věc odlišit od předmětu*, jenž spočívá v subjektivní schopnosti představování:

„Věcnost věci však nespočívá ani v tom, že se věc stává předmětem nějakého představování, ani se vůbec nenechá věcnost věci určit od předmětnosti předmětu, a to ani tehdy, jestliže bytí-před, jež náleží předmětu, nepřičítáme pouze našemu představování, nýbrž přenecháváme bytí-před samotnému předmětu jako jeho vlastní záležitost.“¹

Heidegger se pak snaží věc fixovat skrze poukaz na jeho vyhotovenost, tím že džbán *byl přiveden ke stání* /zum Stehen bringen/, v čemž má spočívát *spočívání v sobě samém* /Insichstehen/, potažmo *samo-stojnost* čili *samostatnost* /Selbständigkeit/.² Věcnost věci by pak měla spočívát v její *vyhotovenosti* /Herstellen/, díky níž věc spočívá sama v sobě a je tudíž účelem vyhotovování: „Spočívání v sobě samém je tím, co je záměrem vyhotovování.“³ Nicméně ani s tímto „materiálním“ určením ve smyslu *causa materialis et efficiens* (z čeho a díky čemu) se Heidegger nespokojí a snaží se věc zvanou džbán vysvětlovat vzhledem k jejímu účelu ve smyslu *causa finalis* (pro co resp. kvůli čemu), jež v sobě následně zahrnuje i svérázné ustrojení džbánu ve smyslu *causa formalis*.⁴ Má-li věcnost věci zvané džbán spočívát v jeho pojmání, musí samo pojmání mít své vůdčí určení, které spočívá podle Heideggera v prázdnotě /die Leere/.⁵ Nicméně vědecká interpretace skutečnosti cosi takového jako prázdň vylučuje. A Heidegger si tak začíná otevírat přístup ke svému jinému náhledu, řka:

„Tato fyzikální údaje jsou správné. Věda v těchto údajích představuje cosi skutečného, jež je cílem jejího objektivního směřování. Nicméně - je toto skutečné džbán? Není. Věda naráží pouze na to, co *její* druh představování dopředu připustil jakožto její možný předmět.“⁶

Pro Heideggera vědecké budování obrazu skutečnosti spočívá na předběžném rozhodnutí o bytí a nebytí toho, co se má stát možným předmětem vědeckého zkoumání, což je výkon zvaný *hypotéza*, která vymezí meze a podmínky, za kterých je cosi takového jako skutečnost vůbec možné. Hypotéza si vynucuje *experiment*, který jsme navyklí brát jako vědeckost *non plus ultra*, nicméně vidíme snad, že tím nejvlastnějším výkonem vědeckého poznávání je hypotetičnost rozhodující o způsobu a mezích jevení skutečnosti resp. *toho, co ze skutečnosti zbude*. Zajisté, praví Heidegger, vědecké obrazy skutečnosti jsou správné, ale to zdaleka neznamená: *pravdivé*. Správnost (*orthotés-rectitudo-Richtigkeit*) je pro Heideggera pouze dílčím určením povahy pravdy, založeném na motivu *předběžně fixovaného rozhodnutí* a dokonce vzoru (Heidegger toto určení povahy pravdy vede až k Platónově nauce o idejích), jemuž je vydáván výčet, jemuž se odpovídá, takže určení povahy pravdy ve smyslu adekvace (*adequatio*) je jen nejznámější formou určení povahy pravdy ve smyslu správnosti. Správnost, odpovídání, posléze novověká jistota (*certitudo-Gewissheit*) pro Heideggera představují metafysické určení povahy pravdy, která se orientuje na předběžně stanoveném, neměnném,

¹ Einbl. 5, VA 168.

² Einbl. 6, VA 169.

³ Tamt.

⁴ Tamt.: „Džbán je věcí jakožto nádoba. Toto pojímající sice vyžaduje vyhotovení. Nicméně vyhotovenost hrnčím naprosto nevystihuje to, co je džbánu vlastní, nakolik je džbánem. Džbán není nádoba, jelikož byl vyhotoven, nýbrž džbán musel být vyhotoven, jelikož je takovouto nádobou.“ - Být pojímající nádoba je *causa finalis*, jež si vynucuje svou formu (*c. formalis*) a vyhotovení (*c. materialis et efficiens*). Srv. Einbl. 7, VA 170.

⁵ Einbl. 7nn., VA 170nn.

⁶ Einbl. 8-9, VA 171.

stále přítomném jsoucím (*to on-ens*), tedy zakládá se na samozřejmě fixovaném určení povahy bytí jakožto stálé přítomnosti (*einai-esse-Anwesenheit*).

Heidegger dokonce přitvrdí řka, že „věda činí z věci zvané džbán *cosi nicotného*, jestliže nepřipouští věci jako to, co udává míru. Vědění vědy, jež je ve své oblasti - v oblasti předmětů - naprosto nutné, již zničilo věci jakožto věci, ještě dříve, než explodovala atomová bomba.“¹ Věda je založena na tom, aby nám předestírala pravdivý, tj. bezrozporný obraz skutečnosti a nyní nám Heidegger tvrdí, že věda jako taková, tj. ze své povahy a ze svého založení ničí věc v její věčnosti a zanechává nám leda tak předměty, ale nikoliv věci. Nicméně Heidegger jde ještě dále, tvrdí-li, že věda ve skutečnosti věci neničí, jelikož to by předpokládalo, že věci existovaly kdysi dávno, někdy v tzv. předvědeckém či předteoretickém (identifikuje-li se věda s teorií, což je sice možné, ne však nutné) období, a pak že je zlá věda zahubila. Ale podle Heideggera *věci jakožto věci doposud ještě nikdy nebyly*.

„Věci jakožto věci se ještě vůbec nikdy nezmohly k tomu, aby se vyjevily.“²

Zda Heidegger přehání, či ztrácí soudnost je možné posoudit až poté, kdy pochopíme, co míní motivem „věc“. Věci nikdy nebyly ne proto, brání se Heidegger, že by lidé byli tak nevšímaví a propásli přítomnost a dotek věcí, nýbrž proto, že věci doposud nedospěly do takové blízkosti, aby se člověk naučil jich dostatečně dbát.³ A tím se Heidegger nenápadně opět dostal k motivu blízkosti, od kterého vše začalo. Blízkost určuje bytí jsoucím, avšak je upřena, a tak ani jsoucí není jsoucí. Blízkost však nelze bezprostředně zakusit, a tak je třeba tematizovat to, co je nablízku - tím je věc. Avšak věc nikdy nebyla, a tak blízkost nelze vlastně tematizovat. Nelze ji tematizovat proto, že věci nebyly nablízku. Blízkost je upřena proto, že to, co mělo být nablízku (věc), nikdy nebylo nablízku - *ergo*: blízkost nikdy nebyla blízkost, *blízkost nikdy nebyla*. Nebyla-li nikdy, jak mohla být upřena? Nebyly-li věci, jak mohly být vědou zničeny resp. znicotněny? Nebyla-li blízkost, jak se mohla *absence odstupu* zmocnit vlády a zanechat jsoucí opuštěné bytím?

Aby mohl Heidegger pokračovat, vrací se ke džbánu, jenž je (doposud nikdy neexistující) věcí, která (doposud ještě nikdy ne)byla nablízku, aby mohla být určena blízkost, která rovněž ještě nikdy nebyla, a tak vůbec ani není. Víme již od Heideggera, že věc není předmět, že její věčnost spočívá v její účelnosti (*causa finalis*), jíž je v případě džbánu pojímatelnost, což se v jeho případě děje skrze prázdeň, u níž jsme skončili, jelikož *cosi* takového přeci ve vědeckém obrazu skutečnosti neexistuje. Tak v čem spočívá účelnost věci zvané džbán? V pojímatelnosti. V čem spočívá pojímatelnost? V tom, že nádoba pojímá tekutiny, aby je mohla opatrovat a rozlévat, a tak skýtat doušek.⁴ V darování doušku podle Heideggera spočívá pojímání nádoby, tj. účel věci zvané džbán.⁵ Tím Heidegger konečně dospívá ke klíčovému aspektu věčnosti věci, jímž je motiv *shromažďování /Versammeln/*.⁶

Shromažďování je motiv vnitřní jednoty (v tomto případě) věci se sebou samou, představuje vnitřní umožnění *být-věcí*. Shromažďování pro Heideggera znamená neporušenou úplnost smyslu (v tomto případě) věci, to díky čemu věc je věcí. Džbán je džbánem díky tomu, že podarovává douškem. Podarovat douškem je smyslem džbánu, v podarování

¹ Einbl. 9, VA 172.

² Einbl. 9, VA 172.

³ Einbl. 9-10, VA 172-173.

⁴ Einbl. 10, VA 173: „Jak prázdeň džbánu pojímá? Pojímá tím, že přijímá to, co je vliváno. Pojímá tím, že udrží to, co do sebe pojala. Prázdeň pojímá dvojím způsobem: přijímajíc a udržujíc.“

⁵ Einbl. 10, VA 173: „V rozlévání doušku se odehrává pojímání nádoby.“

⁶ Einbl. 10, VA 173: „Povaha pojímající prázdeň se nashromáždila do nalévání. Nalévání je však bohatší než pouhé vylévání. Nalévání, díky němuž je džbán džbánem, se shromažďuje do dvojitého pojímání a sice do rozlévání... Nashromáždění dvojitého pojímání v rozlévání, jež teprve naplňuje úplnou povahu nalévání: podarování /Geschenk/. Džbánovitost džbánu se odehrává v podarování douškem.“

douškem se nashromažďuje úplný smysl být-džbánem. Věc je vždy v sobě úplností svých významů a funkcí, *věc nemůže nikdy být nehotová*, v čem spočívá zásadní rozdíl mezi věcí a člověkem, a proto *člověk nikdy nemůže být věc*, byť Heidegger tento fakt nikdy nezdůrazní. Věc je sice definována svou účelností, avšak aby ji Heidegger mohl od nástroje /Zeug/ či uměleckého díla,¹ musí smysl věci přesahovat pouhou účelnost a odkazovat ke komplexnějšímu prameni, jímž se nám ukáže být *svět*.

Věc jako věc je věcí tak, že je nashromážděním svého účelu - džbán je podarováním douškem. Avšak věc jako věc je věcí tak, že vnitřní nashromáždění jejího účelu spočívá v přesahujícím nashromáždění motivů, aspektů či jak to nazvat, které věc jako věc v jejím věcnění zakládají a umožňují, jež se ve věcnění věci odehrávají, manifestují a skrývají. Nápad s džbánem jako příkladem věci Heideggerovi umožňuje snadné zprostředkování a přístup k vlastnímu jádru jeho úvah - k motivu Součtveří. Neboť džbán jako nádoba podarovává douškem, jímž může být doušek vody či vína. Heidegger tvrdí, že ve vodě slaví svatbu Země s Nebem,² víno je obětinou božským a slavnostním nápojem smrtelných.³

„V podarování douškem současně prodlévají Země a Nebe, božští a smrtelní. Tito čtyři náležejí - sami v sobě jednotní - dohromady. Tito čtyři - jdouce v čele všemu přítomnému - jsou zaklesnuti v jedinečné Součtveří.“⁴

Země a Nebe, božští a smrtelní jsou oproti všemu jsoucímu výjimeční, téměř lze nabýt dojem, že Heidegger je ani nepočítá mezi to, co je přítomné. Jejich role a funkce je totiž zásadnější a význačnější. Věc zvaná džbán, jež je nablízku a díky níž můžeme odhalit povahu blízkosti, svým nashromážděným účelem - podarovat douškem - shromažďuje prostou prolunutost čtyř aspektů Země a Nebe, božských a smrtelných. Heidegger je uvádí v párech - Země a Nebe, božské a smrtelné, takže lze soudit, že jejich komplementarita bude i v rámci Heideggerem neúnavně proklamované prolunutosti jejich prostoty hrát jakousi roli. Nicméně povaha jejich komplementarity se mi zdá spočívat v *chiasmu*, tj. Země odpovídá božským, Nebe smrtelným ve smyslu: „totéž“, co je Země k Nebi, jsou božští vůči smrtelným.

3. - Je třeba pozastavit se u jednoho z inspirativních zdrojů, k němuž se Heidegger explicitně hlásí: Hölderlin. V myslitelsky nesmírně vydatné přednášce *Hölderlinova Země a Nebe* přednesené 6. 6. 1959 před plénem *Hölderlinovské společnosti* v Mnichově⁵ se Heidegger poprvé a naposledy vysloví k motivu počtu čtyř, dovolává se autority Friedricha Hölderlina při výkladu jeho básně *Griechenland*.

„Země a Nebe a jejich vazba tím pádem náležejí do bohatšího zadržení Čtyř. Hölderlin tento počet nikdy explicitně nepromýšlel ani nikdy nevyslovil. Nicméně tyto Čtyři jsou pro jeho veškeré zvěstování předchůdně nahlédnutý z prolunutosti jejich vzájemnosti. Tyto Čtyři jsou již sečteny v původním smyslu výčtu jejich soupatričnosti, který nám vydává »dávna

¹ Byť se domnívám, že v tzv. pozdním myšlení Heidegger jako radikálně myšlenou věc myslí i umělecké dílo. Rozhodně však Heidegger radikálně myšlenou věc považuje za adekvátnější povaze pravdy bytí než-li tradiční metafysické určení povahy uměleckého díla. Ba dokonce jsem toho názoru, že radikálněji myšlená věc pro Heideggera nahrazuje exemplární příklad jsoucího, jímž ve třicátých letech (srv. UdK v obou vypracování) bylo umělecké dílo, které odhaluje být zcela prolezlé metafysikou, jak lze soudit na základě zveřejněných fragmentů poznámek k dílu Paula Kleea. Srv. G. Seubold, *Heideggers nachgelassene Klee-Notizen*, in: HS IX (1993), str. 5-12.

² Einbl. 11, VA 174.

³ Einbl. 12, VA 174-175.

⁴ Einbl. 12, VA 175.

⁵ *Hölderlins Erde und Himmel*, in: EHD 152-181.

(sotva vyslyšená) zvěst«. »Čtyři« není označení nějaké sečtené sumy, nýbrž označuje v sobě samém jednotné spodobnění ne-konečného zadržení hlasů údělu.“¹

Toto Heideggerovo tvrzení nelze jednoznačně ani potvrdit, ani vyvrátit. Je pravda, že se Hölderlinovy hymny jenom hemží vzýváním Země, Nebe, bohů nejrůznější provenience a i údělu nejrůznějších smrtelných. Hovoří-li však Hölderlin o lidech ve smyslu smrtelných, má to vždy mýtický záměr, nazývá tak pouze starobylé hrdiny, tedy označení smrtelní Hölderlin v protikladu k Heideggerovi nikdy nepoužívá jako označení bytostného určení povahy lidství člověka a nepožaduje programové přitakání tomuto určení, tak jako to požaduje Heidegger. Země a Nebe a božství mají pro Hölderlina jednoznačně *nacionální* charakter, jsou *dějinnými* aspekty, což jsou motivy, jichž se Heidegger bude držet. Bůh je bohem svého národa /Volk/, Země je Zemí národa, Nebe je dějinnou chvílí národa.² O Hölderlinově nacionálním záměru nejpřesvědčivěji vypovídají jeho slavné dva dopisy Böhlendorfovi z 4. 12. 1801 a z 2. 12. 1802. Byl to shodou okolností i Hölderlin (spolu s dalším tehdy silně akcentovaným myslitelem - Fr. Nietzsche), k němuž se politicky odepsaný Heidegger po selhání ve funkci rektora freiburgské university po roce 1933 obrátil, *aby tak zahájil* svou myslitelskou „obrodu“ a tzv. „obrat“ /Kehre/, jež se nejpozději datuje k roku 1936, kdy Heidegger začal psát své *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* a veřejně vedl kursy k Hölderlinovým básním a k motivům z myšlení Fr. Nietzscheho.³

Je tedy pravděpodobně možné nalézt jeden z *vnějších* důvodů pro zavedení motivu Součtveří právě v konfrontaci s Hölderlinovým hymnickým visionářstvím, což ovšem samo o sobě nemůže mít vyčerpávající dopad, jestliže tu však není nějaký *vnitřní*, Heideggerovu myšlení *imanentní* důvod pro zavedení tohoto motivu. K tomu, aby Heidegger sáhnul zrovna k Hölderlinovu myšlení, pro to musel v jeho myšlení vězet nějaký důvod, jinak by se klidně mohl obrátit třeba ke Goetheovi, jenž byl po teoretické stránce mnohem více propracovaný autor.

4. - Dříve, než přistoupíme k líčení jednotlivých dimenzí Součtveří Země a Nebe, božských a smrtelných, zastavme se spolu s Heideggerem u motivu shromažďování, který je podle něho klíčový při určení toho, co je věc, od níž se máme dozvědět, co je to blízkost. Shromažďování pak bude podle Heideggera nějakým způsobem s motivem blízkosti souviset, a tak si musíme řádně zafixovat, jak shromažďování a věc spolu souvisejí. Heidegger tuto souvislost doloží - jak jinak - etymologicky.⁴

Německé slovo *das Ding* se etymologicky odvozuje od staroněmeckého *thing*, jež má význam: shromáždění za účelem projednávání záležitosti, o kterou se jedná, která se týká, což vede ke spojitosti s latinským *res*. Co je rozhodující, je motiv *to, co se týká* /das Angehende/. Věc ve smyslu *res*, od níž se ustanovilo označení toho, co jest ve smyslu *realitas* - realita, je tím, co se člověka dotýká, co se ho týká, oč běží, na čem záleží, kdy i lhostejnost je modem tohoto týkání. Heidegger se na malém prostoru snaží předvést, jak význam věci ve smyslu

¹ EHD 170: „Erde und Himmel und ihr Bezug gehören demnach in das reichere Verhältnis der Vier. Diese Zahl wird von Hölderlin nicht eigens gedacht und nirgends gesagt. Gleichwohl sind die Vier überall für all sein Sagen zuvor aus der Innigkeit ihres Zueinander erblickt. Sie sind schon gezählt im ursprünglichen Sinne der Erzählung der »alten (kaum gehörten) Sage« ihres Zusammengehörens. »Vier« nennt keine gerechnete Summe, sondern die aus sich her einige Gestalt des un-endlichen Verhältnisses der Stimmen des Geschicks.“

² Srv. EHD 15-17.

³ Hölderlinovské kursy jsou v ZS 1934/35 výklad hymnů *Germanien* a *Der Rhein*, v ZS 1941/42 hymna *Andenken*, v LS 1942 hymna *Der Ister*; Nietzscheovské kursy: ZS 1936/37 *Der Wille zur Macht als Kunst*, LS 1937 *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, ZS 1938/39 *Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung*, LS 1939 *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, II. Trisemestr 1940 *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*.

⁴ Einbl. 13n., VA 175n.

toho, co se nás týká (*res*), byl zaměněn za metafysický význam *ens* ve smyslu *přítomného* jako toho, co stojí tady před námi /das Anwesende im Sinne des Herstandes/.¹ Realita pak neoznačuje to, co se člověka týká, nýbrž to, co má vytrvalou stálost. Přítomnost - neboli bytí - se určuje od její stability, nepomíjejícínosti a nikoliv od jejího doteku. Podle Heideggera je pak *res* od středověku dále identifikována s *ens qua ens*, což deklaruje na příkladech užití *dinc* u Mistra Eckharta pro Boha, u Kanta *Ding an sich* označuje předmět tak, jak existuje sám o sobě čili nám nepřístupná forma nejryzejší existence jsoícího, jak je přístupna pouze Bohu v jeho *originárním intuítu*.²

Stran těchto *historických* poznámek však Heideggerovi běží především o to, abychom si i na rovině etymologické, tedy v jisté míře „vědecky“ uvědomili, že původní a vlastní smysl záležitosti zvané věc spočívá v tom aspektu, že kolem sebe a díky sobě *shromažďuje zájem a pozornost*, je třeba *brát na ni ohled*, počítat s ní ve smyslu, že není ničím, že věc je tím, co přivádí dohromady, co drží pohromadě, a tím pádem *věc zakládá soupatřičnost a souvislost prodlévání*, je (v silném slova smyslu) *místem*, které umožňuje vytanutí přítomnosti, což Heidegger radikálně rozpracuje v přednášce *Bauen Wohnen Denken*.³ Touto funkcí věc konečně buduje přechod k motivu blízkosti. Tím, že věc přivádí k sobě, tím *zjednává odstup mezi tím, co je podstatné a co je banalita, mezi těmi, kdo mají co říci a těmi, kdo jsou vyloučeni*. Věc v tomto významu *ustanovuje blízkost a dálku významů a motivů*, díky nimž a skrze něž člověk na tomto světě existuje a je člověkem a nikoliv třeba zvířetem. Shromažďující význam věci *nechá vzájemně si čelit*, což je motiv, který bude centrální při analýze smyslu *Součtveří* a který Heidegger na jiném místě nazývá *Gegen-einander-über*.⁴ Motiv „vzájemného čelení“ ustanovuje blízkost a je středem a centrem motivu *Součtveří* a to v Heideggerově podání neznamena nic menšího, že *vzájemné čelení konstituuje motiv svítícího světa*, což v jeho radikálním pojetí představuje motiv *Počátku-Ereignis*, udílející specificky dějinnou významovost motivům *bylo-je-bude-není*, tj. motivům *bytí a času resp. bytí-času*.

5. - Pro Heideggera je věc zpřístupněním *blízkosti*. Džbán je věcí tak, že shromažďuje a vynáší na světlo *Součtveří /Geviert/ Země a Nebe*, božských a smrtelných.⁵

„Co je blízkost? Abychom našli povahu blízkosti, tematizovali jsme džbán, jenž je nablízku. Hledali jsme povahu blízkosti a našli jsme povahu džbánu jakožto věc. Avšak v tomto nálezu si současně uvědomujeme povahu blízkosti. Věc věcní. Věcní nechává prodlévat *Země a Nebe*, božské a smrtelné. Věc přivádí tyto čtyři - nechávajíc je prodlévat - z jejich dálek do vzájemné blízkosti. Toto přibližování je blíženi. Blíženi je povahou blízkosti.“⁶

Věci nechávají podle Heideggera prodlévat *Součtveří Země a Nebe*, božských a smrtelných. Věc je věcí, tj. je sama sebou tak, že je nashromážděním *Součtveří Země a Nebe*,

¹ Einbl. 15, VA 177.

² Einbl. 15-16, VA 178.

³ VA 147-164.

⁴ UzS 211.

⁵ Einbl. 13, VA 175: „Das Ding dingt. Das Dingen versammelt. Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges: in dieses, in jenes Ding.“ - UzS 19: „Die genannten Dinge versammeln, also gerufen, bei sich Himmel und Erde, die Sterblichen und die Göttlichen. Die Vier sind ein ursprünglich-einiges Zueinander. Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge. Wir nennen das im Dingen der Dinge verweilte einige Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen: die Welt.“

⁶ Einbl. 17, VA 179.

božských a smrtelných¹ do tvárnosti věcí,² při kterých smrtelní bydlí.³ Bydlení je bydlením v blízkosti, bydlením na blízkou věcem, které přibližují neporušenou, tj. *posvátnou* povahu celistvosti svítícího světa, v němž se odehrává Počátek-*Ereignis*. Blížící blízkost, jak se domníváme, je centrálním motivem Heideggerova motivu Součtveří a budeme se snažit ukázat, že blížíící blízkost je samotný Počátek-*Ereignis*, samo posvátno svítícího světa, který v pozdní fázi Heideggerova myšlení nahrazuje motiv bytí-*Sein* i Bytí-*Seyn*.

Podívejme se nyní na veškerá místa, v nichž Heidegger ve svých textech používá motivů *Země a Nebe, božských a smrtelných* se zřetelem k motivu *Součtveří*, abychom se pokusili o pochopení smyslu celého motivu a nutnosti jeho zavedení.

Země - co je to podle Heideggera Země?

„Není to <spíše> váha skály a lesk kovů, vzrůst a ohebnost stromů, světlo dne a temnota noci, šumění proudu a šelest ve větvích? Jak to můžeme nazvat? Zajisté ne materiál ve smyslu prostředku k zhotovení čehosi. Jednotu této nepřekonatelné plnosti nazýváme země a nemíníme tím ani vytyčenou masu látky, ani označení planety, nýbrž <tím myslíme> jednotu pohoří a moře, bouří a vzduchu, dne a noci, stromů a travin, orla a oře. Tato země - co to je? To, jež rozvíjí neustálou plnost, a přesto vše, čemu nechá rozvinout se, vždy do sebe pojímá zpět a zadržuje. Kámen tíží, vykazuje vlastní tíhu a v tom se právě stahuje do sebe; barva vyzařuje a přeci zůstává uzavřena; zvuk zazní a přeci nevystoupí do zjevnosti. Co vystupuje do zjevnosti je právě tato uzavřenost do sebe - a to přesně je povaha země. Veškeré její věci se překrývají v proměňující se jednotě, a přesto: v každé do sebe uzavřené věci spočívá identická neznalost sebe sama.“⁴

„Země je to, v co vše vzházející jako takové je nazpět kladeno vzmachem. V tom, co vzhází, prodlévá Země jako to, co opatruje.“⁵

„Země: halící jemnost temnicí hlubiny.“⁶

„>Domov< zde znamená prostorovost, která lidem rozestírá a opatruje to, v čem teprve mohou „být doma“, a tudíž v čem teprve mohou prodlévat jako v tom, co je vlastní jejich patřičnému údělu. Tuto prostorovost daruje neporušená Země. Ta poskytuje a vymezuje národům volnost jejich dějinného rozestření. Země rozjasňuje „domov“. Takovýmto způsobem rozjasňující Země je prvním Andělem „Domova“.“⁷

¹ Einbl. 19, VA 181: „Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt.“ Rovněž v předchozí pozn. citovaná pasáž in: UzS 19.

² VA 153: „Dinge selbst bergen das Geviert.“ UzS 19-20: „Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus.... Dingend gebärden sie Welt.“

³ VA 153: „Das Wohnen ist vielmehr immer schon ein Aufenthalt bei den Dingen.... Der Aufenthalt bei den Dingen ist die einzige Weise, wie sich der vierfältige Aufenthalt im Geviert jeweils einheitlich vollbringt. Wohnen schon das Geviert, indem es dessen Wesen in die Dinge bringt.“

⁴ UdK I,11.

⁵ UdK III,28: „Die Erde ist das, wohin das Aufgehen alles Aufgehenden, und zwar als ein solches zurückbirgt. Im Aufgehenden west die Erde als das Bergende.“

⁶ *Herkunft der Gottheit*, in: Jahressgabe 1997 der MARTIN-HEIDEGGER-GESELLSCHAFT, str. 7 (upravitel AN): „Erde (bergende Milde der dunkelnden Tiefe).“

⁷ EHD 16-17: „Das Hauss“ meint hier den Raum, der den Menschen jenes einräumt, worin allein sie „zu hauss“ und so im Eigenen ihres Geschickes sein können. Diesen Raum verschenkt die unversehrte Erde. Sie räumt den Völkern ihren Geschichtsraum ein. Die Erde heitert „das Hauss“ auf. Die also aufheiternde Erde ist der erste Engel „des Hausses“.

„Země je úslužně nesoucí, kvetouc plodící, rozložena v pohoří a povodí, vzcházejíc v podoby rostlinstva a zvěře.“¹

„Země ve spočívání vynáší do zjevnosti, vyživujíc plodí, pečuje o povodí a pohoří, rostlinstvo a zvěř.“²

„Země halí a nese jakožto útočiště Nebešťanů posvátno, tj. sféru boha. Země je výhradně Zemí Nebe, které je výhradně Nebem tak, že působí zpět na Zemi.“³

„Být člověkem znamená: jako smrtelník prodlévat na Zemi, znamená bydlet.“⁴

„Řekneme-li Země, pak již tím myslíme, pokud myslíme, ostatní tři z prostoty Součtveří.“⁵

„Řekneme-li Země, pak tím již současně myslíme ostatní tři, avšak nemyslíme tím ještě prolnutost všech čtyř.“⁶

Země - co je to Země? Stran všech poetismů a romantiky, navzdory našemu odtržení od její promluvy, navzdory její devastaci můžeme spolu s Heideggerem konstatovat, že Země je základní dimenzí lidského bytí ve světě, základní dimenzí světa samého. Její základní rysy se dají redukovat na: stálost, temnost a propastnost, uzavřenost a nepropustnost, avšak paradoxně i *otevřenost právě ve smyslu stability a vymezenosti horizontem, ke kterému lze putovat, který člověka vyzývá*, Země představuje život (tedy *vzmach a vpád do otevřenosti*) v aspektu plození, zrození, pudovosti, žírnosti, ale také smrti, tlení a zkázy. Země zahrnuje vodstvo, půdu, kámen a pohoří, rostlinstvo a zvířata, vše co není lidské, ale přesto žije a *narodil od člověka ví, kde je jeho míra a patřičné místo*. Země je aspektem topičnosti, umístění, směřování a stření. Země zakládá a podněcuje *orientaci*, byť k tomu potřebuje (a v tom se již ohlašuje propojenost s ostatními dimenzemi) interakci s Nebem. Země má rys identity, hroužení, pospolitosti, vnikání do nitra, samotné niternosti. Země vždy sugeruje (ať již vyprahlé jako na poušti, nebo žírné) nitro. Země umožňuje zachycení, uchycení, podchycení, umožňuje zmocnění, je na dosah. Země je spjata s rukou a hmatem, s chutí a ústy. Sugeruje překonání cizoty, vzdálenosti a separace. Země tak zakládá blízkost, je uvedením do blízkosti a přiblížením. Země by se s notnou dávkou nepřesnosti dala „identifikovat“ s řeckou *fysis*,⁷ aniž bychom tím chtěli předstírat, že jsme touto „identifikací“ - která je víc špatná a zavádějící než-li k užítku - vyčerpali celou významovost jak Země, tak *fysis*.

Země je pro Heideggera dimenzí bydlení smrtelných ve světě, jež tomuto bydlení *udílí* spád a zadržení, *otevřít* blízkosti a dálky pro zabydlení, udílí lidskému pobývání *vždy konkrétní ráz* dle míry a způsobu „manifestace“ a „působnosti“ Země. Země může prodlévat i

¹ VA 151: „Die Erde ist die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet in Gestein und Gewässer, aufgehend zu Gewächs und Getier.“

² Einbl. 17, VA 179: „Die Erde ist die bauend Tragende, die nähernd Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier.“

³ EHD 161: „Erde birgt und trägt als der Bau der Himmlischen das Heilige, d. h. die Sphäre des Gottes. Die Erde ist nur Erde als die Erde des Himmels, der nur Himmel ist, indem er auf die Erde herabwirkt.“

⁴ VA 149: „Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt wohnen.“

⁵ Einbl. 17, VA 179: „Sagen wir Erde, dann denken wir, falls wir denken, die anderen Drei mit aus der Einfalt des Gevierts.“

⁶ VA 151: „Sagen wir Erde, dann denken wir schon die anderen Drei mit, doch wir bedenken nicht die Einfalt der Vier.“

⁷ UdK III,28; EHD 161; Jahresgabe 1997, str. 9 et 13.

v naprosté skrytosti a zpusťování (viz fenomén velkoměsta),¹ ale přesto je vždy při díle, takže i její deficientní modus je způsobem, jak je při nás a jak se nás (do)týká. Země je podle Heideggera *jedním z pramenů, z nichž* pochází člověka se dotýkající významovost *bylo-je-bude-není*. Jedním? Které jsou ty další?

„Země je výhradně Zemí Nebe, které je výhradně Nebem tak, že působí zpět na Zemi.“²

Nebe - co je to podle Heideggera Nebe?

„Nebe: oheň a světlo.“³

„>Rok< poskytuje a vymezuje časová údobí, jež pro nás slují doby roku. Ve „smíšené“ souhře ohnivého jasu a mrazivé temnoty, kterou nám přinášejí ona časová údobí, věci rozkvétají a opět se uzavírají do sebe. Časová údobí „Roku“ v proměnlivosti rozjasněného darují člověku prodlévací rámec, který je přiměřený jeho dějinně rozestřenému pobývání v „Domově“. „Rok“ skýtá svůj pozdrav v souhře světla. Toto rozjasňující světlo je prvním „Andělem Roku“.“⁴

„Nebe je dráha slunce, oběh měsíce, lesk hvězd, doby roku, světlo a úsvit dne, temnota a jas noci, přízeň a nehostinnost počasí, plutí oblak a modravá hloubka éteru.“⁵

„Nebe je klenoucí se dráha slunce, svou podobu měnící oběh měsíce, putující lesk hvězd, doby roku s jejich střídou, světlo a úsvit dne, temnota a jas noci, pohostinnost a nehostinnost počasí, plutí oblak a modravá hloubka éteru.“⁶

„Řekneme-li Nebe, pak již tím myslíme, pokud myslíme, ostatní tři z prostoty Součtveří.“⁷

„Řekneme-li Nebe, pak tím již současně myslíme ostatní tři, avšak nemyslíme tím ještě prolutost všech čtyř.“⁸

¹ Srv. Chr. Norberg-Schulz, *Genius loci*, Odeon, Praha 1994, jenž „aplikuje“ Heideggerovy úvahy na poli architektury.

² EHD 161.

³ Jahressgabe 1997, str. 7 (upravil AN): Himmel (Feuer und Licht).

⁴ EHD 17: „Das Jahr“ räumt die Zeiten ein, die uns die Jahreszeiten heißen. Im „gemischten“ Spiel der feurigen Helle und des frostigen Dunkels, das die Zeiten gewähren, erblühen die Dinge und verschließen sich wieder. Die Zeiten „des Jahres“ schenken im Wechsel des Heiteren dem Menschen die Weile, die seinem geschichtlichen Aufenthalt im „Haus“ zugemessen ist. „Das Jahr“ entbietet seinen Gruß im Spiel des Lichtes. Das aufheiternde Licht ist der erste „Engel des Jahres“.

⁵ Einbl. 17, VA 179-80: „Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers.“

⁶ VA 151: „Der Himmel ist der wölbende Sonnengang, der gestaltwechselnde Mondlauf, der wandernde Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres und ihre Wende, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, das Wirtliche und Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers.“

⁷ Einbl. 17, VA 180: „Sagen wir Himmel, dann denken wir, falls wir denken, die anderen Drei mit aus der Einfalt des Gevierts.“

⁸ VA 151: „Sagen wir Himmel, dann denken wir schon die anderen Drei mit, doch wir bedenken nicht die Einfalt der Vier.“

Nebe - co je to Nebe? Stran všech poetismů a romantiky, navzdory našemu odcizení od jeho promluvy, navzdory jeho znečištění můžeme spolu s Heideggerem konstatovat, že Nebe je základní dimenzí lidského bytí ve světě, základní dimenzí světa samého. Jeho základní rysy se dají redukovat na: neustálost plynutí, jas a výšku, otevřenost a prostupnost, otevřenost pro zjevování, život v aspektu dechu, čistoty, zdraví, řádu a vlády.¹ Nebe je však oproti Zemi, která je vždy nablízku a při lidech, *oddáleno, vzdáleno, odděleno, odloučeno a i jeho funkce je oddalující a odlučující*. Nebe sice otevírá svým jasnem dráhu lidskému pobývání, avšak jas *odděluje* od sebe všechny bytosti a věci, nutí do identity a difference, *nutí do odstupu*. Proto Nebe má - oproti Zemi s rysem identity - rys difference a separace. Jen v jasnu Nebe vystupují tvary Země do své patřičné stability a výraznosti, zatímco pouze v ní prodlévají *při sobě pospolu* v identitě, v níž - řečeno s Hegelovským sarkasmem - jsou všechny kočky stejně černé. A aby nebyly, nýbrž aby svítily, musí přijít *odlučující* působnost Nebe. Nebe nemá žádnou niternost, je prázdní, je apeiratické, neuchopitelné, a proto vždy unikající a vzdalující se. Nebe je spjato se zrakem a očima, se sluchem a ušima, s nosem a vůní, ale nikdy ne s hmatem, nikdy ne s chutí a tudíž s tím, co je při nás nablízku. Hlas, podoba a vůně se linou dálkou, sugerují odstup. Nebe pak podle Heideggera zahrnuje a představuje především *temporální* aspekt bytí na světě tak, jak jej zakoušíme žitě, tj. předteoreticky, avšak *vždy v interakci se Zemí*, jež působením Nebe nabývá svého charakteristického rázu. Nebe stanovuje rytmy lidského pobývání, *rytmy, které oddělují*: posvátné od profánního, čas žití od času umírání, čas práce od času radovánek, čas hojnosti od času nouze. Nebe svým uplíváním oddaluje od zašlého, ale i od očekávaného. Tak jako Země sugeruje pohroužení a pojmutí do nitra a do blízkosti (aspekt být-při /An-/), Nebe oproti tomu sugeruje sublimaci, vyvanutí, vyčpění (aspekt být-od /Ab-/). Nezadržitelnost vymykání Nebe stojí oproti stabilní strnulosti Země, *a tímto způsobem se Země s Nebem doplňují a vyvažují tak, aby svět svítil*, aby měl neustálou trvalost, tj. aby současně stál i plynul, tj. trval. Země a Nebe jsou neoddelitelně spjaty spolu,² a tak se mohlo stát, že v ranější fázi (UdK I et III) Země v sobě obsahovala i „kompetence“ Nebe.³ Nebe je tím, co rozevívá a (třeba doslovně!) ozařuje Zemi v její zabydlenosti či naopak ji uzavírá jako pustinu,⁴ ale to vše s ohledem na bydlení smrtelníků.

Nebe je pro Heideggera dimenzí bydlení ve světě, jež tomuto bydlení udílí *vždy konkrétní ráz* dle míry a způsobu své „manifestace“ a „působnosti“. Nebe se nás vždy (do)tyká a charakterizuje naše celkové naladění, jež pak proráží na rovině emocí a postojů, kdy - zcela banálně - špatné počasí či probdělá noc mohou specificky zabarvit „celý“ svět a vše, co z něho prodlévá. Nebe je *jedním z pramenů*, z nichž podle Heideggera pochází člověka se dotýkající významovost *bylo-je-bude-není*. Jedním? Které jsou ty další?

„Země halí a nese jakožto útočiště Nebešťanů posvátno, tj. sféru boha.“⁵

Božství - co je to podle Heideggera božství?

¹ Ne nadarmo většina mýtických, ale i „církevních“ bohů dlí na či dokonce nad Nebem.

² Např. čínská zkušenost se světem, jež je vše jiné, jen ne teoretická, je na komplementární dualitě Země a Nebe založena kompletně. Srv. *Yi jing - Kniha proměn*, přel. O. Král, Maxima, Praha 1995 či *Kniha mlčení*, vybral a přeložil O. Král, Mladá fronta, Praha 1994. Srv. též řecké souvislosti v Hésiodos, *Theogonie*.

³ UdK I,11: ...nazýváme Země... jednotu.... bouří a vzduchu, dne a noci... UdK III,28: „Gnade der Sonne..., das Lichte des Tages, die Weite des Himmels, die Finsternis der Nacht...“

⁴ Pěkným příkladem pochopení Heideggerovy intence představuje Chr. Norberg-Schulz, *Genius loci*, Odeon, Praha 1994, jenž pozoruhodně interpretuje povahu krajiny a dějiny architektury na základě interakce Země a Nebe, byť mu přeci jen uniká jak význam smrtelníků a božství (které zcela pomíjí), tak především *celková syntéza* Součtveří.

⁵ EHD 161.

„Andělé Bytí: „bohy“ je nazývá a jako bohy je chápe metafysiky, čímž pro ni zůstávají ve své povaze nejasní a nevysvětlitelní.“¹

„Posvěcovat“ znamená „činit svatým“ /„heiligen“/ v tom smyslu, že v presentaci díla se posvátno /das Heilige/ rozevře jakožto posvátné a bůh ve své přítomnosti bude vybojován do zjevnosti. K posvěcování náleží oslavování jakožto uznání a uctění důstojnosti a záře boha. Důstojnost a záře, jež jsou odhaleny oslavujícím dílem, nejsou vlastnosti, za nimiž a vedle nichž by také ještě stál nějaký bůh, nýbrž <teprve> v důstojnosti a záři <bůh> prodlévá.“²

„Neboť Bohové jsou ti, již rozjasňují, již v rozjasňování zvěstují pozdrav, který sesílá sama Výsost /die Heitere/. Výsost je původem prodlévání všeho pozdravování, tj. všeho Andělského, v čemž spočívá vlastní smysl prodlévání Bohů.“³

„Božští jsou zvěstující poslové božského. Z jejich skrytého dlení bůh vstupuje do své povahy, která ho straní jakékoliv srovnání s čímkoliv, co prodlévá.“⁴

„Božští jsou zvěstující poslové božského. Z jejich posvátného dlení bůh vstupuje do své přítomnosti, či se stahuje do své zahalenosti.“⁵

„Řekneme-li božství, pak již tím myslíme, pokud myslíme, ostatní tři z prostoty Součtveří.“⁶

„Řekneme-li božství, pak tím již současně myslíme ostatní tři, avšak nemyslíme tím ještě prolutost všech čtyř.“⁷

Božství - co je to božství? Stran všeho nepatřičného očekávání a prefabrikovaných (ať teistických, či ateistických) ideologií, můžeme spolu s Heideggerem konstatovat, že božství je základní dimenzí lidského bytí ve světě, základní dimenzí světa samého. Nestavíme se na stranu žádné ideologie násilně a netolerantně diktující, že ten či onen bůh je zaručeně „ten pravý“, neboť i božství boha má svou dějinnou rozestřenost /Geschichtlichkeit/, která vyrůstá právě z toho, že je jednou z dimenzí světa.⁸ Proto božství není žádným supramundánním

¹ Jahresgabe 1997, str. 7 (upravil AN): „Engel des Seyns: „Götter“ nennt sie und als Götter, undeutlich und undeutbar für sie im Wesen, nimmt sie die Metaphysik.“

² UdK I,9. Téměř identicky UdK III,30: „Würde und Glanz sind nicht Eigenschaften, neben und hinter denen außerdem noch der Gott steht, sondern in der Würde, im Glanz west der Gott an.“ - Nutno podotknout, že v obou pasážích je líčen bůh řecký.

³ EHD 20: „Denn die Götter sind die Aufheiternden, die in der Aufheiterung den Gruß entbieten, den die Heitere sendet. Die Heitere ist der Wesensgrund des Grüßens, d. h. des Engelhaften, worin das Eigenste der Götter besteht.“

⁴ Einbl. 17, VA 180: „Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen, das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden entzieht.“

⁵ VA 151: „Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem heiligen Walten dieser erscheint der Gott in seine Gegenwart oder er entzieht sich in seine Verhüllung.“

⁶ Einbl. 17, VA 180: „Sagen wir die Göttlichen, dann denken wir, falls wir denken, die anderen Drei mit aus der Einfalt des Gevierts.“

⁷ VA 151: „Sagen wir die Göttlichen, dann denken wir schon die anderen Drei mit, doch wir bedenken nicht die Einfalt der Vier.“

⁸ TuK 46 (= Einbl. 77): „Ob der Gott lebt oder tot bleibt, entscheidet sich nicht durch die Religiosität der Menschen und noch weniger durch theologische Aspirationen der Philosophie und der Naturwissenschaft. Ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seyns und innerhalb ihrer.“ (Příčemž *Konstellation des Seyns* = *Geviert* (TuK 44 = Einbl. 74-75).) A opět musíme poukázat na profétickou stať E. Jüngera *Gestaltwandel. Eine Prognose auf das 21. Jahrhundert*, in: *Die Zeit* Nr. 29 (16. VII. 1993), str. 36: „Göttliches lebt. Wenn Namen genannt werden, denken die meisten an vorchristliche oder ortsüblich gewesene Gottheiten.“

principem, jež by svět „tvořilo“, a tak je podle Heideggera i představa „Stvořitele“ dějinnou nutností, jež pramení z potřeby *kauzálně*, tj. v silném slova smyslu *racionálně* (*ratio* = dávat výčet) vysvětlit souvislost všeho jsoučího na základě společného původu a dependence na první, o sobě nezdůvodnitelné příčině (*causa sui*), před níž - jak sugestivně líčí Heidegger - „člověk nemůže ani v bázni padnout na kolena, ani nemůže před takovým bohem muzicírovat a tančit.“¹

Základním rysem božství je motiv *zvěstování*, poukazování za sebe, motiv *andělského*. Ne, že by bohové byli tím, zač v křesťanské tradici považujeme anděly, tj. čistým projevem Boží vůle, kdy anděl právě nemá žádnou vlastní vůli, ale pouze a výhradně vykonává Boží rozhodnutí. Božští jsou *partnery* smrtelných na jejich pouti po Zemi pod Nebesy, již božským v očekávání čelí opětující jim v řeči jejich dotek a božští představují rys nehynoucí přítomnosti, byť i bohové umírají. Heidegger nezastává žádnou formu pohanství či polytheismu, jelikož božští vlastně ani nejsou *in sensu stricto* bohy, nýbrž jsou pouhými zvěstovateli Boha, který je pro Heideggera se vším jsoučím nesrovnatelný,² který není ani *super ens*, ale ani to není samo Bytí-*Seyn*.³ Božští zakládají obyvatelnost Země a Nebe, svolávají k sobě svůj lid, dávají mu jako lidu jeho význam, základ a oporu. Božští odhalují, odkrývají, přinášejí zvěst, tj. zakládají pospolitost a blízkost, zakládají dějiny. Božští ozřejmují „mysl“ „bytí“ (v nejvágnějším slova smyslu). Božští udržují souvislost bylého s přítomným i nastávajícím, dávají této souvislosti význam, dávají význam dokonce i tomu, co není, tomu co je nic. Proto božští akcentují aspekt *být-při* /An-/, jelikož drží a zakládají identitu dějinného prodlévání smrtelných na Zemi pod Nebem. *Aby* lidé mohli konat své činy a strádat své viny, *musí* je vždy již doprovázet (třeba popíraná či zapomenutá) zvěst o tom, co zakládá a nese lidství člověka v jeho dějinném dlení na Zemi pod Nebem.⁴ *Božští zvou smrtelné k podstoupení smrti, a tím k jejímu překonání.*⁵

Deren Tempel sind verfallen, und von vielen der dort einst Verehrten sind nicht einmal die Namen bekannt. Also sind Götter sterblich, doch das besagt nichts gegen ihr Wesen und ihre Wirklichkeit... Der Gestaltwandel der Götter bedeutet, daß sich die Erscheinung ändert, in der sie verehrt werden... Die Götter erschaffen aus dem Zeitlosen; ... Das nächste Jahrhundert gehört den Titanen; die Götter verlieren weiter an Ansehen. Da sie wiederkehren werden, wie sie es immer getan haben, wird das 21. Jahrhundert, kultisch betrachtet, ein Zwischenglied, also ein „Interim“ sein.... Die Götter sind nicht ewig, sondern zeitlos.... Die Ankunft von Göttern läßt sich weder berechnen, noch voraussagen. Aber sie müssen erscheinen, denn ohne Götter keine Kultur.“

¹ ID 64: „Der Gott kommt in die Philosophie durch den Austrag, den wir zunächst als den Vorort des Wesens der Differenz von Sein und Seiendem denken. Die Differenz macht den Grundriß im Bau des Wesens der Metaphysik aus. Der Austrag ergibt und vergibt das Sein als her-vor-bringenden Grund, welcher Grund selbst aus dem von ihm Begründeten her der ihm gemäßen Begründung, d. h. Verursachung durch die ursprünglichste Sache bedarf. Dies ist die Ursache als die *Causa sui*. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.“

² Bt. 403, fuga VII. *Der letzte Gott*: <Der letzte Gott ist> Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen.

³ Bt. 409: „Der letzte Gott ist nicht das Ereignis selbst, wohl aber seiner bedürftig als jenes, dem der Dagründer zugehört.“ - Srv. TuK 46, Einbl. 77: „Ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seyns und innerhalb ihrer.“ (Přičemž *Konstellation des Seyns=Geviert*.)

⁴ Např. Descartes nám ve svém *Meditacích* (srv. *Med.* III et IV) ukáže, že (zdánlivě) naduté *ego cogito* by nikdy ani na okamžik nemohlo existovat, kdyby ho každým okamžikem nedržel a netvořil Bůh, a že je to přítomnost (vrozené) ideje Nekonečna v mysli, která téže mysli garantuje její (nepochybné a *vždy pravdivé alias jisté*) kognitační modifikace, v nichž se realizuje a sebezpotvrzuje. V ještě radikálnějším smyslu hovoří Spinoza o tom, že (viz Eth. I, Prop. 15) „*cokoli je, je v Bohu a bez Boha nemůže nic ani být, ani být chápáno*“. Nakolik se Heidegger, samozřejmě, vymezuje oproti metafysickému pojetí božství, přesto je nutné přiznat, že jisté styčné body s metafysikou si podržuje i jeho pojetí božství.

⁵ Srv. EHD 165: „>Láska k žití< zahrnuje smrt. Tím, že smrt přichází, mizí. Smrtelní umírají smrt v žití. Ve smrti se smrtelní stávají ne-smrtelnými.“

Božství jako sféra pro zjevení či úkryt *konkrétně dějinné* podoby (nějakého) boha¹ udílí světu jeho celkový ráz buď tím, že je božstvím opuštěn, či naopak je jím prodchnut. Ale i skrytost a úprk bohů - který Heidegger sdílí s Hölderlinem, Rilke, bratry Jüngerovými - je *jedním* ze způsobů, a dost možná, že právě *naši epochu jako takovou bytostně charakterizujícím způsobem*, kterak bohové při nás jsou a jak v rámci jejich záře se nás (do)týká vše, co *bylo-je-bude-není*.² Pro Heideggera je božství *jedním z pramenů, z nichž pochází člověka se dotýkající významovost bylo-je-bude-není*.³

Heidegger neustále hovoří o tom, že významovost *bylo-je-bude-není* se (do)týká člověka, a tak budou lidé patrně představovat čtvrtou⁴ dimenzi světa.

„Člověk prodlévá jakožto smrtelník. Tak sluje, neboť zmůže zemřít. Moci zemřít značí: zmoci smrt jako smrt. Pouze člověk umírá - a to neustále, jakmile a dokud dlí na této Zemi, dokud bydlí.“⁵

„Tito smrtelní zmohou umírat tak, že jsou na pouti ke smrti. Ve smrti se shromažďuje nejzazší skrytost bytí. Smrt již předstihla jakékoliv umírání.“⁶

„Láska k žití zahrnuje smrt. Tím, že smrt přichází, mizí. Smrtelní umírají smrt v žití. Ve smrti se smrtelní stávají ne-smrtelnými.“⁷

„Smrtelní jsou ti, již mohou smrt zakusit jako smrt. Zvíře to nemůže. Proto také zvíře nemůže mluvit. Zableskne nám tu vzájemné prolnutí povahy smrti s povahou řeči, avšak zůstává ještě nemyšleno.“¹

¹ Jak se to s problematikou boha u Heideggera má srv. Bt. 403-17; Bes. 235-56; ID 64-5; TuK 46 (= Einbl. 77); Einbl. 55 pozn. Solidní pokus o interpretaci představuje R. Thurnher, *Gott und Ereignis - Heideggers Gegenparadigma zur Ontotheologie*, in: HS 8 (92),81-102; poněkud slabší je O. Pöggeler, *Der Vorbeigang des letzten Gottes*, in: *týž, Neue Wege mit Heidegger*, Alber Verlag, München 1992, str. 465-482.

² VA 185.

³ Pouze na okraj upozorňuji, že v případě *Země, Nebe a božství* se problematika Součtveří dost problematizuje, jelikož *všichni jmenovaní mají stejnou povahu a to povahu zvěstujícího*, tj. *Andělského* (srv. EHD 20; Jahrgabe 1997, str. 7, 9, 13). Je třeba myslet na Anděly tak, jak o nich mluví Hölderlin, Trakl a Rilke, jak je malují P. Klee a M. Medek. To by znamenalo, že tři ze čtyř dimenzí mají stejnou povahu, která má smysl v tom, že poukazuje k bohu a to k bohu poslednímu, jenž tak sluje pro svou neporovnatelnost se vším jsoucím a dosavadním (srv. Bt. 403). V rámci Součtveří pak stojí Anděl vůči smrtelným, již však jsou těmi, již hovoří, přičemž řeč se rodí z poselské povahy Andělů srv. Jahrgabe 1997, str. 9 (upravil AN): „das Wesen der Engel wiederum enthüllt sich reiner, wenn die Rück-kehr als die Ankunft im Einstigen [tj. Seyn] ihr botschaftliches Wesen lichtet, welche Lichtung in eins geht mit der Enthüllung des Wesens des Wortes und der Geburt der Sprache.“ A nezapomínejme na souvislost smrti a řeči in: UzS 215 a na to, že smrt je schránou Bytí (Einbl. 18, VA 180). Budeme-li chtít ze Součtveří vyvodit problematiku známou pod heslem „bytí“ a „čas“, pak to otevírá zajímavé perspektivy pro myšlení, jež o sobě deklaruje, že je *gott-los*, přičemž má za to, že je právě pro svou distanci vzhledem k metafysicky pojatému božství otevřenější a svobodnější pro („autentického“, tj. skutečně božského) boha srv. ID 65: „Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.“

⁴ Nikoliv však co do počtu či co do významu, neboť každá z dimenzí je současně první, druhá, třetí a čtvrtá, ba spíše *nemá smysl hovořit o jakékoliv „hierarchii“ a posloupnosti v rámci prolnutosti Součtveří*.

⁵ VA 200: „Der Mensch west als der Sterbliche. So heißt er, weil er sterben kann. Sterbenkönnen heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt - und zwar fortwährend, solange er auf dieser Erde weilt, solange er wohnt.“

⁶ UzS 20: „Diese Sterblichen vermögen das Sterben als die Wanderschaft zum Tode. Im Tod versammelt sich die höchste Verborgenheit des Seins. Der Tod hat jedes Sterben schon überholt.“

⁷ EHD 165: „Die ... genannte „Lebensliebe“ ... schließt den Tod ein. Indem der Tod kommt, entschwindet er. Die Sterblichen sterben den Tod im Leben. Im Tod werden die Sterblichen *un-sterblich*.“

„Statisíce umírají v masách. Umírají? Spíše hynou. Jsou sejmuti. Umírají? Stávají se kusy v provozu fabrikace mrtvol. Jsou nenápadně likvidováni v likvidačních táborech. A i mimo tyto tábory - milióny lidí v současné chvíli skonávají hladem. Umírat ale znamená přivádět smrt do její povahy. Moci zemřít znamená toto přivádění zmáhat. Zmůžeme to jedině tehdy, jestliže naše povaha zmůže povahu smrti. Avšak uprostřed nesčíslných smrtí zůstává povaha smrti zastřena. Smrt není ani prázdná nicota, ani jen nějaký přechod z jednoho jsoucího k jinému. *Smrt náleží do lidského pobytu, který se odehrává vlastním způsobem z prodlévavosti Bytí-Seyn.* Tak smrt halí prodlévavost Bytí. Smrt je nejzazší skryš pravdy Bytí, skryš, jež do sebe halí skrytí prodlévavosti Bytí a jež v sobě shromažďuje utajení jeho [tj. Bytí] prodlévavosti. Proto člověk zmůže smrt jedině a teprve tehdy, když samo Bytí z pravdy své prodlévavosti nechá, aby se povaha člověka odehrávala vlastním způsobem v rámci prodlévavosti Bytí. *Smrt je skryší Bytí v semknutosti světa /Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt/.* Zmoci smrt v její povaze znamená: zmoci zemřít. Ti, již zmohou zemřít, ti teprve jsou smrtelnými v silném smyslu slova. Nesmírné strasti nespočetných, všude děsivě nezemřelých smrtí - a přesto je člověku povaha smrti zastřena. Člověk doposud není smrtelníkem.“²

„Smrtelní jsou lidé. Slují smrtelní, neboť zmohou zemřít. Zemřít znamená zmáhat smrt jako smrt. Jen člověk umírá a to neustále, jakmile a dokud dlí na Zemi, pod Nebem, před božskými.“³

„Smrtelní jsou lidé. Slují smrtelní, neboť zmohou zemřít. Zemřít znamená: zmoci smrt jako smrt. Jen člověk umírá. Zvíře hyne. Nemá smrt ani před, ani za sebou. Smrt je schrána nicu, totiž toho, co v žádném ohledu nikdy není cosi jsoucího, co přesto však prodlévá, totiž jakožto bytí samo. Smrt jakožto schrána nicu v sobě halí to, co z bytí prodlévá. *Smrt je jakožto schrána nicu skryší bytí.* Smrtelní nazýváme smrtelnými - nikoliv proto, že by jejich pozemský život končil, nýbrž proto, že zmáhají smrt jako smrt. Smrtelní jsou těmi, kterými jsou, totiž smrtelníky <pouze tehdy>, jestliže prodlévají ve skryši bytí. Jsou prodlévajícím zadržením k bytí jako bytí.“⁴

¹ UzS 215: „Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier kann dies nicht. Das Tier kann aber auch nicht sprechen. Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht.“

² Einbl. 56: „Hunderttausende sterben in Massen. Sterben sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert. Und auch ohne solches - Millionen verelenden jetzt durch den Hunger in ein Verenden. Sterben aber heißt, den Tod in sein Wesen austragen. Sterben können heißt, diesen Austrag vermögen. Wir vermögen es nur, wenn unser Wesen das Wesen des Todes mag. Doch inmitten der ungezählten Tode bleibt das Wesen des Todes verstellt. Der Tod ist weder das leere Nichts, noch ist er nur der Übergang von einem Seienden zu einem anderen. *Der Tod gehört in das aus dem Wesen des Seyns ereignete Dasein des Menschen.* So birgt er das Wesen des Seyns. Der Tod ist das höchste Gebirg der Wahrheit des Seyns selbst, das Gebirg, das in sich die Verborgenheit des Wesens des Seyns birgt und die Bergung seines Wesens versammelt. Darum vermag der Mensch den Tod nur und erst, wenn das Seyn selber aus der Wahrheit seines Wesens das Wesen des Menschen in das Wesen des Seyns vereignet. *Der Tod ist das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt.* Den Tod in seinem Wesen vermögen, heißt: sterben können. Diejenigen, die sterben können, sind erst die Sterblichen im tragenden Sinn des Wortes. Massenhafte Nöte zahlloser, grausig ungestorbener Tode überall - und gleichwohl ist das Wesen des Todes dem Menschen verstellt. Der Mensch ist noch nicht der Sterbliche.“

³ VA 152: „Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt, den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt und zwar fortwährend, solange er auf der Erde, unter dem Himmel, vor den Göttlichen bleibt.“

⁴ Einbl. 17-18, VA 180: „Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich. Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht

„Řekneme-li: smrtelní, pak již tím myslíme, pokud myslíme, ostatní tři z prostoty Součtveří.“¹

„Zmíníme-li smrtelné, pak tím již současně myslíme ostatní tři, avšak nemyslíme tím ještě prolnutost všech čtyř.“²

Kdo to jsou smrtelní? Bez vší sentimentality a sebezpřečeňování můžeme spolu s Heideggerem konstatovat, že *smrtelnost* je základní způsob, jak lidé na světě *jsou*. Smrtelník není mýtopoetické označení převzaté v nějakém staromilském nadšení od Homéra či řeckých tragiků, nýbrž je to *základní ontologický status* charakterizující to, *jak člověk je člověkem*, je-li totiž člověkem a ne pouze zvířetem (*animal*, *zóon*), jak to deklaruje celá metafysika.³ Metafysické určení povahy lidství člověka je podle Heideggera *animalitas et rationalitas*. Heideggerova diagnóza stran určení *této metafysické* povahy lidství člověka zní následovně:

„Povaha lidství je ničena.“⁴

„Možná, že člověk vůbec není ve svém domě doma. To by pak znamenalo, že člověk nezná to, co mu skýtá zabydlení, takže by ve své ›přítomné zabydlenosti‹ /„Anwesen“/ byl nepřítomen /abwesend/.“⁵

Kromě toho, že žijeme v epoše naprosté absence tázání, kdy se to se vším *bylo-je-bude-není* má tak, že to je *nicotné a ničím*, tak spolu s tím nutně, tj. *z povahy věci samé* souvisí to, že povaha lidství je průběžně a stále ničena. Nejedná se tu prvoplánově o masovou

niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, nämlich als das Sein selbst. Der Tod als der Schrein des Nichts, birgt in sich das Wesende des Seins. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen - nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.“

¹ Einbl. 18, VA 180: „Sagen wir: die Sterblichen, dann denken wir, falls wir denken, die anderen Drei mit aus der Einfalt des Gevierts.“

² VA 152: „Nennen wir die Sterblichen, dann denken wir schon die anderen Drei mit, doch wir bedenken nicht die Einfalt der Vier.“

³ Einbl. 18, VA 180: „Die Metaphysik dagegen stellt den Menschen als animal, als Lebewesen vor. Auch wenn die ratio die animalitas durchwaltet, bleibt das Menschsein vom Leben und Erleben her bestimmt. Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen *werden*.“ - Ještě hůře vyznívá líčení in: Jahresgabe 1997, str. 9: „...der Mensch als regulatives Bestandteil in die Maschine selbst sich eingelassen hat. Die Maschine tritt an die Stelle des *zóon*: das Lebewesen ist als Maschine begriffen; alle Biologie ist auf diesen Weg gejagt. Der *logos* aber ist die Ratio der technischen Regulation (Planung, Einrichtung, Lenkung).“ Tamtéž str. 11: „Von der Wahrheit des Seyns, vom Ereignis, her gesehen, bedarf es nur der niederen und ursprungslosen, sich vergessenden Kräfte des Menschen, um dem Maschinenwesen zu genügen und das zu erfüllen, was von der Maschine gefordert wird. Dieser dürtigen Eintönigkeit der Leere des Maschinenganges kann daher das Massenwesen des Menschen am leichtesten genügen, weil diesem die Mittelmäßigkeit und die Einebnung von Oben nach Unten gemäß ist. Die Ansprüche, die jetzt noch aus dem Sein an den Menschen ergehen, sind die geringsten. Das Sein selbst hat sich fast dem Menschen entzogen. Der Mensch kann als der Vollstrecker des Willens zum Willen meinen, dieser Wille selbst zu sein und also nichts „über“ und nichts „vor“ sich zu haben, was ihn bedrängen und belasten könnte. Nur solange alles noch im Übergang ist aus der christlich-bürgerlichen Humanität in das unbedingte organisierte Maschinenwesen, wird dieser Vorgang noch in einer Sphäre von Brutalität und als Verlust früherer Genüsse und Vorrechte empfunden, so zwar, daß die hier sich noch regende Empfindsamkeit alsbald einer Abstumpfung und Gleichgültigkeit weicht, durch die sich die dem technischen Wesen gemäße Langeweile vorbereitet.“

⁴ Sv. 77, 21: „Das Wesen des Menschen wird vernichtet.“

⁵ Ib. 37: „Vielleicht ist der Mensch überhaupt in seinem Haus nicht zuhause. Das würde bedeuten, daß der Mensch die eigene Behausung nicht kennt, so daß er im eigenen „Anwesen“ abwesend wäre.“

likvidaci miliónů, o války v přímém přenosu, o vyhnanství, mučení, bídu - ačkoliv vše jmenované nutně vyplývá z toho, že povaha lidství podléhá ničení.¹ I taková věc, jakou byl *holocaust*, by se podle Heideggera neodehrála, kdyby povaha lidství již *dlouho předtím* nebyla zasažena ničením. A toto ničení: to je ono Heideggerovo *nicující nic* /das nichtende Nichts/, jako které v epoše naprosté absence tázání se odehrává významovost *bylo-je-bude-není*. Protože se to s *bylo-je-bude-není* má tak, že to je *nicotné a ničím*, proto podle Heideggera je i povaha lidství (stejně jako povaha věci, povaha božství či uměleckého díla) zasažena nicujícím nicem /Nichts/.²

Podle Heideggera *povaha* lidství není nic lidského, příliš lidského,³ tak jako ani *povaha* umění není nic umělého či *povaha* techniky není nic technického.⁴ V přednášce *Čas a bytí* k tomu Heidegger poznamenává:

„Kdo jsme my? S odpovědí zůstaneme opatrní. Neboť by se to mohlo mít tak, že to, co člověka vyznamenává jako člověka, by se určovalo právě z toho, co zde promýšlíme: člověk, jenž je zasažen dotekem přítomnosti, jenž z takového zasažení dotekem svým způsobem prodlévá při všem přítomném i nepřítomném. Člověk vědomě zasazen do doteku přítomnosti, avšak takovým způsobem, že přijímá jako nárok /Gabe/ přítomnost, která je ručena /Es gibt/, takže přebírá to, co se vyjevuje v rámci ponechávání být při. Kdyby člověk nebyl vytrvalým příjemcem nároku pocházejícího z „přítomnosti která je ručena“ /aus dem „Es gibt Anwesenheit“/, nikdy by člověka nezasáhlo to, co je nárokem ručeno, pak při absenci tohoto nároku by se bytí nejenže skrývalo, nejenže by bylo utajeno, nýbrž člověk by zůstal vyloučen z dosahu: bytí, které je ručeno /Es gibt Sein/. Člověk by nebyl člověkem.“⁵

Povaha lidství člověka není nic lidského, nýbrž pochází z celkového dění konstituce významovosti *bylo-je-bude-není* alias bytí v rámci prolnuté celistvosti Součtveří, které ručí /Es, das gibt/ bytí do jeho významnosti: *nechávat být při* /Anwesen-Lassen/.⁶ *Povaha* lidství: nic lidského. Nýbrž? Bez člověka, aniž by to podle Heideggera znamenalo nějaké přeceňování, by se nikdy neodehrávala otevřenost ručení a skýtání /Schicken-Reichen-Lichten-Geben/, tj. neodehrávala by se *blížící blízkost*, z níž a v níž a díky níž se odehrává *zasahování dotekem bylo-je-bude-není* /Angang von Anwesen/, což si vše vylíšíme níže.

Člověk je podle Heideggera *mimo dobro a zlo* vyznamenán tím, že stojí v doteku významovosti *bylo-je-bude-není*. Uvidíme-li níže, že dotek této významovosti je to, která blízkost blíží, v čemž se odehrává *svícení* světa (to je ta *otevřenost alias světlna*, do níž je

¹ Einbl. 56.

² Sv. 77, 19.

³ Sv. 77, 21: „Ich sagte, die Vernichtung betreffe den Menschen; ich sagte nicht: die Menschen. Solange wir von einem Fall des ausgelöschten Menschenlebens zum nächsten fortschreiten und die größtmögliche Zahl solcher Fälle uns vorstellen, finden wir nicht „den Menschen“, der von der Vernichtung betroffen ist. „Der Mensch wird vernichtet“ besagt dann: das Wesen des Menschen wird vernichtet.“ NII 377: „Dieses Wesen (sc. des Menschen) ist nichts Menschliches.“

⁴ TuK 5, 20, 23.

⁵ ZSD 12-13: „Wer sind wir? Wir bleiben vorsichtig mit der Antwort. Denn es könnte so stehen, daß sich das, was den Menschen als Menschen auszeichnet, gerade aus dem bestimmt, was wir hier zu bedenken haben: der Mensch, der von Anwesenheit Angegangene, der aus solchem Angang selber auf seine Weise Anwesende zu allem An- und Abwesenden. Der Mensch innestehend im Angang von Anwesenheit, dies jedoch so, daß er das Anwesen, das Es gibt, als Gabe empfängt, indem er vernimmt, was im Anwesenlassen erscheint. Wäre der Mensch nicht der stete Empfänger der Gabe aus dem „Es gibt Anwesenheit“, erreichte den Menschen nicht das in der Gabe Gereichte, dann bliebe beim Ausbleib dieser Gabe Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch bliebe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch.“

⁶ UzS 258: „Das Ereignen ist kein Ergebnis (Resultat) aus anderem, aber die Er-gebnis, deren reichendes Geben erst dergleichen wie ein „Es gibt“ gewährt, dessen auch noch „das Sein“ bedarf, um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen.“ - „Das Eigene“ záležitosti /Sache/ zvané „bytí“ je *Lassen*, k tomu srv. ZSD 5 et 40.

ručen /Es gibt/ nárok Bytí-*Seyn*), pak povaha lidství člověka spočívá v tom, že se mu děje svět jako významově rozestřená blízkost a dálka všeho, co bylo-je-bude-není.¹ Člověk je podle Heideggera vědomě zasazen /*Inständigkeit*/² do zasaženosti dotekem blízkosti (významu) a dálky (lhostejnost-zahalenost) toho, co vágně i méně vágně sluje svět, jenž je světem proto, že má význam, že je významově rozestřen, že má řád, a i když ho nemá, tak jen proto, že jej má mít. Člověk je pro Heideggera ten, kdo je *nablízku světu*, kdo prodlévá v *sousedství* /*Nachbarschaft*/.³ Sousedství je již rozestřeně ustanovená prolnutost dimenzí Součtveří světa,⁴ světa,⁴ do něhož lidská povaha náleží jako jedna z dimenzí.

Ale jaká dimenze to je, v níž podle Heideggera povaha lidství nechává člověka být člověkem? Je to dimenze smrtelných. Podívejme se na instruktivní pasáže z Heideggerových poválečných textů, které by nám měly pomoci při interpretaci.

„Smrtelní jsou lidé.“⁵

„Smrtelní prodlévají v Součtveří tak, že bydlí. Hlavní rys bydlení však spočívá v opatrování. Smrtelní bydlí tím způsobem, že opatrují Součtveří tak, aby se odehrávalo svým způsobem. A proto: smrtelní bydlí tak, že uchovávají Zemi.... Smrtelní bydlí tak, že přijímají Nebe jakožto Nebe.... Smrtelní bydlí tak, že vítají božství jako božství.... Smrtelní bydlí tak, že svou vlastní povahu, totiž že zmohou smrt jako smrt, zavazují ke smíření se s onou možností <zemřít> /*Brauch des Vermögens*/ tak, aby smrt byla dobrou smrtí....⁶ Uchováváním Uchováváním Země, přijímáním Nebe, vítáním božství, zavazováním smrtelných se odehrává bydlení jakožto čtveré opatrování Součtveří. Opatrovat znamená: dbát Součtveří v jeho povaze.“⁷

¹ Sv. 77, 181 (upravil AN): „Der Aufenthalt des Menschen hat seinen Ort im Anblick des Anwesenden.“ - Poeticky zcela neopakovatelně tuto „událost“ vyslovil R. M. Rilke v pozdní básni z pozůstalosti začínající veršem NICHTS IST VERGLEICHBAR. In: *Gedichte*, str. 816-17.

² Téměř „definiční výměr“ in: sv. 77, 144-45. Rovněž UdK III,54-5: „Bewahrung des Werkes heißt: Innestehen in der im Werk geschehenden Offenheit des Seienden. Die Inständigkeit der Bewahrung aber ist ein Wissen. Wissen besteht jedoch nicht im bloßen Kennen und Vorstellen von etwas. Wer wahrhaft das Seiende weiß, weiß, was er inmitten des Seienden will. Das hier genannte Wollen ... ist das ekstatische Sicheinlassen des existierenden Menschen in die Unverborgenheit des Seins... die Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins.... Bewahrung des Werkes ist als Wissen die nüchterne Inständigkeit im Ungeheuren der im Werk geschehenden Wahrheit.“ Viz též NII 377 (upravil AN): „Die Inständigkeit: das harrende Innestehen inmitten der selbst verhüllten Wahrheit des Seins. Denn durch die Inständigkeit allein vermag sich der Mensch als der Denkende in seinem Wesen aufzuhalten.“

³ Sv. 77, 155 *In-die-Nähe-gehen* jakožto *Wesen des Menschen*. VA 148: „Der Nachbar ist derjenige, der in der Nähe wohnt.“ UzS 208-215: „Nähe ereignet Nachbarschaft“ (208); „was das Nachbarliche auszeichnet: das Gegen-einander-über“ (211).

⁴ Srv. UzS 211, 215.

⁵ VA 152.

⁶ Etymologicky slovo *s-mrt* znamená „dobrá, tj. přirozená, tj. nenásilná smrt. Prefix *s-* odkazuje k řeckému *eu-* = dobrý, *mřít* značí „drobit, rozrušovat“. Srv. J. Rejzek, *Český etymologický slovník*, LEDA, Praha 2001, str. 394-95 et 586. - Srv. R.M. Rilke, Čtvrtá *Elegie z Duina*, v. 82-85 (přel. AN): „Avšak toto: smrt, / celou smrt, ještě před žitím tak / jemně vlastnit a nezlobit se, / to je nepopsatelné.“

⁷ VA 152-53 (upravil AN): „Die Sterblichen *sind* im Geviert, indem sie *wohnen*. Der Grundzug des Wohnens aber ist das Schonen. Die Sterblichen wohnen in der Weise, daß sie das Geviert in sein Wesen schonen.... Die Sterblichen wohnen, insofern sie die Erde retten.... Die Sterblichen wohnen, insofern sie den Himmel als Himmel empfangen.... Die Sterblichen wohnen, insofern sie die Göttlichen als die Göttlichen erwarten.... Die Sterblichen wohnen, insofern sie ihr eigenes Wesen, daß sie nämlich den Tod als Tod vermögen, in den *Brauch* dieses Vermögens geleiten, damit ein guter Tod sei.... Im Retten der Erde, im Empfangen des Himmels, im Erwarten der Göttlichen, im Geleiten der Sterblichen ereignet sich das Wohnen als das vierfältige Schonen des Gevierts. Schonen heißt: das Geviert in seinem Wesen hüten.“

Člověk je pro Heideggera ten, kdo *bydlí* nablízku tomu, jež *bylo-je-bude-není*.¹ Toto sousedství člověka s tím, co nazýváme bytí-čas, sousedství odehrávající se bydlením smrtelných, zakoušíme podle Heideggera jako *mluvu* /Sprache/,² přičemž mluva není prvoplánově prostředek ke komunikaci, nýbrž *transparencí doteku bylo-je-bude-není*:

„Mluvit znamená: ukazovat, nechat zazářit, předestírání světa tak, že jej podáváme, zakrýváme, necháváme vzejít do zjevnosti. Nyní se blízkost ohlašuje jako vytyčení drah a chodu /Be-wägung/ vzájemné prolutosti dimenzí světa.... A tak mluva není žádnou pouhou schopností člověka. Její povaha náleží do toho, co je nejvlastnější vytyčování drah a chodu vzájemné prolutosti čtyř dimenzí světa.“³

Mluva totiž podle Heideggera odkrývá a přináší dotek významovosti *bylo-je-bude-není* všeho toho, s čím se - ať již mlčky, nebo s plnými ústy slov - setkáváme, jakmile a dokud stojíme v doteku s tím, co *bylo-je-bude-není*. I slovná „mystika“, jež se holedbá tím, že nechala řeč za sebou, se odehrává v otevřené dimenzi mluvy, bez jejíž volnosti by k žádné *unio mystica* ani nemohlo dojít. Mluva je pro Heideggera onou světlinou /Lichtung/, v níž zakoušíme svícení světa, tj. významovost či lhostejnost něčeho *jako něčeho konkrétního*. Mluva je onou blízkostí blízkostí tak, jak ji zakoušejí smrtelní při svém bydlení v Součtveří. Mluva je tím, co smrtelným *vytyčuje dráhy a chod* /Be-wägung/ uvnitř *mluvou* takto teprve uspořádaného a významově rozestřeno světa. Mluva podle Heideggera ukazuje (či naopak zakrývá) vše, co *bylo-je-bude-není* v tom, kterak *se odehrává vlastním způsobem* /das Eigene/.

Mluva je to, jak a v čem podle Heideggera zakoušíme blízkostí blízkostí světla světa, jak bydlíme v Součtveří jakožto smrtelní:

„Smrtelní jsou ti, již mohou zakusit smrt jako smrt. Zvíře to nedokáže. Zvíře také nemůže mluvit. Vzájemná prolutost povahy mluvy a povahy smrti nám tu probleskla, byť zůstává ještě nepromyšlena.“⁴

„Mluva jakožto vytyčování drah a chodu Součtveří světa usebírá vše do blízkosti vzájemného prolutí a to sice nehlučně, tak tiše, jako čas časuje, prostor stře, tak tiše, jako hraje temporální rámeček /Zeit-Spiel-Raum/. Nazýváme toto nehlučně volající usebírání, jako které mluva vytyčuje dráhy a chod vzájemné prolutosti světa /Welt-Verhältnis/: Souznění ticha /das Geläut der Stille/. To jest: promluva toho, co se odehrává vlastním způsobem /Sprache des Wesens/.“⁵

„Mluva *mluví jakožto souznění ticha*. Ticho tiší, jakmile nechává svět a věci dosíci jejich vlastní povahy. Nechávat svět a věc dospívat po způsobu tišení znamená Počátek-

¹ VA 196, 199.

² UzS 9-30, 159-216, 241-268.

³ UzS 214: „Sagen heißt: Zeigen, Erscheinen lassen, lichtend-verbergend-freigebend Darreichen von Welt. Jetzt bekundet sich die Nähe als die Be-wägung des Gegen-einander-über der Weltgegenden.... So ist denn die Sprache keine bloße Fähigkeit des Menschen. Ihr Wesen gehört in das Eigenste der Be-wägung des Gegen-einander-über der vier Weltgegenden.“

⁴ UzS 215: „Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag dies nicht. Das Tier kann aber auch nicht sprechen. Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht.“

⁵ Ib.: „Die Sage versammelt als das Be-wägende des Weltgeviertes alles in die Nähe des Gegen-einander-über und zwar lautlos, so still wie die Zeit zeitigt, der Raum räumt, so still, wie der Zeit-Spiel-Raum spielt. Wir nennen das lautlos rufende Versammeln, als welches die Sage das Welt-Verhältnis be-wägt, das Geläut der Stille. Es ist: die Sprache des Wesens.“

Ereignis roz-dílu. Mluva, souznění ticha, prodlévá, jakmile se odehrává roz-díl. Mluva dlí jakožto roz-díl odehrávající se pro svět a věci.“¹

Člověk je podle Heideggera ten, kdo je zasažen transparentí ukazující promluvy svícení světa tak, že tomuto doteku odpovídá.² A takovému odpovídání tomu, čemu náležíme tak, že mu nasloucháme /Hören als Gehören/, tj. jsme pro to otevření, je tím, co příliš samozřejmě a bohorovně nazýváme řeč, aniž tušíme v úplnosti, co se tím vlastně odehrává. Nic menšího, než svícení světa urovnávajícího se do své významovosti, ve které se nás jako smrtelných dotýká, díky které nás smrtelné *nechává dospět* vlastní povahy lidství: *opatrovat to, co bylo-je-bude-není*. Člověk je pro Heideggera svou povahou *pastýř bytí* /Hirt des Seins/³ tím, že dbale usebírání /dichten/ blízkost a dálku svítícího světa do podob toho, co je nablízku: věc, tvář, tělo, dílo, zkáza, smrt.⁴

Člověk mluví proto, že je mu odhalena transparentce významovosti *bylo-je-bude-není*, jež s sebou vše přináší i vše zahaluje a odpírá. Je-li povaha lidství určena známým *zóon logon echon*, pak to podle Heideggera znamená: bděle se o sebe a o jiné starající bytost (*zóon*), která usebírání (*legein*) to, co je mu přineseno do zjevnosti jako mající smysl (*logos*).⁵

Člověk bydlí tak, že usebírání /dichten/ odhalující dotek ukazující promluvy, jež nechává vše, aby *bylo-je-bude-není* tím, čím *bylo-je-bude-není*, do podoby konkrétního *prodlévání při* /Anwesenheit/: při věcech, při bližních i cizích, při práci, při tvorbě, při ničení, při radosti, při odepření etc. Nejde o nic jiného, než o to, jež vágně zveme *život*. *Být při* tom či onom. Ale *to* či *ono*, to je přeci jen to, jež pro nás má či nemá význam, čemu rozumíme či čeho se děsíme, co jsme přijali či před čím unikáme, čemu nerozumíme buď že je to tajemství nebo lhostejnost nebo nicotnost. Tak banální, a právě proto to nejtěžší.

Člověk podle Heideggera bydlí ve světě *básnivě*,⁶ znamená-li básnění usebrání odhalující promluvy, jež ukazuje vše *bylo-je-bude-není* do blízkého a dalekého. Usebírající

¹ UzS 27: „Die Sprache spricht als das Geläut der Stille. Die Stille stillt, indem sie Welt und Dinge in ihr Wesen austrägt. Das Austragen von Welt und Ding in der Weise des Stillens ist das Ereignis des Unter-Schiedes. Die Sprache, das Geläut der Stille, ist, indem sich der Unter-Schied ereignet. Die Sprache west als der sich ereignende Unter-Schied für Welt und Dinge.“

² UzS 30: „Die Sprache spricht. Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht. Das Entsprechen ist Hören. Es hört, insofern es dem Geheiß der Stille gehört... Alles beruht darin, das Wohnen im Sprechen der Sprache zu lernen.“ Sv. 77, 25: „Das ursprüngliche Antworten ist also nicht das Antworten auf eine Frage. Sie ist die Antwort als das Gegenwort zum Wort. Das Wort muß dann erst gehört sein. So käme es auf das Hören an.“

³ Hum 342. Srv. P. David, *Hirt des Seins*, in: HS VIII (92), 53-62.

⁴ UdK I,18 nn. UdK III,59 nn. VA 199-200.

⁵ Sv. 77, 225: „Im *logos* als der Sammlung auf das ursprünglich alles einigende Eine so etwas wie die Achtsamkeit waltet... die Achtsamkeit dergleichen sei wie das stete Warten dessen, was wir das reine Kommen nannte.“ - Nezapomeňme, že *das reine Kommen* = *Anfang* = *Geviert* jakožto *das Heilige* (srv. EHD 171, 174, 175, 75, 76).

⁶ K výrazné roli básnění ve smyslu usebrání srv. UdK I,17: „Veškeré umění je ve své povaze usebráním /Dichtung/, tj. rozevřením takové zjevnosti, v níž je vše jinak než obvykle. Mocí tohoto usebrání/Dichtung/ není žádnou rozevlátou invencí čehosi libovolného, žádným plachtěním do neskutečna. Co usebrání /Dichtung/ jakožto rozevření rozevřává (předvrhuje) takovým způsobem, že to drží od sebe /auseinanderhaltend/, je zjevnost, která teprve nechává jsoucí jako takové vzejít a zazářit. Pravda jakožto zjevnost se odehrává v rozevřování, v usebrání /Dichtung/. Umění jakožto vkládání se pravdy do díla je ve své povaze usebráním /Dichtung/. Není to však naprostá libovůle redukovat stavební umění a umění zvuku na básnění /Dichtung/ a „poesii“? Byla by to libovůle, kdybychom chtěli jmenovaná „umění“ vykládat z hlediska slovesného umění jen jako jeho poddruhy. Slovesné umění, „poesie“, však sama je *jen jedním* ze způsobů rozevřování, usebrání /Dichten/ v tomto určitém, nicméně *širokém* smyslu. A přesto má slovesné umění, básnění /Dichtung/ v úzkém slova smyslu, v celku umění *výjimečnou* pozici.“ Tamtéž, str. 18: „Úplná povaha usebrání /Dichtung/ se odhaluje ve větě: usebrání /Dichtung/ - povaha umění - je *podnicení* Bytí /Stiftung des Seyns/.“ UdK III,59: „Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen *im Wesen Dichtung*.“

povaha mluvy a básnění - doslova zhušťování - plně odpovídá motivu shromažďování, jež je hlavním smyslem věcnění věci. Jak shromažďování, tak usebírání mluvy blíží blízkost, přibližuje Součtveří. Mluva souvisí se smrtelností v tom ohledu, že obojí je nablízku samotnému prameni závaznosti všeho co *bylo-je-bude-není*.

To specificky lidské na člověku je tedy podle Heideggera to, že je vystaven - a to neustále, jakmile a dokud *je* - skrytě přítomné *blízkosti smrti*, že *bydlí* v *sousedství* smrti. A je to ze smrtelnosti pramenící *konečnost člověka, díky níž* se lidí vůbec věci a tj. vše, co *bylo-je-bude-není* (do)týká. **Smrtelnost se sice nevyčerpává v pouhé konečnosti**, avšak ve světle konečnosti se věci jeví ve své naléhavosti, či naopak lhostejnosti. Kdyby smrt svým ostnem nenechala smrtelné činit v životě preference a čelit rozhodnutím, v nichž selháváme či se potvrzujeme, vše by bylo stejně bezcenné a lhostejné. A proto tehdy, jakmile je lidem smrt jako *ontologický status* charakterizující základním způsobem lidské, příliš lidské bytí ve světě zastřena, splývá vše, co *bylo-je-bude-není*, v uniformní *lhostejnost* /das Gleich-Gültige/,¹ kdy se to se vším má tak, že to je *nicotné a ničím*. Je to i smrtelnost, *vůči níž* člověk zakouší přesahující nápor *božského* a jen proto, že je člověk smrtelník, jen proto má potřebu a nutnost vyžadovat blízkost a přízeň božství, které se jinak o lidské záležitosti příliš nestará, jsouc pohrouženo v autarkii sebetransparentní celistvosti svého *býti-bohem*. Oproti nehynoucí přítomnosti božského tu smrtelnost představuje motiv odepření, oddálení, absence a skrytosti, aspekt být-od /Ab-/.

Hovoří-li Heidegger o tom, že smrt je „schránou nicu“, nelze nezpomenout přednášku *Co je metafysika?*, v níž Heidegger tematizuje nic jako to, co naprosto není jsoucí a chápe tímto způsobem ontologickou diferencí bytí-jsoucí, jak nám to tvrdí v předmluvě k pojednání *O povaze základu*.² Ať již Heidegger hovoří o schráně, závoji či skrýši, akcentuje tím motiv *odepření*, který nazývá *Tajemství* /das Geheimnis/, u něhož vždy skončí, aniž by nám vydal bližší specifikaci a předložil svou myslitelskou licenci. Smrt podle Heideggera člověka přivádí před *Tajemství* *Bytí-Sejn*, které si níže ukážeme být posvátnem. Smrt je blízkostí *Počátku-Ereignis* alias posvátna alias *Bytí-Sejn*, takže člověk je ten, kdo je nablízku *Bytí-Sejn*, kdo je *sousedem* *Bytí-Sejn*.³ Lidé jakožto smrtelní nabývají výjimečnosti v rámci *Součtveří* právě proto, že jsou nablízku *Počátku-Ereignis* a *Bytí-Sejn* - a to skrze smrtelnost. Ve smrti se člověk podle Heideggera ocitá tváří v tvář celistvosti *Součtveří*, jež Heidegger kvůli tomu nazývá *skrýší* /Gebirg/, v níž je celistvost bytí-času opatrována v neporušené úplnosti alias posvátnosti *Počátku-Ereignis*. Smrt je i *Tajemstvím* ve smyslu hájemství a pohroužení v domovinu (akcent na význam slova *Heim*). Ve smrti člověk dospěje do své domoviny, ne do žádné *Země* zaslíbené, nýbrž k samotnému *Počátku-Ereignis*. Smrt není vykoupením ani trestem, je údělem, tedy tím nutným, jež má být. A co je nutné, to je dobré, jelikož to nemůže nebyť. Smrt je pro člověka jeho *agathon*: to, co lidství udílí jeho smysl a určení. smrt je pro člověka počátkem lidství, tím, odkud a skrze co přijímá smysl svého být-

¹ Smrt tedy hraje stejnou roli jako blízkost, zasahuje-li oba tentýž devastující úděl nivelizace a lhostejnosti. Smrt je to, co je lidem vždy a neustále - jakmile a dokud žijí - nablízku, co obkrouží lidskou přítomnost a na niž je třeba neustále brát ohled stejně jako na blízkost.

² *Vom Wesen des Grundes*, in: Wm 123: „Pojednání „*O povaze základu*“ vzniklo v roce 1928 současně s přednáškou „*Co je metafysika?*“. Tato přednáška promýšlí Nic, předkládané pojednání zmiňuje ontologickou diferencí. Nic /das Nichts/ je zápor /das Nicht/ jsoucího, a proto je toto Nic samotným bytím tak, jak je zakusitelné od jsoucího. Ontologická diference je zápor mezi jsoucím a bytím. Avšak zrovna tak jako bytí coby zápor jsoucího není ničím ve smyslu *nihil negativum*, tak ani diference coby zápor mezi jsoucím a bytím není pouze fiktivní distinkcí v rozvažování (*ens rationis*). Onen zapírající zápor Ničeho /das nichtende Nicht des Nichts/ a tento zapírající zápor diference nejsou sice jedním a tímž, jako spíše jsou sobě vlastním /das Selbe/ ve smyslu toho, co sounáleží k sobě v prodlévání bytí jsoucího. Toto sobě vlastní /das Selbe/, jež je hodno zamyšlení, se snaží oba dva úmyslně od sebe oddělené spisky přivést k bližšímu určení, aniž by oba spisky samy o sobě mohly toto bližší určení uskutečnit. Jaké by to bylo, kdyby se ti, již přemítají, konečně začali v myšlení obracet k této sobě vlastní záležitosti /die selbe Sache/, která na to již dvě desetiletí čeká?“

³ UzS 208nn. VA 148.

člověkem. Ve smrti se člověk ocitá v samotném Počátku-*Ereignis*. Ale doposud ještě nebyly ani věci, ani svět, *a proto nebyla ani smrt*. Není to vzhledem k miliónům fabrikovaných mrtvol od Heideggera troufalost?

Smrtnost znamená podle Heideggera zmáhat smrt, přitakat jí, zaučit se v jejím podstupování. Zmoci smrt znamená usebírat blízkost světa, bydlet v blízkosti pramene závaznosti všeho, co *bylo-je-bude-není*. To znamená pečovat o vše, co svět skýtá, takže Heidegger vede člověka k pokoře (Heidegger to nazývá *chudoba* /*Armut*/) a nekonečné zodpovědnosti za svěcenou transparentci věcí ve světě, a nikoliv k bezuzdému nárokování si práv na osobní blaženost. Smrtníci nemají žádná práva, a snad proto ani žádné povinnosti, nýbrž jsou *osvobozeni k ryzím vztahům* k tomu, co *bylo-je-bude-není*, takže smrtnost v první řadě podle Heideggera bude znamenat autentickou *svobodu* člověka *k bytí-člověkem*, k povaze lidství, jež spočívá v tom, že se musíme *osvobodit od* sebe samých jakožto nárokujících si práva, rezignovat na sebe jako subjekty, osoby, občany, lidské zdroje a bůhvíco ještě, abychom se *osvobodili pro* autentické lidství spočívající v nenárokujících si vazbách k tomu, co *bylo-je-bude-není*. To je to, co Heidegger bude nazývat *ponechaností* /*Gelassenheit*/. V ní se zračí motivy bydlení nablízku *Bytí-Sejn*, tj. smrtnosti, usebírání mluvy, svobody v obou aspektech osvobození od a osvobození pro. Všechny tyto aspekty najdou pro Heideggera své jednotné pojmenování v motivu *chudoby* /*Armut*/.

Smrtnost je podle Heideggera základní dimenzí lidského bytí ve světě, základní *dimenzí světa samého tak, jak se podává vůči lidem*. To není redukce na antropomorfní princip, nýbrž předvedení prostých souvislostí v tkanivu svítícího světa. Smrtnost je *jedním z pramenů*, z nichž podle Heideggera pochází člověka v jeho lidství se dotýkající a v tomto doteku toto jeho lidství konstituující významovost *bylo-je-bude-není*. Bereme tuto významovost jako cosi banálního a naprosto samozřejmého, ale s takovými banalitami je vždy největší potíž. Jako banální nám *bylo-je-bude-není* připadá proto, že příliš bohorovně se domníváme disponovat *řečí*. Ale sama řeč čerpá svou promluvu z téhož pramene, jako veškeré *bylo-je-bude-není*: z prolnuté celistvosti Součtveří Země a Nebe, božských a smrtných, z komplexu /*Gefüge*/ svítícího světa. Tento svět již musí být rozehrán do vzájemně si čelících dimenzí, *aby vůbec nějaké bylo-je-bude-není* mohlo být. To ukazuje ten fakt, jenž zní v Heideggerově jako kolovrátek se opakující formulaci:

„Řekneme-li ..., pak již tím současně myslíme, pokud myslíme, **ostatní tři** z prostoty Součtveří, avšak nemyslíme tím ještě samu **prostotu** tohoto Součtveří.“

Jednotlivé dimenze totiž - jak nám dostatečně jasně ukazoval Heidegger - *nelze* pojímat samostatně a nezávisle na ostatních. A i když jsme tak kvůli větší transparentci učinili, viděli jsme, jak stejně hned v zápětí se vazba na ostatní tři *sama vynoří*. To proto, že vazba na ostatní není čímsi dodatečným, nýbrž tím původním, od čeho *jednotlivé* dimenze Součtveří mohou *jako jednotlivé* teprve vůbec *vynikat*. Součtveří, *jako které svět svítí*, je jen svou celistvostí, celkovostí, soupatřičností, prolnutostí: svou *prostotou* /*Einfalt*/.¹ A významovost *bylo-je-bude-není*, tj. „to, co doposud slulo bytí“ a v čem zní vůdčí smysl „bytí“, tj. „čas“: **bytí-čas** či **čas-bytí** má pramen své významovosti, ve které se nás dotýká a prodlévá, v *prostotě* Součtveří, jako které svět svítí, což se budeme snažit dokázat níže.

Ještě malou poznámku ke komplementaritě dimenzí Země a Nebe, božských a smrtných. Výše jsme uvedli domněnku, že jejich komplementarita spočívá v chiasmu, tj. Země a božství, Nebe a smrtníci. Země a božství pro svou stálost a nehynoucí povahu představují dimenzi při- /*An*-/, zatímco Nebe a smrtníci pro plynutí, časnost a smrtnost představují dimenzi od- /*Ab*-/. Dimenze při- a od- jsou dimenzemi, v nichž se odehrává

¹ *Prostota* není nic ubohého, nýbrž zní v tom: neskrytost, ryzost, soběstačnost, pohroužení v sebe.

prodlévání /Wesen, Währen, Weilen/. Země se podle Heideggera k Nebi vztahuje tak, že se s ním sváří /Streiten/, zatímco božští si se smrtelnými v očekávání čelí resp. opětvují si /Entgegenen/. Nebe zjevuje božské /Offenbaren/,¹ Země božské halí /Bergen/, smrtelní jim opětvující v očekávání čelí - přičemž motiv mluvy je klíčový.² Člověk Zemi uchovává /Retten/, Nebe přijímá /Empfangen/. Země a Nebe jsou v páru jako zástupci svých dimenzí při- a od- proto, že označují sféru tzv. „přírody“, zatímco božští a smrtelní jsou v páru jako zástupci dimenzí při- a od- proto, že označují a zahrnují sféru tzv. „dějin“.³ Usiluje-li Heidegger o bližší určení toho, co se děje kolem dokola Zeměkoule, musí respektovat a zahrnout tyto dvě základní sféry, v nichž se odehrává „to, co doposud slulo bytí“. Součtveří, *aby mohlo fungovat jako pramen závaznosti smyslu bytí*, musí zahrnovat tyto a právě tyto čtyři dimenze. To je současně vysvětlení, proč Heidegger používá *právě tyto čtyři* motivy: aby v nich postihl veškeré sféry, v nichž se odehrává „to, co doposud slulo bytí“.

Proč jsou zrovna čtyři? Kromě toho, že Heidegger chce vyhovět Hölderlinovi, od něhož bere inspiraci pro tyto čtyři motivy, má v počtu čtyř - jak se domníváme - být garantována rovnováha, jelikož pouze u dvou by snadno mohlo dojít k převaze buď dimenze při-, nebo dimenze od-, zatímco v počtu čtyř se dimenze při- a od- vzájemně vyrovnávají. Země a božští jako dimenze při- vyrovnávají Nebe a smrtelní jako zástupci dimenze od- tak, *aby svět svítil* a věci mu udílely tvářnost, aby přítomné nelpělo na své stálosti a přenechalo místo jinému, než je ono samo.⁴ Komplementarita dimenzí při- a od- garantuje světu jeho celistvost a světelnost, jeho volnost a umožnění jevení se. V komplementaritě Země a Nebe, božských a smrtelných se odehrává *počátečnost Počátku-Ereignis*, jenž je středem jejich víření, díky němuž vše prodlévá způsobem sobě vlastním, tj. nenásilně, přirozeně, volně - pokud si ovšem *jsoucí samo* své prodlévání nekomplikuje a neuvádí sebe a ostatní v nepořádek tak, jako to činí např. člověk.

A na úplný závěr tohoto úseku, v němž jsme se na cestě za *moudrostí* nejvíce zabývali motivem *smrtnosti*, jenž bude mít dohru v motivu *svobody*, nechejme zaznít *Benedikta Spinozu*:

„Svobodný člověk přemýšlí ze všeho nejméně o smrti a jeho moudrost záleží v přemýšlení o životě, a nikoli o smrti.“⁵

6. - Jak Heidegger motiv Součtveří vnitřně strukturuje, jakým způsobem dimenze Součtveří prodlévají v prolnuté prostotě? Až vyřešíme vnitřní ustrojení motivu Součtveří, budeme se v sedmém oddílu věnovat smyslu tohoto motivu, jímž je motiv *blížící blízkosti* jakožto *posvátna* ve smyslu radikálně pojatého počátku Heideggerem zvaným *Ereignis*.

Po vylíčení jednotlivých dimenzí Součtveří, jež podle Heideggera má být přibližováno a nashromažďováno skrze věci, bude Heidegger neustále akcentovat *jednotnost* čtyř dimenzí Součtveří:

¹ VA 200 v odkazu na Hölderlina.

² *Herkunft der Gottheit*, Jahresgabe der MARTIN-HEIDEGGER-GESELLSCHAFT 1997, str. 7.

³ Jsem přesvědčen, že Heidegger nevědomky uznává klasicko-idealistické rozlišení *absolutna* (totality bytí) na *Natur und Geist*, resp. *Natur und Geschichte*. Je-li poplatný Hölderlinovi, tak toto rozlišení a chápání „celku bytí“ musí respektovat. Že je božství bráno jako motiv dějinný, je více než jasné z judo-křesťanského chápání dějin spásy a dějinnosti Zjevení a sám Heidegger chápe božství jako dějinnost. Srv. Heideggerův *Dopis mladému studentovi* z 18. 6. 1950 uvedený jako Doslov k přednášce *Věc*, in: VA 184-187, především 185. Srv. rovněž E. Jünger, *Gestaltwandel. Eine Prognose auf das 21. Jahrhundert*, in: *Die Zeit* Nr. 29 (16. VII. 1993), str. 36. (Viz výše.)

⁴ Srv. Heideggerovu pozoruhodnou interpretaci Anaximandrova zlomku B 1 (Diels), *Der Spruch des Anaximandros*, in: Hw 321-373.

⁵ B. Spinoza, *Eth.IV.*, Prop. 67. (Přel. K. Hubka.)

„Země a Nebe, božští a smrtelní - ze své povahy spolu semknuti - náležejí dohromady z prostoty jednotného Součtveří.“¹

Součtveří je pro Heideggera primární jednota, která drží pohromadě čtyři vylíčené dimenze, ovšem nikoliv tak, že by Součtveří bylo dodatečným konglomerátem či sumou nějakých čtyř libovolných dimenzí, nýbrž Součtveří je primární jednota (Heidegger to nazývá *prostota*), v níž dimenze „ještě“ nejsou jako takové, tj. ani ve smyslu jedna, druhá, třetí a čtvrtá jakožto každá *jednotlivě* za sebe, ani ve smyslu *souhrnu* čtyř, tj. ve smyslu *součtu* jednotlivých, *rozlišených* dimenzí. To, že Heidegger může dimenze vypočítat, to je v zásadě až *nejzazší* výsledek celého dynamismu Součtveří tak, jak je nám zachycen a přiblížen skrze motiv věcní věci. Spolu s Heideggerem jsme *od konce* vystopovali cestu k primárnímu dynamismu Počátku-*Ereignis*, který nyní musíme *odshora*, tj. z Počátku-*Ereignis* samotného blíže analyzovat.

Věc shromažďuje Zemi a Nebe, božské a smrtelné v prostotu jejich semknutého náležení si, což Heidegger nazývá Součtveří. Součtveří je však samo v sobě primární celost a jednota, jejíž vnitřní významová diferenciací je naplněním a uskutečněním této jednoty. *Součtveří je jednota, jež se realizuje jako diferenciovaná mnohost, aniž by však jednota byla narušena, roztržena či se rozpadla.* Dimenze Součtveří si nikdy nesmíme chtít představit jako oddělené od sebe, jako samostatné, nýbrž je třeba je podle Heideggera myslet jako soupatřičnost zakládající kontextualitu významů zvanou *svět*. Součtveří jako v sobě dynamicky diferencující se jednota pak zajisté musí být počátek v tom smyslu, že díky Součtveří v jeho sebe-realizaci může vystoupit do zjevnosti *něco jako něco určitého*, abychom pak mohli na tomto určitém něčem (tj. díky věci) zakoušet nashromážděnou blízkost světa, skrze nějž přijímáme a zakoušíme významová rozestření toho, co *bylo-je-bude-není*. Heidegger se nám tedy snaží popsat dynamismus toho, jak dochází ke konstituci významu něco jako něco, což může připomínat základní úlohu metafysiky, totiž určení *ens qua ens*, avšak víme od Heideggera, že si v jeho myšlení musíme odříci tuto úlohu ve prospěch úlohy určení smyslu vzájemného zadržení světa a věci.

Je-li Součtveří doposud nerozlišenou jednotou toho, čím se samo realizuje, tak aby nebylo mrtvé, musí se uvést „do pohybu“. Vnitřní syntézu jednoty Součtveří Heidegger popisuje jako vzájemné zrcadlení:

„Každý ze Čtyř svým způsobem zrcadlí povahu těch zbylých. Každý se přitom svým způsobem odráží nazpět do toho, co je každému vlastní uvnitř prostoty všech Čtyř. Toto zrcadlení není žádné představování obrazu. Zrcadlení, v němž se každý z těch Čtyř vynáší do zjevnosti, nechává povahu každého z těch Čtyř, aby se odehrávala svým vlastním způsobem uvnitř semknutosti vzájemného ponechávání prodlévat způsobem sobě vlastním.“²

Jednota Součtveří se realizuje takovým způsobem, že to, čím je jednota jednotná - tj. „nastávající“ dimenze - se v rámci zrcadlení ustanovuje jako dynamická jednota stejného a jiného, jednoty a mnohého. Zrcadlení má dva aspekty: 1) zrcadlit v sobě zbylé dimenze /wiederspiegeln/ - tj. *od sebe* ustanovovat distanci stejné-jiné jako jednotu napětí a 2) zrcadlit se odrazet od těch zbylých nazpět v to, co je každé dimenzi vlastní /zurückspiegeln/ - tj. tutěž distanci identity a difference ustanovovat *od jiného*. Země je vždy Zemí Nebe, které zjevuje

¹ Einbl. 18-19, VA 180-81: „Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her einig, in die Einfalt des einigen Gevierts zusammen.“

² Einbl. 18, VA 180-181: „Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück. Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lictend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereinigung zueinander.“

božské, jimž smrtelní čelíce v očekávání opětvují tak, že bydlí na Zemi při věcech shromažďujících jednotnou prostotu Součtveří. Zrcadlení je podle Heideggera hybná dynamika jednoty Součtveří, skrze niž jednotlivé dimenze mohou vystoupit jako jednotlivé a současně jako pospolité. Zrcadlení je počátek dimenzí, je to dynamismus ponechávání prodlévat způsobem sobě vlastním /Vereignen/. Prefix *Ver-* pro Heideggera *na tomto místě* znamená vztáženost k sobě, napětí semknutosti, *poskytnutí toho, co je každé dimenzi vlastní*, zatímco negativní význam tohoto prefixu označuje zdevastování, vyplývání, spotřebování.

Jednota je jednotná tak, že v sobě zrcadlí celkovou soupatřičnost zjevného (dimenze při-: Země a božští) a nezjevného (dimenze od-: Nebe a smrtelní). Zrcadlení má ten podstatný rys, že *zjednává vzájemné napětí a odstup*, který - řečeno obrazně - udělá místo pro to, co nazýváme jednotlivými dimenzemi skýtající význam všemu *bylo-je-bude-není*. A to jsme u blízkosti! Napětí je aspektem *intenzity* tj. trvalosti a tj. specificky temporální motiv a aspekt odstupu je motiv specificky topický. Zrcadlení jako dynamika vnitřně diferenciované jednoty jednoho a mnohého, jednoty stejného a jiného, jednoty zjevného a nezjevného, jednoty přítomného a absentujícího - zrcadlení je pro Heideggera *zrcadlící souhrou* /Spiegel-Spiel/, která je podle našeho přesvědčení totéž, co později Heidegger nazve *temporální rámeček* /Zeit-Spiel-Raum/. Proto níže v další interpretaci budeme používat motivu temporálního rámce jako výkladového klíče blízkosti alias počátečnosti Počátku a budeme mít za to, že se jedná o totéž jako je zrcadlící souhra z přednášky *Věc*.

„Zrcadlíce na způsob přinášení do zjevnosti tak, aby každý prodléval sobě vlastním způsobem, každý ze Čtyř přihrává sebe každému ze zbylých. Zrcadlení nechávající prodlévat sobě vlastním způsobem propouští každého ze Čtyř do volnosti toho, co je každému vlastní, avšak poutá tyto uvolněné v prostotu jejich bytostné soupatřičnosti.“¹

Součtveří, jež je nashromážděno a přivedeno ke spočinutí skrze věc, která je lidem nablízku, Součtveří je primární jednota, která se realizuje jako dynamická soupatřičnost jednoho a mnohého, stejného a jiného, přítomnosti a absence, zjevnosti a skrytosti. Jednota má charakter *zrcadlení*, jež má aspekty odrážet v sobě jiné a zračit sebe v jiném, obojí ve smyslu *vzájemného přihrávání*, jež je *propouštění* k tomu, co je každému vlastní, takže propuštění *váže* každou dimenzi právě k tomu, co jí je vlastní a tím je jednota prostoty Součtveří, tj. dynamika *zrcadlící souhry*. V této souhře se ustanovuje vnitřní diferenciaci, aniž by došlo k porušení jednoty, odehrává se jakási *neustálost*, kterou můžeme zakoušet např. jako plynutí času uskutečňujícího se svým vlastním zánikem. Heidegger musí nejprve zaručit, že se bavíme o téže věci: bude-li níže smysl bytí určen jako čas právě na základě motivu Součtveří, pak musíme mít jasno v tom, že se bavíme o tom, co více či méně vágně zakoušíme kolem sebe a jako sebe, tj. *neustálost* plynutí, stálost pomíjení, vytrvalé nastávání a mizení. Motiv zrcadlící souhry je Heideggerovým uchopením toho, co můžeme nazvat *stálost* *plynutí*, kterou zakoušíme ve svém životě a jakožto svůj život, kterou více či méně vágně dělíme na bytí a na čas.

Součtveří je jednotou sebe sama, a tak se vlastně nemůže rozpadat na jednotlivé dimenze, nýbrž je výhradně jako jednota, avšak dynamicky ustrojená jednota *vzájemného zprostředkovávání* toho, skrze co je jednota Součtveří jednotná. Jednota jednotí tak, že propouští každou dimenzi k tomu, co je jí vlastní, avšak takovým způsobem, že se žádná z dimenzí nezasekne v tom, co je vlastní pouze jí, nýbrž je z toho, co je pouze jí vlastní vymknuta ve prospěch těch ostatních. To Heidegger fixuje slovy:

¹ Einbl. 18, VA 181: „Nach dieser ereignend-lichtenden Weise spiegelnd spielt sich jedes der Vier jedem der übrigen zu. Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander.“

„Zrcadlení, které poutá k volnosti, je hra, při níž se každý ze Čtyř svěruje každému v rámci přimykajícího držení ponechávajícího je prodlévat sobě vlastním způsobem. Nikdo ze Čtyř netrvá neústupně na své separované svébytnosti. Každý ze Čtyř je v rámci ponechávání prodlévat sobě vlastním způsobem spíše vymykán z toho, co je mu vlastní. Toto vymykající ponechávání prodlévat sobě vlastním způsobem je zrcadlící souhra Součtveří. Z ní je zaručena prostota Čtyř.“¹

Co zde Heidegger vyslovuje, není nic jiného než *temporální ekstaticnost*. Ta není ale nic jiného než samotný Počátek-*Ereignis*. Počátek-*Ereignis* totiž je počátkem tak, že sám není ničím z toho, čemu a čeho je počátek, není žádnou konkrétní záležitostí, již nechává započít. Počátek-*Ereignis* propouští vše, čemu je počátkem, k sobě samému, aby vše bylo sebou samým, avšak sám počátek nikdy nevzejde do zjevnosti, sám sebe uchovává ve skrytosti *ve prospěch toho, čemu je počátkem*. V počátku, či řečeno zcela absurdně: *ještě před* počátkem není nic jednotlivého, jinak by totiž počátek nebyl počátkem, nýbrž byl by tou konkrétní jednotlivostí. Počátek-*Ereignis* v sobě obsahuje pouze sám sebe, ale je-li počátkem pro jiné, musí jeho identita být diferencí, takže počátek se vymyká své vlastní počátečnosti, sobě samému proto, aby sebe sama jakožto počátek uchoval. Počátek-*Ereignis* nemůže lpět na své počátečnosti, to by nikdy nic nepočalo, nýbrž sám sobě a své identitě se musí vymknout, odcizit se sobě, aby byla zaručena pluralita diferentního. Počátek-*Ereignis*, aby byl počátkem, musí nechávat vzejít jinému, než je on sám, a proto se musí realizovat jako vymykající ponechávání prodlévat sobě vlastním způsobem, kdy to, čím počátek byl („ještě před“ počátkem), se musí proměnit v to, co počátkem již není, aby toto mohlo být samo sebou, např. džbán. Počátek džbánu je lidská potřeba uchovat tekutinu, aby byla uhašena žízeň, aby se dalo obětovat bohům, tj. podle Heideggera: počátek džbánu je nashromáždění jednoty Součtveří, jež se rozehrává v soupatřičnost Země a Nebe v tekutinách, v hašení žízně smrtelných a v obětích božským. Počátek džbánu je vystoupení počátku do významového rozestření světa. Počátek džbánu je vystoupení všech dimenzí, které se však kvůli džbánu a ve prospěch džbánu jako jednotlivé vymykají tak, aby džbán plnil svou funkci a účel, tj. aby uchoval tekutiny (Země a Nebe), aby přiváděl smrtelné do pospolitosti slavností a pití, aby slavil božské úlitbou. Kdyby dimenze lpěly na sobě samých, nikdy by nebylo možné vyhotovit džbán, jehož funkčnost a účelnost je rozehrána a garantována vymykající souhrou počátečnosti Počátku, který je podle Heideggera tím, co ve zkratce nazýváme *svět*:

„Zrcadlící souhru prostoty Země a Nebe, božských a smrtelných, v níž se odehrávají sobě vlastním způsobem, nazýváme svět.“²

Svět je pro Heideggera to, co se musí neustále odehrávat, abychom zakoušeli sebe a jiné, aby *bylo-je-bude-není*. Svět nechává vše, aby prodlévalo způsobem sobě vlastním, svět umisťuje vše na patřičné místo, kde pak vše může vykonávat svou funkci a účel. Chtít proto vysvětlovat věcnost věci od účelnosti a funkčnosti vede s cesty, jelikož se tím míří zcela mimo. Účelnost se totiž určuje z dynamiky světa, který je realizací samotného Počátku-*Ereignis*, který sebe odpírá ve prospěch toho, co *bylo-je-bude-není*. Je to vzájemně zrcadlící souhra Země a Nebe, božských a smrtelných, jež si vynutila džbán v podobě a k funkci, v jaké ho známe a používáme, aniž bychom si toho byli vědomi, ba si toho vážili.

¹ Einbl. 18, VA 181: „Das ins Freie bindende Spiegeln ist das Spiel, das jedes der Vier jedem zutraut aus dem faltenden Halt der Vereinigung. Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereinigung vielmehr zu einem Eigenen enteignet. Dieses enteignende Vereinigen ist Spiegel-Spiel des Gevierts. Aus ihm ist die Einfalt der Vier getraut.“

² Einbl. 19, VA 181: „Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt.“

Je to tedy svět, jež podle Heideggera každá věc jako věc přibližuje, shromažďuje a nechává spočinout nám nablízku. Ale svět není suma všeho reálně existujícího, ani to není protipól nějakého supramundánního principu. Svět je podle Heideggera to, co nelze vykládat ničím jiným nežli je on sám.¹ Heidegger odhání naši mysl od požadování jakéhokoliv zdůvodnění, jelikož to padá pod vlastní povahu svítícího světa a nedokáže vystihnout prostotu této jeho svítící povahy. Svět je tak pro Heideggera něco docela jiného, než čím býval v tradiční metafysice, kde mu byla dokonce vyhrazena celá jedna speciální disciplína *cosmologia specialis*. Svět ani není ničím jsoucím, nýbrž svět podle Heideggera prodlévá tak, že svítí.² Zrcadlení dimenzí jednotného Součtveří, dynamismus diferencované jednoty, je svítící svět uvádějící do zjevnosti vše, co *bylo-je-bude-není*. Svět je podle Heideggera třeba myslet jako výše líčený dynamismus Součtveří, které má povahu počátečnosti Počátku-*Ereignis*, takže svět je manifestační realizací počínajícího Počátku-*Ereignis*. Způsob této realizace počátečnosti Počátku-*Ereignis* je zrcadlení diferencované jednoty dimenzí Součtveří - *blížkost jakožto ekstatika bytí-času*. A blízkost je přiblížena věcněním věci, blízkost je pro nás nashromážděna věcmi, takže věci přibližují svět, který věcem skýtá jejich tvářnost, význam, ba dokonce i účel.

Heidegger však ještě pokračuje v charakteristice vnitřní syntézy Součtveří světa. Heidegger nazývá jednotu Součtveří - čili zrcadlíci souhru alias svítící svět - čtveřina /*Vierung*/. Nemáme si ji představovat jako vnější oplocení, jako nějaké *das Umgreifende*. Heidegger čtveřinu charakterizuje následujícím způsobem:

„Čtveřina prodlévá jakožto zrcadlíci souhra, v níž se způsobem sobě vlastním odehrává prodlévání těch, kteří se svorně svěřili sobě navzájem. Čtveřina prodlévá jakožto svícení světa. Zrcadlíci souhra světa je rejem ponechávání prodlévat způsobem sobě vlastním.“³

Svět je volně, avšak závazně se veselící hra, slavnost nechávání být tím, čím vše má být. Svět je - řečeno s Hérakleitem - hrající si dítě, dětské království.⁴ Svět je tím, co musí být, aby *bylo-je-bude-není*, svět je to, co se děje *nenásilně, neúnavně, prosto všeho úsilí*, proto Heideggerův obraz slavnostního reje a tance, jelikož svět svítí zcela volně, protože je tím moudrým, jež má být a jež nemůže být jinak. V tomto dynamickém diferencování se významově ustanovuje jednotu Součtveří, neustálost svícení světa, díky němuž můžeme rozumět sobě i tomu, čím sami nejsme. Semknutost jednoty dynamického diferencování Heidegger dále sugestivně dokresluje motivem prstenu, který k sobě pojí všechny čtyři dimenze. Avšak Heidegger tím sleduje cestu zprostředkování světa s věcí, jelikož nazývá nashromážděnou celkovost rející zrcadlové souhry světa *Gering*,⁵ což má především aluzi na *to, co je nepatrné, vzácné, křehké*. Svět je totiž to, co je snadno narušitelné nepatřičným ignorováním komplexity dynamismu svícení světa. Svět je podle Heideggera to, co je nepatrné v tom smyslu, že není nikdy patrné jakožto vnucující se na první pohled, že se svět zapírá a skrývá ve prospěch toho, čemu nechává vzejít do zjevnosti. A v tom se svět zračí ve věci, jež je rovněž nepatrná, nevtíravá, avšak na rozdíl od přehřle postradatelných a nahraditelných aparátů a nástrojů produkovaných v chodu totální manipulovatelnosti *Ge-Stell* věc není pouze zdánlivá /*das Un-scheinbare*/, takže její nepatrnost jí uchovává její ryzost.⁶

¹ Einbl. 19, VA 181.

² Einbl. 19, VA 181: „Welt west, indem sie weltet.“

³ Einbl. 19, VA 181: „Die Vierung west als das ereignende Spiegel-Spiel der einfältig einander Zugetrauten. Die Vierung west als das Welten von Welt. Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens.“

⁴ Hérakleitos, zl. B 52 (Diels).

⁵ Einbl. 19-20, VA 182.

⁶ Einbl. 21, VA 184: „Křehké a nepatrné jsou věci i co počtu, měřeno přehřlí všude lhostejně bezcenných předmětů, měřeno na bezuzdé masovosti člověka jakožto živočicha.“

Heidegger nám chce ukázat, jak věci opatrují prostotu světa v to či ono, jež konkrétně prodlévá - s akcentem *právě na toto prodlévání*. Prodlévání věci nám přibližuje svět jako dynamismus počátečnosti Počátku-*Ereignis*, takže bydlice při věcech, obýváme blízkost. Věci přibližují svět a přibližování je povaha blízkosti. A podle Heideggera je blíženi blízkosti „to vlastní a výhradní dimenzí zrcadlící souhry světa“,¹ což na jiném místě - aby se kruh uzavřel - Heidegger formuluje tak, že „pobývání při věcech je jediný způsob, jakým se jednotně uskutečňuje na čtyři způsoby se odehrávající pobývání <smrtných> v Součtveří.“² Bydlení v blízkosti při věcech pro Heideggera znamená *opatrovat*, dbát, pečovat.³ To se ale pro Heideggera může dít jen tak, že se lidé stanou smrtelníky, kteří jsou bdělí.⁴

Spolu s proměnou vidění smyslu toho, co *bylo-je-bude-není* se pro Heideggera odehrává především proměna určení lidství člověka z rozumového živočicha ve smrtelníka, jenž bydlí v blízkosti věcí uvnitř Součtveří. Heidegger nám přeci chce ukázat pokus, jak určit smysl toho, co doposud slulo bytí, abychom tak pochopili, co se to děje kolem dokola naší Zeměkoule. Heideggerova intence je veskrze akční, orientovaná na jednání, jež je však bytostně založeno ve způsobu myšlení, takže dříve, než se zeptáme: *Co dělat?*, je třeba se ptát: *Jak myslet?* Abychom si tedy od Heideggera mohli poslechnout, co máme dělat, je třeba ještě radikálněji uchopit vlastní smysl motivu Součtveří, který jsme si předvedli zatím jen v jeho vnější struktuře. Prostotu Součtveří si musíme předvést radikálněji co do jeho vnitřní nutnosti jako motiv blížící blízkosti alias samotného Počátku-*Ereignis*, který určuje významovost bytí-času.

7. - Co ale je touto *prostotou Součtveří*, jež drží dimenze světa pospolu takovým způsobem, že si navzájem čelí v soupatřičnosti svých diferencí? Co je „Středem“ /Mitte/ prostoty Součtveří,⁵ tj. ovšem: *co je dynamismem rozhodujícím o významovém rozestření světa do jeho dimenzí?* Zde se dostáváme ke klíčovému bodu našeho zkoumání, kde se má ukázat, *proč Heidegger v poválečném období zavádí krajně diskutabilní motiv Součtveří, aby zradikalizoval jím iniciované tázání po bytí /Seinsfrage/*. Heidegger motiv Součtveří zavádí jako radikální řešení otázky povahy pravdy bytí, již je čas. Dynamická komplexita Součtveří je motivem radikálně pojatého Počátku-*Ereignis*, jenž za svého zapření nechává prodlévat bytí a čas v jejich významových rozestřeních *bylo-je-bude-není*. Počátek-*Ereignis* jako úplná, neporušená celistvost je posvátno /das Heilige/, které je jinou variantou Heideggerova enigmatického „posledního Boha“ z *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* z druhé poloviny třicátých let.⁶

Svět jsme si sice zpřístupnili od jsoucí věci, avšak nadále jej již *netematizujeme vzhledem k nijaké jsoucí věci*, nýbrž výhradně vzhledem k němu samému. To nás uvedlo do propasti nejzávažnějšího problému, k samému jádru *toho, oč* podle Heideggera v myšlení běží: *původ smyslu významovosti bylo-je-bude-není*, od kterých *vše, co bylo-je-bude-není* (ať člověk, bůh, věc či umělecké dílo) čerpá závaznost a konkrétnost vlastního prodlévání, tj. díky čemu se *vše, co bylo-je-bude-není odehrává vlastním způsobem*. Nejsou totiž nějaké věci či ideje a ty pak ještě také nějak byly-jsou-budou-nejsou, nýbrž *jen proto, že se odehrává a*

¹ Einbl. 20, VA 182.

² VA 153.

³ Einbl. 20, VA 182: „Insofern wir das Ding schonen, bewohnen wir die Nähe. VA 153: Das Wohnen schont das Geviert, indem es sein Wesen in die Dinge bringt.“

⁴ Einbl. 18, VA 180: „Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen werden. Einbl. 20, VA 183: Wann und wie kommen die Dinge als Dinge? Sie kommen nicht *durch* die Machenschaft des Menschen. Sie kommen aber auch nicht *ohne* die Wachsamkeit der Sterblichen.“

⁵ EHD 163: „Die Mitte, die so heißt, weil sie mittelt, ist weder Erde, noch der Himmel, weder der Gott, noch der Mensch.“ - In: UzS 22 nn. je Střed nazývá *Unter-Schied*, in: VA 198 nn. je nazývá *Dimension*.

⁶ Der letzte Gott. - Srv. *Bt.* 403nn.

naskýtá /es gibt/ významovost *bylo-je-bude-není*, jen proto a pouze proto mohou *také věci* být, či nebýt.

Tematizuje-li Heidegger věc jako vodítko k motivu světa, dělá to kvůli motivu blízkosti, kterou přeci nelze zakusit bezprostředně, ale pouze na tom, co je nablízku. Hlavním motivem, který Heidegger sleduje, je motiv blízkosti a i motiv světa odkazuje k blízkosti jako svému vnitřnímu dynamismu, díky němuž svět svítí. A tak se nám zdá, že klíč k celému Heideggerovu myšlení a k výkladu motivu Součtveří spočívá právě v motivu blízkosti, která je nám podle Heideggera upřena, a bez níž vše prodlévá stejně blízko a stejně daleko bez jakéhokoliv (významového) odstupu.

Uveďme nejprve dvě obsáhlé pasáže z Heideggerových poválečných přednášek obsahující roli blízkosti, ve kterých se domníváme nalézt klíč k řešení motivu Součtveří.

„Co nás tu znepokojuje? Že tímto způsobem není zakusitelná blízkost /Nähe/, jíž náleží sousedství /Nachbarschaft/. Kdyby blízkost i sousedství byly představitelné parametricky, pak by vzdálenost milióntiny vteřiny a milióntiny milimetru musela představovat nejbližší blízkost určitého sousedství, takže ve srovnání s touto vzdáleností by vzdálenost jednoho metru či jedné minuty již představovala největší dálku. Nicméně se dál bude trvat na tom, že ke každému sousedství náleží patřičná souhra prostoru a času. Dvě osamocené selské usedlosti - nakolik cosi takového ještě existuje /es gibt/ - které od sebe leží hodinu pěší cesty přes pole, mohou nakrásně být spolu v sousedství, zatímco dva městské domy, jež leží proti sobě přes ulici či dokonce jsou vystavěny vedle sebe, žádné sousedství neznají. Takže sousedská blízkost přeci jen nespočívá v prostoročasovém propojení. Takže povaha blízkosti leží vně a nezávisle na prostoru a čase. Domnívat se toto by však bylo unáhlené. Smíme jen říci: blízkost, jež dlí v sousedství, nespočívá v prostoru ani čase, nakolik vystupují jakožto parametry. Ale jsou prostor a čas snad cosi jiného <než-li parametry>, pokud vůbec tedy <cosi> jsou? V čem vězí, že parametrický charakter prostoru a času zamezuje sousedskou blízkost? Dejme tomu, že by parametr prostoru a času měl představovat kritérium pro sousedskou blízkost a tudíž, že by měl skýtat blízkost; to by pak v sobě musel obsahovat to, co vyznačuje vše sousedské: vzájemné členění /Gegen-einander-über/... Vzájemné členění pochází z větší dálky, totiž z oné otevřenosti, ve které Země a Nebe, bůh a člověk vzájemně dosahují sebe samých. Goethe a Mörike s oblibou užívají obratu „vzájemné členění“ a sice nejen o lidech, ale i o věcech na světě. V prodlévajícím vzájemném členění je vše otevřeno jedno pro ostatní, otevřeno ve svém sebeskrývání; a tak se jedno naskýtá ostatním, jedno se přenechává ostatním a každé takto zůstává samo sebou; jedno čelí ostatním jako to, co nad ostatními bdí a co ostatní opatruje, jedno zaštiťuje ostatní jako to, co ostatní zahaluje. Abychom mohli vzájemné členění věcí takto zakusit, musíme se zajisté nejprve vzdát zdůvodňujícího představování. Co vytyčuje chod a dráhy sousedství čtyř oblastí světa, co je nechává vzájemně dosíci sebe samých, co tyto čtyři oblasti drží v blízkosti jejich vzájemného odstupu, je sama blízkost. To ona je tím, jež vzájemnému členění vytyčuje chod a dráhy /das Bewëgende/. To, jak blízkost chod a dráhy vytyčuje, vzhledem k ní samé nazýváme: blížina /Nahnis/. Toto slovo se zdá být vykonstruováno, nicméně vyrostlo ze zkušenosti se samotnou záležitostí, kterou lze myslitelsky vykonat a je to slovo stejně možné jako je divočina /Wildnis/ k divokému a rovina /Gleichnis/ k rovnému. To, čím blízkost prodlévá, není vzdálenost, nýbrž vytyčování chodu a drah vzájemného členění oblastí Součtveří světa. Toto vytyčování chodu a drah je blízkost jakožto blížina /Nahnis/. Ta zůstává tím, co nelze přiblížit a co je nám, jakmile „o ní“ hovoříme, ze všeho nejvzdálenější. Prostor ani čas jakožto parametry nemohou blízkost ani způsobit, ani vyměřit.“¹

¹ UzS 210-11: „Was beunruhigt uns hier? Daß auf diese Weise jene Nähe nicht erfahrbar wird, der die Nachbarschaft zugehört. Wären die Nähe und das Nachbarliche parametrisch vorstellbar, dann müßte der Abstand von der Größe eines millionsten Teiles einer Sekunde und eines Millimeters die nächste Nähe einer

Druhá pasáž, ve které se domnívám vidět a myslet věcně *totéž*, zní:

„Před vším měřením času a nezávisle na něm však v podávajícím se vzájemném členění budoucnosti, bylosti a přítomnosti spočívá to, co je vlastní temporálnímu rámci autentického času. Tudíž i jen autentickému času je vlastní to, co mylně nazýváme dimenzí, průmětem. Dimenze spočívá v naznačeném podávajícím se vzájemném členění, ve kterém nadcházení vynáší bylost, bylost vynáší nadcházení a vzájemná souhra obou vynáší světlinu otevřenosti. Myšlen od tohoto trojitého vzájemného členění, se autentický čas odhaluje jako trojdimenzionální. Dimenze - budiž zopakováno - tu není myšlena jen jako výsek možného vyměřování, nýbrž jako vzájemné pronikání, jako podávající se vzájemné členění. Teprve toto dovoluje nějaký výsek měření si představit a vymezit. Odkud se však určuje jednota tří dimenzí autentického času, tj. jeho tří vzájemně do sebe pronikajících způsobů členění si jim [tj. dimenzím] vlastní přítomnosti /Anwesen/?¹ Již jsme slyšeli: stejně jako v nadcházení toho, co ještě není přítomné, tak i v bylosti toho, co již není přítomné a dokonce i v přítomnosti samé se odehrává pokaždé svérázný druh doteku a patřičnosti, tj. přítomnosti. Onu takto myšlenou přítomnost nesmíme přisuzovat ani jedné ze tří dimenzí času a to ani té, jež se ihned nabízí, totiž přítomnosti /Gegenwart/. Jednota tří časových dimenzí spíše spočívá ve vzájemné souhře každé <dimenze> s těmi zbylými. Tato souhra se ukazuje jako skutečné vzájemné členění odehrávající se v tom, co je času vlastní, čili jakoby čtvrtá dimenze - nejen jakoby, nýbrž ze samé záležitosti. Autentický čas je čtyřdimenzionální. Co však ve výčtu uvádíme jako dimenzi čtvrtou, je (co se záležitosti samé týče) dimenzí první, tj. vše určujícím vzájemným člením. Ono skýtá přítomnost, která je vždy jinak vlastní v nadcházení, v bylosti

Nachbarschaft ergeben, mit der verglichen der Abstand von einem Meter und einer Minute schon die größte Ferne darstellt. Gleichwohl wird man darauf bestehen, daß zu jeder Nachbarschaft ein gewisser räumlich-zeitlicher Wechselbezug gehöre. Zwei einsame Bauernhöfe - so weit es sie noch gibt -, die für einen Gang über Feld eine Stunde weit auseinander liegen, können auf das Schönste benachbart sein, wogegen zwei Stadthäuser, die sich an der selben Straße gegenüberliegen oder gar zusammengebaut sind, keine Nachbarschaft kennen. Also beruht die nachbarliche Nähe doch nicht auf der raumzeitlichen Beziehung. Also hat die Nähe ihr Wesen außerhalb und unabhängig von Raum und Zeit. Dies zu meinen, wäre aber übereilt. Wir dürfen nur sagen: Die in der Nachbarschaft waltende Nähe beruht nicht auf Raum und Zeit, insofern diese als Parameter erscheinen. Aber sind denn Raum und Zeit etwas anderes, wenn sie überhaupt sind? Woran liegt es, daß der Parametercharakter von Raum und Zeit die nachbarliche Nähe verwehrt? Gesetzt, die Parameter Raum und Zeit sollten die Maßgabe für die nachbarliche Nähe leisten und somit Nähe erbringen, dann müßten sie schon in sich selber dasjenige enthalten, was das Nachbarliche auszeichnet: das Gegen-einander-über.... Indes kommt das Gegen-einander-über weiter her, nämlich aus jener Weite, in der sich Erde und Himmel, der Gott und der Mensch erreichen. Goethe und Mörrike gebrauchen die Wendung „gegen-einander-über“ gern und zwar nicht nur von Menschen sondern auch von Weltdingen. Im waltenden Gegen-einander-über ist jegliches, eines für das andere, offen, offen in seinem Sichverbergen; so reicht sich eines dem anderen hinüber, eines überläßt sich dem anderen, und jegliches bleibt so es selber; eines ist dem anderen über als das darüber Wachende, Hütende, darüber als das Verhüllende. Um das Gegen-einander-über der Dinge so zu erfahren, müssen wir freilich zuvor das rechnende Vorstellen fahren lassen. Was das Nachbarliche der vier Weltgegenden bewegt, zu einander gelangen läßt und in der Nähe ihrer Weite hält, ist die Nähe selber. Sie ist das Be-wegen des Gegen-einander-über. Wir nennen die Nähe im Hinblick auf dies ihr Be-wegendes: die *Nahnis*. Dies Wort scheint erkünstelt zu sein, ist aber in nachvollziehbarer denkender Erfahrung der Sache entwachsen und so gut möglich wie Wildnis zu wild und Gleichnis zu gleich. Das Wesende der Nähe ist nicht der Abstand, sondern die Be-wegung des Gegen-einander-über der Gegenden des Weltgeviertes. Diese Be-wegung ist die Nähe als *Nahnis*. Sie bleibt das Unnahbare und ist uns am fernsten, wenn wir „über“ sie sprechen. Raum und Zeit aber können als Parameter weder Nähe bringen noch erlassen.“

¹ Věta je velice kostrbatá, i přes maximální snahu o její transparentci. *Každá* dimenze času s sebou přináší *sobě vlastní* způsob přítomnosti (Anwesen) a tyto tři dimenze, jež *každá* disponuje „svou“ přítomností, si vzájemně čelí z *původní jednoty*, po níž se celá pasáž táže. To, čím si dimenze čelí, je právě ona každé dimenzi vlastní přítomnost. Ne, že by si dimenze jen tak čelili, nýbrž *čelí si proto, že s sebou přinášejí sobě vlastní způsob přítomnosti!* **Dimenze času jsou dimenzemi proto, že mají charakter přinášet přítomnost.**

a v přítomnosti, ono podávajíc drží <dimenze času> ve vzájemném rozestření a drží je tak ve vzájemné soupatřičnosti nablízku, z kteréžto blízkosti ony tři dimenze zůstávají sobě navzájem přiblíženy. Proto nazýváme první, počáteční, v doslovném smyslu za-chytávající vzájemné členění, v němž spočívá jednota autentického času, blízcí blízkost, „blížina“ /„Nahheit“/ - dávným, Kantem ještě používaným slovem.¹ Avšak to ona blíží nadcházení, bylost, přítomnost sobě navzájem tak, že je od sebe navzájem vzdaluje. Neboť ona udržuje bylost otevřenou tím, že odpírá její nadcházení ve smyslu přijetí do přítomnosti a přijetí jako přítomnost. Toto blížení blízkosti drží nadcházení budoucnosti otevřené tak, že v jejím chodu zadržuje přítomnost. Blízcí blízkost má charakter odepření a zadržení. Již od začátku drží způsoby vzájemného členění bylosti, nadcházení a přítomnosti v jejich vzájemnosti do jejich jednoty.²

Touto jednotou, jež rozestírá významovost *bylo-je-bude-není*, a která v obou pasážích svorně vyzní jako blízkost, je podle našeho mínění *neporušená celistvost Součtveří*. Domníváme se, že klíč k určení povahy Součtveří vězí v motivu *blízkosti*.³ Blízkost se odehrává jak ve věcnění věcí, tak ve svícení světa.⁴ Blízkost vytyčuje chod a dráhy /bewegt/ všem čtyřem dimenzím Součtveří světa,⁵ je vůdčím dynamismem vzájemného členění

¹ Důvod, proč Heidegger neužil stejného termínu - *Nahnis* - jako ve výše uvedené pasáži, je uveden v dovětku věty: protože *Nahheit* je slovo původní, kdysi (dokonce Kantem) užívané, zatímco *Nahnis* je umělý neologismus, který by mohl být vyčítán, zatímco oprášení archaismů není - snad - až takový zločin.

² ZSD 15-16: „Vor aller Zeitrechnung und unabhängig von ihr beruht jedoch im lictenden Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart das Eigene des Zeit-Raumes der eigentlichen Zeit. Dementsprechend eignet der eigentlichen Zeit und nur ihr das, was wir leicht mißdeutbar Dimension, Durchmessung nennen. Diese beruht in dem gekennzeichneten lictenden Reichen, als welches Ankunft die Gewesenheit, diese jene und beider Wechselbezug die Lichtung des Offenen erbringt. Von diesem dreifachen Reichen her gedacht, erweist sich die eigentliche Zeit als dreidimensional. Dimension - es sein wiederholt - wird hier nicht nur als Bezirk der möglichen Abmessung gedacht, sondern als das Hindurchlangen, als das lictende Reichen. Dieses verstatet erst, einen Bezirk der Messung vorzustellen und auszugrenzen. Woher bestimmt sich nun aber die Einheit der drei Dimensionen der eigentlichen Zeit, d. h. ihrer drei ineinanderspielenden Weisen des Reichens von je eigenem Anwesen? Wir hörten bereits: Sowohl im Ankommen des noch-nicht-Gegenwärtigen als auch im Gewesen des nicht-mehr-Gegenwärtigen und sogar in der Gegenwart selbst spielt jeweils eine Art von Angang und Anbringen, d. h. Anwesen. Dieses so zu denkende Anwesen können wir nicht der einen der drei Dimensionen der Zeit zuweisen nämlich, was nahe liegt, der Gegenwart. Vielmehr beruht die Einheit der drei Zeitdimensionen in dem Zuspiel jeder für jede. Dieses Zuspiel erweist sich als das eigentliche, im Eigenen der Zeit spielende Reichen, also gleichsam als die vierte Dimension - nicht nur gleichsam, sondern aus der Sache. Die eigentliche Zeit ist vierdimensional. Was wir jedoch in der Abzählung die vierte nennen, ist der Sache nach die erste, d. h. das alles bestimmende Reichen. Es erbringt in der Ankunft, im Gewesen, in der Gegenwart das ihnen jeweils eigene Anwesen, hält sie lictend auseinander und hält sie so zueinander in der Nähe, aus der die drei Dimensionen einander genahrt bleiben. Deshalb nennen wir das erste, anfängliche, im wörtlichen Sinne anfangende Reichen, worin die Einheit der eigentlichen Zeit beruht, die nähernde Nähe, „Nahheit“ - ein frühes, noch von Kant gebrauchtes Wort. Aber sie nähert Ankunft, Gewesenheit, Gegenwart einander, indem sie entfernt. Denn sie hält das Gewesen offen, indem sie seine Ankunft als Gegenwart verweigert. Dies Nähern der Nähe hält das Ankommen aus der Zukunft offen, indem es im Kommen die Gegenwart vorenthält. Die nähernde Nähe hat den Charakter der Verweigerung und des Vorenthalts. Sie hält im voraus die Weisen des Reichens von Gewesenheit, Ankunft und Gegenwart zu einander in ihre Einheit.“

³ Einbl. 20, VA 182 (zvýr. AN): „Das Nähern der Nähe ist **die eigentliche und die einzige** Dimension des Spiegel-Spiels der Welt.“ - Jedni z mála, kdo svého času, tj. ještě před vydáním Heideggerovy pozůstalosti, tušili význam tohoto motivu, byli E. Kettering, *Nähe. Das Denken M. Heideggers*, Neske, Pfullingen 1987 a W. Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß?*, Fischer Verlag, Frankfurt/M. 1983.

⁴ Einbl. 20, VA 182: „Denken wir das Ding als Ding, dann schonen wir das Wesen des Dinges in den Bereich, aus dem es west. Dingen ist Nähern von Welt. Nähern ist das Wesen der Nähe. Insofern wir das Ding als das Ding schonen, bewohnen wir die Nähe. Das Nähern der Nähe ist die eigentliche und die einzige Dimension des Spiegel-Spiels der Welt.“

⁵ UzS 211: „Das Wesende der Nähe ist nicht der Abstand, sondern die Be-wegung des Gegen-einander-über der Gegenden des Weltgeviertes.“

/Gegeneinanderüber-Reichen/ ekstází času, které považujeme za „produkt“ vzájemného členění dimenzí Součtveří.¹

Celá záležitost je podle Heideggera zcela *prostá*, jak to v případě toho nejzákladnějšího bývá. Avšak *o to těžší* je pak artikulace.²

Blížkost nemá prvoplánově nic společného s odstupem /Abstand/, vzdáleností, prostorem či časem jakožto parametry měření, ačkoliv jejím zapřením nastává vláda absence odstupu.³ Blížkost je vůdčím *dynamismem rozestírání* dimenzí Součtveří tak, *aby* svět významově ustanoven svítil, tj. *aby* se dělo *bylo-je-bude-není*, např. jako svět žíznivého filosofa, jenž do rukou bere džbán. Blížkost tak může činit proto, že má charakter počátku, že *je počátek* /Anfang/.⁴

Blížkost jakožto počátek nechává započínat tak, že původní prostotu /Einfalt/ Součtveří, které tudíž „ještě“ nelze nazvat Součtveřím, strukturuje a rozestírá do *vzájemného členění* /Reichen-Reigen-Spiegelspiel/ dimenzí, jež se *jako jednotlivé* konstituují právě až v tomto vzájemném členění, ve kterém a ke kterému byly započaty blízkostí.⁵ Součtveří

¹ ZSD 16: „Vielmehr beruht die Einheit der drei Zeitdimensionen in dem Zuspiel jeder für jede. Dieses Zuspiel erweist sich als das eigentliche, im Eigenen der Zeit spielende Reichen, also gleichsam als die vierte Dimension - nicht nur gleichsam, sondern aus der Sache. Die eigentliche Zeit ist vierdimensional. Was wir jedoch in der Abzählung die vierte nennen, ist der Sache nach die erste, d. h. das alles bestimmende Reichen. Es erbringt in der Ankunft, im Gewesen, in der Gegenwart das ihnen jeweils eigene Anwesen, hält sie lichtend auseinander und hält sie so zueinander in der Nähe, aus der die drei Dimensionen einander genaht bleiben. Deshalb nennen wir das erste, anfängliche, im wörtlichen Sinne an-fangende Reichen, worin die Einheit der eigentlichen Zeit beruht, die nähernde Nähe, „Nahheit“ - ein frühes, noch von Kant gebrauchtes Wort.“

² UzS 213: „So einfach diese Verhältnisse sind, so unzugänglich bleiben sie allem rechnenden Denken. Wo sie jedoch gezeigt werden, sperrt sich das geläufige Vorstellen gegen diesen Einblick.“

³ UzS 209-13 (uvedená pasáž na str. 212-13): „Obgleich nun Raum und Zeit innerhalb ihrer Erstreckung als Parameter kein Gegen-einander-über ihrer Elemente zulassen, greift doch gerade die Herrschaft von Raum und Zeit als Parametern für alles Vorstellen, Herstellen und Bestellen, d. h. als Parametern der modernen technischen Welt, auf eine unheimliche Weise in das Walten der Nähe, d. h. in die Nahnis der Weltgegenden ein. Wo alles in berechnete Abstände gestellt wird, macht sich durch die losgelassene Berechenbarkeit von Jeglichem gerade das Abstandlose breit, und zwar in der Gestalt der Verweigerung der nachbarlichen Nähe der Weltgegenden. Im Abstandlosen wird alles gleich-gültig zufolge des einen Willens zur einförmig rechnenden Bestandsicherung des Ganzen der Erde. Darum ist jetzt der Kampf um die Erdherrschaft in seine entscheidende Phase getreten. Die vollständige Herausforderung der Erde in die Sicherung der Herrschaft über sie läßt sich nur noch dadurch einrichten, daß eine letzte Position der totalen Kontrolle der Erde außerhalb derselben in Besitz genommen wird. Der Kampf um diese Position ist jedoch die durchgängige Umrechnung aller Bezüge zwischen allem in das berechenbare Abstandlose. Das ist die Ver-Wüstung des Gegen-einander-über der vier Weltgegenden, die Verweigerung der Nähe. In diesem Kampf um die Erdherrschaft gelangen nun aber Raum und Zeit zu ihrer äußersten Herrschaft als Parameter. Allein - deren Gewalt kann sich nur deshalb entfesseln, weil Raum und Zeit noch Anderes, schon Anderes sind als die längst bekannten Parameter. Der Parametercharakter verstellt das Wesen von Zeit und Raum. Er verbirgt vor allem das Verhältnis ihres Wesens zum Wesen der Nähe. So einfach diese Verhältnisse sind, so unzugänglich bleiben sie allem rechnenden Denken. Wo sie jedoch gezeigt werden, sperrt sich das geläufige Vorstellen gegen diesen Einblick.“

⁴ ZSD 16: „Deshalb nennen wir das erste, anfängliche, im wörtlichen Sinne an-fangende Reichen, worin die Einheit der eigentlichen Zeit beruht, die nähernde Nähe, „Nahheit“ - ein frühes, noch von Kant gebrauchtes Wort.“

⁵ ZSD 16: „Was wir jedoch in der Abzählung die vierte nennen, ist der Sache nach die erste, d. h. das alles bestimmende Reichen. Es erbringt in der Ankunft, im Gewesen, in der Gegenwart das ihnen jeweils eigene Anwesen, hält sie lichtend auseinander und hält sie so zueinander in der Nähe, aus der die drei Dimensionen einander genaht bleiben.“ UzS 211: „Im waltenden Gegen-einander-über ist jegliches, eines für das andere, offen, offen in seinem Sichverbergen; so reicht sich eines dem anderen hinüber, eines überläßt sich dem anderen, und jegliches bleibt so es selber; eines ist dem anderen über als das darüber Wachende, Hütende, darüber als das Verhüllende.“ Einbl. 18-19, VA 180-81: „Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her einig, in die Einfalt des einigen Gevierts zusammen. Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück. Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereignung zueinander. Nach dieser ereignend-lichtenden Weise spiegelnd spielt

musíme neustále a výhradně myslet jako celistvou jednotu, nikdy odděleně od sebe. Součtveří *nemůže být jinak* a je jen jako takováto celistvost /Einfalt/. Proto se nazývá *Sou-čtveří* a nikoliv Čtveřina.¹ Je *povahou* Součtveří, že ve své celistvosti s sebou přináší veškeré *bylo-je-bude-není* - a **nemůže nepřinášet**.² Blížkost (jako dynamika diferencující jednoty) dimenze k sobě navzájem *přimyká tak, že je drží od sebe*:³ *blížkost blíží tak, že oddaluje*;⁴ *nechává spolu souviset tak, že ustanovuje rozdíl*.⁵ Tento dynamismus blížícího oddálení - a tj. *sebeskrývání* blízkosti jako takové *ve prospěch toho, co je nablízku* - je to, co Heidegger nazývá *prolnutost* /Innigkeit/, jež plně vystihuje motiv dynamické jednoty, která je v sobě samé diferencovaná.⁶ A tato prolnutost je *posvátno* /das Heilige/.⁷ Posvátno není pro

sich jedes der Vier jedem der übrigen zu. Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander. Das ins Freie bindende Spiegeln ist das Spiel, das jedes der Vier jedem zutraut aus dem faltenden Halt der Vereignung. Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereignung vielmehr zu einem Eigenen enteignet. Dieses enteignende Vereignen ist Spiegel-Spiel des Gevierts. Aus ihm ist die Einfalt der Vier getraut. Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt.“

¹ Einbl. 19, VA 181: „Die einigen Vier sind in ihrem Wesen schon erstickt, wenn man sie nur als vereinzelt Wirkliches vorstellt, das durcheinander begründet und auseinander erklärt werden soll. Die Einheit des Gevierts ist die Vierung.... Die Vierung west als das ereignende Spiegel-Spiel der einfältig einander Zugetrauten.“

² Mistr Yin Wen (*Yin Wen zi* - cit. dle Liu Xie, *Duch básnictví vyřezávaný do draků*, přel. O. Král, Brody, Praha 2000, Hlava XXX, komentář k v. 10, str. 231): „Otáčení oblého nespočívá v tom, že se otáčí, protože se umí otáčet, nýbrž se otáčí, protože se nedokáže neotáčet; zastavování hranatého nespočívá v tom, že se zastavuje, protože se umí zastavit, nýbrž se zastavuje, protože se nedokáže nezastavit. Podstata přirozenosti /xing/ a přirozených dispozic spočívá v nemožnosti toho, že by to bylo jinak.“ - Podobně Mistr Sun /*Sun zi*/, *O válečném umění* /*Ping fa*/, přel. O. Král, Maxima, Praha 1999, Kniha o postavení, str. 47: „To je důvod, proč se nejlepší vojevůdci spoléhají na rozestavení svých sil více než na své lidi. Ne, že by si nedovedli vybrat pravé lidi, ale proto, že daleko lépe vědí, jak své síly rozmístit a postavit. A opírajíce se o své rozestavení sil mohou za bitvy už jen dokonale využít lidí, že se podobají kmenům a kamenům po svahu se řítícím. Neboť i kmeny a kameny mají tu vlastnost, že ponechány na rovině zůstanou ležet, ale postaveny do svahu dají se do pohybu. Hranaté se zastavují, oblé se řítí dál a dál.“

³ Einbl. 18, VA 180: „Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereignung vielmehr zu einem Eigenen enteignet.“ ZSD 16: „...das alles bestimmende Reichen. Es erbringt in der Ankunft, im Gewesen, in der Gegenwart das ihnen jeweils eigene Anwesen, hält sie lichtend auseinander und hält sie so zueinander in der Nähe, aus der die drei Dimensionen einander genaht bleiben.“ UzS 211: „Im waltenden Gegen-einander-über ist jegliches, eines für das andere, offen, offen in seinem Sichverbergen; so reicht sich eines dem anderen hinüber, eines überläßt sich dem anderen, und jegliches bleibt so es selber; eines ist dem anderen über als das darüber Wachende, Hütende, darüber als das Verhüllende.“

⁴ ZSD 16: „...die nähernde Nähe, „Nahheit“ nähert Ankunft, Gewesenheit, Gegenwart einander, indem sie entfernt.“

⁵ UzS 22: „Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schied des Zwischen, west im Unter-Schied.“ VA 197: „Das selbe ist dagegen das Zusammengehören des Verschiedenen aus der Versammlung durch den Unterschied. Dasselbe läßt sich nur sagen, wenn der Unterschied gedacht wird. Im Austrag des Unterschiedenen kommt das versammelnde Wesen des selben zum Leuchten.“

⁶ UzS 22: „Innigkeit waltet nur, wo das Innige, Welt und Ding, rein sich scheidet und geschieden bleibt. In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter- waltet der Schied. Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schied des Zwischen, west im Unter-Schied.“ EHD 73: „Das Heilige ist die Innigkeit selbst, ist - „das Herz“. Das Heilige ... ist ... das Einstige, allem zuvor das Erste und allem nachher das Letzte ...: das Anfängliche und als dieses das Bleibende. Sein Bleiben ist die Ewigkeit des Ewigen. Das Heilige ist die einstige Innigkeit, ist „das ewige Herz“.“ EHD 75: „Anfang ... ist ... die alles in sich sammelnde Innigkeit (= das Heilige).“ EHD 170-71, kde *Innigkeit=Geschick=Mitte=Anfang*: „(Das Geschick) schickt die Vier zueinander, indem es sie, das ganze Verhältnis [tj. Geviert], bei sich versammelt hält. Dann wäre vermutlich das Geschick „die Mitt“, die mittelt, insofern sie die Vier allererst in ihr Zueinandergehören ermittelt, sie in dieses schickt. Das Geschick holt die Vier in seine Mitte zu sich ein, nimmt sie an sich, fängt sie an in die Innigkeit..... Als die Mitte des ganzen Verhältnisses ist das Geschick der alles versammelnde An-fang. Die Mitte ist ... der große Anfang.“

⁷ Srv. EHD 73, 75, 76, 77 et 171. To by znamenalo, že Součtveří jako takové ve své celistvosti je *posvátno* /das Heilige/. A Heidegger to tak skutečně myslí, srv. EHD 170-71 et 175: „Das Kommende ist das ganze unendliche Verhältnis“ [tj. Geviert]; přičemž srv. EHD 67: „Das Heilige ist still gegenwärtig Kommendes.“ Ib. 75:

Heideggera nic religiózního, nýbrž je to základní charakteristika samotného počátku, který je nepoměřitelný se vším, co *bylo-je-bude-není*, je naprostým rozdílem oproti všemu jsoucímu. Posvátno je pro Heideggera *tím, co přichází* /das Kommen/ a co v zásadě nikdy (jinak by bylo čímsi jsoucím) ani nesmí dorazit; a tím je - v odkazu na Hölderlina - samotný *Počátek-Ereignis*.¹ Přicházení je pro Heideggera již od poloviny třicátých let základní určení difference Bytí-*Sein* vzhledem ke jsoucímu a naznačuje především dynamickou stránku počátečnosti *Počátku-Ereignis*. A *Počátek* je pro Heideggera to, co nazývá *Ereignis*: **ponechávání odehrávat se vlastním způsobem**; záležitost, pro kterou by se náramně hodilo slovo *přirozenost*, avšak toto je natolik významově zatížené a nadto ještě významově spjato s Heideggerovo interpretací první epochy prvního počátku doteku toho, co *bylo-je-bude-není* vzhledem k člověku, tj. epochy *fysis*, že jsme spíše touto zmínkou již nyní napáchali více škody než užitku. Pokud totiž si čtenář tuto souvislost záležitosti zvané *Ereignis* se záležitostí zvanou *přirozenost* (patříčně významově zabarvenou) spojí dohromady a bude si *Ereignis* představovat jako patříčně významově zabarvenou *přirozenost*, je všechno v mžiku oka ztraceno.

Počátek-Ereignis je pro Heideggera samo srdce *Součtveří*, je to zdroj svícení světa. *Počátek-Ereignis* totiž jako takový propouští např. věc k sobě samé, k tomu, aby byla tím, čím má být. *Počátek-Ereignis* není *Stvořitel* ani *neprogramuje* věci, nýbrž nechává jim vzejít do zjevnosti, aby se nás - bdělých *smrtníků* - do-týkaly a tj. měly smysl, aby se odehrával významový kontext našich životů jinak ve zkratce zvaný svět. Heidegger popisuje to nejsamozřejmější, a proto nejméně uvědomělé, s čím lze mít však obrovské potíže, nedbáme-li to, co je pro každou věc patříčné. *Počátek-Ereignis* umisťuje věci do blízkostí a dálek, konstituuje významová rozhodnutí týkající se bytí a nebytí, lhostejnosti a vážnosti, úcty a braku. Lze namítnout, že to vše jsou jen antropologické aspekty, nicméně hovoříme-li z pozice člověka, jelikož z jiné pozice ani hovořit nelze, můžeme tzv. svět zakoušet pouze tak, jak se podává vůči nám, ovšem zajisté s vědomím, že to nemusí být zcela vyčerpávající a jediný výklad.

Svět jako vzájemně si čelící celistvost Součtveří je posvátno,² které přichází a je tudíž (podle Heideggera: *jiným*) počátkem.³ A to celé se odehrává jako blížící blízkost, ve které je třeba *smrtným* bydlet.⁴

Co zatím víme? Heideggerovská *blízkost* rozestírá původní prostotu posvátna⁵ do celistvosti *Součtveří* tak, že *ustanovuje* jeho dimenze jako takové, *drží* tyto dimenze při sobě

„Das Heilige ... ist das Kommen des Anfangs.“ Ib. 76: „das Kommen des Heiligen.... Das Heilige ... gründet in seinem Kommen einen anderen Anfang einer anderen Geschichte. Das Heilige entscheidet anfänglich zuvor über die Menschen und über die Götter.“ Ib. 77: „Hölderlins Wort [přičemž Wort =Ereignis des Heiligen] sagt das Heilige und nennt so den einmaligen Zeit-Raum der anfänglichen Entscheidung für das Wesensgefüge der künftigen Geschichte der Götter und der Menschentümer.“

¹ Pro textové doložení viz předchozí pozn.

² Posvátno v sobě zračí motiv celistvosti, srv. EHD 63: „Das stets Einstige ist das Heilige; denn als das Anfängliche bleibt es in sich unversehrt und „heil.“ - Svatý znamená zdravý, neporušený, úplný v protikladu k chorobnému pomíjení vždy v nedostatku spočívajících „pozemských“ záležitostí včetně člověka. Svatý je ten, komu nic neschází a je autarkní ve svém být-sebou.

³ EHD 176: „Das un-endliche Verhältnis von Erde und Himmel, Mensch und Gott ... ist als dieses un-endliche Verhältnis noch niemals rein gefügt in unserer Geschichte aus der Versammlung des stimmenden Geschicks erschienen... Dann könnte es auch nicht zerstört, sondern im äußersten Fall nur verstellt und in seinem Erscheinen verweigert sein. Dann stünde es mit bei uns, dieser Verweigerung des un-endlichen Verhältnisses nachzudenken.“ Ib. 175: „Das Kommende ist das ganze un-endliche Verhältnis ... das Kommen des großen Anfangs...“ Ib. 179: „Seit dem Aufgang des großen Anfangs - Aufgang ist *fysis*, „die Natur“ - hat sich das ganze Verhältnis zum Kommen bereitet.“

⁴ Einbl. 20, VA 182: „Insofern wir das Ding schonen, bewohnen wir die Nähe.“ - Bydlení *smrtných* in: VA 147-164 et 191-208.

⁵ Ovšem pozor: původní prostota se dynamismem blížící blízkosti nijak neztrácí, nenarušuje ani neničí, nýbrž zůstává uchována. Rovněž si nesmíme představovat žádnou emanaci. Srv. EHD 75: „Für den Anfang ist das

za jejich současného oddálení, což je dynamismus zvaný *vzájemné členění* neboli *prolnutost* /Innigkeit/. V prolnutosti vzájemného členění je každá dimenze přivedena k sobě samé a k soupatřičnosti s ostatními, tj. je ponechána odehrávat se vlastním způsobem.¹ Součtveří znamená vždy *již konkrétně rozestřenu* celistvost Země a Nebe, božských a smrtelníků, znamená *již specificky rozehrané* vzájemné členění dimenzí původní prostoty posvátna. Součtveří je vždy *při-blíženo*, znamená-li blízkost významové rozestření dimenzí v *konkrétní mundánní* konstituci, jež se *presentuje* dějinně proměnlivou, vždy více či méně dbanou významovostí *bylo-je-bude-není*, např. presentující se selským světem s prachspřstým džbánem. Motiv blížící blízkosti, jež jako prolnutost vzájemného členění dimenzí Součtveří ustanovuje svícení světa tak, aby se nás z něho a v něm vůbec cokoliv mohlo týkat, znamená pramen významového ustanovení významovosti *bylo-je-bude-není*, tj. bytí-času.

Blízkost je *způsob a dynamismus*, jak se svět odehrává, jak svítí. Není to ani produkt, ani předpoklad, nýbrž blízkost je *výkon* /Austrag/ prolnutosti vzájemného členění, je to sama počátečnost Počátku-*Ereignis*, který ponechává prodlévat způsobem sobě vlastním. Blízkost se děje, a proto nikdy není nablízku, což může být jedině cosi prodlévajícího, jsoucího. Ale ani Součtveří světa, ač vždy *při-blíženo*, nikdy není nablízku, nýbrž vždy v oddálení, stejně jako se oddaluje blízkost.² Blízkost i svět jsou to, co nikdy nelze přiblížit /das Unnahbare/.³ Svět svítí svým blížením, které můžeme zakoušet v tom, co sluje *věc*, jež shromažďuje prostotu Součtveří v identitu prodlévajícího tak, že se tím nedotýká jeho - chtělo by se říci „transcendentální“ - posvátné povahy.⁴

Blízkostí svítící svět vytyčuje významové rozestření do drah a „forem“, ve kterých se nás, smrtelných, *dotýká* to, co *bylo-je-bude-není*. Proto Heidegger blízkost nejlépe charakterizuje jako *to, co vytyčuje dráhy a chod* /das Bewegende/.⁵ Svět si své významové

Aufgehen und die Verschenkung nie Verlust und Ende, sondern stets nur herrlicherer Anfang, anfänglichere Innigkeit. Das Heilige in seinem Bleiben ist zu sagen. Sein Bleiben bedeutet aber bedeutet nie das leere Andauern eines Vorhandenen, sondern ist das Kommen des Anfangs.... Das Bleiben als Kommen ist die unvordenkliche Anfänglichkeit des Anfangs.“

¹ Einbl. 18, VA 180-81: „Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück. Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lictend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereingung zueinander. Nach dieser ereignend-lichtenden Weise spiegelnd spielt sich jedes der Vier jedem der übrigen zu. Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander. Das ins Freie bindende Spiegeln ist das Spiel, das jedes der Vier jedem zutraut aus dem faltenden Halt der Vereingung. Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereingung vielmehr zu einem Eigenen enteignet. Dieses enteignende Vereignen ist Spiegel-Spiel des Gevierts. Aus ihm ist die Einfalt der Vier getraut.“

² Einbl. 3, VA 167: „Allein, das hastige Beseitigen aller Entfernungen bringt keine Nähe; denn Nähe besteht nicht im geringen Maß der Entfernung.... Kleine Entfernung ist nicht schon Nähe. Große Entfernung ist noch nicht Ferne.“

³ UzS 211: „Das Wesende der Nähe ist nicht der Abstand, sondern die Be-wegung des Gegen-einander-über der Gegenden des Weltgeviertes. Diese Be-wegung ist die Nähe als Nahnis. Sie bleibt das Unnahbare und ist uns am fernsten, wenn wir „über“ sie sprechen.“ EHD 63: „Das Heilige als das Unnahbare...“

⁴ Einbl. 17, VA 179: „Das Ding dingt. Dingend verweilt es Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Verweilend bringt das Ding die Vier in ihren Fernen einander nahe. Dieses Nahebringen ist das Nähern. Nähern ist das Wesen der Nähe.“ Ib. 20, ib. 182 (zvýr. AN): „Dingen ist Nähern von Welt. Nähern ist das Wesen der Nähe. Das Nähern der Nähe ist **die eigentliche und einzige** Dimension des Spiegel-Spiels der Welt.“ VA 153 (zvýr. AN): „Der Aufenthalt bei den Dingen ist **die einzige Weise**, wie sich der vierfältige Aufenthalt im Geviert **jeweils einheitlich** vollbringt.“ Ib. 155: „Als dieses Ding versammelt die Brücke das Geviert.“ UzS 19: „Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge. Wir nennen das im Dingen der Dinge verweilte einige Geviert von Erde und Himmel, Sterblichen und Göttlichen: die Welt.... Dingend ent-falten sie Welt, in der die Dinge weilen und so je die weiligen sind. Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus.... Dingend gebärden die Dinge Welt.“

⁵ UzS 211: „Das Wesende der Nähe ist nicht der Abstand, sondern die Be-wegung des Gegen-einander-über der Gegenden des Weltgeviertes. Diese Be-wegung ist die Nähe als Nahnis.“

dráhy teprve vytyčuje, nechává jim vždy znovu a pokaždé konkrétně vzejít do sebou samým osvětlené volnosti, v níž a z níž se nás, smrtelných, *dotýká* něco jako *význam mající* něco.¹ Tento *sebestrukturující* rys a dynamismus svícení světa podle Heideggera sluje *blížina* /Nahnis-Nahheit/.² Ale blížina se nám, smrtelným, odhaluje i jinak, totiž v souvislosti se svým výkonem /Austrag/, když s sebou přináší významové členění dimenzí Součtveří, z něhož teprve „vypadne“ *bylo-je-bude-není*.

Jakým způsobem tedy podle Heideggera *bylo-je-bude-není* vzchází ze vzájemného členění dimenzí Součtveří? Z týchž přednášek uvedeme další paralelní pasáže, jež jsou více než jasnou aluzí k pasážím z přednášky *Věc*.

„Avšak čím si vzájemně čelí? Ničím jiným než-li sebou samými a to znamená: přítomností, kterou s sebou přinášejí. S touto přítomností se podává to, co nazýváme temporální rámec /Zeit-Raum/..... Temporální rámec nyní označuje otevřenost, která se podává ve vzájemném členění nadcházení, bylosti a přítomnosti..... To, co je vlastní temporálnímu rámci spočívá v naznačeném podávajícím se vzájemném členění, ve kterém nadcházení vynáší bylost, bylost vynáší nadcházení a vzájemná souhra obou vynáší světlinu otevřenosti.“³

„Co čas časuje? Odpověď: to, co je sou-časné /das Gleich-Zeitige/, tj. to, co v něm vzchází tímtež celistvě jednotným způsobem. A co to je? Dávno to již známe, jen to nepromýšlíme jako časování. To, co je sou-časné jsou: bylost, přítomnost a očekávání doteku /Gegen-Wart/, jenž nám je vyšetřen a obvykle sluje budoucnost. Svým časováním nás čas naráz vymyká do své trojitě sou-časnosti, vymyká nás tam, jakmile nám naskytá to, co se v sou-časném sebedopadá, totiž jednotu bylosti, přítomnosti a očekávání vyšetřeného doteku. Čas svým vymykáním a naskytáním vytyčuje dráhy a chod /bewegt/ tomu, co je sou-časností rozestíráno: temporálnímu rámci.“⁴

Každá dimenze Součtveří, jež však *jako dimenze* vystupuje „až“ v souhře vzájemného členění, tj. až v blížení blízkosti, *každá dimenze s sebou přináší přítomnost* /Anwesen/⁵ a to ne nějak mimoděk či dodatečně, nýbrž je to náplní jejich být-dimenzí. Dimenze je dimenzí *jen proto a jen tak, že přináší s sebou přítomnost*.⁶ Ale přítomnost je *současností naskytání bylo-je-bude-není*: je to temporální rámec /Zeit-Raum/, je to zrcadlící souhra /Spiegel-Spiel/, je to

¹ ZSD 12: „Wer sind wir? Wir bleiben vorsichtig mit der Antwort... der Mensch, der von Anwesenheit Angegangene, der aus solchem Angang selber auf seine Weise Anwesende zu allem An- und Abwesenden. Der Mensch innestehend im Angang von Anwesenheit...“

² UzS 211 et ZSD 16.

³ ZSD 14-15: „Doch was reichen sie einander? Nichts anderes als sich selber und das heißt: das in ihnen gereichte An-wesen. Mit diesem lichtet sich das, was wir den Zeit-Raum nennen.... Zeit-Raum nennt jetzt das Offene, das im Einander-sich-reichen von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart sich lichtet.... Vor aller Zeitrechnung und unabhängig von ihr beruht jedoch im lichtenden Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart das Eigene des Zeit-Raumes der eigentlichen Zeit.... Diese beruht in dem gekennzeichneten lichtenden Reichen, als welches Ankunft die Gewesenheit, diese jene und beider Wechselbezug die Lichtung des Offenen erbringt.“

⁴ UzS 213: „Was zeitigt die Zeit? Antwort: das Gleich-Zeitige, d. h. das auf dieselbe einige Weise in ihr Aufgehende. Und was ist das? Wir kennen es längst, denken es nur nicht aus der Zeitigung. Das Gleich-Zeitige der Zeit sind: die Gewesenheit, die Anwesenheit und die Gegen-Wart, die uns entgegenwartet und sonst die Zukunft heißt. Zeitigend entrückt uns die Zeit zumal in ihr dreifältig Gleich-Zeitiges, entrückt dahin, indem sie uns das dabei Sichöffnende des Gleich-Zeitigen, die Einigkeit von Gewesen, Anwesen, Gegen-Wart zubringt. Entrückend-zubringend be-wägt sie das, was das Gleich-Zeitige ihr einräumt: den Zeit-Raum.“

⁵ ZSD 13-14.

⁶ ZSD 13: „Anwesenheit besagt: das stete, den Menschen angehende, ihn erreichende, ihm gereichte Verweilen. Ib. 12: Die Rede von An-wesen verlangt jedoch, daß wir im Wahren als dem Anwahren das Weilen und Verweilen vernehmen. Anwesen geht uns an, Gegenwart heißt: uns entgegenweilen, uns - den Menschen.“

světlna /Lichtung/, je to otevřenost /das Offene/, což se v Heideggerových intencích být totéž. Přítomnost je to, co nechává vzejít *bylo-je-bude-není* tak, že tyto významy posílá a vynáší do zjevnosti /Anwesen-Lassen/.¹ Tím, že dimenze Součtveří s sebou přináší přítomnost jakožto dimenzi naskýtání či ponechávání vzejít všemu *bylo-je-bude-není*, nepřinášejí dimenze Součtveří samo *bylo-je-bude-není*, nepřinášejí s sebou tzv. *bytí-čas* či *čas-bytí*, nýbrž jejich *naskýtání* /Lassen/. A toto naskýtání otevřené přítomnosti je námi tematizovaná blízkost blízkost. Součtveří rozevívá odkrytost /Entbergen/ pro významové členění si *bylo-je-bude-není*. Blížící blízkost, tj. svítící svět je Počátek určení *bylo-je-bude-není* tak, že tyto aspekty nabývají to, co je každému z nich vlastní. Jak se ale tyto orientují tak, aby *bylo-je-bude-není*?

Tím, že blízkost „rozvíří“ /Reigen/² a vždy konkrétně rozestře dimenze do jejich přimykajícího odstupu v rámci prolnuté prostoty Součtveří, tím orientuje a významově předsouvá v odkrytosti nás - smrtelné - dosahující dotyk /Angang/, jímž se nás - smrtelných - dotýká přítomnost, kterou každá dimenze Součtveří svým člením přináší. *Dotyk* je *vůdčí smysl přítomnosti*,³ neboť významově svítit a *být při tom* či *onom* může jen to, co se (nás) týká a tudíž: co je odkryto. *Součtveří* odkrývá, *odkrytost* nechává dotýkat se /Anwesen-Lassen/ a *dotek* významově předsouvá a *současně* oddálí *bylo-je-bude-není*. Předsouvání se v rámci doteku děje za *současného* odepření *celku a jednoty* odkrytostí se odehrávajícího vzájemně prolnutého členění dimenzí Součtveří. Součtveří *jako celek* podává otevřenost, jež se (nás) dotýká, a tím *se* odpírá jako celek ve prospěch toho, co je jím poskytnuto, totiž ve prospěch otevřenosti. Ale i otevřenost sama *se* jako skýtající dotek odpírá ve prospěch toho, co skýtá, totiž ve prospěch dotyku, neboť jinak by se nás nic jako cosi určitého nemohlo týkat, tak jako při pohledu do světla nic nevidíme, nýbrž musíme „přehlížet“ světlo, abychom v něm zahlédli podávanou „věc“. Ale i poskytovaný dotek *se* odpírá ve prospěch toho, co je jím podáváno, totiž něco jako něco určitého. Toto současně se odehrávající skýtající sebeodpírání je to, co *bylo-je-bude-není*. To „posledně“ se naskýtající čili v doteku se prezentující např. věc, je tím, co ční do zjevnosti, co významově předsunuto *současně* odsouvá v oddálení *stále* „přítomné“ sebeodpírající se ponechávání, neboť kdyby naskýtání neprobíhalo stále, byť ve skrytosti, nic by nebylo. „Poslední“ moment celkového podávání doteku zakoušíme jako *klad* či *nápor*, jako *pozici* a *presenci* (jest).

Klad, *nápor*, *pozice* či *presence* doteku ční do otevřené zjevnosti za současného *odpírání* či *nenávratnosti* (bylo) doteku a za současného *zadržování* či *vyšetření* (bude) doteku a za současného *zahalení* či *absence* (není) doteku ve prospěch onoho čnění.⁴ Čnění *zastíní* svým vyčníváním celek vlastního naskytnutí, které se musí odehrávat neustále celé a jen díky tomu je „pak“ možné jakékoliv trvání, stálost, plynutí, kontinuita, resp. jejich opaky: pomíjení, mizení, vyčerpání, mizení, ztráta, konec. Celek naskýtání doteku se odehrává *naráz* proto, že *naráz a současně celé se odehrává vzájemné členění dimenzí Součtveří*, které - jak jsme uvedli výše - se nemůže odehrávat jinak.

Součtveří vzájemným člením svých dimenzí urovná a vymezí otevřenost temporálního rámce /Zeit-Raum/ tak, aby v něm a do něho mohlo být poskytováno *bylo-je-bude-není*. To nepadá z nebe ani z višně, nýbrž *vzchází* z prolnutosti vzájemného členění dimenzí Součtveří, z dynamismu zvaného *blížení blízkosti*. Blížení Součtveří nechává

¹ ZSD 5: „Im Hinblick auf das Anwesende gedacht, zeigt sich Anwesen als Anwesenlassen. Nun aber gilt es, dieses Anwesenlassen eigens zu denken, insofern Anwesen zugelassen wird. Anwesenlassen zeigt darin sein Eigenes, daß es ins Unverborgene bringt. Anwesen lassen heißt: Entbergen, ins Offene bringen.“ - K této klíčové pasáži Heidegger uvádí komentář v protokolu k přednášce *Zeit und Sein* (ZSD 40-41), který končí slavnou pasáží o tom, že je třeba opustit myšlení ontologické difference ve prospěch myšlení světa jakožto Součtveří.

² Einbl. 19, VA 181-82: „Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens.“

³ ZSD 13: „Anwesenheit besagt: das stete, den Menschen angehende, ihn erreichende, ihm gereichte Verweilen.“ Ib. 12: „Die Rede von An-wesen verlangt jedoch, daß wir im Wahren als dem Anwahren das Weilen und Verweilen vernehmen. Anwesen geht uns an, Gegenwart heißt: uns entgegenweilen, uns - den Menschen.“

⁴ ZSD 16: „Die nähernde Nähe hat den Charakter der Verweigerung und des Vorenthalts.“

dimenzím čelit tak, že jimi přinášena přítomnost /Anwesen/ je do rozkryté volnosti *vytlačena* stejně jako při tektonickém pohybu vyrazí na povrch čnicí pahorek či se rozevře propast (což by odpovídalo *nicu* a významu *není*).¹ Dimenze Součtveří se semknuty tísni od sebe k sobě, jsouce stále při sobě, takže jejich současnost předsouvá jednu z nich do významového čnění za současného odtažení ostatních a jejich celku. Ne, že by Země byla identická s „jest“, nýbrž celá významovost *bylo-je-bude-není* se nyní konstituuje a nabývá z motivu Země, jež ale není osamoceně Zemí, nýbrž Zemí v rámci Součtveří.

Žádná dimenze není o sobě přiřazena k nějakému aspektu významovosti *bylo-je-bude-není*, neboť tato významovost se teprve ustanoví vzájemnou souhrou dimenzí Součtveří. Tou souhrou je blížící blízkost, jako která svět svítí.² To ona je neporušenou celistvostí Součtveří, ona je *posvátnem* /das Heilige/. Svět znamená: přinášení (a mizení) přítomnosti do zjevnosti tak, že *bylo-je-bude-není*. Svět znamená: *skýtání bytí*.³ Svět znamená rozsvětlení doteku /Angang-Anwesen/ a dotek je čímśi, co vyžaduje a zakládá blízkost. Dotek, jenž je přinášen souhrou dimenzí Součtveří, nás - smrtelné - nechává být nablízku /Nachbarschaft/. Dotek, jenž je rozsvětlen vzájemným člením prolnutých dimenzí Součtveří, nás nechává bydlet /Wohnen/ v blízkosti, takže se děje *bylo-je-bude-není*, tj. děje se *řeč*.⁴

Svícení světa má charakter dotýkání, v němž je přinášena zjevnost toho, co *bylo-je-bude-není*. K tomu je však podle Heideggera zapotřebí člověka, jehož se týká, což není *žádný antropocentrismus*, nýbrž charakteristika *bytí* člověka uvnitř Součtveří jakožto smrtelných.⁵ Smrtelní schraňují svítící svět ve věcech a činech, nechávají svět, aby svítil, nechávají věci, aby věcnily, což se odehrává v mnoha rozličných podobách bydlení. Smrtelní pro Heideggera bydlí v blízkosti svítícího světa nejadekvátnějším způsobem tak, že myslí a opatrují věci a díla. Heidegger bude především napínat význam umění a uměleckého díla pro bydlení smrtelných v Součtveří. V umění bude Heidegger hledat spojení v čase nouze, kdy se to s tím, co *bylo-je-bude-není* (s tím, co doposud slulo bytí) má tak, že to je nicotné a ničím. Proti hrozbě totální zkázy v atomovém věku bude hledat oporu a skrýš u Rilkeho, Trakla, Kleea - a v první řadě u Hölderlina. Tak jako Hölderlinův básník ve skladbě *Chléb a víno* se utíká během svaté noci absence božského k Dionýsovi, aby tam očekával příchod Krista, tak i Heidegger se utíká k umění jakožto nemanipulujícímu jednání, aby vyhlížel *příchod Adventu*

¹ *Blízkost* etymologicky pochází od lotyšského *blaižit*: tlačit, latinského *fligere*: bít, indoevropského *bhleg*´ - bít srv. J. Rejzek, *Český etymologický slovník*, LEDA, Praha 2001, str. 82.

² UzS 214: „Das Selbe, das Spiel der Stille ... der Zeit-Spiel-Raum... Zeitigend-einräumend be-wägt das Selbige des Zeit-Spiel-Raumes das Gegen-einander-über der vier Welt-Gegenden: Erde und Himmel, Gott und Mensch - das Weltspiel. Die Be-wägung des Gegen-einander-über im Welt-Geviert ereignet Nähe, *ist* die Nähe als die Nahnis. Sollte die Be-wägung selber das Ereignis der Stille heißen?“

³ Einbl. 48: „Welt ereignet, es lichtend-während, das Dingen des Dinges. Welt wahrt so das Wesen des Anwesens als solchen. Welt wahrt weltend das Wesen dessen, was als das Sein des Seienden west.... Als sie dergestalt währende ist die Welt die Wahrnis des Wesens von Sein. Statt Wahrnis sagen wir auch Wahrheit und denken dabei dieses Grundwort anfänglicher aus dem Welten von Welt. Das noch verborgene Spiegel-Spiel im Geviert von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen weltet als Welt. Die Welt ist die Wahrheit des Wesens von Sein.“

⁴ UzS 215 (zvýr. AN): „Die Sprache ist als die Welt-bewegende Sage das Verhältnis aller Verhältnisse. Die verhält, unterhält, reicht und bereichert das Gegen-einander-über der Weltgegenden, hält und hütet sie, indem sie selber - die Sage - an sich hält. Also an sich haltend, be-langt uns die Sprache als die Sage des Weltgeviertes, uns, die wir als die Sterblichen in das Geviert gehören, uns, die wir nur insofern sprechen können, als wir der Sprache entsprechen.... **Gesetzt, das Be-wegende, das die vier Weltgegenden in der einigen Nähe ihres Gegen-einander-über hält, beruhe in der Sage, dann vergibt auch erst die Sage jenes, was wir mit dem winzigen Wort „ist“ nennen und so ihr nachsagen...** Die Sage versammelt als das Be-wegende des Weltgeviertes alles in die Nähe des Gegen-einander-über und zwar lautlos, so still wie die Zeit zeitigt, der Raum räumt, so still, wie der Zeit-Spiel-Raum spielt. Wir nennen das lautlos rufende Versammeln, als welches die Sage das Welt-Verhältnis be-wägt, das Geläut der Stille.“

⁵ UzS 215.

světa, v němž věci teprve budou věcmi a smrtelní budou očekávat božské.¹ Heideggerova transformace probíhá na poli zjeveného Slova, na rovině milosti (*gratia*) sjednávající odstup, tak jak je sjednáván blížící blízkostí v srdci Součtveří. V tom není moc prostoru pro lidské, příliš lidské stanovování a produktivní sebe-zakoušení v přemáhání předmětnosti za účelem dosažení planetární hegemonie, která z perspektivy blízkosti a Součtveří vypadá jako naprostá bezmoc a bezradnost lidství, které již dávno „není ve svém domě doma“, které neví kudy kam.

§22.

Technika a obrat

1. - Tážeme se Heideggera po oprávnění k zavedení motivu Součtveří v jeho tzv. „pozdním“ myšlení. Heidegger sám praví, že se mu zdá, že „již není žádná jiná možnost, jak adekvátně zohlednit bytí toho, co *se děje* v současné době po celé Zeměkouli, neřkuli dostatečně určit vztah člověka k tomu, co doposud slulo „bytí“.“² A tak jsme se podívali, jak Heidegger „současnou dobu“ popisuje jakožto epochu *vlády absence odstupu* etablovanou dynamismem, který Heidegger nazývá *totální manipulovatelnost-Gestell*. Vláda absence odstupu se projevuje tím, že jsoucí již nevystupuje jakožto jsoucí, nýbrž ve významu Heideggerem zvaným *zdroj /Bestand/*, který je kdykoliv okamžitě k dispozici, je absolutně nahraditelný, rovnocenný se všemi ostatními zdroji. Vláda absence odstupu právě nivelizuje vše, co je „jsoucí“ alias zdrojem do stavu naprosté rovnocennosti */Gleich-giltigkeit/*. Vše jsoucí má stejnou, tj. nijakou platnost, cenu, hodnotu, ba teprve nyní se může začít hovořit o nějakém hodnocení. Jsoucí tedy má charakter stavu, bytí tohoto jsoucího je *totální manipulovatelnost-Gestell*, pravdou tohoto bytí (Gestell) je však rys, který jsme sice již několikrát zmínili, který jsme však odsunuli až na nynější příležitost. Je to rys *strojení úkladů* či *ukládání /Nachstellen/*.

Gestell podle Heideggera při zastavování *toho, co doposud slulo bytí* (významovost bylo-je-bude-není) do povahy rovnocenných, okamžitě k dispozici stojících zdrojů v první řadě zamezuje tomu, co Heidegger nazývá *blízkost /Nähe/*.³ Blízkost jsme v následnosti na Heideggera interpretovali jako klíčový dynamismus motivu Součtveří, jako naplnění realizace Součtveří, jako samotný *Počátek-Ereignis*. Zamezuje-li *Gestell* blízkost, zapírá se tím samotný *Počátek-Ereignis*, tj. zrcadlová souhra vzájemně si čelících dimenzí Součtveří alias svítící svět. *Gestell* podle Heideggera svým zamezováním blízkosti zapírá svět, a to takovým způsobem, že zamezuje tomu, co je v blízkosti: věcem. Věc je tím, co podle Heideggera prodlévá v blízkosti takovým způsobem, že ušebírá a shromažďuje prostotu Součtveří, tj. nechává *Počátek-Ereignis* být tím, čím je, totiž počínajícím alias být-ponechávajícím *Počátkem*.

Avšak nezapomeňme, že nás Heidegger několikrát již zároveň upozornil, že věc jako věc *ještě nikdy doposud* nebyla, že Součtveří *ještě doposud* nebylo jakožto Součtveří, že svět *ještě doposud* nesvítíl jako svět, takže vlastně ještě ani *nikdy doposud* blízkost neblížila jakožto blízkost. Takže vlastně a v první řadě: *Počátek jako Takový nikdy ještě doposud nenastal*. To je radikální důsledek, který se Heidegger sám nikdy neodvážil vyslovit, který však nutně musí platit, nemá-li celá předcházející konstrukce být pouhou slovní hříčkou.⁴

¹ Einbl. 76: „Takto odpovídaje je člověk přizpůsoben k tomu, aby v opatrovaném elementu světa hleděl jakožto smrtelník v ústrety božskému.“

² ZSD 2.

³ Einbl. 46: „Ge-stell zastavuje ve zdroje. Současně s tím a v první řadě Ge-stell zamezuje blízkost.“

⁴ Z toho titulu se mi zdá plausibilní, proč Heidegger od poloviny třicátých let neustále hovoří o tzv. jiném počátku (*der andere Anfang*). Zatím se zdálo, že jiným je tento počátek vzhledem k tak zvanému prvnímu počátku tak zvaných dějin bytí (*Seinsgeschichte*). Avšak jinakost počátku je v první řadě jinakostí vůči sobě samému. Hovoří-li Heidegger o tom, že *Ereignis ještě doposud nebylo* jakožto Součtveří, šlo by vše zachránit

Gestell tedy zamezuje blízkost, která jako taková nebyla, protože nebyla věc jakožto věc, jež má být podle Heideggera v blízkosti, takže *Gestell* nepřipouští něco, co jako takové ještě doposud nebylo - svítící svět alias prostotu Součtveří, které však Heidegger nepřestane vyhlížet:

„V rámci *Ge-stellu* jakožto završeném údělu zastřenosti prodlévavosti bytí září nepatrným, avšak nikoliv zdánlivým způsobem paprsek vzdáleného Adventu světa.“¹

Svítící svět jako takový, věc jakožto věc usebírající dimenze Součtveří v blízkost, blízkost sama jakožto blížící alias počínající Počátek-*Ereignis*: nic z toho doposud nebylo jako takové, a přesto, ba právě proto se Heidegger domnívá, že jim *Gestell* zamezuje. Tím, že nic z výše jmenovaného jako takové doposud nebylo, tím se nejadekválněji naplňuje a realizuje vláda absence odstupu, panství *Gestellu*. Ale byl to skutečně *Gestell*, jenž nedovolil, aby věc jako věc, svět jako svět a Počátek jako počínající byly připuštěny? Co znamená „aby byly připuštěny“? Aby byly v myšlení respektovány a dbány. Heidegger totiž vysvětluje myšlení a jeho „funkci“, tj. pravdu jako *dbalost, braní ohledu, respektování*.² Heidegger se

poukazem na to, že Součtveří bere jako jednu z epoch dějin bytí. Ale my jsme ukázali (a ještě ukážeme), že *Součtveří je počátkem udílení a skýtání právě bytí jako bytí, takže Součtveří nemůže být pouze epochou*, která přijde jako nějaký druh *posledního soudu* filosofie, po kterém věc bude věcí, svět bude svítit, lidé budou smrtelníky a vůbec všechno bude v pořádku. Počátek je jiným počátkem proto, že ve smyslu usebrané prostoty Součtveří doposud nenastal, a ten počátek, který se explikoval do podob epoch dějin bytí, ten je oním úkladem (*Nachstellen*). Počátek, prodlévaje při sobě v sobě jako úplná celistvost své identity se sebou (*jakoby* plótínovské *to hen*), při svém započínání vychází ze sebe, přestává být sebou, je sám sobě zánikem, odvratem od sebe, z identity do diference (*jakoby* proklovský *proodos*). Počátek je ek-statickou temporalitou, tj. vy-vstávajícím explikováním významovosti bylo-je-bude-není (bytí-čas). *Ek-stasis* je odloučením a odvratem. Dějiny bytí jsou úkladem samotného Počátku. Počátek sám je to, co je jiné vůči tomu, co z něho vzešlo jako on, tj. jako tzv. první počátek. Ukládání si Počátku není žádná perverze, je to důsledek doteku toho, co se „pak“ v rámci tohoto doteku nazve bytí, vůči lidem, již jsou v myšlení a konání zasaženi tímto dotekem. To, že došlo ke zkušenosti náporu stability nikajícího (ve smyslu vznik-zánik) a nehynoucího, tj. ke zkušenosti přítomnosti jakožto tak zvaného bytí, to není ani náhoda, ani libovůle, to je neodvratitelná nutnost vyplývající z toho, že lidé jsou ze své povahy vystaveni doteku toho, co je Počátek. Ale nedošlo ke zkušenosti samotného Počátku, nýbrž jen toho, co jím bylo poskytnuto a započato: dotek naléhajícího přítomného a mizejícího. Počátek není tím přítomným, ani tím nepřítomným, spíše je samotným skýtáním a tím skýtuje započínajícím. Počátek doposud nenastal proto, že sám jako takový, jako Počátek, nikdy nastat nemůže, nýbrž spočívá v nikdy neodstranitelné dálce a v přicházení. *Součtveří* tedy, jak se domnívám, *nikdy nenastane*.

¹ Einbl. 53: „Im Ge-stell als dem vollendeten Geschick der Vergessenheit des Wesens des Seins leuchtet unscheinbarerweise ein Strahl der fernen Ankunft von Welt.“ - Tamtéž 52 dole: „A tak je v realizaci a během vlády *Gestellu* upírán Advent svítícího světa.“ (So wird im Wesen und Walten des Ge-stells die Ankunft des Weltens von Welt vorenthalten.) - Advent jako tlumočení *Ankunft* je třeba myslet od *advenire*, přicházet. *Ankunft* má rys jednak toho budoucího, co nastává (das *Künftige*), jednak počátečnosti (das *Anfängliche*), která se děje při (An-) nás. Souhrnně to Heidegger charakterizuje ve sv. 45, str. 40-41: „Das Zukünftige ist der Ursprung der Geschichte. Das Zukünftigste aber ist der grosse Anfang, jenes, was - sich ständig entziehend - am weitesten zurück- und zugleich am weitesten vorausgreift.... Anfangen heisst: aus dem Zukünftigen, Ungewöhnlichen denken und handeln...“ To musí připomenout EHD 171: „Anfang ist anwesend, sofern er im Kommen bleibt... Anfang bleibt als Ankunft.“ To, co přichází, je *das Heilige* (EHD 67, 76), jež je věčností věčného (EHD 73) a tj. Počátkem (EHD 75). Posvátno Počátku je tím, co nelze přiblížit /das Un-nahbare/ (EHD 63), což odkazuje k UzS 211, kde se hovoří o blíživě jako dynamismu odehrávání se vzájemného členění si dimenzí Součtveří, které je původem významovosti bytí-času. Dodá-li Heidegger např. ve sv. 45, str. 42, že budoucnost, tedy Advent posvátna Počátku, je tím posledním /das Letzte/ a víme-li např. z Bt. 403 sqq. či z GdS 103-111, že *tím posledním je nejzazší Bůh*, nevidím potíž v tlumočení termínu *Ankunft* termínem Advent. Theologická konotace slova Advent nechť je explicitní.

² Einbl. 46: „Univerzální zastavování, které realizuje Ge-stell, nechává vše přítomné prodlévat jen jako součást zdrojů. V rámci zdrojů není připuštěn již ani předmět, nekuli věc jakožto věc. Ge-stell se realizuje tak, že doposud ještě nedbá věci jakožto věci. Při realizaci Ge-stellu zůstává věc jakožto věc zanedbaná. Realizace Ge-stellu nechává věc bez ohledu. Slovo ›ohled‹ znamená v naší řeči, tam kde ještě hovoří originálně, opatrnost. V našem švábském nářečí znamená slovo ›ohled‹: děti svěřené do mateřské péče. Ge-stell nedbá věc jakožto věc.

totiž snaží o originální pojetí povahy pravdy, jež nemá spočívat v tradičních významech adekvace, evidence, jistoty, správnosti, nýbrž v tom, co nazývá *dbalost* /die Wahr/. To odkazuje k opaku této dbalosti, k Heideggerem zavedenému motivu *zapomenutosti* alias *zastřenosti* /Vergessenheit/. Nicméně, nelze se ubránit dojmu přílišné antropologizace motivu pravdy. Dbalost a zapomenutost či zastřenost příliš budí dojem, že vše stojí a padá s naší lidskou, příliš lidskou schopností něčeho si všimnout či něco přehlížet. Byl to tedy skutečně *Gestell*, jenž nedovolil, aby věc, svět a Počátek byly připuštěny, respektovány a dbány? Heidegger k tomu praví následující:

„*Ge-stell* zastavuje ve zdroj. Současně a v první řadě *Ge-stell* zamezuje blízkost. To, že se v rámci *Ge-stellu*, který všude nastavuje absenci odstupů toho, co je rovnocenné, nedostává blízkosti, to nám dává poukaz k realizující se povaze *Ge-stellu*; neboť k naplňování povahy *Ge-stellu* patrně náleží, že se v jeho rámci odehrává absence blízkosti právě proto, že *Ge-stell* se realizuje takovým způsobem, že zamezuje blízkost.“¹

Totální manipulovatelnost-*Gestell* se realizuje takovým způsobem, že zapírá blízkost a nemůže nezapírat, jeho určení a smysl tkví právě v tom, že *zapírá a aby zapíral* blízkost. To, že doposud ještě nebyla věc jako věc, svítící svět, smrtelnost smrtelníků, počátečnost Počátku, to vše je důsledkem a projevem toho, že *samotný Počátek má ve své povaze rys toho, aby sám sebe nepřipouštěl, nýbrž zadržoval sám sebe ve prospěch toho, čeho je Počátkem.*² Počátek je

Ge-stell se realizuje tak, že nechává věc bez ohledu.“ Tamtéž 48: „Tím svět svítě opatruje prodlévání přítomného jako takového. Svět svítě opatruje prodlévavost toho, co prodlévá jakožto bytí jsoucího.... Svět je opatrováním prodlévavosti bytí. Namísto opatrování rovněž říkáme pravda a myslíme toto základní slovo původněji ze svícení světa.“ (Welt wahrst so das Wesen des Anwesens als solchen. Welt wahrst weltend das Wesen dessen, was als das sein des Seienden west.... die Welt ist die Wahrnis von Sein. Statt Wahrnis sagen wir auch Wahrheit und denken dabei dieses Grundwort anfänglicher aus dem Welten von Welt.)

¹ Einbl. 46: „Das Ge-Stell bestellt den Bestand. Zugleich und vordem verwehrt das Ge-Stell die Nähe. Dass im Ge-Stell, das überall das Abstandlose des Gelich-Giltigen bestellt, Nähe ausbleibt, gibt einen Wink in das Wesen des Ge-Stells; denn vermutlich gehört zum Wesen des Ge-Stells, dass sich in ihm das Ausbleiben von Nähe deshalb ereignet, weil das Ge-Stell in der Weise west, dass es Nähe verwehrt.“

² Bes. 253: „Das Wesen des Anfangs liegt nicht im Beginn, sondern verbirgt sich als die unausgefaltete vorgreifende Entschiedenheit des Untergangs. Alles Anfängliche fängt mit dem Untergang an.... Was verbirgt der Anfang, indem er *sich* verbirgt? Seinen - den in ihm als entschieden bereitgehaltenen - Untergang.... Der höchste Anfang verschliesst in sich und fängt daher an den tiefsten Untergang. In diesem entsteht der letzte Gott.“ (Počátečnost Počátku nespočívá v začínání, nýbrž halí se jakožto nerozvinutá, předjímací rozhodnutost zániku. Vše počáteční počíná zánikem... Co Počátek skrývá, jestliže skrývá sám sebe? Vlastní zánik, který je v něm připravený jakožto rozhodnutý.... Nejvyšší Počátek se uzavírá do sebe, a proto započíná nejhlubší zánik. V něm vyvstává nejzazší Bůh.) - Srv. EHD 171: „Doch auf welche Weise *ist* ein Anfang? Anfang ist anwesend, sofern er im Kommen bleibt. Denn das Ermitteln, das die Vier in die Mitte der Innigkeit versammelt, ist ein erstes Kommen. Anfang bleibt als Ankunft. Der Anfang ist um so bleibender, je näher er sich in der Möglichkeit hält, dass er kommen kann und in seinem Kommen das bringt und schickt, was er bei sich hält: das unendliche Verhältnis.“ (Avšak jakým způsobem je nějaký Počátek? Počátek je při dle, nakolik zůstává v přicházení. Neboť vytyčování, které usebírání čtyř do Nitra vzájemné prolutosti, je prvním (ve smyslu: *časným, raným!*) přicházením. Počátek zůstává jakožto Advent. Počátek je o to zůstávající, oč více se drží nablízku možnosti, že by mohl dospět. Počátek je o to zůstávající, nakolik ve svém přicházení přináší a udílí to, co si podržuje při sobě: nekonečné Zadržení.) - Toto *unendliche Verhältnis* je tamtéž na str. 170 *samo Součtveří*: „Vier Stimmen sind es, die tönen: Der Himmel, die Erde, der Mensch, der Gott. In diesen vier Stimmen versammelt das Geschick das ganze unendliche Verhältnis.“ (Čtyři hlasy to jsou, jež znějí: Nebe, Země, Člověk, Bůh. Úděl v těchto čtyřech hlasech usebírání celé nekonečné Zadržení.) - Srv. EHD 175: „Das Kommende ist das ganze un-endliche Verhältnis.“ (To, co přichází, je celé ne-konečné Zadržení.) - Počátek je samo Součtveří, které je tím, co přichází, *co však nikdy nedospěje*. Počátek je svým zapíráním alias zánikem, z kterého vyvstává nejzazší Bůh. Je *On die Gefahr*? Srv. Einbl. 55: „Gesetzt aber, Gott sei, zwar nicht das Seyn selbst, aber das Seiendste, wer dürfte jetzt schon wagen, zu sagen, dass dieser so vorgestellte Gott *die Gefahr* sei für das Seyn?“ (Nicméně dejme tomu, že Bůh sice není samo Bytí-*Seyn*, nýbrž že je tím nejvíce jsoucím: kdo by si již troufnul říci, že takto představovaný Bůh je *skutečným a jediným* úkladem pro Bytí-*Seyn*?)

počátkem významovosti bylo-je-bude-není (bytí-čas), která dospěla - podle Heideggera - do nejzazšího určení v podobě *Gestell*:

„*Ge-stell* je tím pádem ve své realizující se povaze bytím jsoucím v jeho nejzazším a pravděpodobně završeném údělu.“¹

To, co je nejzazší, nemusí rozhodně být tím, co je poslední, znamená-li poslední: konečný, neodvolatelný, nepřipouštějící srovnání ani následnost. *Gestell* je extrém, ale není to rozhodně konec. Extrémy *vytyčují* významový rámec vystupujících významů, které jsou na sebe vzájemně odkázány a spolu vnitřně propleteny a propojeny. *Gestell* je extrémem zrovna tak, jako je jím černá nebo bílá barva, o nichž rozhodně nelze říci, že by byly posledními barvami, nýbrž spíše jsou to smysl udílející meze, ve kterých se strukturuje významovost barev, které jsou na sebe vzájemně vztaženy a nemohou bez extrémů být, tak jako extrémy nemohou být bez toho, co leží - tak říká - mezi nimi. Extrém má *peratický*, mez-udílející význam, *je spíše tím, od čeho něco začíná*, nežli by byl tím, u čeho něco končí. *Gestell* totiž neznamená finální, definitivní zkázu bytí, nýbrž jeho extrémní pozice spíše vede k tomu, aby myšlení zakusilo *jinou základní naladěnost*, nežli byl prvopočáteční úžas či údiv. *Gestell* je „samoregulačním“ dynamismem a údělem Počátku, který přichází a navrácí se k sobě samému (*jakoby* plátínovsko-proklovská *epistrolé*). *Gestell*, jak se domníváme interpretovat Heideggerovu intenci, je samotným Počátkem-*Ereignis*, který v extrémní zkušenosti vlády absence odstupeku znivelizovaného jsoucím do povahy zdroje *ponouká* (je počátkem, avšak *jiným!*) k proměněné zkušenosti s myšlením na základě *jiné základní naladěnosti* /Grundstimmung/, kterou již není údiv, nýbrž komplex *zděšení-zdrženlivost-plachost* (tak Heideggerem rozvíjeno v manuskriptu *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* z let 1936-39²) respektive *nouze absence nouze* /Not der Notlosigkeit/ neboli *chudoba* /Armut/ z let poválečných, které si bereme za východisko. Poválečná chudoba v sobě jakožto označení základní naladěnosti toho, co Heidegger dříve nazýval *Dasein*, obsahuje - jak ukážeme níže - všechny tři aspekty zděšení, zdrženlivosti a plachosti.

Počátek-*Ereignis* čili Součtveří svítícího světa je tím, co je podle Heideggera vyšetřeno, co sice přichází, nemůže - je-li Počátek počátkem - nepřicházet, co však nikdy nemůže - má-li Počátek zůstat počátkem a ne být čímsi započatým - dospět až k nám. Toto přicházení nám bylo doposud odpíráno univerzálním zastavováním zdrojů, které realizuje *Gestell*. *Gestell* se realizuje tak, že musí zamezovat bližení blízkosti, počínání Počátku. Tuto podivuhodnost ve struktuře Počátku Heidegger analyzuje na stranách 52-53 třetí přednášky brémského cyklu s názvem *Die Gefahr - Úklad*.³

¹ Einbl. 51: „Das Ge-Stell ist somit in seinem Wesen das Sein des Seienden, in dessen äusserstem und vermutlich vollendetem Geschick.“

² Bt. 15 sqq.

³ Úklad míněn ve smyslu „ukládat o“, „klást léčky“, „kout pikle“: teprve na základě kladených pastí může dojít k nějakému ohrožení, k hrozbě, k nebezpečí. Do nebezpečí a ohrožení se můžeme dostat jen tak, že je předem pro tuto hrozbu připravena půda a situace. Toto *předběžné ustanovení celkového rámce či situace*, ve které „pak“ může cosi takového, jako hrozba či nebezpečí nás potkat či postihnout, je právě úklad. A Heidegger úklad myslí právě v tomto smyslu: úklad je takové dění pravdy bytí, při kterém se bytí samo zapírá a znemožňuje tuto svou absenci zakusit, takže vystupuje ve *zdání, jako kdyby* bytí skýtalo oporu a založení jsoucnu, ačkoliv toto jsoucno je naprosto opuštěno smyslem bytí, je ponecháno napospas absenci smyslu bytí. Úklad je takové dění pravdy bytí, kdy bytí zapírá samo sebe, skrývá se ve své „roli“ „být tím, co zakládá jsoucno jako jsoucí“, a navrch ještě k tomu zakrývá i tuto svou skrytost. Je to dvojí zakrývání, dvojí skrytost, a proto je to nazýváno úklad: jsoucno je *opuštěno* bytím a tato opuštěnost je *skryta* a místo toho je *zdání, jako kdyby* jsoucno i nadále bylo fundováno bytím. Úklad tedy znamená podobu pravdy bytí, znamená epochu v rámci dějin bytí, ve které se to s bytím má tak, že je odepřeno, ale přesto budí zdání, jako kdyby zakládalo jsoucno, které ve své opuštěnosti propadá pouhému stanovování, v rámci kterého vystupuje již jen jako pouhý zdroj (Bestand). Souhrnný pojem pro toto je

2. - *Gestell* je bytím jsoucío. Bytím jsoucío je i svítící svět.¹ *Gestell* a svítící svět jsou dvěma extrémny, které rozehrávají a udržují *napětí* sledu epoch dějin bytí, bez nichž by se bytí jsoucío neodehrávalo /es gibt/. *Gestell* a svítící svět stojí proti sobě jako vzdálené extrémny, které by bez sebe navzájem nemohly být, které se vyžadují a vyvažují stejně, jako se v rámci Součtveří vyvažují významy při- /An-/ a od- /Ab-/.² Protikladnost /Entgegensetzung/³ je třeba vidět ve smyslu vzájemného členění si dimenzí Součtveří. Při analýze vzájemného členění si dimenzí Součtveří jsme Počátek mysleli pouze vzhledem k němu samému, zatímco naše nynější úvahy jsou vedeny ze stanoviska tematizování Počátku vzhledem k tomu, čeho je počátkem. Počátek - tematizován vzhledem k tomu, čeho a čemu je počátkem - je sám v SOBĚ distancující diferencí protikladení SEBE jako Počátku setrvávajícího ve skryté úplnosti a „sebe“ jako extrémní pozice udílení bytí, tj. sebe do epochální podoby zvané *Gestell*. Počátek v sobě diferencuje SEBE jako Počátek a „sebe“ jakožto pouhou epochu dějin bytí, čili jako naprosto neadekvátní určení sebe sama. Počátek alias svítící svět alias Součtveří *nesmíme myslet jen jako jednu z epoch* dějin bytí, která následuje po epoše zvané *Gestell*; to bychom naplnili úklad spočívající v samotném Počátku. *Součtveří musíme myslet hlavně jako Počátek*, pak se nebudeme muset již více starat o nějaké epochy, natož o *Gestell*, neboť - jak nám praví Heidegger:

„Teprve až se svět začne skutečně odehrávat, vytratí se bytí, s ním však zároveň i Nic, do jeho svícení. Teprve až se Nic na základě dbalosti bytí vytratí do své povahy, bude překonán nihilismus.“⁴

Tento výrok je třeba brát důsledně a vážně. Radikální položení otázky po bytí znamená její zrušení. Otázka po bytí je oním scestím /die Irre/, které je projevem úkladu

u Heideggera *Ge-stell*, takže je třeba mít na mysli, že úklad-*Gefahr* je vnitřním smyslem samotného *Ge-stell* neboli totální manipulovatelnosti.

¹ Einbl. 52: „Welt und Ge-Stell sind das Selbe.... Welt und Ge-Stell sind das Selbe und so bis ins Äusserste ihres Wesens einander entgegengesetzt.“ - Prvním rysem je rys *protikladení*, z něho vzejde rys *vysazení se z* (prostoty Součtveří alias Počátku) /heraussetzen/, z něho rys *vsazení se do* (odcizení dějin bytí) /entsetzen/, z něho rys *odsazení se od* (sebe) /absetzen/, z něho rys *zasazení si* (úderu) /zusetzen/, který se vyhroťí rysem *uložení si úkladu, nastrojení si úkladu* /nachstellen-nachsetzen/. Tento komplex kladení a sázení je smyslem *Gestellu*. Tento komplex je tím, co přináší *dostavení se obratu* /Einkehr der Kehre/.

² Rysem při- /An-/ by byl *Gestell*, rysem od- /Ab-/ by byl svítící svět. Je to poměr *léthé-alétheia*: svítící svět je *léthé* odpírající se ve prospěch vydobyté *alétheia*, jíž je *Gestell*. Srv. Einbl. 49-50. - Podobnost se strukturou empedokleovského motivu *sfairos*, jenž je dynamikou komplementární jednoty *filotés-neikos*, jednocení a diferenciaci, *možná není* čistě náhodná. K Empedokleovi srv. T. Vítek, *Empedoklés. Studie*, Herrmann, Praha 2001.

³ Einbl. 52: „Die Entgegensetzung ereignet sich. Sie ereignet sich im Selben als das Wesende des Seins selber.“ - Protikladnost se odehrává. Odehrává se v rámci toho, co je sobě vlastní jako prodlévavost samotného Bytí./ - Užívá-li Heidegger pojem *Sein selbst*, je to totéž jako *Seyn*. Proto překládám jako Bytí, a nikoliv bytí.

⁴ Einbl. 49: „Wenn Welt erst sich eigens ereignet, entschwindet Sein, mit ihm aber auch das Nichts in das Welten. Erst wenn das Nichts in sein Wesen aus der Wahrheit des Seins her in diese verschwindet, ist der Nihilismus überwunden.“ - Srv. ZSD 40-41: „Největší obtíž tkívá v tom, že vzhledem k *Ereignis* je nutné, aby si myšlení odřeklo ontologickou diferencí. Naopak vzhledem k *Ereignis* se tento vztah (sc. vztah bytí-jsoucío) ukazuje jako zadržení světa a věci, jako zadržení, které ponejprve může ještě určitým způsobem být pojímáno jako vztah bytí a jsoucío, přičemž se však tím ztratí to, co je pro toto zadržení nejcharakterističtější.“ - Co je povahou Nicu, do níž se má vytratit? Bytí schránou či skrývá Bytí-*Seyn*, jimiž je podle Heideggera smrt (např. Einbl. 56.)? Bere-li se za východisko určení povahy Nicu přednáška *Co je metafysika?*, pak je vzhledem k určení povahy Nicu podstatné vědět, že v této přednášce na motivu úzkosti zpřístupněné Nic odpovídá struktuře bytí-ve-světě v *Bytí a času* (srv. § 40) a motivu svět z pojednání *O povaze základu* (část II. a III.) z téhož roku jako přednáška *Co je metafysika?*.

/Gefahr/, jímž samotný Počátek ukládá sám sobě.¹ Počátek není bytí, je to Počátek. Bytí je jedním z extrémů, mezi které se počátečnost Počátku napíná jako jakási síť významů a skýtání těchto významů (tj. bylo-je-bude-není). Počátek, má-li započít, se strukturuje do protikladnosti extrémů: ON SÁM „na straně jedné“ - epochy dějin bytí vrcholící (avšak nekončící!) *Gestell*em „na straně druhé“.² Jakožto Počátek skýtající významovost bylo-je-bude-není *se* Počátek *vysazuje* sám ze SEBE a *vsadí se* do (již jen) tohoto významu: *být Počátkem bytí-času* (významovost bylo-je-bude-není). „Předtím“ byl Počátek prostě jen Počátkem, „nyní“ je již jen Počátkem bytí-času. Nicméně, takto se odsadiv od SEBE nebude Počátek nikdy sám od SEBE oddělen či odloučen. Počátek se od SEBE neoddaluje, ale spíše odvrací.

Počátek rozvrhuje svou protikladnost v sobě, vysazuje (ek-stasis) *se* ze SEBE a *vsadí se* do významového vyprazdňování dějin bytí. Vzpomeňme si, že Heidegger při líčení struktury blížení blízkosti vždy akcentoval rys *prostoty* Součtveří:

„Řekneme-li ..., pak již tím současně myslíme, pokud myslíme, ostatní tři z *prostoty* Součtveří, avšak nemyslíme tím ještě samu **prostotu** tohoto Součtveří.“

Počátek jako ON SÁM je právě JEN touto prostotou, zatímco Počátek *JAKOŽTO* počátek dějin bytí je *ek-statickou temporalitou* bytí-času, specifikací významů bylo-je-bude-není, významů při- a od- /An-, Ab-/. Ekstatičnost je oním rysem *vysazením se* Počátku z *prostoty* SEBE SAMA, je rozehráním zrcadlící souhry vzájemného čelení si dimenzí, které si *jako takové* čelí jen na základě tohoto vysazení *se* Počátku ze SVÉ prostoty. Počátek *se* tak *vsadí* /entsetzen/ již jen do významu bytí jsoucího, tj. to, co udílí a skýtá stabilní trvání tu v neskrutosti, nicméně i tento aspekt je překrytý samotným prodléváním jsoucího, takže Počátek *sám sobě zasadí ránu* /zusetzen/ tím, že je jako takový zakrytý nejen svým vlastním vysazením *se* od SEBE /heraussetzen/, nýbrž i toto primární zakrytí je ještě překryto tím, čemu je počátek jakožto bytí jsoucího počátkem, totiž jsoucím. Počátek *si sám* zasazuje úder zakrývající jeho vlastní povahu. Toto zasazení *si* je potvrzením vsazení *se* Počátku do dějin bytí, je to potvrzení bytí jsoucího, které tak diktuje smysl a úlohu (nejen) filosofie. Tím, že Počátek potvrzuje a tím pádem legitimuje úděl bytí jsoucího, tím naplňuje svou vlastní povahu jakožto *sebe-odpírajícího se*.³ A v tom spočívá smysl *strojení si úkladu* /Nachstellen/, které je shrnujícím smyslem celého komplexu kladení a sázení /Setzen-Stellen/ a je jakožto *úklad* /Gefahr/ terminologickým fixováním hlavního dynamismu počátečnosti Počátku.

Úklad nestrojí *Gestell*, nýbrž samotný Počátek. Úklad není žádná programově negativní, úkladná, popírající „činnost“ vyvíjená za účelem sabotování pozitivního skýtání bytí. Není to tak, že by bytí bylo hodné a *Gestell* zlý; hodnocení pozitivní-negativní, dobrý-špatný, optimistický-pesimistický nemají co dělat ve filosofii, v níž se rozhoduje o principiálních záležitostech.⁴ Úklad /Gefahr/ je realizací sebeodpírajícího skýtání Počátku, je to rys toho, že *Počátek nikdy jako ON SÁM nemůže vystoupit*. To, co se presentuje *jako*

¹ Einbl. 54: „Zóna strojení úkladu, kterou myšlení musí projít, aby mohlo zakusit prodlévavost Bytí-*Seyn*, je tím, co bylo na jiném místě a dříve nazváno scestím /die Irre/, nicméně s poznámkou, že scestí neznamená nesprávný výkon poznávání, nýbrž že scestí náleží k prodlévavosti pravdy ve smyslu neskrutosti bytí. Povaha scestí spočívá v prodlévavosti Bytí-*Seyn* jakožto úkladu.“ - Tím jiným, dřívějším místem je jednak přednáška *O povaze pravdy* /Vom Wesen der Wahrheit/ (úsek 7, čs. překl. *O pravdě a bytí* str. 61nn.), jednak manuskript Bes. 11-12 (Heideggerova interpretace Pindarova zlomku 205, Schroeder).

² Řeč o stranách je, samozřejmě, nesmyslná a absurdní. Nejsou žádné strany, na nichž by byly nějaké dva pozitivně vykazatelné extrémy. Tento absurdní příměr je pouze z důvodu názornosti.

³ Gramaticky nepatřičná dvojí zvrzatost má vzhledem k povaze počátečnosti Počátku svůj význam. Počátek přeci *sám sebe* zapírá tím, že nechává *ze sebe* vzejít to, čím je, aniž by *se* sám SEBE vzdával či ze SEBE cokoliv ztrácel. Dvojí zvrzatost je totiž *vyjádřením* toho, co je strojení si úkladů alias *Gefahr*.

⁴ Jako příklad *pars pro toto* nechť slouží Spinoza, především *Apendix* k první části *Etiky*.

počátek, nikdy není SÁM Počátek. Počátek není bytím, to je hlavní „omyl“ celé filosofie, která se k bytí upíná jako ke svému fetiši. Úklad není aktem agrese ze strany *Gestellu*, nýbrž je to autoimunní reakce ze strany Počátku proti svému překroucení, odcizení a nepravosti. Počátek *se* ve svém vysazení ze SEBE a vsazení *se* do jinakosti zapírá v tom, že právě ON je Počátkem. A *díky Gestellu*, který myslícímu člověku dává poznat, že se vším bylo-je-bude-není je to tak, že nic, díky vládě absence odstupu *můžeme zjistit a uvědomit si*, že bytí je nic, že nemáme žádnou blízkost, žádný svět, žádnou věc, žádný smysl, jelikož nemáme žádný Počátek. Úklad /Gefahr/ je tím, co - podle Heideggera s odkazem na Hölderlina - *skýtá záchranu* /das Rettende/. Zachránit nás může jen proto, že je děním samotného Počátku, není to žádná zázračná intervence typu *deus ex machina*. Záchrana spočívá v odřeknutí si určitého druhu pravdy bytí (ve smyslu *Gestell*) a ne neprávem nám Heidegger praví, že „největší obtíž tkví v tom, že vzhledem k *Ereignis* je nutné, aby si myšlení odřeklo ontologickou diferenci.“¹ Abychom však důsledně pochopili, proč a jakým způsobem má úklad být tím, co skýtá záchranu, k tomu musíme tematizovat motiv základních nálad /Grundstimmung/, což Heidegger v brémské přednášce činí, aniž explicitně řekne, že to činí, na stranách 55-57.

3. - *Gestell* je extrémní pozicí sebe-odpírajícího udílení významovosti bylo-je-bude-není alias počátečnosti Počátku, a jako takováto extrémní pozice slouží *Gestell* jako zpřístupňující zkušenost, je tím, co myšlení *ponouká k* proměněné zkušenosti s tím, co se myšlení dotýká: proměnu ve *vidění, které proměňuje, a tak nechá vidět, ale již jinak*. Nazvěme tento způsob vidícího myšlení *transformativní fenomenologií*.

Pro Heideggera člověk ještě není smrtelník,² ještě neprovedl proměnu v čiré *Da-sein*.³ Pro Heideggera platí, že v povaze úkladu spočívá odehrávat se ve skrytu, takže si nelze snadno - pokud vůbec - všimnout, že se nějaký, ba že se *skutečný a jediný* úklad /*die Gefahr*/ odehrává.⁴ Sice konstatuje, že jsme obklopeni množstvím potíží, starostí, problémů, avšak to že naprosto není *skutečnou a jedinou* nouzí, která ponouká, nutká, tj. nutí /*die nötigende Not*/.⁵ Je třeba dbát jediné a skutečné nouze, avšak pro tolikero jednotlivých problémů není člověk podle Heideggera schopen hledět si skutečné a jediné nouze, a proto může prohlásit:

„Nícméně přesto se nedbá jediné a skutečné nouze. V rámci nejzazší nouze nejvyššího úkladu panuje vzhledem ke *skutečné a jediné* nouzi absence nouze. Ve skutečnosti, avšak pokoutným způsobem, je tato absence nouze tou nejvlastnější nouzí.“⁶

Tak jako jsoucí zakrývá bytí a bytí zakrývá Počátek, tak i množství potíží a strastí zahaluje jedinou a skutečnou nouzi, na které podle Heideggera záleží: že totiž nedbáme té skutečné nouze, tak jako nedbáme skutečného Počátku. Nelze si nevzpomenout na typický platonismus, v němž ponejprve a ponejvíce žijeme ve falešném zdání a domnění, že to, co vidíme a známe, je skutečné, zatímco to má status pouhého *mé on*, zatímco *ontós on*, to

¹ ZSD 40.

² Einbl. 56.

³ *Co je metafysika?* (Wm 113, čs. překl. str. 51.): „Vyžaduje to od nás spoluvykonat proměnu člověka na jeho *Da-sein* (být-tu)...“

⁴ Einbl. 55.

⁵ Einbl. 55: „Ruku v ruce s úkladem kráčí nouze. Nouze nutká, nouze tlačí do bezradnosti, odřezává cestu všem východiskům. Kde se však skrývá skutečný a jediný úklad, tam se rovněž tají i skutečná a jediná nouze. Proto nelze nouzi zakusit jakožto skutečnou a jedinou nouzi.“

⁶ Einbl. 56: „Aber man achtet gleichwohl nicht auf *die Not*. In bezug auf *die Not* herrscht inmitten der äußersten Not der höchsten Gefahr die Notlosigkeit. In Wahrheit, jedoch verhüllter Weise, ist die Notlosigkeit die eigentliche Not.“ - Povšimněme si důraz na veřejného anonyma /Man/ ve vztahu k množství jednotlivých starostí a problémů. Oproti tomu stojí akcentování *jediné skutečné* nouze. *Jedno a mnohé*, usebrání ve smrtelnost a rozptylování se ve veřejném anonymovi /Man/ jsou komplementárními úkazy.

skutečně jsou, je ideálně-archetypální alias božské povahy, ke které se za pomoci dialektiky a péče o duši každý může propracovat. Tak i u Heideggera žijeme ponejprve a ponejvíce upadlé v obstarávání světských problémů, které bereme za to, co je skutečně podstatné a na čem jako jediném záleží, *abychom se skrze nouzi či úzkost* dostali před hrůzné zjištění, že skutečná a jediná nouze, na které záleží, je „jinde“ a něčím jiným.¹ Počátkem filosofování pro Heideggera není údiv-*thaumazein*,² nýbrž zděšení /*Erschrecken*/ pramenící z úzkosti.³ Tím zděšením je zkušenost toho, že absentuje blízkost, že vše je rovnocenně disponovatelným, nahraditelným zdrojem, tj. že panuje vláda absence odstupů charakterizovaná jakožto *Gestell*. Toto zjištění „toho, co se děje kolem dokola naší Zeměkoule“ je výchozím stanoviskem a zkušeností pro myšlení tzv. jiného počátku filosofie.

Motiv nouze /*Not*/ neznamená žádný ontický status, nýbrž představuje ontologickou strukturu bytí smrtelníků, která je vymezuje v tom, kým a jakým způsobem jsou. Nouze značí rys dotčenosti a ponoukavosti, že jsme zasaženi dotekem naléhavosti - či Heideggerovými slovy: „Nouze, kterou zde máme na mysli, je *bezradností kudy kam*.“⁴ Nouze pro Heideggera znamená zpřístupňování, odemykání významovosti, podnícenost a příčinnost. Heideggerovo pojetí nutkavé nouze je *transformací motivu nálad* odemykajících porozumění bytí pro pobyt vržený do světa, jak je to vypracováno v *Bytí a času* a s touto knihou souvisejících přednáškách *Co je metafysika?* a *O povaze základu*. Heideggerovo pojetí nouze je analogonem *Spinozovy afektivity*, v níž se rovněž odehrává přičiňování myslí k vytváření idejí. Afekty, nálady a nutkavá nouze mají tedy povahu doteku, náporu a zprostředkovávání, díky kterému teprve člověk - ať ve smyslu *animal rationale* (afekce), nebo smrtelník - může nabývat porozumění a pochopení významovostem bylo-je-bude-není.

Nouze ponouká takovým způsobem, že *vymyká a přesazuje* do proměněně otevřené souvislosti dotýkání se významovostí bylo-je-bude-není, tedy do proměněného temporálního rámce, z něhož a v rámci něhož vůči lidem vystupuje smysluplnost či banálnost stability a náporu přítomného a mizejícího, tj. jsoucího.⁵ Vymykající přesazování spolu s přeměnou základního významu toho, co doposud slulo bytí, jsou nejvýraznějšími rysy sebe-časování existence smrtelníků, která se odehrává v základních náladách.⁶ Nouze jako základní naladění má vzhledem k existenci smrtelníků charakter počátku zakládajícího významovou celistvost vágně zvanou svět, který ovšem není svítícím světem ve smyslu Součtveří, nýbrž celkovostí poukazů kvůli...⁷ a proto lze říci, že svět jako svítící svět ještě doposud nebyl, jelikož byl překryt vágním pojetím světa jako totality poukazů.

Nouze tak vzhledem k bytí smrtelníků znamená jejich vazbu k samotné počátečnosti Počátku odehrávající se ekstatickou temporalitou podávání jednotlivých časových ekstází. Jenže podle Heideggera je skutečnou nouzí to, že nouze absentuje. Absentuje-li nouze, není smrtelník ponoukán k zakoušení bezradnosti kudy kam, vše je lhostejné, nivelizované, bez odstupů, banální a vágní. Absentuje-li nouze, neodehrává se významový dotek svítícího světa, neodehrávají se nálady. Nouze absence nouze je analogická zamezení blízkosti, zpuštění

¹ Pochopitelně není žádné „jinde“, ať již ve smyslu inverzní mystiky či ekstatického přesahu přes *chórismos*, není žádné zázvěti ani záhrobí. Smyslem věci je apel na *transformaci* samu, na jiný počátek.

² Plat. *Theait.* 155d 2; Aristot. *Metaph.* A 2, 982b 11 sqq.

³ Srv. SuZ §40, *Co je metafysika?* (Wm 111sqq., čs. překl. str. 49nn.)

⁴ Logik 152: „Die Not, die hier gemeint wird, ist das *Nicht-aus-und-ein-Wissen*.“

⁵ Srv. Logik 154-155, HH 140-143: „Die Grundstimmung ... eröffnet sie überhaupt das Seiende als ein solches. HH 223: Die Grundstimmung ... als solche eröffnet das Seiende im Ganzen ... als die Einheit der Welt.“

⁶ HH 109: *Die Zeitigung der ursprünglichen Zeit* jakožto *Grundgeschehnis der Stimmung*. HH 142: *Grundstimmung* jakožto *Geschehnis*.

⁷ Logik 170: „Grund-stimmung heisst sie, weil sie stimmend den Menschen in Solches versetzt, worauf und worin Wort, Werk, Tat als geschehende gegründet werden und Geschichte anfangen kann.“ HH 223. HH 140-141. HH 137: „Die Grundstimmung ... muss sie stimmend uns für den Ort bestimmen, aus dem das Ganze des Seienden neu erfahrbar wird, zur gefügten Macht kommt und in einem echten Wissen verwahrt wird.“

světa, bezprizornosti věci, v nichž všech se odehrává sebe-odpírání se Počátku alias strojení si úkladů /Nachstellen-Gefahr/. Absence odstupu, jež charakterizuje bytí jsoucího v epoše zvané *Gestell* se vzhledem k bytí člověka odehrává na způsob nouze absence nouze. Je-li nouze ponoukáním a tedy svého druhu počátkem, označuje nouze absence nouze absenci počátku proměněné zkušenosti se vším, co se nás lidí (do)týká. A v případě, že by nouze ponoukala ke zkušenosti samotné absence nouze, již to by podle Heideggera znamenalo jiný počátek, podnět, impuls k filosofování a k transformaci bytí smrtelných.

Jiným počátkem filosofování je nejprve *dbalost znamení*,¹ v nichž se nám podává jediná a skutečná nouze ponoukající k respektování počátečnosti Počátku a k proměně lidství člověka ve smrtelnost. Nelze nezpomenout Parmenida, jenž nám o cestě vedoucí ke skutečnému poznání Jedna praví, že:

„Znamení jsou na této cestě
přemnohá“.²

Heideggerova *sémata* jsou jiná nežli nehynoucnost, nehybnost etc., avšak struktura *filosofématu* je obdivuhodně podobná. Jsou jimi *smrt, bolest a chudoba*. V tom může znít odkaz na sonet XIX. první částí Rilkeových *Sonetů Orfeovi*,³ jakož i ke *Knize hodin*, jejíž třetí část nese titul *Knihy o chudobě a smrti*.⁴ Šlo by poukázat i na explicitně eckhartovské motivy, to však učinili již jiní⁵ a v ničem by nám to v tuto chvíli ani neprospělo.

Co nám tedy Heidegger říká o znameních jediné a skutečné nouze?

„Statisíce umírají v masách. Umírají? Spíše hynou. Jsou sejmuti. Umírají? Stávají se kusy v provozu fabrikace mrtvol. Jsou nenápadně likvidováni v likvidačních táborech. A i mimo tyto tábory - milióny lidí v současné chvíli skonávají hladem. Umírat ale znamená přivádět smrt do její povahy. Moci zemřít znamená toto přivádění zmáhat. Zmůžeme to jedině tehdy, jestliže naše povaha může povahu smrti. Avšak uprostřed nesčíslných smrtí zůstává povaha smrti zastřena. Smrt není ani prázdná nicota, ani jen nějaký přechod z jednoho jsoucího k jinému. *Smrt náleží do lidského pobytu, který se odehrává vlastním způsobem z prodlévavosti Bytí-Sejn*. Tak smrt halí prodlévavost Bytí. Smrt je nejzazší skryší pravdy Bytí, skryší, jež do sebe halí skrytí prodlévavosti Bytí a jež v sobě shromažďuje utajení jeho [tj. Bytí] prodlévavosti. Proto člověk zmůže smrt jedině a teprve tehdy, když samo Bytí z pravdy své prodlévavosti nechá, aby se povaha člověka odehrávala vlastním způsobem v rámci prodlévavosti Bytí. *Smrt je skryší Bytí v semknutosti světa /Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt/*. Zmoci smrt v její povaze znamená: zmoci zemřít. Ti, již zmohou zemřít, ti teprve jsou smrtelnými v silném smyslu slova. Nesmírné strasti nespočetných, všude děsivě nezemřelých smrtí - a přesto je člověku povaha smrti zastřena. Člověk doposud není smrtelníkem.

Nezměrné strasti se plíží a běsní po Zemi. Neustále ještě stoupá záplava utrpení. Nicméně povaha bolesti se skrývá. Bolest je trhlinou, do níž je zanesen základní nárys Součtveří světa. Z tohoto základního nárysu nabývá svou velikost ta velikost, která je pro člověka příliš velká. V trhlině bolesti to, co je vysoce dbáno, dbá svou trvalou dbalost. Trhlina bolesti strhává zahalený chod přízně do jakéhosi nezasaženého Adventu pocty. Všude nás

¹ Einbl. 56: „Es gibt die Merkmale. Nur achten wir nicht darauf.“

² Parmenidés, zl. B 8, v. 2-3 ze Simplikia, in *Arist. Phys.* 144,29 (Diels), přel. T. Vitek.

³ R.M. Rilke, *Gedichte* 687: die Leiden (v. 9); Tod (v. 11). Do češtiny přel. J. Pokorný, in: *...a na ochozech smrt jsi viděl stát*, Čs. spisovatel, Praha 1990, p. 241: hoře (v. 9); smrt (v. 11).

⁴ R.M. Rilke, *Das Stundenbuch*, Das Buch von der Armut und vom Tode (1903), in: *Gedichte* 287-312. Česky přel. J. Tkadlec, Praha 1944.

⁵ W. Beierwaltes, *Heideggers Gelassenheit*, in: *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für W. Wieland*, (ed. R. Enskat), W. de Gruyter, Berlin-New York 1998, 1-35.

svírají nesčíslné a nesmírné strasti. My však jsme prosti bolesti, nejsme zaslíbeni povaze bolesti.

Odehrává se děsivé zbídačení. Zástupy chudých rostou a rostou. Nicméně povaha chudoby se skrývá. V ní se odehrává, že to, co je na všem bytostném prosté a mírné, že se to stane vlastnictvím, v němž by mohly bydlet věci jakéhosi dbalého světa.

Smrt, skryš Bytí, bolest, základní nárys Bytí, chudoba, oproštění do vlastnění Bytí, jsou znamenáními, na nichž lze postřehnout jediný skutečný úklad, že v rámci obrovitých starostí se nedostává *jediné skutečné* nouze, že *jediný skutečný* úklad *není* jakožto jediný skutečný úklad.¹

Vlastní naladěností, ve které se člověk nachází během vlády absence odstupů, je nouze absence nouze /Not der Notlosigkeit/. Odstraňování odstupů totiž znamená odstraňování nouze, aniž by se tím však nouze skutečně naplnila. Pouze se tak zastře a působí ve skrytu o to intenzivněji a zhoubněji. Trojkrok *smrt-bolest-chudoba* je analogický trojkroku *plachost-zdrženlivost-zděšení*, který Heidegger vykonal v již zmiňovaných *Příspěvcích k filosofii* (Bt., sv. 65, str. 15-16). Smrt, chudoba i bolest by však při vší analogii každý v sobě měly obsahovat všechny tři aspekty zděšení, zdrženlivosti i plachosti.

Zděšení Heidegger vymezuje jako „stáhnutí se z obvyklosti spřízněného vztahování se, nazpět do otevřenosti náporu toho, co se skrývá, v kteréžto otevřenosti se to, co doposud bylo běžné, ukazuje jako podivné, čímž se zároveň vykazuje naše fascinovaná spoutanost tímto běžným. Tím, co je nejběžnější, a proto tím, co je nejméně známým, je opuštěnost bytím. Zděšení nechá člověka stáhnout se před tím, že jsoucí *jest*, zatímco předtím pro něho jsoucí prostě jen bylo jsoucí: že jsoucí *jest* a že Bytí-*Seyn* opustilo vše „jsoucí“ a co se jako takové zdálo, že Bytí-*Seyn* se odepřelo jsoucímu.“² Zděšení je zkušeností s absencí významovosti bylo-je-bude-není, je vstupním, v zásadě jen *negativním* zpřístupněním zkušenosti nouze absence nouze.³ Základní nálada zděšení je vztažením se k bylému a přítomnému v jejich rozhodnuté fakticitě, jejich pouhému vyskytování se v bezpečně interpretovaném (vágně pojatém) světě, v němž nic nepřekvapuje, vše se pouze statisticky vykazuje jako produktivní či neproduktivní zdroj určený k manipulaci, spotřebě či recyklaci. Zděšení má status transcendování jednotlivého, již jen se vyskytujícího jsoucího v podobě pouhého zdroje připraveného okamžitě k dispozici /auf Stelle zur Stelle/, v čemž se odehrává lokačně-temporální nivelizace prodlévání. Zděšení nás přehoupne přes hromady vnucujícího se jsoucího, které nás zavaluje nárokem na spotřebu, přehoupne nás přes ně k absentující prázdnotě celkového smyslu: že jsoucí je a ne že není, tj. k tomu, co doposud slulo bytí. Zděšení je negativním odvratem transcendence existence smrtelných směrem k fundaci nového, jiného, proměněného počátku doteku významovostí bylo-je-bude-není: teprve pak svět bude svítit jako svět, smrtelní budou vskutku těmi, již zmáhají smrt, věc bude jako věc

¹ Einbl. 56-57.

² Bt. 15: „Das Erschrecken ist das Zurückfahren aus der Geläufigkeit des Verhaltens im Vertrauten, zurück in die Offenheit des Andrangs des Sichverbergenden, in welcher Offenheit das bislang Geläufigste als das Befremdliche und die Fesselung zugleich sich erweist. Das Geläufigste aber und deshalb Unbekannteste ist die Seinsverlassenheit. Das Erschrecken lässt den Menschen zurückfahren vor dem, dass Seiendes *ist*, während zuvor ihm das Seiende eben das Seiende war: dass das Seiende *ist* und dass dieses - das *Seyn* - alles "Seiende" und was so schien verlassen, sich ihm entzogen hat.“ - *Identické* rysy (mizení určitosti opory, odkazování na to, co mizí, odhalení neobvyklosti, zkušenost absence jsoucího) vykazuje v přednášce *Co je metafysika? nálada úzkosti*.

³ Logik 197: „Diese als solche überdies nicht erkannte Not der Seinsverlassenheit kommt zur Nötigung in der Grundstimmung des *Erschreckens*. Nicht mehr kann begegnen das Wunder des Seienden: dass es ist.... Im Erschrecken, der Grundstimmung des anderen Anfangs, enthüllt sich hinter aller Fortschrittlichkeit und Beherrschung des Seienden die dunkle Leere der Ziellosigkeit und das Ausweichen vor den ersten und letzten Entscheidungen.“

usebírat prostotu Součtveří. Zděšení je analogické se znamením chudoby, která je rovněž vazbou k bylému a přítomnému, jelikož vlastnictví, o kterém Heidegger hovoří, odkazuje ke skrytě již přítomné obsažnosti náležení ke světu, který je sice teprve vyšetřen (v tom je celková vazba na celek ekstází vzhledem k nadcházení Adventu světa), avšak který se již musel odehrát a je jako takto se odehravší bylý, uchovaný, opatrovaný jako cosi nepomíjivého, nikoliv minulého, nýbrž právě bylého, a tak přítomného. Chudoba znamená odřeknutí, je ne-majetností a sice postrádáním toho nejnmutnějšího.¹ Chudoba je podle Heideggera sama nouzí, ponouknutím ke zkušenosti transcendentování jednotlivého vnucujícího se jsoucího směrem k tomu, co je nezbytné a stále vyšetřené. Vpravdě postrádat podle Heideggera znamená: nemoci být bez toho, co není potřebné /das Unnötige/, a tak výhradně náležet tomuto nepotřebnému.² Potřebné je zde to, co podléhá manipulaci disponování zdroji. Od toho zkušenost nálady zděšení a znamení chudoby absentuje a abstrahuje tak, aby odkryly zívající volnost primordiální sféry počátečnosti Počátku. To je však již výkon nálady zvané plachost analogické znamení bolesti.

Plachost je pro Heideggera „je způsobem přibližování se a setrvání nablízku tomu, co je tím nejvzdálenějším, jež se však přesto - je-li drženo v plachosti - stane tím nejbližším, v čemž se usebírají veškeré vazby Bytí-Seyn.“³ Bylo-li zděšení s chudobou vazbou k bylému a přítomnému, je plachost vazbou k přítomnému a nadcházejícímu. Zděšení rozevře absenci toho, co není potřebné a tedy zdánlivé, učiní překrok směrem ke sféře počátečnosti, kde však nelze produktivně klást nároky na manipulaci se zdroji, nýbrž v *oproštěném očekávání* proměněného doteku významovosti bylo-je-bude-není je třeba mimo dobro a zlo neunáhleně *dbát a respektovat* dosavadní výkon udílení významovostí bylo-je-bude-není, respektovat a dbát způsob, jímž se odehrává současná epocha, nehodnotit, nepanikařit, nevnucovat aktuální a krátkodobá řešení, nýbrž připravit se na dlouhou cestu bez viditelných výsledků a bez očekávání nějakého jistého, hmatatelného výsledku.⁴ Plachost se zabydluje v absenčním prostředí zpusošeného světa na způsob respektování přítomného způsobu jeho odehrávání se. To odpovídá znamení bolesti, o které Heidegger praví: „Nezměrné strasti se plíží a běsní po Zemi. Neustále ještě stoupá záplava utrpení. Nicméně povaha bolesti se skrývá. Bolest je trhlinou, do níž je zanesen základní nárys Součtveří světa. Z tohoto základního nárysu nabývá svou velikost ta velikost, která je pro člověka příliš velká. V trhlině bolesti to, co je vysoce dbáno, dbá svou trvalou dbalostí. Trhlina bolesti strhává zahalený chod přízně do jakéhosi nezasaženého Adventu pocty. Všude nás svírají nescíslné a nesmírné strasti. My však jsme prosti bolesti, nejsme zaslíbeni povaze bolesti.“⁵ Bolest rovněž dbá již načrtnutý nárys světa, byť je rozmazán manipulující rotací samoučelného zastavování zdrojů. Bolest je nápor

¹ *Armut* 8: „Entbehren des Nötigen.“

² Tamt.

³ Bt. 16: „Die Scheu ist die Weise des Sichnahens und Nahebleibens dem Fernsten als solchem (vgl. Der letzte Gott), das in seinem Winken dennoch - wenn in der Scheu gehalten - zum Nächsten wird und alle Bezüge des Seyns in sich sammelt.“ - Přibližování a setrvání nablízku tomu nejvzdálenějšímu je smrtelnost, která oprošťuje pro ryzí vztahy, o kterých již několikrát padla zmínka ve smyslu určení významu svobody. A v Einbl. 57 Heidegger v případě chudoby analogicky hovoří o tom, že v chudobě „se odehrává, že to, co je na všem bytostném prosté a mírné, že se to stane vlastnictvím, v němž by mohly bydlet věci jakéhosi dbalého světa.“ Svoboda jako oproštění se pro ryzí vztahy je fundována chudobou, jež je plachostí zdrženlivého bydlení smrtelníků v Nitru Součtveří, tj. v očekávání Adventu světa, který však nikdy nepřijde. Podivná svoboda odpovídající podivnému lidství. Snad jen proto Heidegger mohl v rozhovoru pro časopis *Der Spiegel* pronést větu, že „již jen nějaký Bůh by nás mohl zachránit“, což odkazuje k Hölderlinově hymnu *Chléb a víno*, kde básník bez tužeb a nároků očekává během svaté noci smrti božských návrat Jediného, jímž je Kristus - „Syřan, / Nejvyššího Syn, světloňoš“ (v. 155-6). Srv. Fr. Hölderlin, *Blažený mezi bohy*, přel. A. Pešek, Praha 2000, str. 89-95.

⁴ EHD 131-132.

⁵ Einbl. 57.

přítomného s výhledem na nastávající: odezní, nebo se bude stupňovat - nicméně ani v jednom případě my s bolestí nic nezmůžeme, jen je třeba ji protrpět. Odezní sama. Bolest spolu s plachostí se zabydlují v přítomném, neodvratném údělu bez očekávání a manipulace, hledíce vpřed k nadcházejícímu odeznění a proměně. Dbalost je totiž pozorností a upřeností, která zavazuje a poutá k tomu, oč dbáme, aniž cokoliv očekáváme. Pro Heideggera je motiv vzdání se očekávání a tedy chtění primárně důležitý, jelikož v plachosti nejde o ontický vztah ke jsoucímu, v němž se subjekt sebe-potvrzuje, nýbrž jde v ní o nechání se zasáhnout dotekem proměněné významovosti bylo-je-bude-není: o motiv Počátku. Bolest strhává pozornost od jednotlivých, dílčích stavů k celkovému, úplnému zakoušení přítomnosti s ohledem na příchod čehosi, co milosrdně sprostí bolesti a rozestře utišenou přízeň náležení ke zdraví,¹ z níž nás bolest vytrhává. Bolest jednak *vytrhává* z celkového kontextu, tedy i ona je rysem transcendování jednotlivého i celkového souhrnu jsoucího, tak aby *strhávala do* Adventu proměněného bytí smrtelníků uvnitř Součtveří. Bylost a přítomnost, přítomnost a nadcházení či sebe-časování transcendující existence smrtelníků v náladách zděšení a plachosti mají svůj analogon ve znameních jediné skutečné nouze: chudobě a bolesti. Nicméně zděšení a plachost jsou podle Heideggera jen extrém vytyčujícími základní pole temporálního rámce významovosti bylo-je-bude-není, jehož Nitrem, Středem a Srdcem je shrnující nálada zdrženlivosti.

Zdrženlivost Heidegger charakterizuje jako „připravenost pro odepření ve smyslu obdarování. Ve zdrženlivosti panuje, aniž by se tím odstranilo ono stažení <, jež je charakteristické pro zděšení>, přimknutí k zadržovanému sebe-odpírání ve smyslu prodlévavosti Bytí-*Seyn*. Zdrženlivost je Nitrem a Středem zděšení a plachosti. Zděšení a plachost jenom explicitněji charakterizují to, co primordiálně náleží ke zdrženlivosti. Zdrženlivost určuje styl počátečního myšlení v jiném počátku.“² Zdrženlivost a zamlklost budou podle Heideggera nejvroucnější oslavou posledního Boha a ryzím způsobem zaslíbenosti prostotě věcí,³ protože po překročení absolvovaném zděšením a zabydlením se na způsob plachosti musí smrtelní vydržet a vystát úplnost struktury své existence, jež spočívá ve zmáhání smrti. Zdrženlivost je vnitřním kořenem a jednotou zděšení a plachosti, semknutě pojí dohromady bylost a přítomnost s přítomností a nadcházením, drží dohromady překračování a zabydlování, vytržení a stržení, být-při... a být-od... Zdrženlivost je celkovostním dynamismem naladění odemykajícího temporálního rámce významovosti bylo-je-bude-není, je přímou vazbou smrtelných k Počátku, způsobem jejich bydlení uvnitř Součtveří. Zdrženlivost je naplněním smrtelnosti smrtelných, je zmáháním smrti, jež je překročením a zabydlením: odvratem od celku jsoucího a zabydlením se v domovině Tajemství, neboť *Geheimnis* akcentuje jednak nesrovnatelnost vůči všemu obvyklému (jen jsoucímu) - to je rys Tajemství; jednak akcentuje skutečné náležení skutečnému původu, akcentuje domovinu. Znamení smrtelnosti a zdrženlivost jako Nitro a Střed základních nálad staví smrtelníky před celkovou neporušenost počátečnosti Počátku, z níž se určuje vlastní povaha všeho, co bylo-je-bude-není. Smrtelnost usebírá veškerou ekstatiku lidského pobývání do nevymkнутelnosti

¹ Zdraví je posvátno: kdo je zdravý (*der Heile*), ten je svatý (*der Heilige*). Zdraví je charakterem posvátnosti, akcentuje její neporušenou celistvost, jež se nespoteřovává ani nevyčerpává.

² Bt. 16: „*Die Verhaltenheit*, die Vor-stimmung der Bereitschaft für die Verweigerung als Schenkung. In der Verhaltenheit waltet, ohne jenes Zurückfahren zu beseitigen, die Zukehr zum zögernden Sichversagen als der Wesung des Seyns. Die Verhaltenheit ist die *Mitte* für das Erschrecken und die Scheu. Diese kennzeichnen nur ausdrücklicher, was *ursprünglich* zu ihr gehört. Sie bestimmt den Stil des anfänglichen Denkens im anderen Anfang.“ - Zdrženlivost je adekvátním postojem smrtelníků vzhledem k Počátku, jenž počíná tak, že sám SEBE jako Počátek zapírá a odpírá. Proto je zdrženlivost Nitrem a Středem (srv. EHD 170-171) povahy lidství člověka, je onou skrýší, v níž spočívá neporušená celistvost prolnuté prostoty Součtveří: *zdrženlivost je smrtelností*. Pravým významem smrti je zdrženlivost, nikoliv konečnost.

³ Bt. 399-400.

skrýše Bytí, tak jako zdrženlivost slaví Advent nejzazšího Boha čekáním bez očekávání. Čekání je svéráznou temporalitou, kdy explicitně vytyčujeme samotné trvání času na úkor v čase se odehrávajících událostí a jevů. Čekání staví před oči *jenom* nápor času s jeho vymykáním a zadržováním, s jeho odpíráním a skýtáním, avšak nikoliv, že by čas skýtal či odpíral cosi určitého, nýbrž zkušenost se odehrává se samotným odpíráním a skýtáním jako takovými. Čekání je sebe-afekcí času, kdy časujeme čas v jeho ryzí formě a úplnosti. Formou časování je nutkává nouze zdrženlivého čekání bez očekávání alias smrtelnost, čili žádný předběžný rozvrh na své možnosti, nýbrž zkušenost čisté celistvosti Počátku ponechávajícího být. Smyslem a jádrem smrtelnosti tedy není konečnost, nýbrž zdrženlivost jakožto výjimečná vazba k neporušené celistvosti Součtveří pojatého v Advent nejzazšího Boha.

Smrt, bolest a chudoba jakožto znamenají *jediné skutečné nouze jediného skutečného* úkladu počátečnosti Počátku předznamenávají vlastní Advent toho nejzazšího extrému Počátku, jímž je jeho vlastní zánik (alias úklad), ze kterého vyvstává nejzazší Bůh. Myšlení zohledňující „to, co se děje kolem dokola naší Zeměkoule“ za účelem osvětlit „smysl toho, co doposud slulo bytí“, činí zkušenost s tím, že doposud ještě nebylo nic z toho, co pro něj představovalo jeho předmět: svět, věc, blízkost, Počátek, smrtelnost, Bůh. Zdánlivost těchto témat však neznamená jejich nicotnost či nepravdivost: jsou to znamenání-*sémata* Adventu, jenž je v Heideggerových očích přislíben. Úklad Počátku se tak odhaluje jako to, čeho je nám nejvíce zapotřebí, co je tím, jež nás zachrání ve smyslu: *teprve propustí ke skutečné povaze a opravdovému smyslu toho, co sami jsme a k čemu se vztahujeme jako k tomu, co sami nejsme*. Jako kdybychom si to vše museli nejprve zasloužit vykonanou proměnou. Myšlení, transformující se na cestě a během cesty, je samo svou proměnou. Odhalí-li myšlení jedinou skutečnou nouzi jediného skutečného úkladu Počátku, *dostaví se obrat /Einkehr der Kehre/*. Takže *vlastní intence* celého Heideggerova konceptu je obsažena a to znamená: *je vidět až v poslední přednášce brémského cyklu, v přednášce Die Kehre-Obrat*.

4. - Motiv Součtveří jakožto uchopení počátečnosti Počátku skýtá Heideggerovi „ospravedlnění“, tj. svého druhu *theodiceu* pro „to, co se děje kolem dokola naší Zeměkoule“. Je-li *Ge-Stell* realizací samotného svítícího světa ve smyslu zamezování jeho vlastní blízkosti, z níž má pramenit smysl povahy věcí, při nichž jakožto smrtelníci máme bydlet v očekávání čelení božským, pak je to samo Součtveří, které zamezuje blízkost, které zamezuje sebe samo; Součtveří samo je svým vlastním úkladem - a *nemůže nebýt, nakořik je počínajícím Počátkem*. *Ge-Stell* prodlévá tak, že činí věci bezprizornými /*Verwahrlosung*/,¹ totiž ve smyslu: být bez ukotvení a náležení svému původu, jímž má být svítící svět. Jak to ale může činit, jestliže *věc jakožto věc ještě nikdy doposud* nebyla?

Bezprizornost věci je analogickým označením toho, co Heidegger jinak nazývá *zapomenutost bytí /Seinsvergessenheit/* resp. *opuštěnost jsoucího bytím /Seinsverlassenheit/*.² Jsou to označení pro samu prodlévavost Bytí, tedy pro tzv. pravdu Bytí /*Wahrheit*/, pro formu či způsob sebe-odpírajícího se podávání doteku Bytí. Bezprizornost věci je Heideggerovým označením formy toho, jakým způsobem se nás lidí v epoše zvané *Ge-Stell* (ještě) (do)*týká* něco takového jako „bytí“. Tímto způsobem doteku bytí je *absence* tohoto doteku: nedbáme, nerespektujeme, že věc jako věc nebyla, není a jen tak asi nebude, jestliže „nějaký bůh“ nás nezachrání. My *ale ani* nerespektujeme, nedbáme to, co se vlastně (kolem dokola naší Zeměkoule) děje, totiž že vše - včetně nás lidí samých - je disponovatelným zdrojem bez

¹ Einbl. 46: „V realizující se povaze *Ge-Stellu* věc jakožto věc zůstává nerespektována... *Ge-Stell* se realizuje tak, že nechává věc být bez ohledu... V realizující se povaze *Ge-Stellu* se odehrává činění věci jakožto věci bezprizorní.“ (Im Wesen des *Ge-Stells* bleibt das Ding ungewahrt als Ding... Das *Ge-Stell* west, indem es das Ding wahrlos lässt... Im Wesen des *Ge-Stells* ereignet sich die *Verwahrlosung* des Dinges als Ding.)

² Einbl. 50.

svébytné povahy. Tím, že si uvědomíme, že věc je bez vlastního původu *a tedy že my*, již máme při věcech bydlet, jsme také bez svého původu a povahy, tím se podle Heideggera probudí jiná forma naladění ponoukající k počátku filosofování - zděšení nad bezprizorností a nerespektováním toho, co jest. Ne nadarmo Heidegger brémský cyklus tituluje jako *Vhled do toho, co jest*. Nicméně *vhled* je pro Heideggera *vpádem blesku*.¹ To, co jest, je naprostá absence pravdy bytí alias prodlévavosti Bytí alias respektování věci jakožto věci ve smyslu skýtajícího dynamismu blízkosti blízkosti, která je počínajícím Počátkem. Vpád blesku *sám, tj. bez našeho výkonu*, rozsvítí rámec toho, v čem mohou věci být patrné a tedy být tím, čím jsou.

Ge-Stell je zpřístupňující zkušeností s naprostou absencí respektování doteku Počátku, který sám SEBE zapírá a podává *se* ve formě bytí-času. V sebe-odpírajícím *se* podávání Počátek podržuje sám SEBE ve své neporušenosti, a tak ani věc jako věc, která *nota bene* doposud ještě nebyla, nemůže být učiněna bezprizorní. Sebe-odpírající *se* podávání alias prodlévavost Bytí alias pravda bytí je v brémském cyklu oním jediným skutečným úkladem - *die Gefahr*. *Gefahr*, strojení si úkladu, je nejadekvátnějším označením a smyslem tzv. pravdy bytí, kterou Heidegger myslí od řecké *alétheia*.² Ta podle něho je vymezením se vůči primární *léthé*, zahalenosti a neporušenosti, jež však vynořením *alétheia* nepřestane být zahaleností, není nikdy odstraněna ani zrušena, spíše je nerespektována jakožto vlastní původ a smysl oné *alétheia*. Jestliže Heidegger onu *alétheia* označuje jakožto jedinou skutečnou záležitost myšlení /*die Sache des Denkens*/,³ pak to koresponduje plně s jeho apelem v brémské přednášce *Die Gefahr*, v níž máme teprve vůbec zakusit *jedinou skutečnou nouzi jediného skutečného úkladu*, jelikož tento úklad je onou *alétheia*: vymknutím se počátečnosti z Počátku, tj. vsazení se v podobě bytí-času do difference vůči sobě SAMĚMU jakožto Počátku. Sama *alétheia* je tedy *ekstasis*, vymknutí se, vynoření, vsazení se do distance. *Alétheia* je úkladem Počátku, je bytí-časem, jež vrcholí (byť nekončí!) v podobě epochy *Ge-Stell*, který činí věci, které doposud ještě nebyly, bezprizorními tak, že nepřipouští blízkost, ze které vše nabývá svého určení a povahy. Bezprizornost věci, která má usebírat Součtveří světa, s sebou proto pro Heideggera nese ten fakt, že tento svět není usebírán, nýbrž že je odepřen:

„Je-li věc činěna bezprizorní, odehrává se odepření světa.“⁴

Odepření světa, bezprizornost věci, upírání blízkosti spolu vnitřně souvisí a jsou výrazem jediného dynamismu, kterým je počátečnost Počátku. *Verweigerung*, *Verwahrlosung* a *Vorenthalten* na první pohled padají na vrub dění zvanému Heideggerem *Ge-Stell*, avšak v pravdě se jimi odehrává samo Bytí-*Seyn* jakožto úklad samotného Počátku, odehrává se v nich *alétheia* jakožto jediná skutečná záležitost myšlení. Bytí-*Seyn* se vymyká jakožto rozevřená světlna tak zvané pravdy-*alétheia*, v jejíž otevřenosti se může začít prezentovat tak zvané jsoucí, zatímco svítící svět Součtveří je zanedbanou zahaleností a neporušenou skrytostí *léthé*, která je základem a původem všeho odhalujícího odkrývání *alétheia*, k níž se jako hmyz ke světlu slétá celé myšlení celé filosofie, jak to nejpůsobivěji doložil svým mýtem o jeskyni a slunci Platón. To, že myšlení podle Heideggera zapomnělo na bytí, spočívá v samotné

¹ Einbl. 74. - To připomíná Hérakleita, zl. B 64 (Diels) z Hippolyta (přel. Z. Kratochvíl): Všechny tyto věci řídí blesk. - Tento fragment si Heidegger vyryl nad dveře své todtanaubergské chaloupky.

² Einbl. 49-50.

³ ZSD 25.

⁴ Einbl. 47: „In der Verwahrlosung des Dinges ereignet sich Verweigerung von Welt.“

povaze bytí jakožto ekstáze z počátečnosti Počátku. Samo bytí či Bytí je úkladem myšlení, a je proto třeba se ho zříci, jak nás k tomu Heidegger nabádá:¹

„Největší obtíž tkví v tom, že vzhledem k *Ereignis* je nutné, aby si myšlení odřeklo ontologickou diferenci. Naopak vzhledem k *Ereignis* se tento vztah (sc. vztah bytí-jsoucí) ukazuje jako zadržetí světa a věci, jako zadržetí, které ponejprve může ještě určitým způsobem být pojímáno jako vztah bytí a jsoucího, přičemž se však tím ztratí to, co je pro toto zadržetí nejcharakterističtější.“

To plně odpovídá výše již uvedenému poukazu z přednášky *Die Gefahr*:

„Teprve až se svět začne skutečně odehrávat, vytratí se bytí, s ním však zároveň i Nic, do jeho svícení. Teprve až se Nic na základě dbalosti bytí vytratí do své povahy, bude překonán nihilismus.“²

To však znamená radikální *revoluci* v povaze toho, co je filosofie. *Re-volutio* míněna v pravém slova smyslu: návrat do původního stádia, tj. k Počátku. To znamená transformaci myšlení samého, tj. jiný počátek filosofie, jak to Heidegger začal vyžadovat od roku 1936, kdy začal sepsovat manuskript *Příspěvků k filosofii*. **Heideggerovo myšlení je proto transformativní fenomenologií: proměňujícím se necháváním zahlédnout to, co je.** To bude patrně i smysl Heideggerových závěrečných slov z *Dopisu o humanismu*, kde praví:³

„Nastávající myšlení již nebude filosofií... Myšlení je na sestupu v chudobu své předběžné povahy.“

5. - Zakusíme-li v myšlení fakt bezprizornosti věci, ve kterém se vlastně odehrává odepření světa, pochopili jsme tím to, co znamená, že je zamezeno blízkosti, od čehož vše vystartovalo. Blízkost je odepřena univerzálním dynamismem zastavování zdrojů, jenž sluje *Ge-Stell*. Jeho smyslem, a tedy smyslem zapírání blízkosti, je však strojení úkladů-*Gefahr*, jehož smyslem je podržovat Počátek v jeho neporušenosti a tedy *posvátnu*. Svaté a posvátné je to, co je nezasaženě úplné, celistvé a tedy zdravé. Tím je Součtveří Země a Nebe, božských a smrtelných. Posvátno je Součtveří svítícího světa jakožto blížící blízkost. Zamezení blízkosti je cestou k jejímu zakoušení, a to nejen blízkosti jakožto zamezené, ale především k zakoušení jí samé jakožto jí samé ve smyslu odehrávání se počátečnosti Počátku, což pro Heideggera vystupuje v podobě *očekávání Adventu světa* alias *nejzazšího Boha*.⁴ Zakusíme-li bezprizornost věci, zakusíme-li úklad jako nouzi našeho myšlení, jsme na cestě záchrany, chcete-li spásy. Záchranou je zjištění, že „to, co se odehrává kolem dokola naší Zeměkoule“, že toto není nebezpečí, že množství strastí, utrpení a bolestí nejsou nebezpečím ohrožujícím nás lidi a vše jsoucí, že nás nezachrání žádné jiné množství jiných prostředků, nýbrž jen jediná skutečná zkušenost *zaslíbení Adventu*. Není žádné nebezpečí, pouze zatím není

¹ ZSD 40-41: „Die Hauptschwierigkeit liegt darin, dass es vom Ereignis her nötig wird, dem Denken die ontologische Differenz zu erlassen. Vom Ereignis her zeigt sich dagegen dieses Verhältnis nun als das Verhältnis von Welt und Ding, ein Verhältnis, das zunächst noch in gewisser Weise als das Verhältnis von Sein und Seiendem aufgefasst werden könnte, wobei aber dann sein Eigentümliches verloren geht.“

² Einbl. 49: „Wenn Welt erst sich eigens ereignet, entschwindet Sein, mit ihm aber auch das Nichts in das Welten. Erst wenn das Nichts in sein Wesen aus der Wahrheit des Seins her in diese verschwindet, ist der Nihilismus überwunden.“

³ Wm 364: „Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie... Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens.“

⁴ V Einbl. 71 Heidegger definuje povahu lidství člověka tak, že touto povahou je „být tím, kdo čeká /der Wartende/, jenž očekává prodlévavost Bytí-*Sein* tak, že ho v myšlení opatruje.“

bezpečí, protože jsme ho zatím ještě nezakusili, nevyžadovali, je-li cosi takového vůbec možné. Zatím ještě nevíme, že je jakési bezpečí, protože se příliš unáhleně ohlížíme na (iluzorní) množství nebezpečí, která žádnými nejsou. Tím bezpečím, které udělí věci její ukotvení, které zabydlí svět a smíří smrtelníky s tím, co je neodvratitelné tak, že toto neodvratitelné zmůžou, tímto bezpečím je *Advent Velkého Počátku*.¹ V něm podle Heideggera dokonce i Bůh se teprve stane skutečným Bohem:²

„Zda Bůh žije, či nikoliv se nerozhoduje religiozitou lidí... Zda Bůh je Bohem, to se odehrává z konstelace Bytí a v jejím rámci.“

A konstelací Bytí nazývá Heidegger odepření světa odehrávající se bezprizorností věci.³ Konstelace Bytí jakožto úklad samotného Bytí je pro Heideggera *ortlose Ortschaft alles Anwesens* - krajina všeho přítomného, která není na žádném místě.⁴ Lokační charakter temporálního rámce si vynucuje ještě několik úvah, které bezprostředně souvisí s motivem blízkosti a nálad. *Nálady* smrtelníky totiž pojí k *temporálnímu* aspektu temporálního rámce, zatímco *lokační* charakter temporálního rámce se odehrává *na způsob opatrujícího budování /schonendes Bauen/*. K tomu Heidegger zanechal nejvíce podnětů v přednášce *Bauen Wohnen Denken*.⁵

Svět usebírá všechno, co z něho vzhází a koná nápor, k náležitosti svému původu, je neuchopitelnou, odpírající se blízkostí, ze které se určuje dotek a prodlévání všeho přítomného.⁶ *Vzhledem k věci*, jež udílí netematickému, nezjevnému, ne pouze se zdajícím, nýbrž o to skutečnějšímu světu jeho tvářnost, se svět odehrává jako vzájemné členění dimenzí Součtveří Země a Nebe, božských a smrtelných, které je ve věci usebíráno v konkrétní prodlevu /*das Je-weilige, die je-weilige Weile*/ ve smyslu časovém i prostorovém. *Vzhledem k povaze lidství člověka* se svět odehrává jako prodlévavost pravdy, jako zjevnost doteku, jako odpírající se, vzdalující se blížení blízkosti, do níž je člověk vědomě zasazen na způsob sebečasování nálad, v nichž je smrtelník zakořeněn ve světě. Člověk je pro Heideggera pastýřem bytí,⁷ *opatruje*, nic nevlastní, pouze *dbá*, nic nepůsobí.⁸ Ale lidé prodlévají *ve světě při věcech*,⁹ *na Zemi, pod Nebem, před božskými a spolu s ostatními smrtelníky*.¹⁰ Aspekt *být-v* se odehrává po způsobu *být-při* - a o tom rozhoduje, jak víme, blízkost.¹¹ Svícení světa je konstitucí rozestírajícího rozevírání *topické orientovanosti* být-na, být-pod, být-před a být-

¹ EHD 174: „...Kommen des großen Anfangs...“ Tamt. 175: „Das Kommende ist das ganze un-endliche Verhältnis.“ Tamt. 170: „Vier Stimmen sind es, die tönen: Der Himmel, die Erde, der Mensch, der Gott. In diesen vier Stimmen versammelt das Geschick das ganze unendliche Verhältnis.“ Tamt. 171: „Als Mitte des ganzen Verhältnisses ist das Geschick der alles versammelnde Anfang. Die Mitte ist als das tönende grosse Geschick der grosse Anfang... Anfang ist anwesend, sofern er im Kommen bleibt... Anfang bleibt als Ankunft.“

² Einbl. 77, TuK 46.

³ Einbl. 77, TuK 46: „Die Konstellation des Seyns ist die Verweigerung von Welt als die Verwahrlosung des Dinges.“ A to Heidegger nazývá „nejvyšším Tajemstvím uprostřed panství *Ge-Stellu*“. Na str. 75 Heidegger konstelaci Bytí definuje jako „dimensi, v níž Bytí prodlévá jakožto úklad“.

⁴ Einbl. 72, TuK 42.

⁵ VA 147-164.

⁶ Einbl. 24: „Vše přítomné i nepřítomné stojí v charakteru doteku. Odstup spočívá v doteku. Dotek spočívá v blízkosti.“ /*Alles An- und Abwesende steht im Charakter des Anganges. Abstand beruht in Angang. Angang ruht in Nähe.*/

⁷ *Dopis o humanismu*, Wm 342. - K tomu srv. Pascal David, *Der Hirt des Seins*, in: HS VIII (92), 53-62.

⁸ Sv. 77, str. 31: tatenlos. str. 110: nichts tun, sondern warten.

⁹ VA 153: „Der Aufenthalt bei den Dingen ist **die einzige Weise**, wie sich der vierfältige Aufenthalt im Geviert jeweils einheitlich vollbringt.“ K tomu srv. Einbl. 20, VA 182: „Insofern wir das Ding als das Ding schonen, bewohnen wir die Nähe. Das Nähern der Nähe ist **die eigentliche und die einzige Dimension** des Spiegel-Spiels der Welt.“ (Obojí zvýraznění AN.)

¹⁰ VA 153.

¹¹ Einbl. 24. Viz pozn. výše.

spolu-s, což jsou základní konstitutivní rysy ohledovosti světa jako celkové *strukтуры kvůli...*, která se *vzhledem k věci* odehrává - jak jsme viděli na příkladu džbánu - jako počátek určení jejího smyslu. *Vzhledem k člověku* se svět rozsvěcuje jako dynamický temporální rámec /Zeit-Spiel-Raum/, který Heidegger určuje jako *ticho*.¹ A toto ticho je - to je další potvrzení mé teze z třetí části - hra světa jakožto vzájemného členění dimenzí Součtveří.² Toto ticho, jež je uskutečňujícím se zadržením člověka v počátečnost Počátku, je pramenem řeči,³ která je *vzhledem k člověku* domem bytí,⁴ který udílí člověku jeho ukotvení a zabydlení ve světě.

Smrtelní se vztahují k lokačnímu aspektu temporálního rámce na způsob opatrujícího budování, což se odehrává zdržováním se při věcech.⁵ Toto zdržování však nemá být pochopeno jako manipulující disponování zdroji, ani jako představující zpředměňování, nýbrž jako respektující dbalost, což se pro Heideggera nejadekvátněji odehrává v poetické tvorbě, kterou klade do protikladu k produktivismem technické manipulace a zhotovování, v němž jsoucí má dispoziční charakter lhostejně nahraditelného, kdykoliv okamžitě k dispozici stojícího zdroje /Bestand/, který je zastavován na objednávku okamžité dispozičnosti (*anulování* temporálně-lokační souvislosti alias temporálního rámce /Zeit-Spiel-Raum/ rysem *auf Stelle zur Stelle*), jež dále nemá žádný účel nežli permanentní (*anulování* času) cirkulaci (*anulování* prostoru) v sobě samém. V totální lhostejnosti anulovaného temporálního rámce pak nedochází k žádnému významovému rozestření, vše se smeteno do *uniformní bezodstupovosti a rovnocennosti*, z níž a v níž se nás lidí již nic svérázně ne(do)týká. *Netečnost* je lhostejností a ta vede k *nerespektování* alias *bezprizornosti věci* /Verwahrlosung/ ve smyslu: nechat věc bez ohledu, bez dbalosti, bez její pravdy /Wahrheit/; a tato netečná bezprizornost je odehrávající se *devastací světa* /Verwüstung/.

Smrtelní jsou do světa připuštěni na základě sebe-časujících se nálad, aby v něm bydleli na způsob opatrujícího budování věcí. Bydlení smrtelných ve světě, tedy jejich nutková nouze je vzájemně prolutým a podpírajícím se vztahem čili zadržením *světa a věci*:⁶ *věci*:⁶

„Největší obtíž tkví v tom, že vzhledem k Počátku-*Ereignis* je nutné, aby si myšlení odřeklo ontologickou diferenci. Naopak vzhledem k Počátku-*Ereignis* se tento vztah (sc. vztah bytí-jsoucí) ukazuje jako zadržení světa a věci, jako zadržení, které ponejprve může ještě určitým způsobem být pojímáno jako vztah bytí a jsoucího, přičemž se však tím ztratí to, co je pro toto zadržení nejcharakterističtější.“

Součtveří se odehrává vzájemným členěním svých dimenzí v temporální rámec, který vzhledem ke smrtelníkům zdržujícím se uvnitř Součtveří svítícího světa je patrný ve dvou odehrávajících se rysech: jednak v základních náladách zděšenosti, plachosti a zdrženlivosti, jimž odpovídají znamení jediné skutečné nouze, která je tím, co nálady ladí a otevírá: smrt, bolest, chudoba, jež připouštějí k celkovosti světa; jednak na způsob nemanipulačního, neproduktivního opatrujícího budování /Bauen/ odehrávajícího se jako vztah k věcem. Rozdíl tkví v tom, že *nálady zpřístupňují přímo celek svítícího světa* (transcendence), zatímco

¹ UzS 213-214.

² UzS 214: „Das entrückend-Zubringende der Zeit und das einräumend-zulassend Entlassende des Raumes gehören in das Selbe, das Spiel der Stille, zusammen... Das Selbe, was Raum und Zeit in ihrem Wesen versammelt hält, kann der Zeit-Spiel-Raum heißen. Zeitigend-einräumend be-wägt das Selbige des Zeit-Spiel-Raumes das Gegen-einander-über der vier Welt-Gegenden: Erde und Himmel, Gott und Mensch - das Weltspiel. Die be-wägung des Gegen-einander-über im Welt-Geviert ereignet Nähe, *ist* die Nähe als die Nahnis.“

³ UzS 215.

⁴ Wm 361.

⁵ VA 153: „der Aufenthalt bei den Dingen ist die einzige Weise, wie sich der vierfältige Aufenthalt im Geviert jeweils einheitlich vollbringt.“ Srv. VA 182, Einbl. 20.

⁶ ZSD 40-41.

opatrující budování je vztahem k věcem, jež shromažďují Součtveří nablízku. Nedostává-li se blízkosti, věc je bezprizorní, není respektována, opatrována, svět je zpusťošen, není odemčěn náladami, člověk spotřebovává své lidství na způsob požívačnosti /Erlebnis/, je bez nálad a bez smrtelnosti, aniž by se jí zbyl.

Ještě by bylo záhodno podívat se na Heideggerovu představu transformovaného způsobu myšlení, na koncepci *Gelassenheit*-ponechanosti, ve které Heidegger koncipuje nové určení povahy lidství člověka včetně určení pramenu závaznosti lidského jednání neboli svobody.

§23.

Chudoba a ponechanost: na cestě k oprostění¹

1. - V dopise z 16. dubna 1963 kunsthistorikovi H.-W. Petzetovi, jenž o Heideggerovi napsal biografii *Auf einen Stern zugehen*,² Heidegger píše:³

„Během let mi bylo čím dál jasnější, že je nemožné být srozumitelný v rámci představ dnešního mínění. Pokus o takovouto srozumitelnost - to již znamená nepochopení vlastní cesty. Tak se věci mají - jsou vydány napospas bůžku doby. Nakolik panství *Ge-Stellu* je a bude v dějinách člověka jedinečné, natolik neobvyklé a nesrovnatelné s dřívějšími možnostmi je v tomto věku světa /Weltalter/ určení myšlení. ›Ponechanost‹ se v tomto pohledu ukazuje být tím jediným způsobem, jak by se mělo odpovídat údělu světa /Weltgeschick/. Ponechanost se stává kóstrou bydlení /Gefüge des Wohnens/.“

Člověk jakožto smrtelník má bydlet při věcech usebírājících svítící svět. Toto bydlení Heidegger vymezuje jako *ponechanost* /*Gelassenheit*/, jež je v jeho očích tím nejadekvátnejším způsobem, jak *čelit* „tomu, co se děje kolem dokola naší Zeměkoule“. Toto bydlící členění zvané ponechanost je tedy Heideggerovo představou onoho očekávání Adventu světa. Ponechanost jako kostra vytyčí a umožní lidské, lépe a adekvátnejši řečeno: smrtelné jednání, konání a přijímání v rámci bydlení při věcech svítícího světa, který ještě doposud nebyl. Autor *Bytí a času*, traktátu o euforické angažovanosti a péči o vlastní autenticitu tváří v tvář upadlosti do obstarávání *světských, příliš světských záležitostí*,⁴ nemůže resignovat na to, aby určoval adekvátní povahu lidského jednání a konání a přijímání na tomto světě. A tak bude ponechanost pozdním označením toho, co by v *Bytí a času* byla autenticita /*Eigentlichkeit*/ rozvrhování pobytu. Ponechanost je však pozdějšího data nežli brémský cyklus,⁵ kterému terminologicky odpovídá určení chudoba /*Armut*/. *Autenticita rozvrhování*

¹ Paragraf byl publikován jako *Chudoba a ponechanost: Na cestě k oprostění*, in: *Lidé města XV*, 1/2005. ISSN 1212 – 8112, str. 107-134.

² H.-W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Frankfurt/M. 1983.

³ Jahresgabe der MARTIN-HEIDEGGER-GESELLSCHAFT 2003, str. 18-19.

⁴ Theologický aspekt Heideggerova rozvrhu transcendence pobytu a vrženého rozvrhu se projeví o to explicitněji v pojednání *O povaze základu* z roku 1929, především části II. a III.

⁵ Heidegger sice v roce 1945 sepsal dialog mezi sebou samým ve třech svých modifikacích (badatel, učenec a mudřec), který vyšel jako sv. 77 sebraných spisů *Feldweg-Gespräche* (1944/45), Klostermann, Frankfurt/M. 1995 pod názvem *Αγχιβασιή. Ein Gespräch selbdrift auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*. Z něho Heidegger během života vydal asi tak třetinu pod názvem *Zur Erörterung der Gelassenheit* spolu s přednáškou *Gelassenheit* ve svazku s názvem *Gelassenheit*, Pfullingen 1959; resp. sv. 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Klostermann, Frankfurt/M. 1983, str. 37-74. V obou variantách textu jsou četné vynechávky námi zvýrazněných motivů, např. mudřec je nahrazen za učitele. Nicméně *nikde* v brémském cyklu (1947) se ponechanost *terminologicky nevyskytne*. Místo ní tam figuruje *chudoba a očekávání*, což jsou však strukturální prvky ponechanosti tak, jak je Heidegger líčí ve zmiňovaném dialogu i v meditaci *Die Armut*. Koncept *Gelassenheit* byl tedy sice vypracován možná dříve, do světa však byl vypuštěn později než brémský cyklus. Proto má teze o pozdějším datu tohoto pojmu. Nicméně ze stejného roku jako je dialog na polní cestě, je

vrženého pobytu, chudoba a ponechanost jsou věcně vzato totéž. Ve všech třech totiž Heidegger určuje *povahu lidské svobody* /Freiheit/, se všemi zásadním způsobem souvisí *smrtelnost* /Sterblichkeit-Vermögen zu sterben/, všechny staví na svérázném přepínání významu *řeči a mluvení* /Sprache-Sage/ a všechny se odehrávají v typických *náladách* /Stimmung/.

2. - *Rozhovor na polní cestě* si za své ústřední téma bere určení povahy myšlení a spolu s tím povahy lidství člověka. Rozhovor spolu vede sám Heidegger ve třech fasetách: jakožto badatel, učenec a mudřec. *Badatel* reprezentuje exaktní přírodovědecký způsob tematizace tzv. skutečnosti, *učenec* je historicko-filologický typ, zatímco *mudřec* je prostý venkovan z rodného Messkirchu či z horského Todtnaubergu, kde Heideggerovi měli svou chaloupku. Mudřec je tím, o kom Heidegger hovoří v dopise vysvětlujícím slovo *das Kuinzige* z tzv. malé *Polní cesty*.¹

„Das „Kuinzige“ v sobě zahrnuje pohostinnou otevřenost vůči lidem a věcem, jako i ryzí starostlivost o ně; jde však o to, nikoliv úmyslně, setrvat ve skrytosti, což může snadno být špatně pochopeno jako nějaká záludnost. Co toto slovo znamená, to se odehrává v různých oblastech <lidského pobývání> až po oblast nejvyššího myšlení, aby v jeho případě označovalo hluboký vhled do toho, co je podstatné, hluboký vhled objevující se v tom, co je nepatrné a ne pouze zdánlivé, hluboký vhled přivádějící ve všem protikladnost k vyšší jednotě, a přitom neustále zůstávající v pohybu; to vše v hornošvábském způsobu vedení života, který buď máte, nebo ne.“

Je to právě tentýž mudřec, který ve zmiňovaném dialogu podrobí tzv. otázku po bytí masivní kritice, řka:²

„Jak ovšem, jestliže - jak již jsem pravil - tázání naprosto není cestou k podstatným odpovědím? Pak se mi zdá, že ten, kdo se táže po bytí, vlastně neví, kam se ubírá.“

Heidegger si připravuje cestu k proměně své filosofické pozice, kterou vykonává v doprovodu Hölderlina a Mistra Eckharta, jakož i ve stínu Nietzscheho, který z bytí učinil „poslední výčpělek vypařující se reality“.³ Tváří v tvář tomuto Nietzscheovu diktu není patrně již více možné filosofovat o bytí, nýbrž je třeba zkusit vyjít do otevřenosti, jejímž symbolem je polní cesta, kde je možné potkat proměněný způsob a styl myšlení, které již nebude filosofií.⁴ Zkušenost likvidační světové války nenechává prostor pro nějaké filosofování o bytí, které se valí tradicí jako balvan a drtí jednoho myslitele za druhým. Samo bytí je scestím /die Irre/, na němž zbloudilo tolik jiných filosofů, samo bytí je úkladem /die Gefahr/ pro myšlení. Heidegger si možná položil otázku, zda se náhodou netážeme špatně a po něčem

i Heideggerova meditace *Die Armut-Chudoba*, kterou uvádíme v překladu jako Appendix A. K ní se váže meditace v obdobném duchu a rozpoložení: *Polní cesta* (také z roku 1945). - K ponechanosti a k samotnému Heideggerovu dialogu srv. W. Beierwaltes, *Heideggers Gelassenheit*, in: *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für W. Wieland*, (ed. R. Enskat), W. de Gruyter, Berlin-New York 1998, str. 1-35. Typicky loajální je F.-W. von Herrmann, *Gelassenheit und Ereignis. Zum Verhältnis von Heidegger und Meister Eckhart*, in: *týž, Wege ins Ereignis*, Klostermann, Frankfurt/M. 1994, str. 371-386.

¹ GA Bd. 16 *Reden*, str. 487. Jde o komentář k pasáži z meditace *Der Feldweg* in: GA Bd. 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Klostermann, Frankfurt/M. 1983, str. 90: „V ovzduší polní cesty, jež se proměňuje se střídami ročních dob, dozrává vědoucí rozjitření, jehož výzor často vypadá zasmušile. Toto vědoucí rozjitření je „das Kuinzige“ - střízlivost. Nenabude ho nikdo, kdo ho sám nemá. Kdo ho má, má ho díky polní cestě.“

² Sv. 77, str. 24.

³ Fr. Nietzsche, *Soumrak bůžků*, kap. „Rozum“ ve filosofii § 4, in: *Ecce Homo*, přel. L. Benyovszky, Naše Vojsko, Praha 1993, str. 34.

⁴ Srv. M. Heidegger, *Dopis o humanismu* in: Wm 364.

špatném. A tak ve zmiňovaném dialogu medituje nad povahou tázání, které má být hlavním motorem filosofování. A překvapivě nám praví, že „cestou k podstatným odpovědím naprosto není tázání“. Neboť podle Heideggera hovořícího ústy mudrce „skutečné myšlení nespočívá v tázání“.¹ Ba dokonce v tázání ani nikdy nespočívalo, nýbrž v odpovědích.² Takže Heidegger považuje za autentickou a skutečnou povahu myšlení odpovídání, které charakterizuje následovně:³

„Původní odpovídání tedy není odpovídáním na nějakou otázku. Je odpovědí ve smyslu opáčení Slovu. Pak ovšem Slovo musí být uslyšeno. Takže by záleželo na naslouchání.“

Původní filosofická emfaticnost tázání jako by se podobala vědeckému agresivnímu útoku na vše, co je, a nesla s sebou svévoli vnučování povahy skutečnosti. A tak asi bude adekvátnějším postojem postoj, který bych nazval *evangelijním*: naslouchat zjevenému Slovu. Filosof naslouchá Slovu, je poslušný a tím pádem náležitější - německé *hören* a *gehören* obsahuje obojí rysy - Slovu, kterým nedisponuje, o kterém nerozhoduje, které může tak maximálně dbát a respektovat, což je přeci rys, který po nás Heidegger v brémském cyklu vyžaduje ve smyslu proměny povahy pravdivosti. Již žádná jistota, správnost, evidence atd., nýbrž respektování, dbalost, braní ohledu. A toto Slovo samo rozhoduje o svém udílení se ve smyslu *zjevení*, kteréžto označení Heidegger explicitně použije.⁴

Když nám Heidegger vymezí výchozí určení povahy myšlení, může přejít k bodu, který tento dialog explicitně spojuje s tématem Součtveří, totiž k motivu *blízkosti*.⁵ Blízkost a dálka jsou pro nás dle Heideggera *záhadou* /das Rätselhafte/, stojíme před nimi *bezradně* a *nečinně*.⁶ Záhada je spíše bezradností a odkazuje k řecké *aporía*, která je však - např. v platónských dialozích - motorem dialektického procesu, ve kterém se duše rozpohybuje směrem k pravdě, takže bezvýchodnost bezradnosti je spíše pohybem a impulsem nežli paralýzou. U Heideggera spíše připomíná paralýzu: stojíme nečinně. Ba dokonce máme záhadu nechat spočívat na sobě tím, že „vejdeme v bezradnost oproti záhadě a setrváme před ní.“⁷ Symbolem pro toto je v dialogu prohlubující se soumrak, který rozmlouvající pohrouží do sotva proniknutelné temnoty. Heidegger nám v tom pomáhá tím, že záhadu blízkosti a dálky vztahuje k bezprizornosti člověka, který „není doma ve svém domě.“⁸ Záhada pak vzbuzuje pro Heideggera podstatné nálady, jimž jsou strach /Furcht/, kterého se však máme vzdát - neboť „strach kalí vhled“ -, a údiv /Staunen/, který „zažehává a osvobozuje vhled“.⁹

¹ Sv. 77, str. 25.

² Tamtéž.

³ Tamtéž: „Das ursprüngliche Antworten ist also nicht das Antworten auf eine Frage. Sie ist die Antwort als das Gegenwort zum Wort. Das Wort muss dann erst gehört werden. So käme es auf das Hören an.“ - Již na str. 23 mudrlec charakterizuje *Antwort* jako *Gegenwort*. Opáčení či proti-hlas sugeruje chór a umění fugy jakožto exemplární církevní skladby. Filosofické naslouchání pak povede k oslavnému chóru na počest zjevení Slova, díky kterému filosof Heidegger může hovořit jako mudrce. Mudrc je pak ten, kdo je v harmonii se zjeveným Slovem, které se jako tajemné vzpírá filosofické reflexi.

⁴ Sv. 77, str. 89: „sich offenbaren, die Offenbarung.“

⁵ Sv. 77, str. 29nn.

⁶ Sv. 77, str. 31: „Vor dem Rätsel der Nähe und Ferne dagegen stehen wir ratlos. Insbesondere aber tatenlos.“

⁷ Sv. 77, str. 32-33: „Deshalb bleibt ... zu überlegen, was dies heisst: ein Rätsel auf sich beruhen zu lassen. Heisst ... es: in die Ratlosigkeit gegenüber dem Rätsel eingehen und vor ihm verweilen?“

⁸ Sv. 77, str. 37: „Možná, že člověk naprosto není doma ve svém domě. To by znamenalo, že člověk nezná své vlastní obydlí, takže by ve své vlastní přítomné usedlosti /Anwesen/ byl nepřítomen /abwesend/. A možná, že se do této podivné nepřítomnosti vmísí dokonce záhada blízkosti a dálky.“

⁹ Sv. 77, str. 37: „Furcht trübt den Blick. Staunen lichtet ihn.“ - Lichten je nejen světelností, ale pro Heideggera především lehkostí. Mystikova duše skrze porodní bolesti temnoty padá do světla jako odlehčená a oprostěná. Světlo je jen aspektem lehkosti.

Nálady pojící se k záhadě odkazují k pochybnosti a nepochybnosti:¹ strach k pochybování, údiv k jistotě toho, co je nepochybné. Má-li myšlení být nasloucháním zjevenému Slovu, je to stranou pochybnosti a nepochybnosti. Zjevení Slova je to, co je mimo pochybnost - *das Unzweifelbare*. A tato jistota ulehčuje myšlení, svítá jako jasné slunce oproti temnotě pochybností a strachu. Heidegger nám k tomu praví:²

„Lze však to, co je stranou vši pochybnosti ještě tušit? Vždyť je stranou všeho tušení v sobě jisté. Chtít tušit to, co je stranou vši pochybnosti, a přitom si to ještě chtít představovat, to by znamenalo asi tolik jako usilovat o zahlédnutí tónu.“

Heidegger se snaží dospět k jednoznačné evidenci a jistotě myslitelské zkušenosti, která není tázáním, nýbrž poslušným nasloucháním zjevenému Slovu, od kterého myšlení nabývá svou kompetenci a bezpečí. Údiv není primárním *impulsem* k myšlení, nýbrž je *reakcí* nečinně bezradě stojícího myšlení před zjevením Slova. Naladěnost, která slouží jako pole odhalování smyslu, jako sféra doteku, je vydaností napospas, je sférou pasivity odevzdaného myšlení, což by se dalo nazvat *kvietismem* - se zcela explicitním odkazem na Eckharta a Hölderlina. *Decisionismus* vrženě se rozvrhujícího pobytu z *Bytí a času* se proměňuje v kvietistické nálezení zjevenému Slovu, které zbavuje pobyt jeho zodpovědnosti tím, že samo Slovo je mírou pravdivosti a tzv. autenticity, která nemá nic společného s přesahováním celku jsoícího. Z tohoto zjevení Slova pak bude bydlení smrtelných v Součtveří čerpat svou závaznost, čili nikoliv ze struktury *kvůli...* /Umwillen-Worumwillen/, nýbrž z podivování se záhadě nepochybně zjeveného Slova, kterému autentický myslitel poslušně naslouchá, a *tedy* odpovídá.

Zjevení Slova, jemuž poslušně myslitel Heidegger naslouchá, mu pak garantuje, že záležitost, o kterou v myšlení (a asi nejen v něm) kráčí, že záležitost se sama objeví, že zazáří.³ Zjevené Slovo je autoritou, která dostačuje k tomu, aby ospravedlnila to, oč v myšlení myšlení běží - Heideggerova *Sache des Denkens*. To, že touto záležitostí má být motiv Součtveří se vši artikulační specifičností, to nemá jinou oporu nežli nepochybnou jistotu zjeveného Slova, kterému autentické myšlení naslouchá, a tedy odpovídá. Závaznost pro motiv Součtveří není filosofická, nýbrž evangelijní či profétická. Nutnost pro zavedení motivu Součtveří, o kterém Heidegger soudí, že bez něho „již není žádná jiná možnost, jak adekvátně zohlednit bytí toho, co *se děje* v současné době po celé Zeměkouli, neřkuli dostatečně určit vztah člověka k tomu, co doposud slulo „bytí“,“⁴ nutnost pro jeho zavedení spočívá v Heideggerově rozhodnutí nenechat myšlení vést tázáním, nýbrž spolehnout se na zjevení Slova. Proč se tázat, když přeci vše vyplývá „z hornošvábského způsobu vedení života, který buď máte, nebo ne.“ Filosofování je pak nejen poutáno na rodnou řeč, tedy na němčinu, ale dokonce na specifický klimaticko-geografický původ, na hornošvábský region. Pak filosofie je skutečně pro ony nemnohé, o nichž Heidegger s oblibou hovoří.⁵ Jako kdyby mimo něj nebylo možné být moudrým filosofem, ovšem za předpokladu jiného pochopení moudrosti nežli u Heideggera. Má-li však být cosi moudrého, pak to je to společné, to víme již od Hérakleita (např. B 32, 41). Moudří sdílejí *kosmos koinos* (B 30, 89), nemoudří jsou v *pravém slova smyslu* idioti, jelikož se odvracejí do vlastního *kosmos idios* (B 2, 89). Má-li být cosi moudrého, nelze to redukovat na příslušnost k rase, národu, etniku, rodné hroudě. To, co je moudré, musí být sdělitelné, jinak to není moudré.

¹ Sv. 77, str. 43n.: „das Unzweifelbare, das Zweifeln.“

² Tamt., str. 44-45.

³ Sv. 77, str. 46: „erst einmal die Sache zu finden“; str. 47: „die Sache selbst zum Leuchten bringen.“

⁴ ZSD 2.

⁵ Bt. 11-20, č. 5 *Für die Wenigen - Für die Seltenen*.

Heideggerovo pojetí povahy myšlení, jež je poslušným nasloucháním zjevenému Slovu vyznačujíc se bezradnou a udivenou nečinností, je označeno jako *Besinnung* - přemítání, zamýšlení se.¹ Toto zamýšlení se je ve shodě s výše uvedenými charakteristikami nečinnosti, paralyzovanosti, užaslé poslušnosti charakterizováno jako *nechtění*. Vůle je minimálně od Spinozy a Kanta identická s myšlením, ačkoliv Heidegger na tomto místě (a průběžně) zmiňuje Leibnize.² Myšlení je chtějící usilování, což se projevuje jako představování /Vorstellen/ a zpředměťování. Výsledkem je pojmové uchopení, což je v zásadě pleonasmus, protože po-jem je již uchopením. Heidegger toto odmítá.³ Myšlení je přiváděním Slova ke slovu,⁴ což podle něho vede k proměně toho, kdo myslí a mluví.⁵ Jistě, vždyť máme poslušně naslouchat zjevenému Slovu. Pouze musíme být ochotni si to nechat líbit, tj. *musíme absentovat od své vůle*. Je-li myšlení podle Heideggera charakterizováno nechtěním, pak to je konsekvence z jeho předpokladu, že myšlení nespočívá v tázání - kdo se táže, ten něco chce - nýbrž v poslušnému naslouchání zjevenému Slovu. Nejprve musíme nechtít chtít resp. chtít nechtít, což je první - negativní - krok při proměně povahy myšlení, a *tedy* povahy lidství člověka, protože ve vzduchu visí Heideggerův předpoklad, že pouze člověk myslí a že myšlení je tím, co charakterizuje lidství člověka.

Heideggerovi jde o proměnu povahy myšlení a tím i povahy lidství člověka, což se odehrává v konfrontaci se zjeveným Slovem. Heidegger tedy nabádá k odhodlanosti proměny,⁶ ke skoncování s falešností, neautenticitou, upadlostí, scestností. Emendační intence intence z *Bytí a času* je sice zachována, ale hluboce proměněna. Religiózní motivace či inspirace však pouze nabývá na intenzitě. Byl-li motivátorem *Bytí a času* sv. Augustin s Lutherem, je jím nyní Mistr Eckhart a Hölderlin.

Ale konečně jsme u východiska analýzy struktury ponechanosti-*Gelassenheit*. Ponechanost je celkem a souhrnem rozličného - negativního a pozitivního - nechávání. Aspekt kvietistického absentování od chtění vůle je prvním, negativním rysem ponechanosti, rysem *sich einlassen auf...* - odhodlání zanechat chtění. Heidegger slovy mudrce praví:⁷

„Vskutku. A proto vše závisí na tom, zda se také správným způsobem odhodláme podstoupit zmiňované nechtění.“

Abychom poslušně naslouchali zjevenému Slovu, je třeba *odhodlat se zanechat* chtění, tj. *podstoupit* nechtění. Nejprve je třeba *odřici si* tázání, usilování, *vzdát se* navykého způsobu myšlení. Zanechat, vzdát se, odřici si - to vše jsou akty myšlení, které přinášejí úsilí, cestu proti proudu, lámání přes koleno, přemáhání. Jsou to bolestivé, byť nezbytné způsoby *purifikace* na cestě za *emendací* intelektu (řeceno v tradiční hantýrce).⁸ Emendací pro

¹ Sv. 77, str. 51.

² Tamt., str. 53.

³ Sv. 77, str. 65: „Mohlo by proto být, že myšlení nemá s vůlí bytostně nic společného.“

⁴ Tamt., str. 57.

⁵ Tamtéž: „Die Sprechenden des Gesprächs können nur in seinem Sinne sprechen, wenn sie dafür bereit sind, dass ihnen im Gespräch etwas widerfährt, was ihr eigenes Wesen verwandelt.“

⁶ Sv. 77, str. 60: „Bereitschaft zur Sachlichkeit“.

⁷ Sv. 77, S. 67: „In der Tat. Und darum hängt auch alles daran, ob wir uns in der rechten Weise auf das genannte Nicht-Wollen einlassen.“ - Lepším výrazem tohoto negativního kroku je *Ablassen*, opuštění, zanechání, které se objeví až na str. 115. *Einlassen* totiž bude sloužit i jako pozitivní *spuštění se do...*, *přenechání se* zjevenému Slovu.

⁸ Např. Spinoza v úvodních paragrafech svého *Tractatus de Intellectus Emendatione* používá těchto negativních výrazů: *reiectere*, *abstinere*, *omittere*, *aversare*. Descartovo *eversio* z úvodu *Meditací* je slavné samo sebou. Vždy je v nich ovšem obsažen rys námáhavosti, nesamozřejmosti a úsilí. To vše nějak souvisí s vůlí.

Heideggera je „zdržovat se v poklidu své povahy“, takže může prohlásit, že „v případě klidu vše spočívá na tom, čemu nablízku spočívá povaha lidství člověka v poklidu“.¹

Chce-li Heidegger tedy přimět člověka ke spočinutí nablízku tomu, co je původem jeho povahy, tj. jak jsme viděli výše: nablízku Součtveří, musí přimět člověka k tomu, aby se vzdal svého chtění, aby od něho upustil /Ablassen/. Pak se myšlení nachází ve stavu nechtění /Nicht-Wollen/. Heidegger nechtění vymezení nejprve negativně. Nechtění neznamená: zdráhání, vzpírání se, zakazování, opovrhování, odříkání si.² Podle Heideggera totiž nechtění není vůbec žádnou negací chtění.³ Nechtění totiž není naprosto ničím volným.⁴ Nechtění v Heideggerově intenci nemá s vůlí nic společného, nechtění je opakem (opak není nutně negací) vůle: *Nicht-Wille* - nechtění označuje to, co naprosto není vůle. Zde se musí opět vedrat poukaz jak Mistru Eckhartovi,⁵ tak k Nietzscheovi. Odkaz k Eckhartovi má ten smysl, že - banálně řečeno - mystik se musí vzdát své vůle, aby splynul s Bohem. Odkaz k Nietzscheovi má naopak ten smysl, že sebe samu chtějící vůle k vůli je v Heideggerových očích tím, co zakládá naši moderní dobu, jež je determinována povahou techniky ve smyslu *Gestell*. Abychom *Gestell* „překonali“ - ve smyslu, jakým *překonáváme* chorobu, čili: abychom *Gestell* *prodělali* - je zapotřebí vidět to, co naprosto není *Gestellové* povahy. Ale *Gestell* je přeci samo bytí? Takže musíme jít ještě *epekeina tés úsiás*?⁶ To by pak korespondovalo s Heideggerovým mnohokrát již uvedeným diktem, že je třeba vzdát se ontologické difference,⁷ jakož i s tím, že bytí se má spolu s Nicem vytrazit do svícení světa,⁸ tj. tj. má vyvanout v Adventu Součtveří alias Velkého Počátku. Upuštění od chtění a opáčení vůli pak bude oním Rilkeovským *vykročením do Otevřenosti, kde přitažlivost působí ryzích Sil, do nejzazšího okruhu, kde se nás dotýká Zákon*. Co to pro Heideggera znamená, se ukáže až v dalším rozboru, jen si řekněme, že onou Otevřeností je to, co Heidegger bude nazývat *širava-die Gegnet*, ryzí Silou je u Heideggera vědomá *zasazenost-Inständigkeit* alias *ponechanost-Gelassenheit*, Zákonem je Počátek-*Ereignis*.

3. - Podle Heideggera myšlení je nechtěním, je čímsi naprosto jiným nežli vůle.⁹ Je to poslušné naslouchání zjevenému Slovu. Tato poslušnost je pro Heideggera moudrostí, kterou v dialogu vymezuje napnutím německých slov *Weisheit*-moudrost a *weisen* - dávat pokyn, ukazovat:¹⁰

„Jelikož se to má takto, pak pravděpodobně neexistuje žádný mudrc /es gibt keinen Weisen/; to však nevylučuje, že by neexistoval někdo, kdo zná ukazovat /ein Weiser/, čímž

¹ Sv. 77, str. 70: „Das, wobei der Mensch in der Ruhelage seines Wesens sich aufhält, wird sogar wesentlich für die Ruhe, wenn es nicht gar durch ihr Wesen bestimmt ist. Dann liegt bei der Ruhe alles an dem, in dessen Nähe das Wesen des Menschen sich aufhält.“ - Srv. Spinoza, *Emend. Intel.* I.4: *quiescere*; II.11: *solatio*; II.13: „*unio mentis cum tota natura*.“

² Sv. 77, str. 77: *Sich-Weigern*; *Sich-Wiedersetzen*; *Verbieten*; *Verabscheuen*; *Entsagen dem Wollen*.

³ Tamtéž: „Dies Nicht-Wollen ist keine Verneinung des Wollens.“

⁴ Sv. 77, str. 79: „... das, was nicht ein Wollen, d. h. nicht ein Wille und somit nichts Willenmässiges ist.“

⁵ V apendixu k *Rozhovoru na polní cestě* (Sv. 77, str. 158) Heidegger cituje z Eckhartových *Reden der Unterweisung*, in: *Deutsche Mystiker*, Bd. III: *Meister Eckhart*, Kempten/München 1914, str. 77 sqq. (n. 1, n. 3, n. 4, n. 5).

⁶ Platón, *Resp.* 509b 9.

⁷ ZSD 40-41.

⁸ Einbl. 49.

⁹ Sv. 77, str. 82.

¹⁰ Sv. 77, str. 84-85: „...ein Weiser ..., der dahin zu weisen vermag, von woher den Menschen die Winke kommen; einen solchen, der zugleich die Weise, die Art, weisen kann, wie den Winken zu folgen sei. Dann wäre die Weisheit das Vermögen zu solchem Weisen. Eher noch die vergönnte Gunst, solches Weisen zu versuchen.“ - Srv. Hérakleitos, B 93, Diels (přel. Z. Kratochvíl): „Vládce, jehož věštní je v Delfách, ani nemluví, ani neskrývá, nýbrž dává znamení (*sémainei*)“.

nemám na mysli žádného vědoucího /der Wissende/, nýbrž někoho takového, kdo je s to poukazovat tam, odkud lidem přicházejí pokyny; někoho takového, kdo by současně dokázal ukázat způsob, jak těmto pokynům následovat.“

To, co zde Heidegger popisuje jako moudrost, jež vyrůstá z poslušného naslouchání zjevenému Slovu, spíše připomíná *šamanismus* nežli racionálně vykazatelnou filosofii. Mudřec heideggerovské proveniencie je jakýmsi šamanem, který jako jakési *orákulum* tlumočí pokyny přicházejícího Adventu. Stejným zaujetím a posláním trpěl i Hölderlin, který takto chápe pojetí básníka: tlumočit boží pokyny. Nicméně platí, že základním předpokladem pro takovéto následování pokynům, je v první řadě odřeknutí si chtění, vzdání se vůle, upuštění od vůle a chtění /Ablassen/. Tím totiž, že je naše myšlení determinováno chtěním, tím se stává, že nejsme s to zahlédnout to, co je prosté a jednoduché /das Einfache/,¹ jež nám leží nablízku a z něhož se bude pro Heideggera určovat původ povahy lidství člověka, o jejíž proměnu mu jde. Takže se musí ptát po našem vztahu k tomuto prostému.² Když se vzdáme chtění jako preferovaného způsobu vztahování se, pak visíme bezmocně nad propastí tohoto prostého.³ Nicméně víme od Heideggera, že u tohoto prostého budeme muset spočívat v poklidu.⁴ Poklidné spočívání Heidegger rozebírá jednak jako setrvávání /das Bleiben/, které však určuje jako dlení /das Verweilen/.⁵ A zde přichází druhý rys, tentokrát již *pozitivní* rys ponechanosti: naše dlení spočívá v tom, že se přenecháme (napospas) jisté prodlevě /die Weile/, která nás přijímá, takže je to ona, jež nás takříkaje ukonejší.⁶ Takže, jak konkluduje Heidegger, je na nás, *abychom dbali* této prodlevy, jíž se přenecháváme napospas.⁷ A tak po negativním upuštění od chtění a vůle nám nezůstane nic jiného, než se přenechat napospas onomu zjevenému Slovu, od něhož nám přicházejí pokyny, což pro Heideggera znamená *návrat*, takže setrvání nablízku tomu, co je prosté, je pro něho návratem k původu.⁸ Myšlení pak není nic jiného nežli návrat k dávnému původu, který neporušeně spočívá při sobě a trusí poslušně naslouchajícím mudrcům své pokyny. Heideggerovi jde o bližší určení sféry tohoto původu, k němuž se máme - tak jako duše mystika k Bohu - navrátit. Sférou tohoto původu je budoucí Součtveří, které je neporušeností Počátku, ve kterém člověk bydlí na způsob smrtelných.

Je-li myšlení Heideggerem určeno jako poslušné naslouchání zjevenému Slovu, ke kterému je třeba se navrátit, pak myšlení není ani prací, ani výkonem, nýbrž je čekáním na vpád Slova,⁹ je vděkem a dbalostí.¹⁰ Myšlení jako čekání jsme již potkali v brémském cyklu,¹¹ cyklu,¹¹ takže Advent Velkého Počátku je identický s vpádem zjeveného Slova, jemuž jsme

¹ Sv. 77, str. 92.

² Sv. 77, str. 94: „unser Verhältnis zum Einfachen.“

³ Sv. 77, str. 95: „...wir ... hängen miteinander hilflos über dem Abgrund des Einfachen.“ - Srv. Descartovo zmítání ve vlnách a visení v prázdnotě na začátku druhé meditace (přel. Marvan/Glombíček): „Při včerejší meditaci jsem byl vržen do takových pochybností, že už na ně nemohu zapomenout, ale ani nevidím, jak je vyřešit; jsem poděšen, jako bych byl zničehonic stržen do hlubokého víru a nemohl ani dosáhnout dno, ani vyplavat na hladinu.“ (*Meditace*, str. 37)

⁴ Sv. 77, str. 70. Viz citace výše.

⁵ Sv. 77, str. 96: Das Bleiben besteht in einem Verweilen.

⁶ Tamtéž: „Wobei wir uns einer Weile überlassen, die uns aufnimmt, so dass sie es ist, die uns gleichsam verweilt.“

⁷ Tamtéž (jedná se o vždy po sobě následující věty): „Und wir nur darauf zu achten hätten, dass wir uns ihr überlassen.“

⁸ Tamtéž: „So dass wir in die Weile zurückkehren und das Bleiben doch eine Rückkehr wäre?“ - Srv. EHD 144, 147, 171 vše s odkazem na Hölderlinův závěrečný verš z elegie *Rozpomínka /Andenken/* (přel. A. Pešek): „Však zůstává to, co založil básník.“

⁹ Sv. 77, str. 99: „Vielleicht wäre jenes Hüten des einzigen Wortes weder Arbeit noch Leistung. Was denn sonst? Vielleicht nur ein Warten auf den Einfall des Wortes.“

¹⁰ Sv. 77, str. 100: „Das Danken und die Achtsamkeit.... So wäre das Denken ein Danken?“

¹¹ Einbl. 71.

vděční a jehož si hledíme a dbáme. Musíme si ho hledět, jelikož zjevené Slovo dává pokyn k určení původu povahy lidství člověka.¹ K tomu je zapotřebí čehosi *neobvyklého*, totiž *odvyknout si* chtění,² abychom v sobě *probudili* potřebnou ponechanost³ a *setrvali* v této bdělosti.⁴ Odřeknutím si se přenecháme napospas ponechanosti, kterou podle Heideggera dokonce ani neprobudíme sami od sebe, nýbrž ponechanost je připuštěna /*zugelassen*/:⁵

„Ponechanost se probouzí, jestliže je naše povaha připuštěna spustit se s tím, co není chtěním.“

Po negativním *Ablassen* následují *zulassen* a *einlassen*, kdy *einlassen* znamená spustit s něčím jako se např. říká, že se někdo spustil se ženou atd. Znamená to, že přistoupíme na to, co se nám naskýtá, že se necháme strhnout a svést. Heidegger se hned vymezuje proti nařčení z pasivity, jelikož podle něho rozdíl aktivita-pasivita náleží do sféry chtění a vůle, ze které on přeci vykročil.⁶ Heidegger se dále vymezuje vůči Eckhartovu určení ponechanosti, jelikož Eckhart ji myslí právě v rámci sféry vůle,⁷ zatímco Heideggerovi jde o přechod od chtění v ponechanost.⁸ Spočívalo-li tradiční určení povahy myšlení ve vůli, pak po tomto přechodu Heidegger může o povaze myšlení prohlásit, že je vpuštěna v ponechanost.⁹

Je-li tomu tak, pak je myšlení opět charakterizováno jako nečinné, nemajíc nic činit, nýbrž pouze čekat.¹⁰ Čekání je onou poslušností, s níž nasloucháme zjevenému Slovu, je očekáváním příchodu pokynů z prodlevy, která nás konejší, abychom setrvali nablízku původu povahy svého lidství. Čekání však je očekáváním, je jakýmsi čelením, nastražeností vůči..., a tak Heidegger reflektuje sféru tohoto „vůči“, jež je podle něho sférou otevřenosti,¹¹ ze které se patrně děje zjevení Slova a příchod Adventu. Sféra otevřenosti vůči však není žádným horizontem, nýbrž je to spíše jakási *krajina* /*die Gegend*/, v jejímž kouzle se vše, co jí náleží, navrácí k tomu, v čem spočívá.¹² Je to tato krajina, jež všemu, co jí náleží, udílí přístřeší a ukotvení.¹³ Proto to není jen tak obyčejná krajina, nýbrž je to *ta jediná skutečná krajina*, jež je krajinou všech krajín čili sférou absolutní principiálnosti alias počátkem.¹⁴ Jediná skutečná krajina je otevřeností, odkud přicházejí poslušně naslouchajícím pokyny zjeveného Slova, je tím, čemu nablízku v poklidu spočíváme, co je původem povahy lidství

¹ Sv. 77, str. 103: „... Ursprung der Bestimmung unseres eigenen Wesens.“ – Tamtéž, str. 104: „... der Mensch die Herkunft seiner Wesensbestimmung nicht bedenkt und kennt.“ „...sich darauf besinnen, worin die jetzt waltende Bestimmung seines (sc. des Menschen) Wesens gründet.“ „...die Besinnung auf das, was in der Auslegung des Menschen...eigentlich waltet.“ „...darum sprach ich ... von der Herkunft der Wesensauslegung des Menschen.“

² Sv. 77, str. 108: „das Ungewohnte, das darin besteht, dass wir uns des Willens entwöhnen.“

³ Tamtéž: „Insofern wir uns wenigstens des Wollens entwöhnen können, helfen wir mit beim Erwachen der Gelassenheit.“

⁴ Tamtéž: „Wachbleiben für die Gelassenheit.“

⁵ Tamtéž: „... Gelassenheit ... erwacht, wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist.“

⁶ Sv. 77, str. 109: „Demnach liegt die Gelassenheit ... außerhalb der Unterscheidung von Aktivität und Passivität. Weil sie nicht in den Bereich des Willens gehört.“

⁷ Tamtéž: „Und dies vor allem dadurch, dass auch die Gelassenheit noch innerhalb des Willensbereiches gedacht werden kann, wie dies bei älteren Meistern des Denkens, z.B. beim Meister Eckhart geschieht.“

⁸ Tamtéž: „Der Übergang aus dem Wollen in die Gelassenheit scheint mir das eigentlich Schwierige zu sein.“

⁹ Tamtéž: „Aber vielleicht ist das Wesen des Denkens, das wir erst suchen, in die Gelassenheit eingelassen.“

¹⁰ Sv. 77, str. 110: „Wir sollen gar nichts tun, sondern warten.“ Srv. Sv. 77, str. 31: tatenlos. Viz výše.

¹¹ Sv. 77, str. 112.

¹² Tamtéž: „Mir kommt dies Offene so vor wie eine Gegend, durch deren Zauber alles, was ihr gehört, zu dem zurückkehrt, worin es ruht.“

¹³ Sv. 77, str. 113: „das, was Sie Gegend nennen, selbst das ist, was alle Unterkunft erst gewährt.“

¹⁴ Tamtéž: „Eine Gegend für alles ist streng genommen nicht eine Gegend unter anderen, sondern die Gegend aller Gegenden. Sie haben recht; es handelt sich um *die* Gegend.“

člověka a k čemu je myšlení ve smyslu ponechanosti exkluzivním způsobem vztahování se. Krajina /Gegend/ je tím, čím bude následně Součtveří: pramenem významovosti bytí-času, jelikož Heidegger o krajině říká:¹

„Krajina usebírání, tak jako by se nic nedělo, každé ke každému a vše k sobě navzájem, usebírání je v prodlévání při spočívání v sobě samých. Čelení je usebírání hroužení v širé spočívání v prodlevě. Potom je krajina sama zároveň šíří i prodlevou. Zadržuje v šíři spočívání. Šíří v prodlevu toho, co je oproštěně obráceno do sebe. Můžeme proto vzhledem ke zmiňovanému užití namísto obvyklého slova ›krajina‹ říkat šírava. Šírava je usebírání šíří, jež - vše usebírání - se otevírá, takže se v ní otevřenost drží a je náchylná k tomu, aby ponechávala vše vzházet ve své spočívání.“

Šírava² je temporálním rámcem /Zeit-Spiel-Raum/ alias počátečností Počátku, tím, jak se Počátek *sebe-odpírajícím* způsobem *podává*. Šírava otevírá otevřenost, kterou disponuje k tomu, aby nechávala - ve smyslu *bytí* jsoucího - všemu vzházet do své vlastní povahy. Otevřenost má povahu *fysis*: nechávat vzejít k tomu, co je pro každé jsoucí podstatné. Je tím, co je podstatné i samotným necháváním vzejít, je - velmi špatně řečeno - esencí (co-jest: povaha každé věci) i existencí (že-jest: vzházení). Otevřenost, nikoliv šírava! Ta je samotným sebe-odpírajícím se Počátkem, vždyť i Heidegger slovy badatele prohlašuje:³

„Nakolik mohu vidět, tak se šírava spíše odpírá, uniká nám, nežli by nám přicházela vstříc.“

Heidegger motiv šíravy - identicky s motivem blízkosti - zohlední za pomoci příkladu džbánu,⁴ jehož tematizace v dialogu na polní cestě je místy téměř doslovná s přednáškou *Věc z brémského cyklu*.

4. - Přitom však nesmíme ztratit ze zřetele hlavní záměr, kterým je Heideggerovo určení povahy lidství člověka v tom smyslu, aby se ukázala závaznost autentického jednání čili problém svobody. Zatím víme, že autentické myšlení spočívá v poslušném naslouchání zjevenému Slovu, které k nám posílá pokyny z otevřenosti šíravy. A tak pramenem závaznosti jednání bude vazba povahy lidství člověka k této šíravě jakožto sféře počátečností Počátku. Heidegger stále připomíná, že základním určením povahy myšlení je *čekání*.⁵ V tomto čekání musíme *upustit od /ablassen/* toho, že očekáváme cosi určitého.⁶ Čekáním se totiž podle Heideggera pouštíme do otevřenosti, ze které nám přicházejí pokyny zjeveného Slova a je to

¹ Sv. 77, str. 114: „Das Wort ›gegnet‹ meint die freie Weite.... Die Gegend versammelt, gleich als ob sich nichts ereigne, Jegliches zu Jeglichem und Alles zu einander in das Verweilen beim Beruhen in sich selbst. Gegnen ist das versammelnde Zurückbergen zum weiten Beruhen in der Weile. Demnach ist die Gegend selbst zumal die Weite und Weile. Sie verweilt in die Weite des Beruhens. Sie weitert in die Weile des frei In-sich-gekehrten. Und wir können fortan im Hinblick auf den betonten Gebrauch dieses Wortes statt des geläufigen Namens ›Gegend‹ auch ›Gegnet‹ sagen. Die Gegnet ist die verweilende Weite, die, alles versammelnd, sich öffnet, so dass in ihr das Offene gehalten und angehalten ist, Jegliches aufgehen zu lassen in seinem Beruhen.“

² Tato pasáž je dle mého názoru analogická s pasážemi in: Einbl. 18, VA 180-181. UzS 210-11. ZSD 15-16. *Všechny pasáže*, to je má teze, *pojednávají o tomtéž*: Součtveří je Počátek-*Ereignis* bytí-času a odehrává se na způsob vzájemného čelení si (Spiegeln, Gegen-einander-über, Be-wegen, Reichen, Gegnen ze sv. 77, str. 114), jež Heidegger nazývá blízkostí blízkostí alias blížinou (nähernde Nähe, Nahnis).

³ Sv. 77, str. 114: „Soviel glaube ich zu sehen, dass die Gegnet sich eher zurückzieht, uns entgeht, als dass sie uns entgegenkommt.“ - Rovněž aspekt odpírání se vyskytuje ve všech inkriminovaných pasážích.

⁴ Sv. 77, str. 126-135.

⁵ Sv. 77, str. 115.

⁶ Sv. 77, str. 115-116: „Čekání nemá žádný předmět. V čekání necháme otevřené to, nač čekáme.“

prý sama otevřenost, na kterou bez očekávání čekáme.¹ Nicméně otevřenost pochází, jak jsme viděli v předchozí citaci, ze šířavy, která ji disponuje k tomu, aby nechávala vzcházet vše do bytostného nálezení svému určení. A tak čekající otevřenosti jsme nejprve - a to znamená: neustále - vpuštění v šířavu, takže myšlení podle Heideggera znamená přibližování se k vzdálenému.² *Předběžná vpuštěnost do šířavy* je snad jiným řešením *problému transcendence*, nikoliv jako přesah přes celek jsoucího ani jako porozumění bytí, nýbrž *jako zjevení Slova*, jemuž poslušně nasloucháme. Transcendence pak znamená očekávání zjevení Slova čili transcendence je evangelium Adventu, který se vždy již musel odehrát, aby bylo možné myslet po způsobu poslušně naslouchajícího čekání bez očekávání. Takže ještě před tím, než upustíme od chtění, již musíme být vpuštění do šířavy, ba ještě jinak: abychom vůbec mohli upustit od chtění, předpokládá to předběžné vpuštění do šířavy, díky kterému jediné lze upustit od vůle a chtění. Tato transcendentální struktura má u Heideggera charakter *náhlosti*:³ je to označení nepředmětnosti proměny, která se odehrává s tím, kdo podstupuje proměnu povahy myšlení čili transformaci. Náhlost směřuje čekání k Adventu, neboť Heidegger praví:⁴ praví:⁴

„Jak teprve nyní jasně vidím, čekám již dlouho v našem hovoru na Advent povahy myšlení.“

Povahou myšlení je přibližování se ke vzdálenému na způsob poslušně naslouchajícího čekání bez očekávání. K tomu je zapotřebí: opustit sféru představování, čistě se přenechat šířavě, v níž jsme předběžně vpuštění, abychom se spustili s ponechaností. Taková je úplná struktura ponechanosti.⁵ Ponechanost sama má povahu *ponoukání /Anlass/*, které je nepatrné, ale o to skutečnější,⁶ máme-li na mysli, že Heidegger termín *das Unscheinbare* míní jednak tak, že se jedná o nepředmětnou, tj. sebe-odpírající se nepatrnost ve smyslu to, co se nevtírá, ale také či především jde o opak čehosi pouze zdánlivého */das Scheinbare/*, o cosi *jedině skutečného*, abychom dostáli Heideggerova vyjadřovacího úzu. Ponoukání náhlé proměny v ponechanost má povahu toho, co nás pohne v tom smyslu, že nám to vytyčí dráhu, po které se ubírat a bude nás doprovázet na každém kroku - čili to, co jinde Heidegger označuje jako *das Be-wëgende*, který jsme vylíčili jako rys počátečnosti Počátku alias blízkí blízkosti nechávající dimenze Součtveří vzájemně si čelit, a tak vynášet do zjevnosti (otevřenost ve vztahu k šířavě) významovost bytí-času (ponechávat vzejít v případě šířavy).

Povaha myšlení jakožto ponechanost vpuštěná do sféry počátečnosti musí odpovídat této sféře tím, že má charakter ponoukajícího vytyčování drah a chodu, po kterém se smrtelníci ubírají v rámci otevřenosti krajiny zjeveného Slova alias Součtveří. Heidegger tuto sféru charakterizuje jako záhadnou, tajemnou krajinu, ve které není co k zodpovídání, jelikož je to krajina samotného Slova, které odpovídá samo sobě, takže nám nezbyvá nic než

¹ Sv. 77, str. 116: „Das Offene selbst wäre das, worauf wir rein nur warten könnten.“

² Tamtéž: „Das Denken wäre dann das In-die-Nähe-kommen zum Fernen.“

³ Sv. 77, str. 116, 118, 127: plötzlich.

⁴ Sv. 77, str. 117: „Ich warte, wie ich jetzt erst klarer sehe, in unserem Gespräch schon lange auf die Ankunft des Wesens des Denkens.“

⁵ Sv. 77, str. 117: „Und weil das Öffnende des Offenen die Gegnet ist, versuche ich, losgelassen aus dem Vorstellen, rein nur der Gegnet überlassen zu bleiben.... sich auf die Gelassenheit einzulassen.“

⁶ Sv. 77, str. 118: „Vor allem dann, wenn der Anlass noch so unscheinbar ist wie der lautlose Gang eines Gesprächs, das uns bewegt.... Die Gelassenheit wäre dann nicht nur der Weg, sondern die Bewegung.“ - *Bewegung* rozumějme ve smyslu *be-wëgung*: to, co vytyčuje dráhy a chod, rys počátečnosti! Motiv podnětu či ponoukání */Anlass/* srv. první větu samotné přednášky *Zeit und Sein* in: ZSD 2: „Was gibt uns den Anlass, Zeit und Sein zusammen zu nennen?“ Motiv *Anlass* je třeba myslet silně, protože je tím, k čemu přednáška *Zeit und Sein* dospěje jako k řešení: Počátek-*Ereignis* odehrávající se jako vzájemné čelení */Reichen-Geben/*.

naslouchat patričné odpovědi tomuto Slovu.¹ Naslouchat této odpovědi je opakováním zaslechnuté odpovědi, je to sama ponechanost, čekání, což je podle Heideggera *jediný skutečný* vztah člověka k širavě.² Čekání znamená přenechat se otevřenosti širavy, vejít v širavu.³ Nicméně objeví se motiv, který je obvykle přítomen v každém mystickém postupu: Heidegger nám totiž řekne, že jsme vlastně ani nikdy nebyli vně či mimo širavu, že jsme se jí nikdy neoddělili, nýbrž pouze nám byla zastřena.⁴ Mystikova duše se totiž jen jakoby otáčí na místě, její odvrát od Počátku či Boha není odpadnutím, nýbrž jen zastřením. Duše nikdy od Boha neodpadá, neodděluje se, nýbrž *je vždy přítomna, pouze o tom neví*, jsouc omámena a zaslepena vlastní vůlí poddávající se svodům rozmanitosti a rozdrobení v mnohost. Takže náš návrat, o kterém Heidegger hovořil, *je zjištěním, že jsme vždy byli tam, kde již jsme*: nablízku Počátku. Vždyť Heidegger hovoří i o tom, že naše upuštění již musí být vpuštěno v skutečnou ponechanost.⁵ Tuto skutečnou ponechanost pak Heidegger vymezuje způsobem sobě vlastním:⁶

„Nakolik je skutečná ponechanost patričným vztahem k širavě ... musí spočívat v samotné širavě, od které musela obdržet svůj pohyb směrem k širavě. Ponechanost přichází z širavy, jelikož ponechanost vlastně spočívá v tom, že člověk je ponechán širavě skrze samu širavu. Je ve své povaze ponechán širavě, nakolik širavě původně náleží. Náleží jí, nakolik je širavě počátečně zaslíben, a to sice skrze samu širavu.“

Je to širava, která ve smyslu *sola gratia* určuje člověku jeho náležitost k ní samé. Náležení k širavě, tj. aby se nám dostávalo pokynů zjeveného Slova, má charakter vyvolenosti. Vzpomeňme na tzv. malou *Polní cestu*, kde se praví, že „v ovzduší polní cesty, jež se proměňuje se střídami ročních dob, dozrává vědoucí rozjitření, jehož výzor často vypadá zasmušile. Toto vědoucí rozjitření je „das Kunizige“ - střízlivost. Nenabude ho nikdo, kdo ho sám nemá. Kdo ho mají, mají ho díky polní cestě.“⁷ Nejste-li z hornošvábského regionu, máte smůlu. Náležitost k širavě, ke sféře počátečnosti Počátku, který se zjevuje Slovem, si tedy nelze nijak získat, způsobit, nýbrž se vám musí udělit ve smyslu zaslíbení. Zaslíbení a Advent jsou vždy ruku v ruce. Tak jako duše mystikova nikdy sama ze sebe nedospěje Boha, nepomůže-li jí. Tento rys *vnější intervence* je běžný již od Parmenida a Platóna, jelikož vězeň je z jeskyně rovněž vyvlečen násilím, není to jeho zásluha, s čímž pak bude takový Plótinos interpretačně zápolit, jelikož má za to, že duše sama je s to se osvobodit k obratu k Počátku a není jí třeba vnější intervence. A tak se filosofie vposledku zřítá své svébytnosti, která by ji ospravedlňovala. Není-li filosofie vposledku schopna nic poskytnout, jestliže nám pouze zdůvodňuje to, co nám evangelium a zjevení předestírají jako pouhou důvěru, pak je to žalostně málo. Hovoří-li Heidegger o proměně myšlení z představování v

¹ Sv. 77, str. 120: „Eine rätselhafte Gegend, wo es nichts zu verantworten gibt. Weil es die Gegend des Wortes ist, das allein sich selbst antwortet. Uns bleibt nur das Hören auf die dem Wort gemäße Antwort.“

² Tamtéž: Hören, Nachsagen der gehörten Antwort, Gelassenheit, Warten - *das* Verhältnis zur Gegnet.

³ Sv. 77, str. 121: „Das Verhältnis zur Gegnet ist das Warten. Und ›Warten‹ heisst: auf das Offene der Gegnet sich einlassen. Also: in die Gegnet eingehen.“

⁴ Tamtéž: „Wir sind nicht und nie außerhalb der Gegnet.“

⁵ Tamtéž (dole): „...das Losgelassensein ... schon eingelassen ist in die eigentliche Gelassenheit.“

⁶ Sv. 77, str. 121-122: „Insofern die eigentliche Gelassenheit das gemäße Verhältnis zur Gegnet sein soll, ..., muss die eigentliche Gelassenheit in der Gegnet beruhen und aus ihr die Bewegung zur Gegnet empfangen haben. Die Gelassenheit kommt aus der Gegnet, weil die Gelassenheit eigentlich darin besteht, dass der Mensch der Gegnet durch diese selbst gelassen bleibt. Er ist ihr in seinem Wesen gelassen, insofern er der Gegnet ursprünglich gehört. Er gehört ihr, insofern er der Gegnet anfänglich ge-eignet ist, und zwar durch die Gegnet selbst.“

⁷ M. Heidegger, *Der Feldweg* in: GA Bd. 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Klostermann, Frankfurt/M. 1983, str. 90.

ponechanost šíravě,¹ pak se tato náhlost děje jako vnější milost, protože myšlení je samo ze sebe impotentní k takovéto proměně. Vždyť ani Parmenidés ve své poémě neabsolvuje cestu k bohyni sám ze sebe. Tyto filosofie čerpají ze zjevení veškerou svou závaznost, na které pak *nepřiznaně* staví. Místo, aby se odhalila svébytnost a důstojnost filosofie jako samostatné lidské aktivity, demonstruje se tím závislost na zjevení, které samo o sobě nemusí být ničím špatným, ba naopak. Avšak ptejme se modifikovaně spolu s Hölderlinem: *k čemu myslitel?*

Skutečná ponechanost jako vyvolená zaslíbenost Adventu zjeveného Slova se zdržuje mezi tím, že vždy již jsme v šíravě, a tím, že v ní ještě skutečně nejsme.² Nestací, když si řekneme, že náležíme šíravě, my podle Heideggera - abychom skutečně náleželi k šíravě - musíme čekat, což dle něho znamená poklidné spočívání.³ My totiž šíravu ještě jako takovou nezakoušíme.⁴ Zakoušení čekající ponechanosti je konfrontováno - jako ve správné mystice - se lpěním.⁵ Lpění je rysem chtějící vůle, které se musíme odříci, zatímco zakoušet šíravu jako šíravu patrně s vůlí nesouvisí. Tak jakým způsobem máme šíravu zakoušet jako šíravu? Tak, že ji promyslíme ve vztahu k tomu, *co je nablízku* - a tím je *věc*.⁶ A jako exemplum bude sloužit - džbán.⁷

„Věci ztrácejí v rámci šíravý charakter předmětu, ba ani jej nenabudou.“⁸

Nenabudou jej proto, že v povaze šíravý spočívá, že vše zadržuje v šíři spočívání, které je návratem k sobě samému.⁹ Šírava nemá působný charakter, avšak nechává teprve, aby aby věc dospěla k sobě samé v tom, čím sama je, tj. aby teprve vzešla do patrnosti své povahy. Šírava se k věci má jako skýtající počátek jejího smyslu a určení, jež spočívá v celém komplexu odkazů alias *světu*. Věc udílí světu tvářnost tím, že zvýrazňuje jeho významové struktury, které věci jako věci nechávají vzejít do zjevnosti ne pouze ve smyslu vyhotovení, ale spíše ve smyslu *kvůli čemu...* jejího *užívání*. Smyslem džbánu, celkem struktury *kvůli čemu je užíván*, a tedy co mu nechalo jako džbánu vzejít a mít smyslu, tedy *počátkem* džbánu je podle Heideggera *oslava* či *slavnost* /das Fest/, v níž se k sobě pojí Země a Nebe a lidé.¹⁰ Slavnost je počátkem džbánu jakožto věci, jelikož v ní se odehrává celková struktura *kvůli čemu je džbán džbánem*. Toto *odehrávání se* významové struktury *kvůli čemu je džbán džbánem*, je dílem šíravý. Šírava je počátečností počátku každé jednotlivé věci a události, je

¹ Sv. 77, str. 122: „dann wandelt sich in der Gelassenheit das Denken aus einem solchen Vorstellen in das Warten auf die Gegnet.“

² Sv. 77, str. 123: „Wenn wir aber der Gegnet schon geeignet sind? Was hilft uns das, wenn wir es doch nicht wahrhaft sind? Wir sind es also und sind es nicht... Wir hängen gleichsam zwischen beiden. Doch der Aufenthalt in diesem Zwischen ist ja das Warten.“

³ Tamtéž (dole): „das ruhige Beruhen.“

⁴ Sv. 77, str. 124: „Wir sind der Gegnet geeignet; wir erfahren sie aber noch nicht als die Gegnet.“

⁵ Tamtéž, str. 123: „Also ist da (sc. im Warten) kein ruheloses Hängen, sondern das ruhige Beruhen. Und somit überhaupt kein Hängen.“

⁶ Sv. 77, str. 126: „Wie es damit steht, können wir wissen, wenn wir die Gegnet und ihr Gegnen im Bezug zu den Dingen verdeutlichen.“

⁷ Tamtéž, str. 126n.

⁸ Sv. 77, str. 125: „... die Dinge innerhalb der Gegnet den Charakter des Gegenstandes verlieren, ja gar nicht erst erlangen.“ - Ale nezapomeňme, že tentýž Heidegger nám v přednášce *Věc* (Das Ding) řekne, že „věc jako věc ještě doposud nikdy nebyla“.

⁹ Sv. 77, str. 129: „... das Gegnen der Gegnet ... Jegliches verweile in die Weite des Beruhens in der Rückkehr zu ihm selbst.“

¹⁰ Sv. 77, str. 135-136. Souhrnně na str. 136: „Džbán by pak byl čímsi slavnostním. A k oné šíři, v níž jsou vysloveny Země s Nebem, by náležela i slavnost, která - jak se domnívám - je sama v sobě již šíří, která konejší člověka.“ [„Der Krug wäre dann etwas Festliches. Und zu jener Weite, in der Erde und Himmel genannt sind, gehörte auch das Fest, das, wie mir dünkt, selbst schon eine Weite ist, die den Menschen verweilt.“] - Jistě zde zarazí absence božského, avšak tento aspekt je samotnou oslavou. Bůh je slavnost. To v přímém odkazu na Hölderlina.

konstitucí smyslu všeho, co bylo-je-bude-není. K tomuto odehrávání se širavy se podle Heideggera můžeme vztahovat *patříčně* po způsobu tušení, zakoušení, čekání a dlení;¹ *nepatříčně* po způsobu zapomínání a unáhlenosti.² Patříčnost vztahu k širavě čili explicitní zkušenost širavy jako takové, které však nemá být nijak spojená s vůlí, Heidegger v návaznosti na Bytí a čas nazve *odhodlaností* a *výdrží*.³ Ponechanost je podle něho *zdrženlivým zdrženlivým vytrváváním*.⁴ Jako souhrnné označení této významové struktury ponechanosti - odhodlanost, výdrž, přijímavost, zdrženlivost - volí Heidegger označení *Inständigkeit*: vědomé zasazení.⁵ Vědomé zasazení do patříčného náležení širavě je pro Heideggera - a to je hlavní cíl, k němuž jsme chtěli dospět - *pravou povahou spontaneity myšlení*.⁶ Heidegger popisuje vědomou zasazenost ponechanosti širavě tak, že je to rozpomínka spřízněná s ušlechtilostí, sama ušlechtilost, jež má svůj (vznešený) původ, ve kterém neustále, tj. neporušeně a tj. jako cosi posvátného spočívá.⁷

Při určení povahy myšlení, které není vůlí, musí Heidegger přesto nějak určit pramen závaznosti jednání, který označuje tradičním titulem spontaneita, která však je explicitně spjatá s vůlí ve smyslu *nebytí determinován k jednání zvně*. Ale ponechanost přeci je determinována zjeveným Slovem, jehož pokynům následuje? Spontaneita jakožto vědomá zasazenost, jakožto zdrženlivé vytrvávání, jako přibližování se k vzdálenému má podle Heideggera spočívat v tom, že člověk svou povahou náleží k širavě, do níž je připuštěn a vpuštěn.⁸ Tak jaká pak spontaneita? Spontaneita se tradičně vymezuje na základě jasně a rozlišeného chápání,⁹ takže když nám Heidegger řekne, že to, co spontaneitu alias skutečnou ponechanost přenechává širavě, že to je *das Unvordenkliche*:¹⁰ to, co nelze myšlením zjistit, pak nevím, co to má co činit se spontaneitou. Pramenem závaznosti jednání je pak slepá přenechanost sféře zjeveného Slova, z níž jedním na základě principu *sola gratia*. Buď jste, nebo nejste z hornošvábského regionu; buď to spontaneitu máte, nebo nemáte od polní cesty.

Závaznost lidského jednání se tedy určuje na základě vědomé zasazenosti do poslušného naslouchání zjevenému Slovu, které se nám lidem milostivě přidělilo po způsobu *sola gratia*. Náležíme-li k otevřené širavě, spočíváme u samotného původu určení povahy lidství člověka a všech věcí vůbec. To přesně odpovídá lidskému obývání Součtveří, které lidé obývají na způsob smrtelníků, již čelí skryší Bytí /Gebirg des Seyns/,¹¹ v níž se opatruje a neporušeně uchovává celistvost počátečnosti Počátku, která je oním zaslíbeným Adventem,

¹ Sv. 77, str. 132-133: ahnen; erfahren (132); warten; verweilen (133). Tato určení se na str. 137 vztáhnou k určení myšlení jako „slavnosti střízlivosti“ (Fest der Nüchternheit), jež stojí proti požadavku exaktních určení (tamtéž). Byť tedy střízlivost, Heidegger neustane operovat s určeními jako: zázračné (str. 136), záhadné (str. 137), ba dokonce, že „je třeba tuto záhadnost zvýšit“ (str. 138: „das Rätselhafte ... noch gesteigert werden.“)

² Tamtéž, str. 132: vergessen; str. 133: übereilen. Na ně se na str. 137 vztáhnou „exaktní určení“ (exakte Bestimmungen).

³ Sv. 77, str. 144: Entschlossenheit; Ausdauer.

⁴ Tamtéž: „Die also verhalten ausdauernde Gelassenheit wäre die Empfängnis der Vergegenheit der Gegnet. Und das verhaltene Ausdauern, wodurch die Gelassenheit in ihrem Wesen beruht, wäre das, was dem höchsten Wollen entsprechen könnte und es doch nicht dürfte.“

⁵ Tamtéž, str. 144-145.

⁶ Tamtéž, str. 145.

⁷ Tamtéž, str. 145: „Andenken, verwandt mit dem Edlen“; „der Edelmut selbst; Edel ist, was Herkunft hat“; „was in der Herkunft seines Wesens weilt.“

⁸ Tamtéž, str. 145: „Nun besteht doch die eigentliche Gelassenheit darin, dass der Mensch in seinem Wesen der Gegnet gehört, d. h. eben ihr gelassen ist.“

⁹ Srv. Descartes, IV. *Meditace* (přel. Marvan/Glombíček): „Nejde totiž o to, že jakožto svobodný mohu zaujmout jakýkoliv postoj, ale naopak, čím více jsem něčemu nakloněn, tím svobodněji to volím.“ (*Meditace*, str. 83)

¹⁰ Sv. 77, str. 146: „Im Unvordenklichen also ist das Wesen des Menschen der Gegnet gelassen.“

¹¹ Einbl. 56: *Der Tod ist das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt*.

onou krajinou všeho přítomného, která není na žádném místě.¹ Do této rajske krajiny musíme být vpuštěni, nikoliv svou silou či za zásluhy, nýbrž samotnou šíravou, samotným Počátkem. Ale Heidegger tento rys šíravý, že nás připouští k sobě, vztáhne ještě bytostněji k člověku, protože tvrdí, že:²

„Povaha lidství člověka je patrně proto přenechána šíravě, jelikož tato povaha náleží šíravě tak bytostně, že šírava nemůže bez lidské povahy prodlévat tak, jak prodlévá.“

Mystický Bůh je totiž identický s duší, jež se k němu navrácí, a Bůh nemůže být bez toho, čeho je Bohem a Pánem, dejme tomu i Stvořitelem. Bůh bez stvoření není myslitelný, křesťanská tradice nepřipouští aspekt *deus otiosus*, zahálčivého, odsunutého boha, který se vyčerpá svým stvořitelským aktem a pak se již o nic nestará či ho není zapotřebí. Tak jako povaha lidství člověka není myslitelná bez náležitosti šíravě, jež je původem této povahy, tak ani šírava není možná a tj. skutečná bez aktivní interakce s tím, čemu a čeho je původem. Proto Heidegger bude hovořit o tom, že šírava, kterou tituluje jako „skrytou prodlévavost pravdy“³ (a od Heideggera již víme,⁴ že pravda znamená *dbalost*) - že šírava člověka a jeho povahu *potřebuje*.⁵ Potřebovat v tomto smyslu však znamená: *užívat ve svůj prospěch*.⁶ Člověk je zasazen do zjevení Slova, které se musí zjevovat někomu, kdo mu bude poslušně naslouchat, a tak odpovídat jako takovému. Aby byl Bůh Bohem, potřebuje své kreatury. Takovýto Bůh jako by se děsil své samoty pramenící z jeho jedinečnosti, stejně jako zjevené Slovo by bylo *flatus voci*, kdyby mu někdo, kdo je *k tomu* bytostně *určen*, nenaslouchal. I když tedy Heidegger člověka podmiňuje zjevenému Slovu, snaží se dodat člověku důležitost a výjimečnost tím, že je to pouze člověk, kdo je vystaven zjevení Slova, od kterého - nikoliv ze sebe, ale *od něčeho, čím člověk není* - člověk nabývá určení své povahy. Není žádná *svébytná fysis* člověka, nýbrž povaha lidství člověka se určuje ze vzájemné interakce - chcete-li: *čelení* - ponoukající šíravý a poslušně naslouchajícího člověka, jenž je vědomě zasazen do tohoto naslouchání, ze kterého *teprve* může odpovídat a tj. *jednat*.

Jestliže člověk podle Heideggera odpovídá zjevenému Slovu, ke kterému je šíravou připuštěn, *pak člověk teprve prodlévá v původu své povahy*,⁷ pak se teprve stal - jak to Heidegger požaduje - smrtelníkem.⁸ Smrtelnost je zaslíbením počátečnosti alias prodlévavosti prodlévavosti pravdy ve smyslu *dbalosti* zjevenému Slovu, z čehož pro Heideggera pochází spanilost, ušlechtilost lidského údělu.⁹ Toto zaslíbení Adventu je podle malé *Polní cesty* branou k *věčnému*,¹⁰ v Adventu svítícího světa se smrtelní stávají *ne-smrtelnými*,¹ samotný

¹ Einbl. 72, TuK 42: „ortlose Ortschaft alles Anwesens.“ - Zajímavé je, jak Heidegger používá *prostorové* metaforiky. Nemůže to nepřipomenout Plótína, který se rovněž ve vztahu duše k *nús* či - nakolik je to možné - k samotnému *hen* vyžívá v *haptické* metaforice. Pro tento topický rys bude Heidegger svou nejpozdější myslitelskou fází nazývat topologií bytí.

² Sv. 77, str. 146: „Offenbar ist das Wesen des Menschen deshalb der Gegnet gelassen, weil dieses Wesen so wesentlich der Gegnet gehört, dass diese ohne das Menschenwesen nicht wesen kann, wie sie west.“

³ Sv. 77, str. 146 (dole): „Wir kennzeichneten soeben die Gegnet als das verborgene Wesen der Wahrheit.“

⁴ Einbl. 46; 48.

⁵ Sv. 77, str. 147: „Das Menschenwesen ist der Wahrheit übereignet, weil die Wahrheit den Menschen braucht.“

⁶ Heidegger totiž *Brauch* myslí ve smyslu řeckého *chreón*. Srv. *Der Spruch des Anaximandros* in: Hw 321-373, především str. 362-70. Viz str. 366: „Anaximander sagt: *to chreón*. Wir wagen eine Übersetzung, die befremdlich klingt und vorerst missdeutbar bleibt: der *Brauch*.“

⁷ Sv. 77, str. 147 (dole): „...dann weilte der Mensch, als der Inständige in der Gelassenheit zur Gegnet, in der Herkunft seines Wesens, das wir deshalb dahin umschreiben dürften: Der Mensch ist der in das Wesen der Wahrheit Gebrauchte.“

⁸ Einbl. 18: „Aus den vernünftigen Lebewesen müssen erst die Sterblichen werden.“ Einbl. 56: „Der Mensch ist noch nicht der Sterbliche.“

⁹ Sv. 77, str. 148: „Dergestalt in seiner Herkunft weilend, wäre der Mensch vom Edlen seines Wesens angemutet.“

¹⁰ *Der Feldweg*, in: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Bd. 13, str. 90.

Advent Součtveří je jakožto celistvost *nekonečnem*.² Jednoznačné identifikování motivu šíravy a motivu svítícího světa alias Součtveří Heidegger provede za pomoci již zmiňovaného aspektu blízkosti, takže se pro nás uzavře celý kruh Heideggerových úvah.³

Otázkou zůstává, co to však má ještě společného s filosofií? Heidegger se totiž v úvodu k přednášce *Čas a bytí* vymezuje vůči spásonosným návodům na použití života:⁴

„Nikoliv však v případě takového myšlení, jež sluje filosofie. Neboť ta má skýtat „životní moudrost“, ne-li dokonce „návod k blaženému životu“.“

Heidegger se brání vůči chápání filosofie - jak tomu bylo např. v antice - ve smyslu „životní moudrost“, ne-li dokonce „návod k blaženému životu“. Ale co jiného nám předvádí Heidegger nežli mystickou pouť duše k zaslíbenému údělu, nežli cestu spásy za nesmrtelností? Nečinný pastýř bytí čekající za času nouze v domě bytí bez očekávání na Advent zjeveného Slova je Heideggerovým modelem určení povahy lidství člověka, konceptem určení pramene závaznosti lidského jednání obvykle slující *svoboda*. Svoboda lidství člověka spočívá v očekávání Adventu, v zaslíbenosti zjevenému Slovu, v nálezení rodné hroudě, protože „co toto slovo (sc. das Kuinzige) znamená, to se odehrává v různých oblastech <lidského pobývání> až po oblast nejvyššího myšlení, aby v jeho případě označovalo hluboký vhled do toho, co je podstatné, hluboký vhled objevující se v tom, co je nepatrné a ne pouze zdánlivé, hluboký vhled přivádějící ve všem protikladnost k vyšší jednotě, a přitom neustále zůstávající v pohybu; to vše v hornošvábském způsobu vedení života, který buď máte, nebo ne.“

5. - S tím souvisí u Heideggera *motiv chudoby*.⁵ Motiv ponechanosti měl své vůdčí naladění určeno jako zdrženlivá vytrvalost čekání, jako poslušné naslouchání zjevenému Slovu souhrnně charakterizované jako *vědomá zasazenost*.⁶ Rys zadrženosti a vztaženosti (Verhältnis-Verhalten)⁷ se objeví i u motivu chudoby, který Heidegger uvádí na základě Hölderlinova dikta: „Vše se u nás koncentruje na Duchovno, zchudli jsme, abychom

¹ EHD 165: „Tím, že smrt přijde, tím zmizí. Smrtelní v životě umírají smrt. Ve smrti se smrtelní stanou *ne-smrtelnými*.“

² EHD 170: „Vier Stimmen sind es, die tönen: Der Himmel, die Erde, der Mensch, der Gott. In diesen vier Stimmen versammelt das Geschick das ganze unendliche Verhältnis.“ [Čtyři hlasy to jsou, jež znějí: Nebe, Země, Člověk, Bůh. Úděl v těchto čtyřech hlasech usebírá celé nekonečné Zadržení.] - Srv. EHD 175: „Das Kommende ist das ganze un-endliche Verhältnis.“ [To, co přichází, je celé ne-konečné Zadržení.]

³ Sv. 77, str. 149: „Pak se naše zkušenost, kterou jsme učinili během rozhovoru, dá možná vyslovit takovým způsobem, že my, nakolik jsme myslícími, přicházíme do blízkosti světa, kterému však v této blízkosti zároveň zůstáváme vzdáleni, jestliže totiž toto zůstávání je současně návratem ve smyslu podstoupení ponechanosti.... Pak by svět sám byl tím blížícím a oddalujícím. Svět sám by byl blízkostí dálky a dálkou blízkostí.“ - Na str. 150 pak definitivně Heidegger vysloví to, co čekáme: „Blízkost je to, v čem a odkud se přibližuje dálka a co tedy prodlévá na způsob dálky. Tomu, co v blízkosti teprve přichází, odpovídá jen jediné vztahování se, ve kterém se Advent nepředjímá jako cosi vyskytujícího se, nýbrž je ponechán jakožto Advent. Jako takovéto vztahování jsme shledali čekání.... Čím je pak povaha myšlení, jestliže se určuje ze vztahování se ke světu a je-li svět blízkostí dálky? Myšlení by pak bylo jistým způsobem zadrženosti a vztaženosti k blízkosti. Jak to máme uchopit?“ - Heidegger pro uchopení povahy myšlení, jež je zadržeností a vztažeností ke světu ve smyslu blížící blízkosti, zvolí Hérakleitovo slovo *Ἀρχιβασιή* (zl B 122, Diels). K Heideggerovo vztahu k Hérakleitovi srv. W. Beierwaltes, *Heideggers Rückgang zu den Griechen*, SB der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1995.

⁴ ZSD 1.

⁵ Srv. M. Heidegger, *Die Armut* in: HS X (94),5-11. (Cit. jako *Armut* s číslem str.) – Srv. též *GdS* 103-111, úsek VIII. *Bytí a poslední bůh* (1938/40).

⁶ Sv. 77, str. 144. Viz výše.

⁷ Sv. 77, str. 150: „Das Denken wäre dann eine Art von Verhältnis und Verhalten zur Nähe.“

zbohatli.“ (III³,621).¹ Koncentraci - explicitně mystický motiv - Heidegger charakterizuje na základě jiného Hölderlinova dikta jako „vznešený vztah“,² a tomto vznešeném vztahu Heideggera říká:³

„Vznešený vztah, ve kterém je člověk pojat, je vztahem Bytí-*Seyn* k člověku, a to tak, že samo Bytí je tímto vztažením,⁴ které k sobě táhne povahu (*Wesen*) lidství jakožto prodlěvu prodlěvu (*Wesen*), která se rozevívá v tomto vztažení, která vědomě zasazena tomuto vztažení věnuje pozornost a zabydluje jej.⁵ V otevřenosti tohoto vztažení Bytí k lidskému prodlévání zakoušíme „ducha“ - jenž je tím, co se odehrává skrze Bytí a pravděpodobně pro Bytí.“

To vše je pro Heideggera „promyšleně-zbásněné pojmenování toho, co se v Bytí samém skrytě odehrálo vlastním způsobem,⁶ což dosahuje daleko k tomu, co přichází (*das Kommende*),⁷ jehož příchod zmohou odušit jen nemnozí,⁸ ba možná jen ten, kdo to sám vyslovuje a myslí.“ Máme zde Advent, vyvolenost, vědomou zasazenost, zadrženu vztaženost jako v případě struktury ponechanosti. Jenomže to není zváno ponechanost, nýbrž *chudoba*.⁹ O té nám Heidegger praví, že „být vpravdě chudý znamená: být tak, že ničeho nepostrádáme, vyjma toho, co není potřebné.¹⁰ Vpravdě postrádat znamená: nemoci být bez toho, co není potřebné (*das Unnötige*), a tak výhradně náležet tomuto nepotřebnému.“ Opět zde máme negativní odříkání si, tak jako v případě ponechanosti jsme se museli jako vstupní předpoklad museli vzdát chtění a vůle. Opět zde máme motiv nouze, jediné skutečné nouze, která se ohlašuje jako to, co není potřebné. Toto nepotřebné podle Heideggera „nepochází z žádného donucení, tj. nepochází z násilného nátlaku, nýbrž pochází z prostoty“.¹¹ To připomíná otevřenost šířavy, do níž jsme vpuštěni a odkud nám, jsme-li šamanistickými

¹ Heidegger pracuje s třetím vydáním Hölderlinových textů pořízeným N.v. Hellingrathem a vydaným roku 1943 v Berlíně. Originální text zní: „Es konzentriert sich bei uns alles auf das Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden.“

² *Armut 7*: „erhabene Beziehung.“ Jedná se o Hölderlinův fragment <*O náboženství*> III³,263.

³ *Armut 7*.

⁴ Ve slově *vz-tažení* (*Be-ziehung*, *Be-zug*) musíme myslet *tonus* a *napětí*, které vypíná volnost svítícího světa a ponechávající vše, aby bylo tím, čím má být. *Seyn* je dynamismem rozevření volnosti ponechávající prodlévat, jinak Heideggerem zvaný *alétheia*. Proto je plausibilní překládat *Wesen* jako prodlěvu (časoprostorově!), kdy rozevřená světlna odkryje (třeba doslova) „místo“ či „dobu“, v nichž dochází a přichází ke zjevnosti veškeré *bylo-je-bude-není*. To je *Zeit-Spiel-Raum*. V případě povahy lidství se jedná o určení *Da-sein*: zabydlená blízkost, rozevřené „místo“ přijaté a opatrované, anebo opomíjené a devastované. Člověk je *Da-sein* jako *Zeit-Spiel-Raum* podávání pravdy bytí (jsoucío) proto, že *Seyn* se povahy lidství coby *Da-sein* zachytí (*An-fang*) a dotýká tak, aby *bylo-je-bude-není*, což však neznamená, že se to děje kvůli člověku! Člověk totiž není jediný *Da-sein*, je jím např. umělecké dílo, věc, oběť, akt zakládající dějiny.

⁵ *Armut 7*: „Das Wesen des Menschen ... als dasjenige Wesen, das in dieser Beziehung steht und innestehend in ihr sie bewahrt und bewohnt.“ - *Be-wahren* znamená doslova *obdařit pravdivostí*, tj. uznat vznešenost a věnovat náležitou pozornost a péči. I zde se ozývá určení povahy pravdy jakožto dbalosti a respektování.

⁶ *Armut 8*: „ein im *Seyn* selbst verborgenes Ereignis.“

⁷ Viz *GdS 105nn.*, kde *das Kommende* je *der letzte Gott*. Sr. EHD 67, kde *das Kommende* je *das Heilige*, EHD 75 je *das Kommende der Anfang*, jenž je v EHD 76 identifikován s *das Heilige*. V EHD 171 je *das Kommende* opět *der Anfang*, jenž je v EHD 175 specifikován jako *das ganze un-endliche Verhältnis*, které je v EHD 170 předvedeno jako *das Geviert*.

⁸ *Armut 8*: Die Wenigen. Viz Bt. 11-20, č.5 *Die Wenigen - die Seltenen*.

⁹ *Armut 8*.

¹⁰ Tamtéž: „So *seyn*, daß wir nichts entbehren, es *sey* denn das Unnötige.“ - *Das Unnötige* je jednak to, co není potřebné ve smyslu „předmět naší žádostivosti“, jednak to, co nemá charakter *Not*, tj. charakter kauzace. Není to ani cosi jsoucío (protože potřebujeme jen cosi jsoucío), ani *příčina* něčeho jsoucío, tj. to nejvíce jsoucío (*ontós on*, *summum ens*, *ens realissimum*). *Das Unnötige* odpovídá *das Unscheinbare*, jež rovněž není ničím jsoucím, vnucujícím se do popředí, ale hlavně není ničím pouze zdánlivým.

¹¹ Tamtéž: „Das Unnötige ist das, was nicht aus der Not kommt, d. h. nicht aus dem Zwang, sondern aus dem Freien.“

mysliteli, přicházejí od zjeveného Slova pokyny.¹ Naladěností chudoby je *opatrování jakožto oprošťování*,² což jasně odkazuje k relevantním pasážím z brémského cyklu i odjinud.³ Opatrující oprošťování je však: *čekání*.⁴ Čekání respektuje spočívání všeho v návratu k sobě samému: je to již zmiňované nečinné pastýřství. To je pro Heideggera oprostěním, které proměňuje nouzi:⁵

„V autentickém opatrování spočívá oprošťování. To, co je oprostěno, je tím, co je ponecháno prodlet v tom, co je mu vlastní, a co je ochráněno před násilným nátlakem nutkavé nouze. Oprošťování prostoty zkraje odvrací a proměňuje nutkání nouze. Oprostěnost (Freiheit) je proměnou nutkavé nouze. Jedině v oprostěnosti a v jejím opatrujícím oprošťování panuje nutnost. Jestliže promýšlíme povahu oprostěnosti (Freiheit) a nutnosti takovýmto způsobem, pak nutnost naprosto neznamená - jak se domnívá veškerá metafysika - protiklad svobody, nýbrž oprostěnost je výhradně sama v sobě proměnou nouze (Not-wendigkeit).“

Opět jde o proměnu, o transformaci, jde o proměnu vztahu k Bytí, „které nechává vše jsoucí vždy konkrétně a pokaždé jinak být tím, čím a jak má být, je proto samo tímto oprošťujícím, jež nechává vše a každého spočívát ve vlastním prodlévání, tj. <Bytí je tím,> jež opatruje.“⁶ Člověk má v chudobě opatrovat věci, má opatrovat Součtveří, ale samo Součtveří - jakožto Počátek Bytí - je tím, co opatruje, víme-li k tomu ještě, že šířava je tím, co nás k šířavě propouští, odkud jediné bereme závaznost pro naše jednání ve smyslu opatrování, které je nečinností. Teprve v chudobě, když se vzdáme svých nároků na činnost, výkon, *a tedy zásluhy*, teprve v chudobě jsme svobodní ve smyslu *oprostěnosti pro zadržovaný vztah k prameni významovosti všeho, co bylo-je-bude-není*. To je podle Heideggera v odkazu na Hölderlina bohatstvím.⁷ Stojíme-li v přetékající hojnosti Bytí, je to stejné, jako když smrtelník smrtelník stojí před skrytí Bytí,⁸ před nekonečným Zadržením,⁹ v otevřenosti šířavy. Emanace Počátku je onou věčností, na jejímž prahu se ocitáme, jestliže jsme v sobě odhalili truchlivou radost,¹⁰ která je onou *zdrženlivostí a strážlivostí*, s nimiž jsme se již setkali výše.¹¹ Emanace Počátku je to, co Heidegger nazývá *das Einstige: to, co vždy bylo, je a bude*, která je tím skutečně věčným.¹² A tím je poslední, nejzazší Bůh.¹

¹ Sv. 77, str. 84. Viz výše.

² *Armut* 8: „Im eigentlichen Schonen beruht das Freien.“

³ Např. VA 153: „...ereignet sich das Wohnen als das vierfältige Schonen des Geviertes. Schonen heißt: das Geviert in seinem Wesen hüten.“

⁴ *Armut* 8: „Freien heißt ursprünglich und eigentlich: schonen, etwas in seinem eigenen Wesen beruhen lassen durch das Behüten. Behüten aber ist: das Wesen in der Hut behalten, worin es nur bleibt, wenn es in der Rückkehr zum eigenen Wesen beruhen darf. Behüten ist: stetig in dieses Beruhen helfen, seiner warten.“ - Podobnost s pasážemi z *velké Polní cesty* je až zarážející, ale i s pasáží z Einbl. 46 týkající se *die Hut*.

⁵ *Armut* 8.

⁶ *Armut* 9: „Nun ist aber das Seyn, das alles Seiende je und je sein lässt, was es ist und wie es ist, eben deshalb das Freiende, was Jegliches in sein Wesen beruhen lässt, d. h. es schont.“

⁷ *Armut* 9: „Das eigentliche Armesein ist in sich das Reichseyn. Indem wir aus der Armut nichts entbehren, haben wir im vorhinein alles, wir stehen im Überfluss des Seyns, das alles Nötigende der Notdurft zum voraus überströmt.“

⁸ Einbl. 56.

⁹ EHD 170.

¹⁰ *Der Feldweg*, in: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA Bd. 13, str. 90: „Die wissende Heiterkeit ist ein Tor zum Ewigen.“ *Armut* 10: „Die Armut ist die trauernde Freude, nie arm genug zu seyn. In dieser Unruhe beruht ihre Gelassenheit, die alles Nothafte zu verwinden gewohnt ist.“

¹¹ Sv. 77, str. 144: Verhaltenheit; str. 137: Nüchternheit. *Verhaltenheit* jako styl nastávajícího myšlení viz Bt. 16.

¹² *Armut* 9: „...unser Wesen einzig am Entbehren hängt, weil es einzig ihm gehört, da es ihm einstig (ehemals und inskünftig) vereignet ist.“ *Armut* 10: „...das Einzige und Einstige herauszuhören und das Gehörte in ein Wissen zu verwandeln.“ - *Das Einstige* je jiné označení pro počátek (Anfang) a *Ereignis*. Viz *Jahresgabe der MARTIN-HEIDEGGER-GESELLSCHAFT* 1997, *Die Herkunft der Gottheit*, str. 7: „Das Seyn ist in sich die Rückkehr

6. - Sledovali jsme specifickou povahu určení lidství člověka tak, jak se konstituuje v rámci Heideggerova modelu Součtveří. Člověk je smrtelník očekávající Advent Velkého Počátku tím, že opatruje zjevené Slovo během svého opatrujícího bydlení při věcech, jež jsou nablízku. Pro tento postoj Heidegger volí označení ponechanost, chudoba, pastýřství. Apel na blízkost má ten význam, že blízkost je v Heideggerově vypracování vlastním dynamismem počátečnosti Počátku, jímž se určuje povaha Součtveří, jehož dimenze vzájemně si čelíce nechávají povstat významovosti bytí-čas alias toho, co bylo-je-bude-není. Absence blízkosti sloužila jako zpřístupňující zkušenost s tím, že se nedostává odstupu, ve kterém se nás lidí vše, co bylo-je-bude-není (do)týká. Absence blízkosti, absence odstupu, absence doteku spočívají v samotné povaze počátečnosti Počátku, jenž sám SEBE jako Počátek odpírá a tím uchovává vlastní neporušenou celistvost alias posvátnost. Tento rys odehrávající se počátečností Počátku Heidegger charakterizuje jako kladení si úkladů (Gefahr). Na jeho základě pak je možné, proč namísto vzcházení do zjevnosti dojde k zbytnění rysu trvalé stability náporu toho, co je při-tomné: jelikož samo vzcházení je ponechávajícím započínáním a jako takovýto rys počátečnosti Počátku se musí odepřít ve prospěch toho, čemu je počátkem: jsoucí jakožto jsoucí. Charakter počínajícího ponechávání dosahovat stability může dospět až do takové ražby, že jsoucí má dispoziční charakter lhostejně nahraditelného, kdykoliv okamžitě k dispozici stojícího zdroje (Bestand), který je zastavován na objednávku okamžité dispozičnosti (*anulování* temporálně-lokační souvislosti alias temporálního rámce (Zeit-Spiel-Raum) rysem *auf Stelle zur Stelle*), jež dále nemá žádný účel nežli permanentní (anulování času) cirkulaci (anulování prostoru) v sobě samém. To je zbytnění Nietzscheovy vůle k moci chtějící bezpodmínečně jen své vlastní čisté chtění. Motiv totální disponovatelnosti-Gestell je pak *prohloubením Nietzscheovy koncepce věčného návratu téhož, jenž je existencí sebe samu chtějící vůle k moci*. V totální lhostejnosti anulovaného temporálního rámce pak nedochází k žádnému významovému rozestření, vše se smeteno do *uniformní bezodstupovosti a rovnocennosti*, z níž a v níž se nás lidí již nic svérázně ne(do)týká. *Netečnost* je lhostejností a ta vede k *nerespektování alias bezprizornosti věci* (Verwahrlosung) ve smyslu: nechat věc bez ohledu, bez dbalosti, bez její pravdy (Wahrheit); a tato netečná bezprizornost je odehrávající se *devastací světa* (Verwüstung). Ale viděli-li jsme, že toto odehrávající se devastování světa vyplývá ze základního rysu počátečnosti Počátku, totiž z rysu odpírat se ve prospěch svého započatého, z rysu strojení si úkladů /Gefahr/, pak jsme viděli, že odehrávající se devastace světa spolu s netečnou bezprizorností věci není žádné osudové zlo či zánik ani zkáza, nýbrž paprsek Adventu Velkého Počátku.

Heidegger, aby dostal typickým charakterům eschatologie, musí nejprve nastínit *apokalyptickou* vizi, jež je nutným, *purifikujícím, očišťujícím* rysem vši *adventní eschatologie a zjevení*. Bez utrpení žádná spása. Heidegger mlčky naplňuje ve svém myšlení (tak jak se prezentovalo brémským cyklem *Einblick in das was ist*) typicky *křesťanskou nauku o apokalyptické eschatologii Adventu Mesiáše alias posledního Boha*, který nastolí neporušenou celistvost Součtveří, v níž věc bude věcí a smrtelníci budou poslušně naslouchajícími, nečinnými pastýři zjeveného Slova. Chce-li Heidegger určit smysl „toho, co se děje kolem dokola naší Zeměkoule“, protože se mu zdá, že „již není žádná jiná možnost, jak adekvátně zohlednit bytí toho, co se děje v současné době po celé Zeměkouli, neřkuli dostatečně určit

in das Einstige. Dies aber, das Einstige, ist das wahre Ewige.“ Z toho titulu je *das Einstige* původem božství, jež je v tomto textu specifikováno jako souvislost Země a Nebe, tj. tří dimensí Součtveří, vůči nimž je povaha lidství jakožto smrtelnost rozehrána v motivu mluvy (Sprache). *Das Einstige* je výslovně identifikováno s počátkem in: *GdS* 142, č. 125 *Das Seyn ist das Einstige*: „Das Gewesene und das Kommen zumal - was als das Anfängliche kommt. Seyn ist „Zeit“. Das Gesetz des Seyns: Lichtung der Verbergung. Hineingang in die Verborgeneheit als Aufgang aus ihr. Solches setzt und fügt das Seyn. Es ist dieser Fug. Das Seyn ist. *Dies die einzige Sage*.“

¹ Srv. *GdS* úsek VIII. str. 103-111, kde Heidegger souhrnně traktuje souvislost motivů Počátek-Ereignis, chudoba, poslední Bůh.

vztah člověka k tomu, co doposud slulo „bytí“, tak se v tom skrývá snaha explikovat a artikulovat jedno z odvěkých témat *racionální theologie*: nauku o posledních věcech, nauku o spáse.¹ Motiv Součtveří je motivem eschatologickým, k jehož zavedení - jak se mi zdá - *filosoficky neexistuje oprávnění*, které se do Heideggerova myšlení vplíží pokradmu zadními vrátky, které si mnozí filosofové nechávají pro jistotu pootevřená.² Situace by jistě byla jiná, kdyby se Heidegger explicitně přihlásil k nábožensky orientovanému filosofování, jehož posláním je racionálně explikovat motivy víry; to však Heidegger nikdy neučiní a celý život bude rázně popírat, že by jeho myšlení mělo cokoliv společného s křesťanskou vírou.³

Motiv Součtveří ale nelze brát za poetický rozmar, nýbrž za samotný úklad /Gefahr/ filosofie. Heidegger tento model chápe naprosto vážně a s konsekventní důsledností. Právil-li, že „již jen nějaký Bůh nás může zachránit“,⁴ nebyla to spektakulární rétorická fráze, nýbrž přihlášení se k jistému *stylu* myšlení. Heideggerovi neschází odvaha k radikálnímu tázání, a tak i interpretace stylu Heideggerova tázání musí být dostatečně odvážná a radikální, jestliže má platit, co s oblibou Heidegger pravil o svých interpretacích jiných autorů, že totiž „jim musíme rozumět lépe než oni sami sobě“.

¹ To naplňuje Nietzscheovo diktum o podstatě německé filosofie, srv. F. Nietzsche, *KSA* 6, *Der Antikrist* §10, str. 176: „Unter Deutschen versteht man sofort, wenn ich sage, dass die Philosophie durch Theologen-Blut verderbt ist. Der protestantische Pfarrer ist Großvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr peccatum originale. Definition des Protestantismus: die halbseitige Lähmung des Christenthums – und der Vernunft ... Man hat nur das Wort „Tübinger Stift“ auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine hinterlistige Theologie...“

² Např. Descartes, *Princ. Phil.* I.76 (přel. Marvan/Glombíček): „Především však je třeba naší paměti vštípit, že je třeba věřit tomu, co nám Bůh zjevil, jako tomu vůbec nejjistějšímu. A jakkoli silně by se nám světlo rozumu zdálo vnucovat něco jiného jako zcela jasné a zřejmé, přece je třeba uvěřit spíše samotné autoritě Boží než našemu vlastnímu úsudku.“ *Regulae* III (přel. V. Bahník, str. 27): „To však nebrání tomu, abychom uvěřili, že to, co bylo zjeveno božským způsobem, je jistější než jakékoliv poznání: jde o věci tajemné a víra v ně není úkolem rozumu, nýbrž vůle, a kdyby měla tato víra základ v rozumu, pak by se tyto věci především mohly a měly nalézat jednou z obou cest (sc. intuicí či dedukcí), jak snad někdy obsírněji ukážeme.“ Ještě silněji Schelling. Nicméně oba zmínění narozdíl od Heideggera jednoznačně přiznávali svou konfesní příslušnost.

³ Srv. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, str. 65: „Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott Als Causa sui preisgeben muss, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.“

⁴ Rozhovor pro časopis *Der Spiegel* in: *GA* sv. 16 *Reden*, str. 652-683; inkriminovaný výrok na str. 671. Český in: *Filosofický časopis* 1 (1995), str. 3-35; výrok na str. 24.

Závěr

§24.

1. - Na úvod jsme si za úlohu stanovili zjistit: „Co je filosofie?“ Opravdová filosofická práce odpovídá na otázku „*co je to filosofie?*“ zjištěním, že filosofie je filosofickou antropologií. Opravdová filosofická práce by měla podat *lokalizaci či topologii našeho lidského postojů a naladěnost, v rámci nichž vystupuje smysl toho, oč v myšlení běží.* Opravdová filosofická práce *vymezuje lidský postoj a naladěnost, které jsou nám lidem nutkavou nouzí a potřebou, jakmile a dokud jsme lidmi a odpovídáme svému lidství.* Opravdová filosofická práce *zjišťuje, jak si stojíme.*

Jako vodítko jsme tematizovali určení povahy lidství člověka u Ernsta Jünger, jenž lidství určil jako reprezentaci figury dělníka. Tato povaha lidství je však co do svých předpokladů založena v pojetí lidství jakožto jednak „posledního člověka“ a jednak „nadčlověka“ u F. Nietzscheho. Obě myslitelské pozice shrnují novověkou antropologii do podoby a určení absolutní subjektivity, která klade své bytí v podobě hypertrofovaného, neomezeného sebe-p(ro)žitku. Lidství člověka se u Jünger dostává do prolnuté jednoty s technikou, která činí lidství na sobě závislé, takže se lidství člověka vymezuje tím, čím samo není. Tím se absolutnost subjektivity stává relativní, avšak vzhledem k tomu, že Jünger lidství člověka jakožto reprezentanta figury dělníka chápe jenom jako projev substance (práce jakožto jednota vůle k moci a věčného návratu téhož), není tato relativita žádným omezením, nýbrž naopak potvrzení absolutnosti subjektu, kterým je samotná vůle k moci, jejímž pouhým nositelem, modifikací a projevem je lidství člověka.

Technika je však hlubší, závažnější povahy než dokázal vidět i samotný Jünger. A proto jsme museli nahlédnout její radikální odhalení v myšlení M. Heideggera, abychom viděli, jakému nároku lidství člověka podléhá, je-li podmíněno povahou techniky jakožto samotné pravdy (neskrytosti) bytí jsoucna jakožto jsoucího v celku. Zároveň mělo Heideggerovo myšlení ukázat, jaká alternativa (zajisté jen jedna z mnoha) pro určení lidství člověka se nabízí takovou myslitelskou pozicí, která není již metafysická, která lidství nechce a nemůže určovat z pozice a s ohledem na subjektivitu (ať absolutní, nebo relativní).

Dělník, nadčlověk a smrtelník představují tři podoby lidství člověka v novověké a moderní antropologii. Mezi těmito určeními si však nevolíme jako mezi produkty naskládanými v regálu nějakého supermarketu. Těmito určeními náležíme a podléháme, aniž bychom se z nich dokázali vymanit. To, že jedno určení střídá a přesahuje určení ostatní, neznamená, že by tato ostatní určení přestala být závazná či platit. Všechna určení paralelně existují a působí vedle sebe, jedno není lepší než druhé, jedno je snad jen přesvědčivější a působnější nežli ostatní. To však neznamená, že by bylo skutečnější a garantovalo větší blaženost či spásu. *Filosofie sama o sobě totiž nepřináší ani blaženost, ani žádnou spásu. Filosofie jenom – a to je více než dost – učí vidět.* A to jediné, co filosofie jako taková zmůže, je to, že nás na základě naučení vidět, *může přimět k jisté transformaci svého zamýšlení se, které je vždy základem pro všechno naše konání a strádání.* Více po filosofii nemůžeme chtít, jelikož nic jiného ze své povahy ani nedokáže poskytnout.

2. - *Jak že si to stojíme? Ani dobře, ani špatně.* Neexistuje žádné závazné pravidlo pro takového hodnotící určení. Lidství člověka je mimo dobro i zlo, mimo práva i povinnosti, která si jen sami na sebe věšíme jako břemena, pod kterými pak úpíme a v potu tváře klesáme a dovoláváme se pochybné „spravedlnosti“. Stojíme si tak, že jsme zasaženi vždy dotekem pravdy (neskrytosti) bytí, kterému odpovídáme, ať chceme, nebo ne, ať o tom víme, nebo nikoliv. A *vědět toto neodvratné,* to je již samo o sobě výkon a dobrý (ve smyslu vhodný, patřičný) počátek. Počátek k tomu zacvičit se do svého žití, do svého lidství které je

zácvikem na celý život a nikdy – leda ve smrti, ale možná, že ani tehdy, ba právě tehdy ne – není definitivní.

Můžeme si sice zjednodušovat žití zajišťováním se v rámci stanovených jistot; tím se však ochudíme o to „žít nebezpečně“, což obnáší vidět „věci samé“ tak, jak se podávají ve svém nereduktivním a nezastřeném podávání se (tj. jakožto fenomén). Žít filosoficky *transformativní fenomenologii* není snadné, ani bezpečné, ani příjemné, ale je to pramen, počátek radosti, která podle Spinozy zvyšuje *schopnost jednat*,¹ v čemž samotném – čili v žádném cíli či předmětu tohoto jednání, nýbrž v samotné *schopnosti* jednat – spočívá samotná dokonalost, která je identická se skutečností;² v čemž samotném spočívá jediná blaženost.³

¹ B. Spinoza, *Etika* III, Prop. 11, schol. (přel. Karel Hubka, Praha 2001, str. 110): „Radostí budu ... rozumět trpný stav [*pathema*], jímž mysl přechází k větší dokonalosti.“ Eth. III, def. 2 (str. 149): „Radost je přechod od menší dokonalosti k větší.“

² B. Spinoza, Eth. II, def. 7, str. 50 (přel. Karel Hubka): „Realitou a dokonalostí rozumím totéž.“

³ B. Spinoza, *Pojednání o nápravě lidského rozumu*, II.13, přel. Martin Hemelík, Praha 2003, str. 45: „Nejvyšším dobrem pak je dosíci toho, aby člověk takové přirozenosti, je-li to možné, požíval s jinými individui. Jaká však ona přirozenost je – totiž že je to poznání jednoty, kterou má mysl s celou přirozeností, ukážeme na patřičném místě. ... Všechna naše jednání a zároveň i myšlenky musí vést přímo k tomuto cíli.“