

Univerzita Karlova v Praze

Filosofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

filosofie

Marie Pětová

MYŠLENÍ POČÁTKU A KONCE METAFYSIKY

K Heideggerovu titulu *počátek* (der Anfang).

THINKING OF BEGINNING AND END OF METAPHYSICS

On Heidegger's title beginning (der Anfang)

Disertační práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Ladislav Benyovszky, CSc.

2008

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

V Praze dne 25.3.2008

.....

Děkuji doc. PhDr. Ladislavu Benyovszkému, CSc. za vedení práce, rady i připomínky.

OBSAH

I. Úvod	7
Předznamenání k metodě	9
II. Rozhovor s mysliteli počátku	14
A. Anaximandros	14
1. Počátek jako ARCHÉ a APEIRON – počátek v „Grundbegriffe“	15
Bytí jako vzcházení a zacházení - γένεσις a φθορά	16
Exkurz: bytí jako přítomno	17
Počáteční jednota vznikání a zanikání – ἀρχή	18
Bytí jako ne-ustálost - ἀρχή jako ἄπειρον	20
„Nutnost“ počáteční jednoty	22
Bytí jako překonávání ne-bytostného aneb bytí určené časem	23
2. Konkrétnější vzhled do „vztahu“ počátku a bytí – počátek v textu „Der Spruch des Anaximander“	26
Skrývání a odkrývání bytí - ἀλήθεια	27
Řecké ὄν, τὰ ὄντα, εἶναι a „přítomno“	29
Určení bytí ve smyslu přítomna	32
Prodlévání jako překonávání ἀδικία	33
Jednota jsoucího daná vzájemností - τίσις	36
Bytování v přítomnu κατὰ τὸ χρεών	37
„Der Brauch“ jako typ závaznosti	39
3. Anaximandros jako první myslitel počátku	42
B. Parmenidés	44
1. Parmenidés – myslitel ἀλήθεια	44
Bohyně Ἀλήθεια	45
2. Heideggerova cesta ke smyslu řeckého ἀλήθεια	45
„Ne-skrytost“ - tedy přece skrytost	46
„Ne-skrytost“ – napětí a svár	46
Skrytost a neskrytost jako základní rys bytí	46
a) Dvojnásobnost řeckého ἀληθές: neskryté i neskrývající	48
b) Různé podoby skrytosti a neskrytosti	49
c) Ἀπάτη jako význačný způsob skrytosti	50
d) Ἀλήθεια a λήθη	51
e) Ἀλήθεια a λήθη jako vypovídání bytí	52
f) Otázka tematizace vztahu ἀλήθεια - λήθη	53
g) Neskrytost jako odkrývání a zároveň schraňování, uchovávání	54
Ἀλήθεια a φύσις	55
Neskrytost jako otevřenost	56

3. Parmenidova ἀλήθεια jako místo dotyku bytí	58
C. Hérakleitos	60
1. Φύσις	60
Hérakleitova <i>temnost a skrytost</i> bytí	61
Φύσις jako <i>neustálost</i> <i>vzcházení</i>	62
Φύσις jako φιλία	65
Φιλία a ἔρις	68
Φύσις jako ἄρμονία	69
Φύσις jako <i>vzcházení a skrývání</i>	71
Φύσις jako πῦρ a κόσμος	72
2. Φύσις a ἀλήθεια	75
3. Člověk ve vztahu k φύσις	76
Λόγος	77
Λόγος jako ἓν a πάντα	78
Λέγειν	79
Λόγος ψυχή	80
Určení člověka	82
Určení člověka skrze λόγος	83
Přítomnost λόγος	85
Vztah bytí a člověka	88
Λόγος a σοφόν	89
4. Hérakleitovo φύσις a λόγος jako myšlení <i>počátku</i>	92
III. Počátek a metafysika	94
A. Heideggerův titul „počátek“ (der Anfang)	95
B. <i>Metafysika</i> jako <i>dějiny bytí</i> (Geschichte des Seins)	98
1. Jsoucí	98
Krok ze situace FYSIS	98
Aristotelés	100
Platón a Aristotelés	101
„Dění“ metafysiky jako „ústup“	102
2. Přístupnost, pravda, ἀλήθεια	104
Metafysika a „Wahrheitsfrage“	105
Krok od ἀλήθεια k ὁμοίωσις	106
Ἀλήθεια v myšlení Řeků	108
Nedotázanost ἀλήθεια a myslitelský výkon Řeků	109
<i>Naladěnost</i>	111
Tematizace ἀλήθεια jako znamení jiné situace	112
3. Člověk, určení člověka	113
C. Situace <i>konce</i>	115
1. Heideggerův titul „konec“	115
2. Bytí jsoucího, jeho přístupnost a člověk na konci metafysiky	116
3. <i>Konec</i> jako <i>přechod</i> (der Übergang) a <i>obrat</i> (die Kehre)	122
4. Nietzsche jako „echo“ <i>konce</i>	122
5. Přechod k <i>jinému počátku</i> a úkol myšlení	125

IV. <i>Počátek a konec jako myšlení téhož</i>	127
Bibliografie	131
Abstrakt.....	134
Abstract.....	135

Předkládaná práce je pokusem ujasnit si Heideggerovo pojetí metafysiky jako „dějin bytí“ (Geschichte des Seins) na základě jednoho z Heideggerových „vůdčích“ slov (Leitworte), totiž prostřednictvím titulu „der Anfang“. Chápu je jako v pravém smyslu „vůdčí“, protože je skutečně jedním ze slov, která vedou Heideggerovo myšlení, obdobně jako např. „das Ereignis“, „die Nähe“ atd. Heideggerova myslitelská síla nespočívá ve vytvoření nějaké pevné koncepce, ale spíše v otevírání cest, na nichž se sám nechává v různých obdobích vést různými tituly a snaží se o různá vypracování téže „záležitosti“ (Sache des Denkens). Tato vypracování sice nejsou ekvivalentní a navzájem jednoznačně převoditelná a sledují různé akcenty, přece v nich jde stále o totéž, a má tedy smysl promýšlet je ve vzájemné souvislosti, kterou Heidegger také explicitně ukazuje.¹ Pokoušíme-li se je vzájemně vztáhnout k sobě či propojit a vidíme-li jejich překryvy a analogie, mohou se jednotlivá podání také vzájemně projasnit. Proto se opírám o texty různé jak typově, tak dobou vzniku; nejde mi přitom o jejich vzájemné srovnávání, ale o vyjasnění Heideggerova chápání metafysiky, které lze označit jako „seinsgeschichtlich“.

¹ A to zejména ve spisech typu *Beiträge zur Philosophie* či *Über den Anfang*.

I. Úvod

Uvedený název *Myšlení počátku a konce metafysiky* se na první pohled jeví poněkud smělý, možná provokativní - každopádně předpokládá vysvětlení, jak rozumíme slovu „metafysika“, hovoříme-li ve vztahu k ní o „počátku“ a „konci“. Nechceme na toto téma činit žádné všeobecné soudy či závěry, chceme se pokusit proniknout do myšlení Martina Heideggera a zvážit, co v jeho rámci „metafysika“ znamená a co míní, mluví-li o „počátku“ a „konci“ metafysiky či filosofie. Především pak chceme uvážit, co z Heideggerovy pozice a v jeho myšlení znamená jak onen titul „konec“, tak zejména „počátek“ (der Anfang).²

Heidegger většinou ztotožňuje *metafysiku* s *filosofií*, resp. používá tyto termíny záměnně,³ někdy mluví o *západním* typu myšlení.⁴ Charakterizuje-li metafysiku, pak nejen jako nějaký specifický typ myšlení, řeči (*logu*) či vztahování se - tedy nejen tím, *jak* myslí (jakým způsobem), ale zejména tím, *co* je myšleno a co označuje jako „záležitost myšlení“ či „věc myšlení“ (Sache des Denkens). Ta sama si jako „předmět“, resp. právě „ne-předmět“, „non-objekt“, v jistém smyslu vynucuje přiměřený přístup a způsob tematizace a je tím, co metafysiku určuje. Vysvětlení toho, co je metafysika, provádí Heidegger často v odlišení od vědy a jejího přístupu ke světu,⁵ tzn. zachycením rozdílu, *co* a *jak* věda a metafysika tematizují.⁶ Jindy rozlišuje *metafysiku* a *myšlení* (přičemž ve významu toho, co v prvně jmenovaném rozlišení znamenala „metafysika“ a „metafysické myšlení“, stojí „myšlení“). My se budeme většinou opírat o texty, v nichž se objevuje druhý typ rozlišení.⁷

Je-li metafysika charakterizována oním „co“ a „jak“ (myslí), je *počátek* rozhodnutím o tomto „co“ a „jak“. Titul „počátek“ metafysiky či západního typu myšlení v sobě tedy skrývá rozhodnutí jak o typu tematizace, tak o tématu samotném - o tom, co je, respektive má být myšleno, o „záležitosti myšlení“ (Sache des Denkens).⁸ A právě odtud plyne potřeba a

² Uvidíme, že v Heideggerově pojetí nejde o dva symetrické termíny, jak jim běžně rozumíme.

³ A to záměrně - srv. např. M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, OIKOYMENH, Praha 1993 (přel. I. Chvatík), str. 7. (Dále jen „*Konec filosofie a úkol myšlení*“.) Citujeme zde z tohoto dvojjazyčného vydání, které obsahuje ještě další dva Heideggerovy texty („Moje cesta k fenomenologii“ a „O porozumění času ve fenomenologii a v myšlení otázky po bytí“.) Text „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ byl původně vydán ve sborníku M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969.

⁴ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1979, str. 3 (dále jen „*GA*, Bd. 55, *Heraklit*“). Termíny „západ“ a „západní“ nepoužívá Heidegger ve významu zeměpisném, ale jako vyjádření toho, že filosofie je „zapadáním“ a „ústupem“ toho „časného“ a že „bytí jakožto charakterizované údělem je samo v sobě eschatologické.“ („Das Sein selbst ist als geschickliches in sich eschatologisch.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, str. 327). V jakém smyslu to Heidegger míní, by měla předkládaná práce přiblížit.

K Heideggerovu označení „der abendländische Anfang“ srv. též W. Brokmeier, *Der Andere Anfang im Ersten oder das Finden des Eigenen im Fremden der Frühe: Heidegger und Anaximander*, in: *Heidegger-Studies*, Bd. 10, Duncker-Humblot, Berlin 1994, str. 112.

⁵ Nejrazantněji asi ve stejnojmenné přednášce *Co je metafysika?* nebo *Wissenschaft und Besinnung* aj.

⁶ Heidegger tedy nechápe metafysiku či filosofii jako vědu, byť „nejvyšší“ a nejobecnější - chápe vědu a metafysiku jako zásadně rozdílné přístupy ke světu, nikoli však protichůdné. Metafysika vědu zakládá a umožňuje, ovšem opět ne v tom smyslu původního obecného vědění, z něhož se během staletí vydělily jednotlivé specializované vědy, ale protože aby člověk mohl provozovat vědu a vztahovat se ke světu jako vědec, musí vždy již být metafysikem. Srv. přednášku *Co je metafysika?* in: M. Heidegger, *Co je metafysika?*, OIKOYMENH, Praha 1993, zejména str. 63, 65.

⁷ Např. v přednášce *Konec filosofie a úkol myšlení*.

⁸ Nejedná se ovšem o nějaké naše „rozhodnutí“, o rozhodnutí myšlení samého, ani o rozhodnutí prvních myslitelů, což by se mělo postupně vyjasnit.

nutnost zabývat se tím, co Heidegger nazývá „anfängliches Denken“, a pochopit, co se v něm odehrává.

Heideggerův výraz „anfängliches Denken“ lze číst různě (aniž by to ovšem pokaždé vyjadřovalo autorovu intenci). Jako první nás patrně napadne „počáteční myšlení“, tj. myšlení ve svém počátku a na počátku, tedy „počátek myšlení“, nebo lépe počátek jednoho typu myšlení - západoevropské myšlenkové tradice. To však není to, co míní Heidegger, respektive ne to, co míní v prvním plánu (a proto také pro tento význam užívá raději termín „Beginn“).⁹ „Anfängliches Denken“ lze ale také číst jako „myšlení počátku“, a to opět ve dvojitým významu: jednak jako genitiv objektivní - první myslitelé (rozumí se presókratici, Platón s Aristotelem stojí v tomto smyslu již na hranici) skutečně hledali a mysleli *počátek*¹⁰ - ἀρχή, ἀρχαί (a to nikoli ve významu aristotelském, materiálním). Pod zorným úhlem Heideggerových pozdních úvah pak lze výraz „myšlení počátku“ chápat též jako genitiv subjektivní - tedy jako způsob dění počátku, jako „Ereignis“, „výkon“ počátku samého, resp. samotného Bytí (Seyn), které se projevuje, „děje se“ skrze člověka.¹¹ A pouze čtení výrazu „anfängliches Denken“ jako „myšlení počátku“ v této dvojznačnosti vede, domnívám se, k pochopení toho, co vlastně Heidegger termínem *počátek* (Anfang) myslí.

Titul „*der Anfang*“ je jedním z nejzatíženějších pojmů Heideggerova pozdního filosofického období¹² počínaje spisy z 30. let, a to především z jejich závěru - např. *Besinnung* či *Beiträge zur Philosophie*. Nevztahuje se na „počátky“ filosofie, byť se často objevuje právě tam, kde se k těmto „počátkům“ obrací.¹³ Heidegger sice v pozdních textech nezavádí pojmy se systematickostí, jakou známe např. z díla *Sein und Zeit*, poměrně jasnou systematizaci tohoto určení však lze nalézt v *Grundfragen der Philosophie*¹⁴ a termín „*der*

⁹ Významové odlišení termínů „Beginn“ a „Anfang“, provádí Heidegger na mnoha místech, např. in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1981, str. 108 (dále jen „*GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*“), in: týž, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, Klostermann, Frankfurt am Main 1982, str. 9-11 (dále jen „*GA*, Bd. 54, *Parmenides*“), in: týž, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 3-4, in: týž, *GA*, Bd. 69, *Die Geschichte des Seyns*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, str. 156 (dále jen „*GA*, Bd. 69, *Die Geschichte des Seyns*“), in: týž, *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1961, str. 98. Někdy Heidegger rozlišuje „Anfang“ a „*der Anfang*“: „... das Sein des Seienden erscheint am Anfang der Geschichte des Abendlandes, erscheint für ihren ganzen Verlauf als Präsenz, als Anwesen. Dieses Erscheinen des Seins als das Anwesen des Anwesenden ist selbst *der Anfang* der abendländischen Geschichte, gesetzt, daß wir die Geschichte nicht nur nach den Geschehnissen vorstellen, sondern zuvor nach dem denken, was durch die Geschichte im vorhinein und alles Geschehene durchwaltend geschickt ist.“ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, in: týž, *GA*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 142.

¹⁰ „Anaximander, Parmenides und Heraklit sind die einzigen anfänglichen Denker. Sie sind es nicht deshalb, weil sie das abendländische Denken eröffnen und beginnen. ... Jene sind anfängliche Denker, weil sie den Anfang denken. Der Anfang ist das in ihrem Denken Gedachte.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 10.

¹¹ Srv. např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 70, *Über den Anfang*, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, str. 31, 128 (dále jen „*GA*, Bd. 70, *Über den Anfang*“). (Heideggerův termín „Seyn“ převádím do češtiny jako „Bytí“.)

¹² Pokud jde o členění Heideggerova myšlení, rok 1936 určil jako zlomový autor sám - a to se též vžil: obecně se spisy vzniklé po tomto roce označují jako „pozdní“. Nicméně Heidegger mluví též o třech fázích: „Mit ‚Sein und Zeit‘ jedoch bekommt ‚Frage nach dem Sein‘ einen ganz anderen Sinn. Hier geht es um die Frage nach dem Sein als Sein. Sie wird in ‚Sein und Zeit‘ unter dem Namen ‚Frage nach dem Sinn von Sein‘ thematisch. Später wird diese Formulierung aufgegeben zugunsten jener der ‚Frage nach der Wahrheit des Seins‘, - und schließlich zugunsten jener der ‚Frage nach dem Ort oder der Ortschaft des Seins‘, - woraus der Name ‚Topologie des Seins‘ entsprang. Drei Worte, die, indem sie einander ablösen, gleichzeitig drei Schritte auf dem Weg des Denkens bezeichnen: SINN – WAHRHEIT – ORT (τόπος).“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 15, *Seminare*, Klostermann, Frankfurt am Main 1986, str. 344.

¹³ A pro význam „počátků“ filosofie používá termín „Beginn“ – více k tomuto rozlišení viz pozn. 9.

¹⁴ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, Klostermann, Frankfurt am Main 1984, např. § 31., str. 124-137 (dále jen „*GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*“).

Anfang“ se spolu s určením „der erste Anfang“ a „der andere Anfang“ (tzn. *počátek, první počátek a jiný počátek*) objevuje i ve většině jeho tzv. pozdních spisů. A přestože v různých kontextech, celkově z nich *počátek* vystupuje jako jedno z rozhodujících témat a problémů Heideggerovy filosofie, respektive – jak by se mělo později ukázat – filosofie vůbec. Zajímá-li nás myšlení metafysiky jako takové, resp. myšlení jejího „počátku“ a „konce“, bude pro nás určení „Anfang“, *počátek*, zcela klíčové.

Heidegger k významu *počátku* směřuje různě, v zásadě však snad lze rozlišit dvě cesty: jedna vede přes „Geschichte des Denkens“ a druhá přes „Geschichte des Seins“.¹⁵ Vydejme se nyní tou první a sledujme spolu s Heideggerem, co k nám z počátku naší filosofické tradice zaznívá o *počátku* samém.

Předznamenání k metodě

Heidegger se starou řeckou filosofií zabýval hojně a systematicky, věnoval jí několik semestrálních cyklů přednášek a úvahy o významu a vlivu prvních myslitelů prostupují celým jeho dílem. Přestože podrobně rozebíral a komentoval jak zachované zlomky presókratů, tak dílo Platónovo a Aristotelovo, nelze jeho práce považovat za klasické „interpretace“ antických textů. A to ani za interpretace v jistém smyslu zlomové, neboť výrazně nearistotelské a z dosavadní interpretační tradice se vymykající. Heideggerovy výklady a interpretace starých myslitelů nejsou v podstatě jejich „výkladem“ ani „interpretací“ v obvyklém slova smyslu,¹⁶ jsou daleko spíše tím, co Heidegger sám označuje slovem „Auseinandersetzung“. To je cosi zásadně odlišného od historiografického zkoumání minulého. Co toto „Auseinandersetzung mit der gesamten abendländischen Philosophie“ neboli „geschichtliche Auseinandersetzung“¹⁷ znamená,¹⁸ by se mělo vyjasnit, budeme-li sledovat Heideggerovo myšlení, resp. pokusíme-li se postupovat s ním. Slovníkové ekvivalenty nám přitom příliš nepomohou, nejedná se ani o „střetnutí“ a „hádku“, ani o „výklad“ či „rozbor“. Jde spíše o vyjasnění skrze rozhovor a v rozhovoru (tedy dialog v silném slova smyslu: *dialogos*),¹⁹ což ovšem v případě rozhovoru s antickými mysliteli znamená zbavit se všech předsudků, předpokladů a samozřejmostí přijatých spolu s více než dvoutisíciletou filosofickou tradicí, jež nás s těmito mysliteli spojuje, ale zároveň nás od nich také dělí.²⁰

¹⁵ Ponecháváme záměrně v němčině, abychom se vyhnuli jazykově jistě správnému, významově však ne zcela přiměřenému překladu českým „dějiny myšlení“ a „dějiny bytí“. K smyslu, v jakém termín „Geschichte“ užívá Heidegger, srv. např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 80-81.

¹⁶ Nejde ani o žádné historické znalosti či vědomosti, nejde o historii filosofie - srv. např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, str. 99.

¹⁷ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 12.

Označení „geschichtliche Auseinandersetzung“ užívá též např. E. Fink, ovšem daleko volněji - není to pro něj týž terminus technicus jako pro Heideggera. (Srv. E. Fink, *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Martinus Nijhoff – Den Haag 1957, str. 29.) Totéž se týká i pojmu „Anfang“ (srv. *tamtéž*, str. 38), což je, domnívám se, dáno tím, že ačkoli Fink ve svém výkladu staré řecké filosofie v mnohém z Heideggera čerpá (ostatně hérakleitovský seminář v zimní sem. 1966/67 vedli spolu), jejich základní nasměrování je jiné.

¹⁸ K významu a smyslu Heideggerova „Auseinandersetzung“ srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 8-11 a zejména též, *GA*, Bd. 66, *Besinnung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, kap. 15.: „Die Selbstbesinnung der Philosophie als geschichtliche Auseinandersetzung (Die Aus-einander-setzung zwischen der Metaphysik und dem seynsgeschichtlichen Denken)“, str. 68-80. (Dále jen „*GA*, Bd. 66, *Besinnung*“.) Tato pasáž je pro přiblížení Heideggerových úvah o metafysice klíčová.

¹⁹ Což I. D. Gennaro označuje a vykládá jako „Zwiesprache“ – srv. I. De Gennaro, *Heidegger und die Griechen, Heidegger-Studies*, Bd. 16, Duncker-Humblot, Berlin 2000, zejména str. 87-93, kde je akcentován význam „rozhovoru“ s Řeky.

²⁰ Nejde však o žádnou snahu o návrat či opakování (a v tomto smyslu neplatí, že „Dieser Rückgang ist Wiederholung, ist Zurückholung des griechischen Anfangs von Anaximander bis Aristoteles durch Abtragung der diesen Anfang des Denkens überlagernden und verdeckenden späteren Geschichte, in deren Blickweise wir gewöhnlich

Cílem Heideggerových „rozhovorů“ (Auseinandersetzung) je přitom vždy ujasnit si svoji situaci,²¹ nikoli dobrat se co nejpřesněji toho, co ten který filosof myslel - a to srovnáváním určitého významového „zadržení“, „podání se“ (Geschick) bytí a myšlení (tj. jeho „echa“ v podobě pojmového uchopení).²² Budeme-li i nadále používat termíny „výklad“ či „interpretace“, pak vždy již s touto výhradou.

Heideggerovy výklady starých myslitelů (tj. „rozhovory“ s těmito mysliteli) sledují, jak a kde se rodilo naše pojetí a chápání *jsoucího* a *jsoucnosti*, *bytí* a *času*, tedy kategorií, na nichž spočívá naše dnešní západoevropské (tj. v podstatě metafysické) myšlení i celý jeho vývoj. Zároveň nám tyto výklady, jak již bylo řečeno, pomáhají vyjasnit Heideggerův vlastní pojem *počátku* (der Anfang): pochopit, kdo jsou pro Heideggera první filosofové - *myslitelé počátku*, znamená pochopit, co je *myšlení počátku* a *počátek* sám. Již nyní je zřejmé, že slovo „počátek“ je užíváno víceznačně.²³ Heidegger sám této mnohoznačnosti často využívá, ba právě pro ni, mimo jiné, tento termín volí; „hraní si“ se slovy je pro něho ostatně typické. Nicméně tam, kde mu jde o jasné podržení určitého smyslu, rozlišuje jednoznačně dvojí význam slova „počátek“ užíváním dvou německých termínů: „*der Beginn*“ označuje „časový“, historiografický údaj ve významu začátku, resp. počátků dějin filosofie a západoevropské myšlenkové tradice vůbec, zatímco „*der Anfang*“ znamená *počátek* - to, co je a má být myšleno.²⁴

Co to je *počátek* a jeho povaha, by se tedy mělo vyjasnit právě v „rozhovoru“ s prvními mysliteli. Je přitom třeba nezapomínat, že v případě prvních myslitelů jde o moudrost a myšlení jiného typu, než jaké je nám běžné a vlastní. První myslitelé nemluví o tom, jak se „lépe vyznat ve světě“, natož pak o tom, jak jej ovládnout. Jejich moudrost není znalostí vedoucí k zlepšení praktických dovedností, a to ani jaksi zprostředkovaně, jako v případě novověkého „vědeckého“ poznání. Nejde o to, jak šikovněji a lépe zvládat a ovládat věci, lidi, přírodu či svět vůbec. A to proto, že ani nejde o svět jakožto souhrn toho, co nás obklopuje a v čem žijeme. Řečeno s Heideggerem, nejedná se o pochopení a zvládnutí *jsoucího*, ale o *myšlení bytí*.²⁵ To nyní může znít jako obsahově zcela prázdné, nic neřikající a nijak nevykázané slovní vyjádření a stejně tak je tomu s Heideggerovým dalším prohlášením

und in selbstverständlich-fragloser Weise das griechische Denken verstehen.“ F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, str. 73.) Reč o jakémkoli „opakování“ či „navracení“ se se zdá být lichá, promysleme-li paradoxnost našeho vztahu k počátku: „Wir werden hier allerdings stets von den ‚Frühen Denkern‘ sprechen. Unser aller Anfang sind sie... und doch nicht unser *Eigenes*. Denn wenn der Anfang unserer Geschichte das Griechentum ist, wie Heidegger sagt..., also bei den frühen griechischen Denkern zu suchen, dann ist das gleichwohl nicht unser *Eigenes*: wir sind keine Griechen. Und doch soll es *unsere* Geschichte sein, die mit ihnen anhebt. Nicht unser *Eigenes* – und doch unsere Geschichte...“ W. Brokmeier, *Der Andere Anfang im Ersten oder das Finden des Eigenen im Fremden der Frühe: Heidegger und Anaximander*, in: *Heidegger-Studies*, Bd. 10, Duncker-Humblot, Berlin, 1994, str. 113.

²¹ Domnívám se, že způsob, jakým je třeba číst Heideggerovy výklady starších myslitelů, velmi přesně vyjadřují slova F.-W. von Herrmanna: „Diese Vorlesungen müssen wir lesen als Denkwege, auf denen sich der erste Anfang und seine Geschichte und der andere Anfang wechselweise zuspieren.“ (F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, str. 24.)

²² K Heideggerovu termínu „Geschick“ právě v souvislosti s řeckými mysliteli srv. např. studii H. Ruina *Ein geheimnisvolles Schicksal – Heidegger und das griechische Erbe*, in: M. Steinmann (Hg.), *Martin-Heidegger-Gesellschaft*, Bd. 8, *Heidegger und die Griechen*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007, str. 15-33.

²³ K záměrné víceznačnosti výrazu „der Anfang“ srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 70, *Über den Anfang*, str. 37: „Das Wort ‚der Anfang‘ bleibt mehrdeutig und muß diese Mehrdeutigkeit behalten, weil es so die Anfängnis des Anfangs im Anfänglichen hält und den Anfang nie zu einem Erklärten und einem ‚Ende‘ werden läßt.“

²⁴ Budeme to respektovat i v češtině ekvivalentní dvojicí termínů „začátek“ (der Beginn) a „počátek“ (der Anfang).

²⁵ „Im Unterschied zur Meisterung des Seienden ist das Denken der Denker das *Denken des Seins*.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 10.

„bytí jest počátek“.²⁶ (Uvedená tvrzení nejsou zkratkou za jednoduchou logickou úvahu typu: „předmětem“ myšlení *myslitelů počátku* je právě *počátek* a jde-li zároveň o *myšlení bytí*, pak musí *bytí* a *počátek* znamenat totéž. Heidegger jimi ukazuje k tomu, že první myslitelé myslí, tj. chápou, bytí *jako* počátek, tzn. v jisté významové plasticitě, která se ukáže, čteme-li jejich výroky pod tímto zorným úhlem.)

Ať již označujeme „předmět“ myšlení prvních myslitelů jakkoli, je „předmětem“ zvláštního druhu. Je spíše „ne-předmětem“, „non-objektem“ - nevztahujeme se k němu jako k ostatním objektům, které zkoumáme, o nichž přemýšlíme a které reflektujeme - ať jsou jimi jednotliviny, či jejich soubory, souhrny a struktury. Nejedná se ani o nějaký výsek jsoucího, který si jako předmět svého bádání vydělují a vybírají jednotlivé dílčí vědy. Nelze si jej proto před sebe postavit jako věc, kterou pozorujeme a zkoumáme, ani od něho odstoupit, neboť jej nemáme takto ve své moci, není nám vydán, abychom s ním libovolně zacházeli. Spíše naopak: tento „předmět“ (*počátek*) „si začíná sám“ – tím, že klade na myslitele nárok, tím, že si ho nárokuje. Nazývá-li tedy Heidegger myšlení myslitelů počátku „das Zurücktreten vor dem Sein“²⁷, pak tomuto „Zurücktreten“ musíme rozumět jako „ustoupení“ – totiž ustoupení před nárokem a nároku *bytí* (či *počátku*), který je na ně kladen.²⁸ „An-spruch“ - „nárok“ bytí, či lépe „nárokování si“ člověka bytím, je zároveň oslovením a upoutáním pozornosti vyžadujícím odpověď (Ent-sprechen).

Motiv nároku, který je na myslitele kladen a který má tento nejen zaslechnout, ale také mu dostát, se objevuje opět v Heideggerových úvahách o myšlení na „konci“ metafysiky, tedy v situaci přechodu od *prvního* k *jinému počátku*.²⁹ (Bytí si člověka „nárokuje“ vždy, nikoli jen v situacích „zlomu“ či „přechodu“, nicméně tyto situace vyžadují specifickou vnímavost pro „jinakost“ ono nároku.) Připusťme tedy možnost takového myšlení i pro nás, kteří stojíme s Heideggerem na „konci“ metafysiky. Vnímavost pro jeho jinakost, stejně jako sama schopnost naslouchat, je ostatně podmínkou onoho „rozhovoru“, který s antickými mysliteli chceme vést.

V úvodu „rozhovoru“ s antickými mysliteli je, domnívám se, vhodné učinit ještě jednu, takřkajíc metodickou, poznámku. Heidegger jej rozvíjí jako vyjasňování klíčových „termínů“, které tito myslitelé užívají. Ty však nelze chápat jako termíny či pojmy v běžném slova smyslu, resp. tak, jak je tomu zvykem ve vědeckém diskursu, tzn. jako „objektivní pojmy“ s výměrem a definicí, tedy jako nástroje fixace a podmínku možnosti uchopení vždy téhož objektu. Jednak proto, že mluvíme-li o presokraticích, pohybujeme se v době před ustavením pojmovosti v tom smyslu, který je nám vlastní a s nímž přichází právě až metafysika sama; a jednak protože to, o co nám jde - tedy *počátek*, žádným *objektem* není. Tyto termíny je nutno chápat v intencích, o nichž je řeč v první části Heideggerových *Grundbegriffe*³⁰ - totiž jako „*Grundbegriffe*“. Tím je řečeno, že se nejedná o „základní pojmy“ Anaximandrový, Parmenidovy, či Hérakleitovy - ale ani Heideggerovy, nejde o pojmový aparát žádné speciální vědy, ani filosofie samé. „*Grundbegriffe*“ nevyjadřuje nic, co bychom uměli stanovit a popsat, nic, o čem bychom měli jasnou a zřetelnou představu. Přesto se nejedná o nic libovolného, či nedůležitého, ale jde naopak o podstatné – protože jde o podstatu a základ: „*der Grund*“. Ten má být uchopen a tematizován - proto titul „*Grundbegriffe*“, který Heidegger chápe doslovně jako „*den Grund begreifen*“.³¹ Při určení

²⁶ „Das Sein ist der Anfang.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 10.

²⁷ „Ihr Denken ist Zurücktreten vor dem Sein.“ *Tamtéž*.

²⁸ K tomu podrobněji srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 10-11.

²⁹ K Heideggerovým termínům „konec“, resp. „konec“ metafysiky či filosofie, stejně jako „přechod“ (Übergang) k jinému myšlení či „úkol myšlení“ se dostaneme později v kapitole III. C. „Situace konce“.

³⁰ Tj. M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*.

³¹ Podrobněji viz *tamtéž*, str. 2-3.

„Grundbegriffe“ jde tedy spíše než o dosažení nějaké znalosti o zaujetí patřičného postoje a naladění, o vstoupení do významového rámce myšlení. Vyjasňování „Grundbegriffe“ je vyjasňováním patřičného významového naladění. „Grundbegriffe“ neznamenají nic hotového, ale jedná se o významový nárok, jenž je na nás kladen a na který máme odpovědět. To předpokládá zaujmout postoj, který nejen v *Grundbegriffe*, ale i v dalších spisech označuje Heidegger jako „Besinnung“, a to v odlišení od „Betrachtung“ - resp. jako „geschichtliche Besinnung“ oproti „historische Betrachtung“.³²

„Den Grund begreifen“ – to je nárok či výzva. A není přitom ničím novým, není Heideggerem vymyšlena, ale pouze zaslechnuta, neb je nám předávána již od počátku západoevropských dějin a zní: μελέτα τὸ πᾶν,³³ tedy: pečuj o celek, formulováno jazykem metafysiky pak: zkoumej jsoucí vcelku, zabývej se jsoucím jakožto jsoucím, myslí to bytostné, to, co jsoucí činí jsoucím. To je nárok vyžadující zaujetí postoje „Besinnung“. Tato snadno přeslechnutelná výzva k nám tedy dle Heideggera zaznívá z antického Řecka, které je pro nás jakožto Západoevropany tím *počátečním* v pravém smyslu slova, je skutečně „anfänglich“.³⁴ Jde o *počátek*, který stále určuje nás i dějiny jakožto dění se (die Geschichte) a který je tím původním rozhodnutím. Rozhodnutím - nikoli o „dějinách“ jako sledu událostí, tj. o historii, ale rozhodnutím o dějinách ve smyslu dění „rozhodování o bytnosti pravdy“.³⁵ A v tomto smyslu je toto rozhodnutí také *základem* (der Grund). V něm se zakládá a proměňuje způsob, jakým je jsoucí zjevné a jakým je člověk v této zjevnosti ponechán, jak je do ní postaven, nebo lépe: jak je jí vystaven.³⁶ A k tomuto rozhodnutí *počátku* se máme obrátit, jím jsme, podle Heideggera, osloveni a s ním se máme vyrovnávat. Heideggerovské „Besinnung“ - čili způsob zohledňování, v němž nám půjde o „Grundbegriffe“, o uchopení toho zakládajícího - , má být přípravou na ono „Auseinandersetzung mit dem Anfang unserer Geschichte“.³⁷ Není to přitom ani tak záležitostí naší vůle a není to jen zcela naším výkonem (a dokonce ne především naším výkonem), daleko spíše jde o *připravenost a otevřenost* pro to, co z *počátku* přichází, co přichází *jako počátek*. Uchopení základu (Grund begreifen) tedy znamená, že my sami jsme jím uchopení a osloveni. Nespočívá v nějakém věděni, ale jde o

³² Srv. zejména M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 34-36 a 49-56. Heidegger oba postoje, či způsoby tematizace, tj. „Betrachtung“ i „Besinnung“, jednoznačně spojuje s tím, co je tematizováno, tzn. jejich rozlišení je dáno odlišností významů „historický“ a „dějinný“. K rozlišování mezi „historische Betrachtung“ a „geschichtliche Besinnung“ zde říká: „Das *Historische* bedeutet, wie das Wort anzeigen soll, das *Vergangene*, sofern es aus dem jeweiligen Gesichtskreis der jeweiligen Gegenwart – sei es ausdrücklich oder unausdrücklich – erkundet und dargestellt wird. Alle historische Betrachtung macht das *Vergangene* als solches zum Gegenstand. ... Das *Geschichtliche* meint nicht die Art der Erfassung und Erkundung, sondern das *Geschehen selbst*. Das *Geschichtliche* ist nicht das *Vergangene*, auch nicht das *Gegenwartige*, sondern das *Zukünftige*, das, was in den Willen, in die Erwartung, in die Sorge gestellt ist. Das läßt sich nicht betrachten, sondern darauf müssen wir uns be-sinnen.“ (*Tamtěž*, str. 40.) Heidegger smysl, v němž užívá termíny „Besinnung“ či „besinnen“, vysvětluje např. v přednášce *Wissenschaft und Besinnung*: „Eine Wegrichtung einschlagen, die eine Sache von sich aus schon genommen hat, heißt in unserer Sprache sinnan, sinnen. Sich auf den Sinn einlassen, ist das Wesen der Besinnung. Dies meint mehr als das bloße Bewußtmachen von etwas.“ (M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, in: *GA*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 63.) K Heideggerovým terminům „Betrachtung“ a „Besinnung“ viz též výklad in: L. Benyovszky, *Náhlost: myšlení bytí z času*, OIKOYMENH, Praha 2005, str. 23-29.

³³ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 23 a 41-42.

³⁴ Viz *tamtěž*, str. 16.

³⁵ „Das Ereignis einer Entscheidung über das Wesen der Wahrheit.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 21. K významu termínu „Wahrheit“ u Heideggera viz níže.

³⁶ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 21.

³⁷ Srv. *tamtěž*, str. 9. Srv. též formulace téhož v *Doslovu* k přednášce *Věc*, tj. „Dopis mladému studentovi“, in: M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993 (přel. I. Chvatík), str. 36-41. (Dále jen „*Básnický bydlí člověk*“.)

zakoušení *rozhodování počátku*.³⁸ A k tomu můžeme podle Heideggera dospět jedině zaujetím postoje, který označuje jako „Besinnung“. Ten znamená vnímavost vůči *počátku*.

K *počátku* (v Heideggerem míněném významu) tedy nedojdeme, budeme-li se snažit napodobit a znovu obnovit minulé a vrátit se opět do téže situace, ale ani žádným vzpomínáním a rozpomínáním se, či připomínáním si.³⁹ Lze k němu dospět pouze tím, že budeme dbát toho *počínajícího* a *rozhodujícího* budoucí. Neboť *počátek*, o který nám jde, nestojí za námi, jako cosi odbytého, ale naopak přichází a nadchází a pouze jako takový je přístupný.⁴⁰ Tedy jako *budoucí*, ba dokonce jako *poslední*.⁴¹ A jen takovéto zohledňování (Besinnung) *počátku* jako nehotového a neustále se dějícího nám může poskytnout a umožnit „die Erinnerung an den ersten Anfang“.⁴² „Erinnerung“ nikoli ve významu vzpomínání, ale „Er-innerung“ ve smyslu „vstoupení dovnitř“, „stavění se do středu“.⁴³ „Die Erinnerung in den Anfang“ znamená vstoupit do dění *počátku* samého, nebo lépe „být vtažen“ - v *bytí*, a to *bytím* samotným.⁴⁴ To *počáteční*, *počátek*, je bylé, nikoli však minulé.⁴⁵ O *počátku* nelze říci, že je něčím minulým a odbytým, *počátek jest*, i když toto *jest* neznámá *přítomnost* (ve smyslu „Gegenwart“).⁴⁶ Tematizujeme-li *počátek*, tematizujeme *počínání* samo, nikoli to počaté - tedy tematizujeme *bytí*, nikoli *jsoucí*. A *bytí* nelze tematizovat jako předmět - to z něj děláme zase (jen) *jsoucí*, byť jakési „nejvyšší jsoucí“⁴⁷ (tak postupuje tradiční metafysika), ale pouze tak, že je „stojíce uvnitř“ (er-innen) zohledníme. *Počínání* v sobě také svým způsobem sdružuje vše počaté, poskytuje mu otevřenost a neskrytost, v níž jedině může být jsoucím - dává mu možnost jím být. V tomto smyslu je pro ně základem (Grund). A v tomto smyslu může také Heidegger říci, že *základ* znamená *bytí* samo - to *jest počátek*.⁴⁸ Což také vysvětluje Heideggerovo tvrzení o tom, že „die Erinnerung in den ersten Anfang des abendländischen Denkens ist Besinnung auf das Sein, ist den Grund begreifen“.⁴⁹ Dostat se k *počátku* západního myšlení znamená zohlednit *bytí*, a to znamená uchopit onen *základ*. A *bytí* sleduje Heidegger spolu s mysliteli počátku pomocí „vůdčích“ slov (Leitworte) - ta netvoří žádný systém, teorii či nauku, ale jsou pouhými návody či poukazy: totiž k zmiňovanému „Besinnung“.

³⁸ Srv. např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 15-16 a 20-21.

³⁹ Srv.: „Solches Nachdenken ist nicht mehr durch die bisherige abendländisch-europäische Philosophie zu vollziehen, aber auch nicht ohne sie, d. h. ohne daß ihre erneut angeeignete Überlieferung auf einen geeigneten Weg gebracht wird.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 11, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 2006, str. 161.

⁴⁰ Srv.: „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.“ (M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 40.) „...der Anfang dasjenige ist, was nicht als Vergangenes hinter uns, sondern als das alles Wesende im vorhinein an sich ziehende und an sich fangende uns schon überholt hat und uns vorauswesend erst auf uns zukommt...“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 175.

⁴¹ „Der Anfang ist das Letzte,“ říká Heidegger. Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 2.

⁴² M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 86.

⁴³ Viz také *tamtéž*, § 14., str. 65-66. (Tedy ani žádné „poodstoupení“ od předmětu, které si vyžaduje filosofická reflexe.) Obdobně užívá Heidegger termín „Zurücktreten“.

⁴⁴ „...inbegriffen werden im Sein vom Sein...“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 93.

⁴⁵ Naopak - je tím přicházejícím: „Während der Anfang doch das Kommende ist.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 69, *Die Geschichte des Seyns*, str. 169.

⁴⁶ Pro tuto přítomnost v „širším“ slova smyslu, zahrnující bylé i budoucí, užívá Heidegger většinou termín „Anwesenheit“ (jen výjimečně - tam, kde staví na významu slova „Gegend“ - krajina, ji nazývá také „Gegenwart“).

⁴⁷ Srv. např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen 1961, str. 415-416 (dále jen „GA“, Bd. 6.2, *Nietzsche II*).

⁴⁸ „Grund meint das Sein selbst und dieses ist der Anfang.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 88.

⁴⁹ *Tamtéž*, str. 86.

II. Rozhovor s mysliteli počátku

A. Anaximandros

Chceme tedy vyjasnit význam Heideggerova termínu *počátek*, jímž označuje bytí samo, cestou „Geschichte des Denkens“, tzn. sledováním *počátečního* uchopení bytí. Ne však každý, kdo myslí *bytí* (Sein), myslí *počátek* (Anfang) a ne každý z prvních řeckých myslitelů je *myslitelem počátku*. Těmi jsou podle Heideggera *v pravém slova smyslu* pouze tři: Anaximandros, Parmenidés a Hérakleitos⁵⁰ a opravdu prvním *myslitelem počátku* je pak podle něj Anaximandros,⁵¹ protože Anaximandros, stojící v samém počátku západoevropského myšlení na začátku, ve svém výroku zohledňuje bytí právě *z počátku*. Na „výklad“ (s výše uvedenou výhradou k tomuto termínu) některých jeho výroků zaměřil Heidegger v letním semestru roku 1941 přednášky, jejichž textová podoba byla vydána pod názvem *Grundbegriffe*.⁵² Anaximandra se v nich výslovně týká druhý oddíl cyklu s podtitulem *Das anfängliche Sagen des Seins im Spruch des Anaximander*. Tento text je jedním z klíčových zdrojů, z nichž je nutno čerpat při pokusu pochopit smysl Heideggerova určení „počátek“. Druhým základním materiálem, v němž se Heidegger věnuje Anaximandrově, je pak známý text *Der Spruch des Anaximander*⁵³ z roku 1946. Pokusme se z těchto textových materiálů vysvětlit význam, který Heidegger s určením *počátek* spojuje.

Zmíněné texty jsou velmi podobné, a to jak obsahově, tak svou strukturou. Pro oba je výchozím tíž Anaximandrův zlomek (tzn. první filosofický zlomek, zl. *BI*). V prvním ze zmiňovaných textů k němu Heidegger přibírá ještě zlomek *A9* (oba zlomky bývají většinou uváděny společně).

Přes veškerou formální i obsahovou shodu, vykazují ovšem oba výklady též jisté difference. Jejich projevem je například to, že Heidegger překládá tíž zlomek pokaždé jiným způsobem. (Pasáž kritizující jak běžně užívaný Dielsův, tak i Nietzscheův překlad je naopak v obou textech téměř shodná.) V tom lze spatřovat doklad Heideggerova přesvědčení, že Anaximandrův výrok (stejně jako ostatní zachované zlomky presókratiků) není zachycením a vydáním počtu z poznání pomocí pevných a jednoznačných pojmů, pro něž by bylo možné nalézt jeden správný, či alespoň optimální překlad. Tím, jak Heidegger zachází s těmito nejstaršími texty, ukazuje, jak daleko jsou vzdáleny našemu metafysickému, tzn. pojmovému myšlení. Ukazuje, že jde o moudrost a myšlení v tomto smyslu vsutku „před-metafysické“. Řecké termíny nechápe jako ustálené pojmy, ale spíše jako jakési směrovky, jimiž lze a je nutno rozumět vždy jen v kontextu a z kontextu.⁵⁴ A to v našem případě nejen v kontextu

⁵⁰ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 2, 10, srv. také tíž, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 4. V širším slova smyslu jsou jimi ovšem všichni řečtí „protomyslitelé“, protože jsou všichni osloveni tímž bytím ve smyslu počátku.

⁵¹ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 2.

⁵² M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*.

⁵³ M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in: tíž, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977 (dále jen „*GA*, Bd. 5, *Holzwege*“).

⁵⁴ Nehledě na to, že tyto termíny je nutno chápat právě v intencích první části spisu *Grundbegriffe*, totiž jako „*Grund-begriffe*“, jak bylo vyloženo výše.

dalších Anaximandrových zlomků, ale v celkovém myšlenkovém kontextu doby,⁵⁵ který Heidegger dokládá většinou příklady z Homéra.⁵⁶

Nejvýraznější rozdíl obou textů spatřuji v jejich závěru. Domnívám se, že v závěru textu *Der Spruch des Anaximander* míří Heidegger výkladem podstatně dál, i když ve značně zhutněné a velmi zkratkovité podobě. Pokud však jde o pojem *počátku*, měly by nám oba zmiňované texty napovědět a ukázat totéž.

1. Počátek jako ἀρχή a ἄπειρον – počátek v „Grundbegriffe“

Jak již bylo uvedeno, ve spise *Grundbegriffe* dospívá Heidegger k pojmu *počátku* a k jeho vyjasnění rozbořem Anaximandrova zlomku *A9* a *B1*. Cesta vede skrze porozumění původním řeckým termínům, které se v něm vyskytují: ἀρχή, ἄπειρον, τὸ χρεών, γένεσις, φθορά, ἀδικία, δίκη, χρόνος. Bude nás přitom zajímat především zl. *B1* (ze *Simplikia*), který je přímým citátem:

ἐξ ᾧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.⁵⁷

V českém překladu Zdeňka Kratochvíla:

„Z čeho jest jsoucímu vznik, to se mu stává i zánikem podle nutnosti, neboť si navzájem platí trestem a pokutou za své bezpráví (podle vyměření času).“⁵⁸

Heideggerův německý překlad zní:

„ Von woheraus aber der Hervorgang ist dem jeweilig Anwesenden auch die Entgänglichnis in dieses (als in das Selbe) geht hervor entsprechend der nötigen Not; es gibt nämlich jedes Anwesende selbst (von sich aus) Fug, und auch Schätzung (Anerkennung) läßt eines dem anderen, (all dies) aus der Verwindung des Unfugs entsprechend der Zuweisung des Zeitigen durch die Zeit.“⁵⁹

Heideggerův překlad je odlišný od běžných překladů do němčiny a Heidegger nejen reflektuje, ale i záměrně pracuje s tím, že to není náhoda, nýbrž projev toho, že každý překlad je - jak často zdůrazňuje -⁶⁰ vlastně již také výkladem. Překlad sám jakožto „Über-setzung“ nás „pře-sazuje“ do jiné situace - do situace, z níž je možné nějaké porozumění. Sama slova překládaného textu jsou nám směrovkami a poukazy k porozumění, sama jsou „cestou“, zároveň pak překlad vypovídá o rozumění překladatelově. Ten do něj již vkládá své porozumění tomu, o čem je řeč. V druhé zmiňované práci týkající se Anaximandra, tj. v textu *Der Spruch des Anaximander*, ostatně Heidegger demonstuje tuto situaci tím, že svůj vlastní překlad uvádí až v samém závěru výkladu – tedy až po té, co si sám porozumění zjednal.

Rozdíly mezi Heideggerovým a jinými překlady Anaximandrova zlomku tedy dokládají různost porozumění a pozic jejich autorů. Heidegger uvádí dva příklady, lze říci, „běžného“ způsobu překládání tohoto zlomku - totiž Dielsův a Nietzscheův - a ukazuje, že a

⁵⁵ Nikoli však „doby“ ve smyslu historického období, ale ve významu Heideggerových termínů *epoche* a „Geschick“. (K tomu viz dále.)

⁵⁶ Např. právě v práci *Der Spruch des Anaximander*.

⁵⁷ Všechny řecké pasáže přebírám z internetového zdroje www.fysis.cz, ovšem v té podobě a s těmi konjekturami, které přijímá a uvádí Heidegger.

⁵⁸ Viz Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, Hermann a synové, Praha 1993, str. 29 (dále jen „*Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*“). (Z dostupných českých verzí vybírám záměrně tu nejbližší Heideggerovu německému překladu, s nímž budeme dále pracovat. To platí i pro všechny další citované zlomky.)

⁵⁹ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 94.

⁶⁰ Srv. *tamtéž*, str. 94; srv. také týž, *GA*, Bd. 54, *Parmidides*, str. 17-18. aj.

nakolik oba tkví v tradičním způsobu výkladu Anaximandra a presokratiků vůbec, aby zároveň ukázal, jakého porozumění je tento tradiční a zdánlivě samozřejmý překlad výrazem.

Tento dodnes běžně přijímaný tradiční školský (a můžeme také říci „vědecký“) výklad chápe Anaximandrovův zlomek jako výpověď o běhu věcí a světa, o Kosmu a o fyzické (ovšem ve významu „fyzikální“) podstatě světa. Navíc je nám podle něj předložena tato výpověď v jakési zastřené formě, neboť v druhé části zlomku je o tomtéž řeč v termínech etických a morálních, resp. právnických (řecká slova *ἀδικία* a *δίκη* bývají překládána do němčiny pomocí termínů „Ruchlosigkeit“, „Ungerechtigkeit“ a „Strafe“, či „Buße“).⁶¹ To je však způsob výkladu, který se drží ontologických představ, které jsou Anaximandrově době zcela cizí (členění etiky, fyziky atd.) a Heidegger jej proto odmítá a hledá překlad (a tedy výklad a vhled) pramenící a vycházející z bezprostředního vstupu do významové roviny zlomku.

Technicky vzato vychází Heidegger v budování své výkladové pozice z toho, že výrok sestává ze dvou částí, jejichž předělem jsou slova *διδόναι γὰρ αὐτά*. Oběma částmi se pak zabývá odděleně a jejich vzájemný vztah řeší až následně. V těchto větách se podle něj sice neříká totéž, ale obě části vypovídají o tomtéž.⁶² Přitom tomu není tak, že by jedna věta zdůvodňovala druhou.⁶³ Jak již bylo řečeno, Heidegger nepřijímá stanovisko, že by druhá věta říkala to co první pouze v terminologii práva a etiky a posouvala tak jen úvahy na pole morálky. Rozdíl podle něho spočívá v něčem jiném.

Bytí jako vzcházení a zacházení, *γένεσις* a *φθορά*

První věta mluví o *γένεσις* a *φθορά* - vzcházení, vznikání a zacházení, zanikání. Běžnými německými ekvivalenty jsou „Entstehen“ (vznikání) a „Vergehen“ (zanikání). Tyto výrazy se také objevují jak v překladu Dielsově, tak v mírně pozměněné podobě jako „Entstehung“ a „Zugrundegehen“ v překladu Nietzschev. Heidegger ovšem užívá termíny „Hervorgang“ (vzcházení, přicházení, nadcházení) a „Entgāngnis“ (zacházení, odcházení, unikání), tedy doslovně „Hervor-“ a „Weg-gehen“, aby se tím vyhnul jistým významovým konotacím, které s sebou dříve uváděné a běžně užívané termíny nesou. Snad ještě významnější však je, že se chce vyvarovat používání termínů, které označují něco zkušenostně nám tak běžně známého, že o tom nemáme problém hovořit, ale máme problém to vysvětlit a pochopit,⁶⁴ což bezesporu fenomény jako *vznik* a *zánik* jsou. A právě o to, co *vznik* a *zánik*, *vznikání* a *zanikání* znamenají, tu přece jde. Dalším důvodem je i to, že se Heidegger snaží „myslet řecky“,⁶⁵ to znamená zachovat původní významovou šíři, ponechat používané termíny v co největší neutralitě a bránit se pozdějšímu významovému zúžení a pojmovému vyprofilování.⁶⁶

Základem obou Heideggerem užitých slov je tedy sloveso „gehen“, resp. substantivum „Gang“. Podobně jako české výrazy „přicházení“ a „odcházení“ pak takový překlad implikuje

⁶¹ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 98, 99.

⁶² Srv. *tamtéž*, str. 103.

⁶³ O jakémkoli *zdůvodňování* a *zakládání* je ostatně možné mluvit až po té, co vyjasníme, co „základ“ znamená, co je jeho „bytností“ (co je „Wesen des Grundes“). A přitom právě tohoto *základu* se, jak již bylo výše naznačeno, Anaximandrovův výrok týká – jde o uchopení, pochopení základu, o „den Grund begreifen“, tedy o „Grundbegriffe“. Pokud je v textu *Der Spruch des Anaximander* řeč o vztahu obou vět, pak nikoli jako o „logickém zdůvodnění“, ale o vysvětlení jedné věty druhou – srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 362.

⁶⁴ Situace analogická k pojmu „bytí“, který Heidegger ukazuje jako ten „nejběžnější“, „nejsamozřejmější“ a zároveň „nejprázdnější“ – k pojmu „bytí“ v této souvislosti viz. např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, II. Abschnitt, „Leitworte für die Besinnung auf das Sein“, str. 49-77.

⁶⁵ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 104.

⁶⁶ V tomto případě by právě výraz „Ent-stehen“ mohl evokovat význam „stání“, „stálosti“ a posléze „stability“, což by bylo právě proti smyslu textu tak, jak jej Heidegger vykládá.

směrové určení „kam“, tj. „do čeho“ přicházení či vzházení, a také „odkud“ odcházení, tedy „z čeho“ zacházení, unikání - a právě tím je „směrovkou“ k porozumění. „Vznikání“ a „zanikání“ (γενεσις a φθορά) se zde týkají jsoícího,⁶⁷ přičemž Heidegger pracuje s tím, že *jsoucí* (das Seiende) znamená v řeckém chápání to *přítomné* (das Anwesende) – a τὰ ὄντα překládá jako „jeweilig Anwesenden“. Oním hledaným „do čeho“ a „z čeho“ jsou „postupem“ je proto podle Heideggera právě *přítomnost* (die Anwesenheit).⁶⁸ Předpokladem této Heideggerovy interpretace tedy je, že to, co jsoucí charakterizuje, resp. co „dělá jsoucí jsoucím“ - totiž to, že *jest*, *bytí* -, je chápáno jako *přítomné* bytí, *bytí v přítomnu*, *přítomno* (Anwesen). Jak to s tímto předpokladem stojí? Protože „předpoklad“ je jádrem Heideggerova celoživotního úsilí, můžeme jej zde objasnit jen do té míry, do jaké je to potřebné pro porozumění jeho výkladu Anaximandrova zlomku.

Exkurz: *bytí jako přítomno*

V přednášce *Zeit und Sein* z roku 1962, která je vzhledem k tomuto tématu klíčová, se Heidegger vyjadřuje poměrně jednoznačně: „Bytí od raného počátku západního myšlení až po dnešek znamená totéž co přítomno.“⁶⁹ Mluví v tomto smyslu o určení či „ražbě“ bytí (Prägung des Seins).⁷⁰ *Bytí* je takto (jako *přítomno*) *určeno časem*, stejně tak ovšem i čas (jako *trvání*, čili *stálost pomíjení*)⁷¹ bytím. Tuto vzájemnou souvislost (která je tím, oč Heideggerovi jde nejen v *Zeit und Sein*, tedy onou záležitostí myšlení - „Sache des Denkens“) zde odhaluje jako identitu vnitřního smyslu, která se v oboru předmětného ukazuje právě jako diference těchto dvou různých a vzájemně se negativně určujících záležitostí (Sache), totiž *bytí* a *času*. Podmínkou nahlédnutí této souvislosti (identity vnitřního smyslu jako takové) je zaujetí postoje, který netematizuje a neurčuje bytí ze jsoucího, ale „myslí bytí přímo z bytí“⁷² (tj. již zmíněného postoje označovaného autorem jako „Besinnung“). Smyslem Heideggerova úsilí není bytí a čas tematizovat tak, jak se nám ukazují a dávají (totiž na jsoucím), ale co do jejich „vnitřního smyslu“ (Eigene). Tedy co do smyslu toho, co se nám *dává*⁷³ právě „již jen“ jako *bytí* a *čas*. V citované přednášce a mnoha jiných textech zároveň sleduje dění tohoto konstituování identity vnitřního smyslu do podoby, resp. různých historických podob, dvou vzájemně se určujících záležitostí, totiž *bytí* a *času*. V „rozhovorech“ (Auseinandersetzung) s *mysliteli počátku*, jako např. v našem textu s Anaximandrem, sleduje pak Heidegger právě *dění, počínání* (*si*) tohoto konstituování do první již rozhodnuté podoby vzájemné diference bytí a času. Přitom to, že právě *počáteční* podoba konstituce této diference tak, jak ji nacházíme u Anaximandra, Parmenida a Hérakleita, nemá ještě všechny rysy jednoznačné rozhodnutosti (budeme-li mluvit o „vyhraňování se“ původní identity do podoby diference, stojí tito myslitelé svým způsobem právě „na hraně“), dovoluje Heideggerovi tvrdit, že zde je vyslovena současně i původní jednota a identita,⁷⁴ a té se usiluje myslitelsky zmocnit, neboť

⁶⁷ Tj. přísluší jsoucímu, je mu vlastní (eignet), nikoli ve významu nějaké „vlastnosti“, to je chápání pozdější, ani jako jeho hranice, ale jako to, co právě činí jsoucí jsoucím. Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 104.

⁶⁸ Srv. *tamtéž*. Obdobně také výklad in M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 342-50.

⁶⁹ „Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen.“ M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in *týž*, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, str. 2 (dále jen „*Zeit und Sein*“).

⁷⁰ M. Heidegger, *Zeit und Sein*, str. 6.

⁷¹ „Ständigkeit des Vergehens“, *tamtéž*, str. 3.

⁷² Tzn. myslí „...das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden...“ *Tamtéž*, str. 2.

⁷³ „Geben“, „Gabe“-terminologie v tomto textu vychází z německé vazby „Es gibt...“, totiž „Es gibt Zeit“, „Es gibt Sein“, a odpovídá jí „schicken“ a „Geschick“, „entscheiden“ a „Entscheidung“ v jiných Heideggerových textech.

⁷⁴ Což je, domnívám se, nejzřetelnější z Heideggerova výkladu Anaximandra.

její zohledňování je právě tím, díky čemu pocituje s těmito mysliteli vnitřní spřízněnost. Jde zde o *bytí* v podobě *přítomna*, ovšem postrádající ještě rys stálosti. Proto se ukazuje jako *počínající, počáteční*, tedy *ne-stálé* a tudíž ještě *ne-rozhodnuté*, a to na rozdíl od podoby bytí jakožto *stálosti* (Beständigkeit), tj. první *rozhodnuté* podoby, označované Heideggerem jako *první počátek* a spojované s Platónem a Aristotelem.⁷⁵ Bytí nemůže být myslitelem počátku uchopeno a vnímáno jako jsooucnost jsooucího, právě protože se ukazuje jako *neustálost vznikání a zanikání*, jako γένεσις a φθορά - a ty se ovšem bytí (přítomnosti) musejí „týkat“ právě (jen) jako směr „odkud“ a „kam“.

Počáteční jednota vznikání a zanikání – ὄρχή

Vraťme se nyní k Anaximandroví. To, o čem první část jeho výroku vypovídá, tedy není to které konkrétní jsooucí, ani jsooucí v celku, ale (jeho) *vznikání* (γένεσις) a *zanikání* (φθορά). Jde tu o samotné „dění se“, „nastávání“ (jsooucího), tedy o *neustálost* jeho vznikání a zanikání.⁷⁶ To se snaží Heidegger zdůraznit: nejde o jsooucí, ani o bytí jsooucího, ale o toto *vzcházení* samo.⁷⁷ O něm je řeč - a o jeho „odkud“. Bylo by přitom chybou chápat toto „odkud“ jako „z čeho“ ve významu nějaké látky, stejně tak jako by bylo chybou rozumět mu jako začátku, který je následně opuštěn. Jde spíše o *původ*⁷⁸ a *počátek* - a ten je společný nikoli jsooucímu, ale *vznikání* a *zanikání*. Není řeč o původu a počátku jsooucího, ale o původu a *počátku* „bytí“ ve smyslu *dění* vzcházení a zacházení, vznikání a zanikání. Ono *odkud* vznikání a *kam* zanikání, významový původ a počátek vznikání a zanikání, je *totéž* - ταὐτά, das Selbe.⁷⁹ To je oním *původem* a *počátkem*, o němž v „anfängliches Denken“, tedy *myšlení počátku*, jde.⁸⁰

Anaximandrův výrok nám však o tomto „Selbe“, o této počáteční jednotě, říká víc: ono *odkud* a *kam* je totiž *totéž nutně*, je týmž κατὰ τὸ χρεών - „podle nutnosti“. *Vznikání* a *zanikání* mají nezbytně („podle nutnosti“) *týž* původ a *počátek*.

Výraz τὸ χρεών, do jehož významu je tedy nutno proniknout, máme-li konkrétněji rozumět onomu *totéž*, nepřekládá Heidegger tradičním „Notwendigkeit“, ale výrazem „die

⁷⁵ Domnívám se, že u Heideggera je toto rozlišení poměrně jednoznačné, a v tomto kontextu se pak zdá být poněkud zavádějící, je-li v některých heideggerovských studiích užíváno jinak. (Např. M. Casanova ve své studii „Der Anfang des Endes. Heidegger und die Macht des geschichtlichen Denkens“, kde popisuje právě Heideggerovo chápání proměny původního řeckého φύσις, λόγος a ἀλήθεια v Platónově myšlení, píše: „Während es im ersten Anfang des griechischen Denkens /čímž míní presókratiku/ um die Anwesenheit in die Unverborgenheit und demzufolge um die Behauptung der Verbergung als einer konstitutiven Bedingung für eine solche Anwesenheit ging, geht es bei Platon um den heldenhaften Kampf gegen den bloßen Schein im Namen eines Siegs des reinen Hinblickes auf das Sein des Seienden.“ M. Casanova, „Der Anfang des Endes. Heidegger und die Macht des geschichtlichen Denkens“, in: M. Steinmann (Hg.), *Martin-Heidegger-Gesellschaft*, Bd. 8, *Heidegger und die Griechen*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007, str. 224.)

⁷⁶ *Bytí* je chápáno jako *dění*, „Sein“ jako „Werden“, což významově vede k pojmu φύσις, ač ten na tomto místě ještě nefiguruje. Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 105.

⁷⁷ To je vzhledem k předcházející pasáži poukazem k tomu, že Heidegger nepovažuje Anaximandra za myslitele zabývajícího se bytím jakožto „bytím jsooucího“ (bytím v jeho první rozhodnuté podobě), tedy ani bytím ve smyslu „přítomna přítomného“ (jsooucího), nepovažuje ho tedy ještě za myslitele *prvního počátku* - a tím ani ne za myslitele metafysiky.

⁷⁸ Tak jak toto slovo užíváme v češtině a jak mu běžně rozumíme: to, odkud pocházíme, svůj původ, neseme nadále s sebou.

⁷⁹ Heidegger přitom dělá textovou opravu a ταὐτά čte jako ταὐτό, tzn. změnou přízvuku mění význam na „totéž“, „das Selbe“. (Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 106.) Stejně tak čte toto slovo jak Diels, tak Nietzsche a odpovídá tomu i citovaný český překlad Z. Kratochvíla. Naopak v již citované Kratochvílově knize *Od Mýtu k logu* najdeme variantu druhou. (Srv. Z. Kratochvíl, J. Bouzek, *Od mýtu k logu*, str. 148, 149.)

⁸⁰ Stojí snad za zmínku a domyšlení, že jako *totéž* (das Selbe) identifikuje počátek i Heidegger sám, totiž ve známé přednášce *Identität und Differenz*.

nötigende Not“.⁸¹ Tento překlad nám má být první náповědou a pokynem nechápat „nutnost“ v působnostním či kauzálním významu, případně ve smyslu nějakého zákona a osudu, což s sebou právě uvedený německý výraz „Notwendigkeit“ nese. Naproti tomu výrazy „Not“ a „Nötigung“ znamenají spíše „nouzi“ a z ní pramenící „nutkání“ a „ponoukání“, což není nic vnějšího, ale jakási vnitřní nutnost. Heideggerovi půjde právě o tento počáteční ještě nepůsobný dynamismus (*Anfang*), tj. o vyjasnění toho, že se nám vůbec něco ukazuje jako vznikající a zanikající, vzcházející a zacházející, tzn. jako to, co takto *jest* - jako *jsoucí*.

Jak tedy porozumět výrazu τὸ χρεών? Heidegger se obrací k jiným Anaximandrovým (respektive Anaximandroví připisovaným) slovům, která zvolené pasáži u Simplicia předcházejí, a to k části zlomku A9 ze Simplicia:

(ἡ) ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον.⁸²

Překládá ji takto:

„Die Verfügung für das jeweilig Anwesende ist die Verwehrung der Grenzen.“⁸³

Pro porozumění zde jsou klíčová dvě řecká slova: ἀρχή a ἄπειρον – obě značně významově zatížená. Řecké slovo ἀρχή bývá nejčastěji překládáno výrazem „počátek“, nebo také „původ“, či „princip“, přičemž posledně jmenovaný ekvivalent je původnímu řeckému chápání asi nejméně přiměřený. Ἀρχή je výrazem původně mýtickým, který se teprve později stal jedním ze základních pojmů řecké filosofie.⁸⁴ Neznamena počátek ve smyslu časového určení, není označením nějakého prvního, počátečního období či výchozího bodu, po němž následují postupně v řadě další a který je tím také překonán a opuštěn jako něco minulého.⁸⁵ Jedná se spíše o původ. A to nikoli původ ve významu látkové podstaty (to „z čeho“), jak svým předchůdcům podsouvá Aristotelés a spolu s ním pak další filosofická tradice. Původní řecké ἀρχή neznamena původ a počátek ve smyslu materiálním, tj. ve významu látky, z níž je jsoucí tvořeno - to je představa pozdější. Původní řecké ἀρχή míní původ, vznik, počátek, který to vzniklé neustále ovlivňuje, určuje a stále si tak nad ním ponechává vládu, má takřkajíc „dílo“ stále ve své moci - zůstává v tom vzniklém a vzešlém coby jeho určení.

Ve spisu *Grundbegriffe* vykládá Heidegger smysl ἀρχή podobně jako v textu *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*.⁸⁶ Zdůrazňuje, že původní řecký výraz ἀρχή v sobě spojuje nerozlučně dva momenty: jednak je tím, z čeho něco pochází a vzniká, tj. tím, z čeho vznikající a vzcházející vzchází a počíná. A zároveň jakožto tento vznik a původ neustále nad vznikajícím *vládne*, ponechává si ho ve své moci a tím ovládá. Ἀρχή tak znamená *počátek i vládu*, je bytostnou *jednotou* obojího.⁸⁷ Aby vyjádřil tuto vzájemnou významovou provázanost, navrhuje Heidegger překládat ἀρχή spojením „ausgängliche Verfügung a

⁸¹ Narozdíl od textu *Der Spruch des Anaximander*, kde Heidegger řecké τὸ χρεών překládá německým „der Brauch“ a odtud také celou souvislost vysvětluje (jak bude předvedeno dále). Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 366.

⁸² Český překlad celého zl. A9 ze *Simplicia* podle Z. Kratochvíla: „Z těch pak, kteří mluvili o jednom jako o pohyblivém neomezeném, přece Anaximandros Milétský, syn Praxitelův, žák a nástupce Thaletův, prohlásil za počátek a také prvek *jsoucích věcí neomezeno*; první užil toto jméno počátku. Říká pak, že to není ani voda, ani žádný z tak řečených živlů, ale jakási jiná neomezená přirozenost, ze které vznikají všechna nebesa a uspořádání v nich.“ Z. Kratochvíl, J. Bouzek, *Od mýtu k logu*, str. 148. (Část, o kterou nám nyní jde, proložila M.P.)

⁸³ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 107.

⁸⁴ K významu termínu ἀρχή srv. např. M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις, Aristoteles, Physik, B1*, in: týž, *GA*, Bd. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 2004, str. 247 (dále jen „*Vom Wesen und Begriff der Φύσις*“).

⁸⁵ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 108. (Obdobně jako Heideggerův počátek - „der Anfang“.)

⁸⁶ Tento již citovaný Heideggerův text se zabývá první kapitolou druhé knihy Aristotelovy *Fyziky*. Pasáž týkající se ἀρχή je komentářem k místu, kde Aristotelés charakterizuje *fysis* jako jsoucna (τὰ φύσει ὄντα) jako ta, která mají ἀρχή pohybu i klidu v sobě. Nicméně Heideggerův výklad ἀρχή je proveden v obecnosti, nikoli pouze ve vztahu k Aristotelovi, a lze se proto na něj odvolat i nyní. Srv. M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*.

⁸⁷ „ἀρχή bedeutet zumal Anfang und Herrschaft.“ M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, str. 247.

verfügender Ausgang“.⁸⁸ Obdobně označuje Heidegger ἀρχή v námi sledovaném textu *Grundbegriffe*.⁸⁹ Ἀρχή se jakožto počátek a vznik uchovává v počatém jako *určení* jeho dění: jeho vzcházení i jako určení toho, kam, do čeho a k čemu toto vzcházení směřuje. Ἀρχή *určuje, ustavuje* (rys „Verfügung“) způsob vznikání a vzcházení i jeho „kam“, jeho směřování (v sledovaném textu je tímto *kam* přítomnost - „Anwesenheit“). Toto počáteční určení, *ustanovení*, však jako takové samo zůstává skryto a právě jakožto *počáteční* se stahuje zpět (tj. další rys počátku, „Ausgang“, „Anfang“, který ἀρχή vykazuje). Ἀρχή není coby začátek opuštěna, ale zůstává uchována v tom vznikajícím a počínajícím jako jeho ustanovení, určení. Určuje-li však opravdu bytostně to vzniklé a vzešlé, musí je určovat a ovládat v jeho celistvosti, tzn. včetně jeho zániku. A nejen vzcházení a zacházení, ale i ono „mezi“, tj. dění mezi vznikem a zánikem, přechod od vzniku k zániku spadá pod vládu ἀρχή. V tomto smyslu je ἀρχή tím, co vzešlému dává prostor, obor a otevírá mu pole možností. To je třetí bytostný moment, který v sobě ἀρχή (v Heideggerově výkladu) nese. Ἀρχή tak je i tím, co spojuje a sjednocuje.⁹⁰ Heidegger pak (v obou textech) překládá ἀρχή jako „Verfügung“ s tím, že je třeba přitom podržet všechny tři zmíněné významové rysy (tj. ἀρχή jako jednota trojího: „Ausgang“, „Durchwaltung“ a „Bereich“).⁹¹

Takto chápaná ἀρχή má tedy jako „das Selbe“ ve své moci nejen vznikání, vzcházení, ale i zanikání a zacházení, vše je jí jakožto *počátkem* určováno. Proto lze pak také o *počátku* mluvit nikoli jako o něčem minulém, ale jako o *budoucím*, o tom, co určuje a rozhoduje budoucí dění včetně onoho zacházení a zanikání (φθορά) a co tak určuje celé *bytí* jsoucího (Werden). (Proto pak může Heidegger označit *počátek* také jako to *poslední*.)⁹² Ἀρχή nepouští vzniklé ze své moci, ale vládne mu dál až do jeho zániku. Takto chápaná ἀρχή je pak podle Heideggera trojjedinou jednotou *počátku*, který určuje jak vznikání a zanikání, tak i onen přechod od vzniku k zániku. Otevírá prostor, který je touto ἀρχή samou, resp. tímto *počátkem* samým, ovládán, otevírá si své pole působnosti.

Bytí jako *ne-ustálost*, ἀρχή jako ἄπειρον

Tato ἀρχή, *počátek*, je podle Anaximandrových slov - jimž Heidegger rozumí jako další specifikaci počátku - ἄπειρον, tedy neomezeno, bezmezno. To, že je ἀρχή *apeiratická*, je třeba chápat nikoli jako nějaké akcentování „bezbrežnosti“ či „nekonečnosti“ počátku, ale ve vztahu k tomu, o čem vypovídá zbytek zlomku. V něm je řeč o tom, čím je jsoucí jako přítomné jsoucí, jako ukazující se v přítomnu, určeno. Označení ἄπειρον se tedy vztahuje na *přítomnění přítomného* (tj. na *bytí jsoucího*).

Ἄπειρον, *a-peiratické* se ze své podstaty brání mezím, jakékoli hranici či mezi se vzpírá, odmítá a ruší veškerá omezení. A jako ἀρχή v tomto smyslu také ovládá *bytí jsoucího, přítomnění přítomného*, ovládá tak vzcházení *přítomného* do *přítomna*, jeho *ukazování se, bytování přítomného v přítomnu*, či jeho *prodlévání v přítomnu* (die Anwesenung des Anwesenden), které bylo charakterizováno výše zmíněným trojím způsobem, totiž jako *vzcházení, prodlení v přítomnu a zanikání*.

Ἀρχή a ἄπειρον specifikují tedy hledané „totéž“ vzcházení a zacházení následujícím způsobem: ἀρχή ustavuje bytí jsoucího, určuje ho, činí jsoucí jsoucím a v tomto smyslu je

⁸⁸ M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, str. 247.

⁸⁹ „Die ἀρχή ist der verfügende Ausgang.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 108.

⁹⁰ Tj. „fügen“ - a tím také „verfügen“.

⁹¹ „So entält die voll verstandene ἀρχή die dreifache Einheit von *Ausgang, Durchwaltung und Bereich*.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 109.

⁹² „Der Anfang ist das, was in der wesenhaften Geschichte zuletzt kommt. ... Der Anfang ist das Letzte...“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 2.

počátkem. A protože tato ἀρχή je ἄπειρον, je tedy pak bytí samo od počátku *odpíráním* mezi a omezení, tedy *bez-mezno*.

První, čím je bytí jakožto ἀρχή charakterizováno, je tedy odpírání, bránění a odřikání se – totiž hranice, vymezení a omezení. Ἄρχή *bytí* je ἄ-πειρον.⁹³ Toto odpírání, toto *ne* (tj. řecká předpona α-), však nemusí mít nutně negativní charakter, jenž s ním míváme tendenci spojovat.⁹⁴ Jaká mez, omezení či hranice se ovšem týká *bytí* samotného, *bytí* jakožto *přítomnění* (Anwesenung)? Kdy a jak je *bytí*, tj. *přítomnění*, „omezováno“ a „vymezováno“, co je onou mezí, co je tím omezujícím do té míry, že mu musí být odpíráno? *Přítomněním* a skrze ně je určeno, stanoveno *jsoucí* jakožto *přítomné*, tj. *ukazující se v přítomnu*. To zároveň znamená ukazující se v nějaké podobě, stavu (Bestand). *Bytí* jakožto *přítomnění* (Anwesenung) znamená vystoupení, ukázání se v nějakém stavu, podobě, či tvaru (εἶδος). A tzn. vždy již jako vyhraněné a vymezené, tedy mající mez (πέρας). (Jen to, co má πέρασ může být pro Řeky *vpravdě* jsoucí, protože je takto zároveň neskruté – ἀληθεύειν).⁹⁵ Jen to, co má meze, je již vzniklé a zjevné, ukazující se – tedy jsoucí (das Anwesende). Tím vymezujícím a omezujícím je *stálost*, *trvalost*, *stabilita* (Beständigkeit), která dění *přítomnění* (Anwesenung) vymezuje, omezuje a svým způsobem „umrtvuje“ – tím totiž, že mu dává pevnou a trvalou podobu a činí je tak oním nám dobře známým *přítomným* (das Anwesende). *Bytí*, *přítomnění* má ovšem ve svém základu odpírání hranici a mezi (jeho ἀρχή je ἄ-πειρον) - totiž hranici, která k němu přistupuje právě jako snaha o zajištění se, upevnění, *trvalost* a *stálost* jsoucího jakožto *přítomného jsoucího*.⁹⁶ *Trvalost*, *stálost* *trvání*, *neměnnost* – to jsou pro nás tradičně charakteristické rysy toho, co v pravdě *jest*. Heidegger ovšem předvádí Anaximandra jako toho, kdo říká něco jiného: *stálost* a *trvalost* jde proti ἀρχή bytí, která je charakterizována právě odpíráním jakékoli mezi a omezení, odpíráním jakékoli hranici.⁹⁷

Bytí je tedy *přítomnění* (Anwesenung), nikoli ovšem *stálost* a *trvání*! *Bytí* chápáno původně (tj. *počátečně*) řecky je γένεσις, vzcházení do přítomna, *přítomnění* (Anwesenung), ovšem nikoli *přítomnost* sama (Anwesenheit). „Anwesenung“, γένεσις, je bytostně neomezené, neboť je onou apeiratickou *ne-ustálostí* vznikání a zanikání, vzcházení a zacházení.⁹⁸ Naopak *přítomné* je již pevně dané, ustavené, stálé a právě touto svou hotovostí a stálostí vymezené a omezené. *Stálost* (Beständigkeit) omezuje vzcházení samo tak, že mu upírá to, co ke γένεσις bytostně patří, totiž zacházení, zanikání – φθορά. Je tedy vůči „Anwesenung“ jeho „Unwesen“ – je tím nebytostným a činí z *přítomnění* (Anwesen) již jen pouhou *přítomnost* (Anwesenheit).

Vzcházení je působností *počátku*, ἀρχή, ἄπειρον, a proto se vzpírá a přičí jakékoli trvalosti a stálosti. A to právě proto, že má své naplnění v tom, co k němu bytostně a nutně náleží - totiž v zániku, φθορά. Γένεσις a φθορά patří k sobě, nikoli však jako následnost. Jsou *jednotou*, určenou společnou ἀρχή, jejich „odkud“ a „kam“ je totéž (das Selbe), říká Anaximandrův zlomek. V tomto *přecházení* od vznikání k zanikání dochází vzcházení svého bytostného naplnění. V tomto přecházení spočívá ono *přítomnění přítomného*. *Stálost* a

⁹³ „...τὸ ἄπειρον ist die ἀρχή des Seins.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 110.

⁹⁴ Obdobně je tomu s původním řeckým výrazem pro pravdu: ἀ-λήθεια. Heidegger se na tomto místě (srv. *tamtéž*, str. 112) ptá, co znamená tato podobnost, zda je tu nějaká souvislost, jaký je ten *počáteční* vztah mezi „privativní“ bytostí bytí a pravdy a zda se tu neohláší původní bytostná jednota. Ponechme zatím tyto otázky otevřené - ἀλήθεια, stejně jako naznačená souvislost, bude tématem dalších kapitol.

⁹⁵ Opět táž ohlašující se souvislost – viz pozn. výše.

⁹⁶ Srv. Heideggerův výklad in: týž, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 112 – 113.

⁹⁷ Tento posun, či lépe zlom v chápání bytí a jsoucího, který Heidegger spojuje (v různých textech s různými akcenty) s Platónem a Aristotelem, nás zároveň řadí do epochy metafysiky a znemožňuje přiměřeně porozumět myslitelům v tomto smyslu ještě „předmetafysickým“ (např. právě Anaximandrovi). A „přiměřeně porozumět“ zde znamená moci vést rozhovor (heideggerovské „Auseinandersetzung“), tj. mluvit o tomtéž.

⁹⁸ Tj. je děním, „Werden“, φύσις.

trvalost přitom působí jako něco protisměrného, co ono dění vzcházení a zanikání omezuje a čemu je proto odpíráno. Takové „odpírání“ ochraňuje podstatu přítomnosti (das Wesen der Anwesenung) a v tomto smyslu je onou apeiratickou ἀρχή, která stále vládne. *Bytí* jakožto *přítomnosti* (Anwesenung) tak neznamená stálost, zůstávání či trvání v přítomnosti, ale je děním, *neustálostí vznikání a zanikání, neustálostí vzcházení do zjevnosti a zacházení, zapadání*. Ἀρχή je odpíráním a vzpíráním se stálosti, čímž ochraňuje a uchovává právě tento podstatný rys přítomnosti, totiž že je děním – *ne-ustálostí*. Ochraňuje tak a uchovává jeho podstatu, bytnost (Wesen). *Odpírání* (Verwehrung) tím, že stojí proti ne-bytostnému (Unwesen), to bytostné samo (Wesen) *uchovává a ochraňuje*.⁹⁹

Můžeme se snad nyní pokusit zafixovat ty charakteristiky bytí, které jsme dosud spolu s Heideggerem z Anaximandrova zlomku získali. *Bytí* bylo odhaleno jako *uchovávajícím způsobem odpírající* (rys získaný z určení ἄπειρον, které Heidegger překládá jako „Verwehrung“) a zároveň *určující, ustavující, vládnoucí* (rys získaný z určení ἀρχή, což Heidegger překládá jako „Verfügung“), a to v trojím smyslu (Ausgang, Durchwaltung, Eröffnung).¹⁰⁰

Nabízí se otázka, jak se má takto myšlené *bytí* ke *jsoucím*? Heidegger odpovídá, že rozhodně nejde o vztah ve smyslu působení něčeho na něco. *Bytí* by ani nemělo na co „působit“, *jsoucí jest* jen skrze ně. A není ani nějakým nejvšeobecnějším rysem či povahou *jsoucího*, není ničím „na *jsoucím*“. Jak tedy *bytí* (které se nám ukázalo jako ἀρχή a ἄπειρον) „nechává *jsoucí být*“? Výše uvedené formulace typu „jak se má *bytí* ke *jsoucím*“ či „nechává *jsoucí být*“ chtějí naznačit vztah, vazbu, která není působnostní a není ani kauzalitou. Volíme pro ni termín *závaznost* – *bytí „zavazuje“ jsoucí být* specifickým způsobem. O tento způsob a o tuto počáteční *závaznost* nám nyní půjde.

„Nutnost“ počáteční jednoty

Viděli jsme, že působnost ἀρχή (*bytí*) se projevuje trojím způsobem: jako *vzcházení* (γένεσις), *prodlévání* a *zacházení, zanikání* (φθορά) *jsoucího*. Toto *vzcházení* a *zacházení* se přitom děje *z téhož* a *do téhož*. Toto *totéž* (Anaximandrovo ταὐτά a Heideggerovo „das Selbe“) není něčím všeobjímajícím, ale je *toutéž nutností* (τὸ χρεών, „die nötige Not“), podle níž se podle zlomku *B1* děje *vzcházení do přítomna* a *opětné zacházení*, podle níž se děje *ukazování se* a *skrývání se* (*jsoucího*). *Vzcházení* a *zacházení, ukazování se* a *skrývání se* je odpovídáním této „nutkavé“, „ponoukavé“ nutnosti, tomuto nároku. Nároku, který je zároveň onou apeiratickou (tedy stálosti se vzpírající) ἀρχή. Tím Heidegger dospívá k různé pojmové fixaci *téhož* (ταὐτά, „das Selbe“): ἀρχή, tj. ἄπειρον, tj. τὸ χρεών, tj. „die Not“, tj. „die Nötige“, to *nutkavé, nutící*.¹⁰¹

Jak tedy nyní máme rozumět onomu Anaximandrovu τὸ χρεών? A jak nám k tomu může pomoci načrtnutý výklad ἀρχή a ἄπειρον ze zlomku *A9*? Již dříve jsme s Heideggerem dospěli k tomu, že τὸ χρεών se týká onoho ταὐτά, „das Selbe“, které je tím „odkud“ a „kam“ *vzcházení* (γένεσις) a *zacházení* (φθορά) a které je jejich ἀρχή, čili *počátkem* (Anfang). Zlomek *A9* říká, že tato ἀρχή má povahu ἄπειρον. Τὸ χρεών se proto vztahuje k ἄπειρον -

⁹⁹ Heidegger odkazuje k jazykové souvislosti německého „Verwehrung“ a „Verwahrung“: „Nur insofern die Verwehrung zuvor das Wesen der Anwesenung rettet (es ‚verwahrt‘ – im Sinne des Bewahrens), ist die Verwehrung der Grenze (das ἄπειρον) auch ἀρχή in der ersten Bedeutung: Ausgang der Fügung ins Wesen.“ (M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 115.) Tedy: „die Verwehrung ver-wahrt das Wesen der Anwesenung,“ a to ve smyslu „bewahren“ – zachovává, uchovává, chrání, opatruje.

¹⁰⁰ Srv. Heideggerův výklad in: týž, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 107 – 115.

¹⁰¹ Srv. *tamtéž*, str. 116.

samo odpírání mezím a vymezení, tedy samo odpírání stálosti (Beständigkeit) je onou „nutností“ (Not). Nikoli ovšem nutností pojímanou kauzálně, ale spíše oním vnitřním nutkáním, ponoukáním, tedy žádným nátlakem zvenku, ale pobídkou zevnitř, tím bytostným (das Wesende). Pokud ke γένεσις a φθορά dochází z nějaké nutnosti, pak nejde o žádné donucování z vnějšku působením něčeho jiného, ale děje se tak z vnitřní nutnosti, která je onou ἀρχή samou.

Máme-li výklad v tomto smyslu předběžně shrnout, můžeme užít Heideggerovu větu: „Dieses Selbe, die Verfügung (ἀρχή), dieses Selbe, das ἄπειρον, ist τὸ χρεών, die Not, die nötigende.“¹⁰² „Die Not“, kterou sledujeme spolu s ἀρχή jakožto ἄπειρον, není „nedostatkem“ nebo „nouzí“, ale odpíráním mezi a ochranou, záchranou *přítomnění* (Anwesenung) proti stálosti (Beständigkeit), tzn. proti nebytostnému (Unwesen der Anwesenung). „Die Not“ zde vystoupila jako nevyhnutelnost obrany. Nejedná se přitom o nějakou zoufalou obranu podléhajícího, ale o převahu, přesilu a nadvládu - tedy v posledku *vládu*; je tím, co charakterizuje ἀρχή. „Nötigende Not“, τὸ χρεών je tedy základním rysem ἀρχή. Tato „nutnost“ vládne po způsobu (jakožto) odpírání hranic a mezí a je zároveň tím, „odkud“ vzcházení a „kam“ zacházení a „v čem“ přecházení. Vzcházení do přítomna, prodlévání a zacházení je vedeno vnitřní nutností, puzením nepodlehnout stálosti, „nezmrtvět“, neustat. Taková nutnost je oním „odkud“ a „kam“, totiž „odkud se bere“ vzcházení a „k čemu“ míří zacházení, zanikání – totiž k překonání *stálosti* jakožto toho vůči *bytí* (Wesen) protisměrného, tedy k překonání svého nebytostného (Un-wesen). Jde o přítomnění (Anwesenung), které se brání a vzpírá stálosti.

Anaximandrov zlolek *A9* nás tak dovedl k lepšímu porozumění první části zlomku *B1*: ono „das Selbe“ je „nötigende Not“.

Τὸ χρεών (nötigende Not) chápané výše vyloženým způsobem není ničím vůči ἀρχή vnějším, ale je jejím vlastním určením, je její podstatou. Vláda ἀρχή se děje po způsobu nikoli vnějšího nátlaku, ale vnitřního nutkání, nároku, puzení k odpírání stálosti a uchovávání vlastní bytnosti, k níž od *počátku* (ve smyslu *počátkem* dáno a určeno) patří nejen vznikání a vzcházení, ale i zanikání, tj. bytí určené a ustanovené jako *přítomnění* (Anwesenung). *Počátek* je v tomto smyslu *ustanovením bytí*, respektive *rozhodnutím* o způsobu, jakým se bytí podá a ukáže, jak je nám přístupné a jak se nás týká. *Totéž* (τὰὐτά, das Selbe), τὸ χρεών (die nötigende Not), ἀρχή je původní (počáteční) jednotou - je to *počátek* sám (der Anfang). Ἀρχή je tak *nutně* („podle nutnosti“) *počáteční jednotou* - totiž jednotou zmíněného vzcházení, prodlévání a zacházení. *Počátek* tak jakožto ἀρχή ovládá *přítomnění přítomného* a jako to, co určuje a ustavuje jeho *prodlení a ukazování se v přítomnu* (Anwesenung), je jeho bytností, *bytím*. *Počátek* je *bytí* samo, říká Heidegger.¹⁰³ A o tom - podle něj - mluví také Anaximandros.

Bytí jako překonávání ne-bytostného aneb bytí určené časem

Druhou větu Anaximandrova zlomku *B1*, tedy slova: διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.¹⁰⁴ vykládá Heidegger (jak předeslal) samostatně, bez vazby na větu první. Druhá věta mluví o jsoucnech a jejich vzájemném „chování“, o tom jak se mají k sobě navzájem ve svém *bytí*. O

¹⁰² Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 116.

¹⁰³ „Der Anfang ist als die Verfügung über die Anwesenung des jeweilig Anwesenden das Wesen der Anwesenung: das Sein selbst.“ *tamtéž*, str. 117.

¹⁰⁴ „... neboť si navzájem platí trestem a pokutou za své bezprávi podle vyměření času.“ Zdeněk Kratochvíl, Štěpán Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 29.

ἀδικία a δίκη („bezprávi“ a „právu“) je řeč ve vztahu k prodlévajícímu přítomnému, a to právě vzhledem k jeho *prodlévání* – a je-li řeč o dlení, prodlévání, mluví se zároveň také o *čase*. *Bytí* je tak podle Heideggera v druhé části zlomku myšleno přiměřeně k jeho bytnosti (Wesen) jako *přítomnění* (Anwesenung) - tedy ve spojení s *časem*.¹⁰⁵

Ἄδικία, tj. „bezprávi“, ale také „vybočení“ (což je na tomto místě vzhledem k celkovému smyslu Heideggerova výkladu asi nejpřiměřenější český překlad), patří k jsoucnu prodlévajícímu v přítomnu. To hledá své naplnění ve stálosti, má sklon k sebezajištění, sebeupevnění, definitivnosti, trvalosti a v tomto smyslu se staví proti své ἀρχή apeiratické povahy – tím vybočuje z toho, co mu přísluší, vyděluje se z toho, co je mu vlastní. Bylo řečeno, že stálost a trvání, definitivní sebeupevnění (představa věčnosti), stojí proti bytnosti bytí, proti jeho ἀρχή, proti ἄπειρον a je proto „Un-wesen“. S tím spojuje Heidegger Anaximandrov termín ἀδικία. Toto „bezprávi“ (jak bývá řecké ἀδικία většinou překládáno – a to i v případě tohoto Anaximandrova zlomku) však nepřichází ke jsoucímu (das Anwesende) zvnějšku, ale patří k bytnosti *přítomnění* (Wesen der Anwesenung), náleží k „Notwendigkeit des Seins“, je jeho *bytostnou* možností. Jak již bylo řečeno, δίκη a ἀδικία se většinou překládá jako „právo“ a „bezprávi“. Abychom však nepřekroutili smysl sledovaného výroku, je třeba se vyhnout jakémukoli hodnocení, s nímž oba výrazy implicitně spojujeme. Oboje – jak ἀδικία, tak δίκη - je na stejné rovině, tzn. hodnotově neutrální, protože obé náleží *bytí*. K *bytnosti* bytí (Wesen des Sein) patří totiž stejně neoddelitelně i ono „Unwesen“. Ἄδικία, kterou Heidegger překládá jako „Unfug“, není nikdy překonána ve smyslu odstraněna, protože patří k *bytnosti přítomnění* (Wesen der Anwesenung).

Pokud prodlévající přítomné jsoucí odpovídá bytnosti přítomnění, nespočívá jeho bytí ve stálosti, ale v přechodu od vzniku k zániku - to je způsob, jakým se děje δίκη (tedy „právo“, ale zde spíše to, co je správné, odpovídající určení, přiměřené, vlastní). Protože však k přítomnění (Anwesenung) patří stejně tak δίκη jako ἀδικία, „Wesen“ i „Unwesen“, to bytostné spolu s nebytostným, není ἀδικία nikdy překonána definitivně a s konečnou platností. Právě jen potud, pokud tu je takto chápaná ἀδικία (Unwesen), *jest* jsoucí jako „das Anwesende“, tj. jako *prodlévající*, nestálé ve svém příchodu a odchodu, jen tehdy se bytí dává jako překonávání toho nebytostného, tj. stálosti, tzn. jako *neustálost vzcházení, prodlení a zacházení* (Anwesenung). Toto *přecházení* (Übergang) je *bytí* samo.¹⁰⁶

„Překonávání bezprávi“ se tedy děje právě oním přecházením (Übergang). V něm se naplňuje „kdy“ a „jak dlouho“, náležející každému jsoucímu, a to „podle přikázání času“. *Přítomné jsoucí* svým *bytím* (jakožto „Anwesenung“) odpovídá přikázání *času*. Ale i naopak: odpovídat přikázání času znamená překonávat to ne-bytostné (Un-wesen) - totiž stálost, trvalost - a tím také *být*.¹⁰⁷ Řecké χρόνος odpovídá podle Heideggerova výkladu pojmu τόπος – vyjadřuje, kam jsoucí patří a je jeho určení.¹⁰⁸ Τάξις neznamená nějaký výčet okamžiků, ale označuje příkazovací a určovací rys času.¹⁰⁹ Čas sám *jest* tímto „příkazováním“ jsoucímu v jeho prodlévání v přítomnu, *čas* je tím *určujícím*. A jsoucí *jest* tak, že svým *bytím* tomuto přikázání, tj. určení času, odpovídá - totiž *prodléváním v přítomnosti*. Jsoucí *jest* a svým *bytím* odpovídá určení *času*, to znamená, že toto *bytí* je *prodléváním v přítomnosti, přítomněním*.¹¹⁰

¹⁰⁵ Tzn. typ *závaznosti*, který je dán právě původní jednotou bytí a času.

¹⁰⁶ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, § 24., zejména str. 119.

¹⁰⁷ Heidegger významově váže „Wesen“ a „Anwesen“ k „Weilen“, „Währen“ ve smyslu *prodlévání*, aby zachytil původní vzájemnost bytí a času, která však ještě neznamená určení bytí jako trvání a stálosti. K tomu srv. též L. Benyovszky, *Náhlost: myšlení bytí z času*, OIKOYMENH, Praha 2005, str. 79-80.

¹⁰⁸ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 120, 121; srv. též týž, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 209, 210.

¹⁰⁹ Což Heidegger označuje jako „Zuweisungscharakter“ času. Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 121.

¹¹⁰ „...das Sein selbst ist Verweilung, Anwesenung.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, str. 121.

Tím je ovšem řečeno, že *bytí* má v *čase* svoji ἀρχή. Což má svůj základ v tom, že bytí samo je zakoušeno jakožto *přítomnění* (Anwesenung) a toto jako přechod od vznikaní k zanikání.¹¹¹

V závěru spisu Grundbegriffe¹¹² se Heidegger zabývá vztahem obou částí Anaximandrova zlomku *BI*. První věta říká, že vznikaní i zanikání, které ve své jednotě určují bytí, pocházejí z téhož. Toto *totéž* je pak ἀρχή, počátek - počátek bytí, neboli *bytí* jako počátek. Druhá věta potom vypovídá o bytí jsoucího, o způsobu, *jak jest*. A tím je překonávání „bezprávi“, překonávání toho ne-bytostného (onoho „Unwesen“), to znamená odpírání stálosti, nezůstávání ve stálosti, protože k bytí patří právě ono přecházení, „odbývání“. Tak druhá věta vyslovuje zkušenost bytí. *Jsoucí* ve svém *bytí* odpovídá přikázání *času* – jeho bytností je *přítomnění*.

První věta vypovídá o *počátku bytovaní* (der Anfang des Wesens) toho, co jmenuje druhá – totiž *bytí* (des Seins). Obě vypovídají o tomtéž, ovšem jiným způsobem. Druhá věta Anaximandrova výroku myslí *bytí vzhledem k času*, respektive myslí bytí způsobem odpovídajícím jeho bytnosti, to znamená *přítomnění*, tedy *prodlévání v přítomnu* (a tedy času). První myslí takto zakoušenou bytnost vzhledem k počátku, k ἀρχή. Anaximandrovův zlomek tedy vypovídá ἀρχή jakožto bytí a bytí jakožto ἀρχή. Ἀρχή však znamená *počátek*. Zlomek je tedy „das anfängliche Sagen des Seins“.¹¹³

Již bylo řečeno, že hovoří-li Heidegger o metafysice, vidí jako zásadní určení „bytí jakožto přítomna“, ¹¹⁴ tj. vzájemnost určení *bytí* a *času*. Sledujeme-li nyní spolu s ním *myšlení počátku metafysiky*, je zřejmé, že se budeme muset zaměřit právě na tuto souvztažnost samu, na vztah bytí a času sám, respektive na jeho *počáteční* podobu. Co jsme tedy v toto směru získali z Anaximandrova zlomku *BI*, či spíše z jeho Heideggerova výkladu?

Druhá Anaximandroví připisovaná věta ze zlomku *BI* vyslovuje zkušenost bytí, totiž bytí zakoušené již jako „bytí určené časem“, *bytí* a *čas* jako dvě záležitosti. Naproti tomu první věta mluví o ἀρχή, o *počátku*, který je původní *jednotou* bytí a času - a v tomto smyslu jde o „das anfängliche Sagen“. O *počátku* neplatí časová určení „bylo“, „jest“ a „bude“, protože takto časově určené bytí má až v něm svůj „počátek“ – je teprve tímto *počátkem* rozhodnuto právě jako bylo-jest-bude. Bytí a čas se tedy v Anaximandrově zlomku ukazují jako jednota (v první větě) a zároveň již jako diference (ve větě druhé).¹¹⁵

¹¹¹ „... das Sein selbs als Anwesenung und diese als der Übergang des Hervorgangs in die Entgāngnis ‚erfahren‘ ist.“ *tamtéž*.

¹¹² Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, § 25.

¹¹³ Viz *tamtéž*, str. 123.

¹¹⁴ Pochopení „bytí jako přítomna“ vidí Heidegger jako zásadní rozhodnutí, určující celou metafysiku jako typ myšlení a vztahování se ke světu - ať již jsou jeho konkrétní historické podoby jakkoli rozmanité a odlišné. Pasáž týkající se tohoto rozhodujícího určení se opakuje v řadě jeho spisů – srv. např. „Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen.“ M. Heidegger, *Zeit und Sein*, str. 2 (opak. cit.). K tomu srv. též kap. „Exkurz: bytí jako přítomno“, str. 17-18.

¹¹⁵ Toto *zároveň* (tj. „bytí a čas jako jednota a *zároveň* jako diference“) chápeme ve sledované souvislosti pro určení myšlení *počátku* metafysiky jako podstatné. Pokud byl v první části zlomku typ závaznosti (bytí), podle níž se děje neustálé vznikaní a zanikání, určen jako τὸ χρεῶν, „die nötigende Not“, tj. nikoli vnější, ale vnitřní nutnost, a v druhé části táž závaznost označena jako časová („podle vyměření, přikázání času“), pak bytí a čas nemohou být dvě různé záležitosti, ale něco vnitřně jednotného, pouze různým způsobem se podávajícího. K tomu srv. Heideggerův *Zeit und Sein*, str. 1-25.

2. Konkrétnější vhléd do „vztahu“ počátku a bytí – počátek v textu „Der Spruch des Anaximander“

Druhým textem, v němž se Heidegger zabývá Anaximandrovým zlomkem, je již zmiňovaný a citovaný *Der Spruch des Anaximander* z roku 1946.¹¹⁶ Úvodní pasáž je obdobná jako začátek výše probrané druhé části spisu *Grundbegriffe*.¹¹⁷ I zde uvádí Heidegger nejprve Nietzsche a Dielsův překlad¹¹⁸ - opět oba jako příklady běžně převládajícího přístupu, kterému jsou Platón s Aristotelem měřítkem při výkladu a posuzování nejen myslitelů pozdějších, ale i jejich předchůdců.¹¹⁹ Právě platónské a aristotelské představy a pojmy – poznamenané případně středověkými či novověkými obměnami - jsou vodítkem všech interpretací, včetně interpretací Platóna a Aristotela samého. V této linii zůstává podle Heideggera i Nietzsche, a to i přesto, že právě Nietzsche presókratovské myslitele proti další filosofické tradici počínaje Platónem vyzdvihuje. Již samy termíny φύσις a φύσει ὄντα (tedy to, čeho se podle Theofrasta myšlenky a názory presókratiků týkaly) jsou od Platóna a zejména od Aristotela chápány v zúženém významu jako protiklad k τέχνη - tedy již nikoli jako veškeré jsoucí. Právě odtud pramenící výše zmíněné přesvědčení, že zlomky antických protomyslitelů mluví o „přírodě“ (ve smyslu „natura“), ovlivnilo pak podle Heideggera celou doxografii a dějiny filosofie až po Hegela. Podle těchto výkladů Anaximandrův výrok mluví o vznikaní a zanikání věcí - tyto vznikají a zanikají do téhož - a neustálé střídání vzniku a úpadku je pak vysvětlováno jako obecný rys veškerého přírodního dění. A protože oni „naivní přírodovědci“ neznali ještě zákony pohybu, je přirozené, že nestálost a proměnlivost věcí vysvětlovali způsobem odpovídajícím běžné životní zkušenosti - tedy v termínech práva a bezpráví, viny a pokání, pokuty, trestu a odplaty (δικη, τίσις, ἀδικία, δίδοναι δίκην,...). Ostatně toto směšování přírodní problematiky s etickými a morálními představami ohodnotil již Theofrastos jako „básnické vyjadřování“.¹²⁰

Heidegger však zpochybňuje tyto tradiční výklady nejen pokud jde o to, *co* výrok vlastně říká, ale zejména pokud jde o to, *o čem* vypovídá. A shodnout se s ranými mysliteli na tom „o čem“ předpokládá shodu v tom, co se myslí slovy τὰ ὄντα a εἶναι - a k tomu zas bude potřeba vyjasnit, co rozumíme my a co rozuměli oni slovem „být“. Tak nyní zní úkol. A stejně jako ve výše referovaném výkladu z *Grundbegriffe* vychází i zde Heidegger z toho, že se slavný Anaximandrův výrok skládá z gramatického hlediska ze dvou vět. V první z nich je řeč o *jsoucím* (τὰ ὄντα). Plurál zde přitom neznamena mnohost jsoucího, tj. pluralitu jsoucen ve smyslu τὰ πολλά, ale Heidegger jej vysvětluje spíše jako τὰ πάντα - vše jsoucí, *celek jsoucího*, jsoucí v celku, veškerenstvo.¹²¹ Celek jsoucího, jak Heidegger připomíná, ovšem nezahrnuje pouze věci a nejen přírodní věci, nýbrž i člověka a všechna jeho díla, vše co

¹¹⁶ Vydáno in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977.

¹¹⁷ Pokusíme se tedy nyní zaměřit spíše na to, v čem se oba výklady liší, resp. na to, v čem jde ten pozdější dál. Vzhledem k námi sledovanému tématu přitom považujeme za podstatnou akcentaci naší dnešní situace jako těch vůči *počátku* „*pozdních*“, která je v textu *Der Spruch des Anaximander* na několika místech tematizována explicitně a zároveň stále přítomna díky terminologii, již zde Heidegger volí. Toto téma však zatím záměrně necháváme stranou.

¹¹⁸ Nietzsche z *Filosofie v tragickém období Řeků* a Dielsův ze *Zlomků presókratiků*.

¹¹⁹ S čímž Heidegger nesouhlasí a nesouhlasil by tudíž ani s Gadamerem, který svým přednáškám o počátku řecké filosofie předesílá: „Das Entscheidende an meinen Vorlesungen über die Vorsokratiker ist, daß ich weder mit Thales noch mit Homer, noch mit der griechischen Sprache im zweiten vorchristlichen Jahrtausend anfangen, sondern mit Platon und Aristoteles. Das ist nach meinem Dafürhalten der einzige philosophische Zugang zur Interpretation der Vorsokratiker.“ (H.-G. Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*, P. Reclam jun., Stuttgart 1996, str. 10.)

¹²⁰ Srv. část zl. A9: „...takto to říká jmény dosti básnickými...“, považovanou za Theofrastův komentář přímého citátu z Anaximandra. (Český překlad viz Z. Kratochvíl, J. Bouzek, *Od mýtu k logu*, str. 148).

¹²¹ Druhá věta pak začíná slovy δίδοναι γὰρ αὐτά... , přičemž výraz αὐτά vztahuje Heidegger na τοῖς οὐσι z věty první (ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι...). Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 330.

způsobuje, ale také vše démonské a božské. Vzhledem k tomu je aristotelská představa redukující mnohost jsoucího na přírodní jsoucna při výkladu Anaximandra neopodstatněná. (Tedy pohled redukující τὰ ὄντα na φύσει ὄντα, přičemž ono φύσει je, jak bylo řečeno výše, chápáno v již zúženém smyslu jako protějšek k τέχνη.) A stejně tak nepřiměřené se Heideggerovi jeví překládat τὰ ὄντα jako „věci“ (die Dinge).

Zbavíme-li se představ, že se pohybujeme na poli primitivní přírodovědy či etiky, tedy přestaneme-li Anaximandrov výrok zařazovat do nějakého oboru a svazovat ho pomocí odborných pojmů a představ, nevystavujeme se tím žádné neurčitosti, jak by se snad mohlo zdát. Naopak pouze tehdy budeme podle Heideggera schopni nechat přijít ke slovu to, o čem je řeč. Heideggerem často opakovaný nárok „myslet původně řecky“ znamená právě toto: nepřidávat pozdější představy a nezužovat tak původní významovou bohatost tím, že budeme původní řecké výrazy chápat ve smyslu později z nich vzniklých technických pojmů. Podržet původní významovou šíři neznámá rozmělnění či zploštění, ale naopak uchování bohatosti a možnosti mluvit o mnohosti v její původní jednotě.

Požadavek podržet původní významovou šíři platí právě i o řeckých termínech ὄν, τὰ ὄντα, εἶναι a ἔστιν. Jejich slovníkové ekvivalenty jsou vcelku jednoznačné: *jsoucí*, *jsoucna*, *být* a *jest* (seiend, das Seiende, sein a ist). Otázkou však zůstává, co je tím myšleno?¹²² Co je tím myšleno „řecky“, přičemž toto slovo (griechisch) neoznačuje u Heideggera národnost, ani kulturní, antropologickou či jinou zvláštnost, nýbrž časnou, tj. *počáteční* podobu *údělu*, *poslání*,¹²³ tzn. počáteční způsob, jakým se bytí samo dává a ukazuje ve jsoucím a jakým si zároveň nárokuje člověka jako toho, kdo je na tento úděl odkázán a jehož bytnost je v bytí „pohroužena“.¹²⁴ Hledá-li tedy Heidegger „řecký způsob myšlení bytí“, hledá *počáteční* způsob, jak se bytí „dává“, podává či ukazuje člověku, hledá podobu toho, jak je bytí člověku přístupné, tedy ptá se, jak vypadá onen „úděl“ (ve významu nikoli osudu, ale toho, co je „uděleno“, „posláno“).¹²⁵ „Řecký způsob myšlení bytí“ tak vyjadřuje počáteční podobu údělu člověka. To, že se „bytí dává“, znamená, že se nějakým způsobem ukazuje, vystupuje do neskrytosti – což vyjadřuje řecké ἀλήθεια.¹²⁶

Skrývání a odkrývání bytí - ἀλήθεια

Heidegger ukazuje, že toto „dávání se bytí“ se děje (pro nás patrně) zvláštním a paradoxním způsobem, totiž tak, že se přitom bytí samo spíše skrývá, než odkrývá, spíše zahaluje, než odhaluje. Původní vystoupení do neskrytosti (ἀλήθεια) provází skrytost (λήθη).¹²⁷ Vystupuje a ukazuje se jsoucí, zatímco bytí se z neskrytosti odtahuje. To je

¹²² Heidegger uvažuje o tom, zda řecké výrazy τὰ ὄντα a εἶναι skutečně znamenají „jsoucna“ a „být“, resp. zda znamenají to, co těmito slovníkovými ekvivalenty myslíme my. Situace je v tomto případě ztížena tím, že v podstatě není ani zcela jasné, co těmito tak často užívanými termíny vlastně myslíme my sami v naší vlastní řeči. Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 335.

¹²³ „Die Frühe des Geschickes“, viz *tamtéž*, str. 336.

¹²⁴ „... griechisch ist die Frühe des Geschickes, als welches das Sein selbst sich im Seienden lichtet und ein Wesen des Menschen in seinen Anspruch nimmt, das als geschickliches darin seinen Geschichtsgang hat, wie es im ‚Sein‘ gewahrt und wie es aus ihm entlassen, aber gleichwohl nie von ihm getrennt wird.“ *Tamtéž*.

¹²⁵ Tj. ve významu německého „Geschick“ a „schicken“. Vidíme tedy, že v Heideggerově konceptu není „myšlení“ výhradně naší činností, že není prvotně naší aktivitou, ale spíše *odpovídáním* - tzn. nese zároveň jistý rys odkázanosti a přijímání toho, co je nám dáváno, co na nás nezávisí, co lze „očekávat“ a čemu můžeme maximálně odpovídat, jsme-li ovšem „připraveni“.

¹²⁶ Tj. termín, jehož smysl a význam byl postupně zredukován na pouhou „pravdu“ ve významu „správnosti“. Heidegger toto postupné přesouvání významů často sleduje a dokládá, zároveň se sám ve svých úvahách snaží vycházet z původní významové šíře řeckého ἀλήθεια.

¹²⁷ Toto téma razantněji vystoupí až v „rozhovoru“ s Parmenidem.

prvopočáteční způsob zadržení (Ansichhalten)¹²⁸ bytí, tedy způsob odkrytí bytí. Zadržení bytí jakožto ἄ-λήθεια, tedy *ne-skrýtosť*, jejímž charakteristickým rysem je, že s tím, jak se ukazuje a odkrývá jsoucí, se odtahuje a skrývá zároveň bytí samo. Neskrytosť provázená skrytosť. *Sebezadržení bytí*, které znamená zároveň jeho odtažení a skrytosť. Heidegger tuto charakteristiku sumarizuje větou, kterou v textu *Der Spruch des Anaximander* několikrát opakuje: „Bytí se odtahuje a skrývá tím, že se odkrývá do jsoucna.“¹²⁹ To je podle Heideggera základní rys bytí, jenž určuje myšlení západu (tj. myšlení evropské či metafysické – tedy myšlení, jehož „počátek“ nyní s Heideggerem sledujeme). Jistá paradoxnost spočívá v tom, že myšlení, ač tímto rysem určeno, jej samo nesleduje, ale drží se pouze toho „pozitivního“, toho odkrytého, zjevného, uchopitelného a přístupného – tj. jsoucího. Tuto situaci charakteristickou pro počátek (myšlení i bytí) označuje Heidegger jako „klam“, či spíše „blud“ (die Irre).¹³⁰ Myšlení je „klamáno“ a „bloudí“ – sleduje bytí a chytá se přitom jsoucího, čímž mu bytí samo uniká; nebo-li, jak říká Heidegger ve svém *Úvodu k přednášce „Co je metafyzika?“*, metafyzika „říká bytí, a míní jsoucí jako jsoucí.“¹³¹ Tento „blud“ však není podle Heideggera nějakou chybou myšlení, či jeho nedostatkem; bludiště, v němž se myšlení pohybuje, není dílem a výsledkem jeho chybování, ale je jeho údělem, je jemu uděleným místem a prostorem. Ba ještě více: „Toto bludiště je prostorem bytování dějin,“ říká Heidegger.¹³² Blud a klam má svůj počátek v bytí, resp. v jeho charakteristickém rysu „sebeodtahu“¹³³ a ukázání se v tom, čím ve své bytnosti naopak není - totiž ve jsoucím. Ono „zapomínání“ bytí a „opuštěnost“ bytím, o kterých Heidegger tak často hovoří, se dějí *od počátku* a jako tento počátek sám a v tomto smyslu též nutně, nejsou žádným náhodným nedopatřením. Bloudění a klamání bytím je údělem metafyziky, nikoli jejím nedostatkem.¹³⁴

„Bytí se odtahuje a skrývá tím, že se odkrývá do jsoucna“ – to je způsob, jakým „se bytí zdržuje se svou pravdou v sobě.“¹³⁵ Původní neskrytosť jsoucího (ἀλήθεια) je tedy provázena a podmíněna skrytosť bytí (λήθη) – původní řecký termín ἀλήθεια v sobě nese oboje (a lze snad říci, že ono „bloudění“ metafyziky se projevuje mimo jiné tím, že jeden z významů nevidí a omezuje se jen na neskryté), přičemž takový způsob skrývání označuje Heidegger jako „v sobě se držící zdráhání“,¹³⁶ bytí se odhaluje tak, že se „zdržuje se svou pravdou v sobě.“¹³⁷ Toto „zadržování pravdy své bytnosti v sobě“ nazývá také ἐποχή – *epoché bytí*.¹³⁸ Termín *epocha* proto u Heideggera neznamena historickou epochu, resp. sled

¹²⁸ „Zadržení“ (Ansichhalten), „zdržení“ v nějaké podobě, což je význam řeckého ἐποχή. Odtud také Heidegger odvozuje význam termínu „epocha“.

¹²⁹ „Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 337. Tento zvláštní skrývací způsob, jakým se bytí dává a jakým je přístupné, tento klam, či blud, označuje Heidegger také jako „zdráhání se“, či „odpírání“ (die Verweigerung).

¹³⁰ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 337.

¹³¹ M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, OIKOYMENH, Praha 1993 (přel. I. Chvatík), str.15 (dále jen „*Co je metafyzika?*“).

¹³² „Er (der Irrtum) ist der Wesensraum der Geschichte.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 337.

¹³³ Toto „odtažení se“ a odkrytí se ve jsoucím je způsob, jaký se bytí „zdržuje“ (hält an sich). Srv. *tamtéž*.

¹³⁴ Srv. např. M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, str.15: „Metafyzika nicméně neustále a v nejrůznějších obměnách bytí vyslovuje. Ona sama budí a upevňuje zdání, jako by v ní otázka po bytí byla položena a zodpovězena. Avšak metafyzika nikde na otázku po pravdě neodpovídá, poněvadž si tuto otázku nikdy neklade. A neklade si ji, protože myslí bytí jenom tak, že si představuje jsoucí jako jsoucí. Vypovídání metafyziky se od jejího počátku až do jejího dovršení jakýmsi zvláštním způsobem pohybuje v průběžném zaměňování jsoucna a bytí. Toto zaměňování je ovšem třeba myslet jako událost úvlasti (Ereignis), ne jako nějakou chybu. Jeho důvod nemůže nikterak spočívat v pouhé nedbalosti myšlení nebo v povrchnosti vyjadřování.“

¹³⁵ „Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt. Dergestalt hält das Sein mit seiner Wahrheit an sich.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 337.

¹³⁶ „Verbergung aber bleibt im Zuge des an sich haltenden Verweigerens.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 337.

¹³⁷ „...lichtende Ansichhalten mit der Wahrheit seines Wesens...“ *Tamtéž*, str. 337 (opak. cit.).

¹³⁸ Srv. *tamtéž*, str. 337-8.

takových historických epoch, ale *způsob zadrženi bytí*.¹³⁹ Jinou otázkou je to, že různé podoby tohoto *zadrženi* (tj. různé způsoby „podání se“, „poslání“ – „das Geschick“) můžeme skutečně sledovat také jako různé „epochy“ či etapy v dějinách filosofie. Podstatné přitom však je nepouštět ze zřetele, že to, co běžně rozumíme „historickou epochou“, má svůj základ v ἐποχή bytí.¹⁴⁰

Řecké ὄν, τὰ ὄντα, εἶναι a „přítomno“

Vést s Anaximandrem rozhovor (Auseinandersetzung) znamená shodnout se na tom, o čem je řeč. Mluví-li tedy Anaximandrův zlomek o τὰ ὄντα, pak to v souvislosti s výše uvedeným znamená především nutnost ujasnit si, co se původně řecky termíny ὄντα a εἶναι míní, a nezůstat u toho, co termíny „jsoucí“ a „být“ rozumíme my dnes (víme-li to vůbec). A vyjasnit skutečně původní řecký smysl slov ὄντα a εἶναι pak pod zorným úhlem výše naznačených Heideggerových úvah znamená vyjasnit onen „úsvit údělu“,¹⁴¹ vyjasnit ten počáteční způsob, jakým se bytí dává a zároveň skrývá a odtahuje, tj. pochopit typ tohoto *zadrženi bytí*¹⁴², čili odhalit, jak vypadá první podoba přístupnosti světa (ἀλήθεια). To není záležitost filologická a zdaleka nejde jen o význam jednoho slova: pochopit, co pro Řeky znamenalo „být“ a „jsoucí“ (εἶναι a ὄντα), znamená pochopit jejich vidění světa, pochopit tuto počáteční podobu jednoty člověka a světa. To samozřejmě nelze z jedné věty, která je navíc sama tím, co se snažíme vyložit. Heidegger se proto snaží termín τὰ ὄντα z Anaximandrova výroku pochopit v souvislostech a kontextu; a to nejen výroku samého,¹⁴³ ale také z jiných textů, dokládajících užívání (a tím i chápání) slov ὄν, τὰ ὄντα a εἶναι v řečtině.

Pokud jde o Anaximandrův zlomek sám, v něm je – jak jsme již viděli - o jsoucím řeč v souvislosti s γένεσις a φθορά. Tyto řecké termíny je podle nynější Heideggerovy akcentace „třeba myslet z φύσις a v jejím rámci“,¹⁴⁴ a to opět znamená chápat je jako způsoby *vzcházení* a *zacházení*. Nebo budeme-li tyto výrazy i nadále překládat běžným *vznikání* a *zanikání*, pak je třeba přeznačit i tyto termíny a rozumět jim jako *vzcházení do neskrytosti* a *zacházení do skrytosti*. Tento významový posun se však netýká jen těchto dvou výrazů, zásadní a podstatné je, že Anaximandrův výrok ukazuje k jinému chápání toho, co označujeme jako *jsoucí*. Γένεσις a φθορά, „vzcházení do...“ a „zacházení do...“ bytují v rámci neskrytosti mezi skrytým a neskrytým.¹⁴⁵ *Jsoucí*, na které se zde γένεσις a φθορά vztahují, je tím

¹³⁹ Znamená také, že zjevnost je *zdržením se v sobě* skrytého – odtud vazba na *pozitivní zdržení se*, tj. epoché, u skeptiků a Husserla.

¹⁴⁰ Pokud jsme se v posledních dvou odstavcích věnovali podrobněji té pasáži, v níž se Heidegger nevěnuje bezprostředně rozboru Anaximandrova zlomku, pak tomu bylo právě proto, že ji považujeme za podstatnou pro celkové porozumění Heideggerovu konceptu a pro vyjasnění souvislosti, která se skrývá za tituly ἐποχή, „Sein“, „Anfang“, „Geschick“, „Denken“, „Metaphysik“ atd., a tím i pro sledovanou problematiku „myšlení počátku a konce metafysiky“.

¹⁴¹ „Die Frühe des Geschickes“, viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 336.

¹⁴² Tj. pochopit tuto specifickou podobu ἐποχή, či „podání“, „poslání“ (Geschick), či „konstelace“, či „naklonění“ (Gunst), či „rozhodnutí“ (Entscheidung) - různé Heideggerovy termíny (s různými akcenty) pro totéž: vyjadřují, že se svět týká člověka vždy v nějaké konkrétní (již rozhodnuté) podobě.

¹⁴³ Heidegger v práci *Der Spruch des Anaximander* přijímá (spolu s Burnetem, ač ne zcela souhlasí s jeho odůvodněním) jako pravou pouze část zlomku, a to tu začínající slovy ...κατὰ τὸ χρεών..., nicméně vykládá ji právě ve vztahu a ze vztahu k větě bezprostředně předcházející, kterou chápe jako významově zcela relevantní.

¹⁴⁴ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 341-2. Ačkoli se termín φύσις v tomto Heideggerově textu příliš neobjevuje, znamená zde zvažované ὄντα implicitně φύσει ὄντα a celkově jde o úvahy o situaci, „epoše“ či „zadrženi“, které Heidegger označuje právě jako FYSIS.

¹⁴⁵ „Das Hervor in... und das Hinweg zu... wesen innerhalb der Unverborgenheit zwischen Verborgenen und dem Unverborgenen.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 342.

vzcházejícím a zacházejícím, jeho bytnost spočívá v přicházení a odcházení. Dnes bychom je nazvali spíše pomíjející (das Vergängliche), nikoli jsoucí, neb (jak říká Heidegger) „již dávno jsme zvyklí klást bytí proti vznikání zcela tak, jako by vznikání bylo nějakým nic a jako by nepatřilo do bytí, jež se odedávna chápe jen jako pouhé setrvávání.“¹⁴⁶ Zatímco my dnes máme sklon chápat jsoucí jako stálé, chápe „myslitel φύσις“ jsoucí jako *fysická* jsoucí (φύσει ὄντα), tedy nikoli jako stálé, ale jako *ne-ustále* vznikající a zanikající, tj. neustále vzcházející a zacházející. Nyní není naším (ani Heideggerovým) cílem zjišťovat, jak a kdy a proč k tomuto přeznamenání došlo, ale zatím pouze vést tento posun v patrnosti a pokusit se při rozmluvě s Anaximandrem podržet vzcházení a zacházení jako charakteristický rys bytí (totiž *počátku*).

Vzhledem k tomuto úkolu interpretuje Heidegger pasáž z první knihy Homérovy *Iliady*.¹⁴⁷ Uvádí ji jako doklad významové šíře, kterou řecký termín τὰ ὄντα zahrnoval. U Homéra se setkáváme patrně s původní archaickou podobou slov ὄν a ὄντα, která se později stala filosofickými pojmy, totiž s výrazy ἑὸν a ἑόντα.¹⁴⁸ (Obdobně tyto výrazy užívají ovšem také Parmenidés a Hérakleitos.) Heidegger vykládá místo¹⁴⁹ vyprávějící o věštci Kalchantovi, který má věstit Řekům shromážděným před Trójou. Pro Heideggera je důležité označení „věštec“ (Seher), z něho těží:¹⁵⁰ „věštec“ (Seher), ὅς ἦδη ..., tj. ten, který poznal, viděl, uviděl.¹⁵¹ Vidět lze jen to, co je pohledu přístupné a co v tomto smyslu jako neskryté *bytuje v blízkosti* (an-west). Podle básně sem patří trojí: „jak τὰ τ' ἑόντα, to, co právě jsoucím je, tak τὰ τ' ἑσσόμενα, to, co se jsoucím stává, tak i πρὸ τ' ἑόντα, to, co kdysi jsoucím bylo.“¹⁵² *Bytující v blízkosti* (das Anwesende) a v tomto smyslu *přítomné* (Anwesende) pak tedy není pouze to, co jako „přítomné“ (das Gegenwartige)¹⁵³ většinou označujeme, ale i to minulé a

¹⁴⁶ „... denn wir sind seit langem gewohnt, dem Werden das Sein entgegenzusetzen, gleich als ob Werden ein Nichts sei und nicht auch in das Sein gehöre, das man seit langem nur als das bloße Beharren versteht.“ *Tamtěž*, str. 343.

¹⁴⁷ Verše 68 - 72.

¹⁴⁸ Heidegger upozorňuje, že „ε“ ve slovech ἑὸν a ἑόντα je oním „ε“ kmene ἑσ v ἑστιν, „est“, „esse“ a „ist“ (a dodejme „jest“), a tak se v těchto participiích stále ozývá ἑστιν a εἶναι, čímž je zdůrazněna účast na verbálním významu slova. Rovněž ὄν a ὄντα jsou participia sdružující jak verbální, tak nominální význam, nicméně ten verbální je u nich nejprve formálně (tím že toto znění ztrácí s „ε“ vazbu na sloveso), pak i významově oslabován. Zároveň je ovšem podržení tohoto verbálního významu pro porozumění starým myslitelům podstatné (v češtině zachovává verbální význam výraz „jsoucí“ narozdíl od „jsoucna“, v němčině jde o analogickou dvojici „seiend“ a „Seiende“). Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 344 - 345.

¹⁴⁹ Podotýká přítom, že jde o „místo, které básnický přivádí ke slovu to, co τὰ ὄντα znamenají.“ (Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 343.) Spojíme-li si to s Heideggerovými slovy ze začátku sledovaného textu o tom, že „původní způsob básnění je myšlení bytí“ (viz *tamtěž*, str. 328), nahlédneme, že výběr místa není nikterak náhodný. K tomu srv. také: „Das Denken jedoch ist Dichten und zwar nicht nur eine Art der Dichtung im Sinne der Poesie und des Gesanges. Das Denken des Seins ist die ursprüngliche Weise des Dichtens. ... Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins. Das Denken ist die Urdichtung, die aller Poesie voraufgeht, aber auch dem Dichterischen der Kunst, ... Das dichtende Wesen des Denkens verwahrt das Walten der Wahrheit des Seins.“ *Tamtěž*, str. 328, 329.

¹⁵⁰ Vysvětluje pomocí něj své pojetí „široké“ *přítomnosti* (Anwesenheit), tak jak je v různých vypracováních najdeme i v jiných jeho textech, např. v *Zeit und Sein* či *Beiträge zur Philosophie* a snad nejzřetelěji v „Dopise mladému studentovi“: „‘Sein‘ ist keineswegs identisch mit der Wirklichkeit oder mit dem gerade festgestellten Wirklichen. Sein ist auch keineswegs dem Nicht-mehr-sein und dem Noch-nicht-sein entgegengesetzt; diese beiden gehören selber zum Wesen des Seins.“ (M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, str. 36.) (O přítomnost „širokou“ jde ovšem pouze vzhledem k našemu obvyklému úzu; vzhledem ke smyslu Heideggerova konceptu je to, jak se ještě pokusíme ukázat, označení poněkud zavádějící.)

¹⁵¹ A to jaksí „jednou provždy“, vidění již vždy má, je vždy tím, kdo „již viděl“, a proto může také předvídat.

¹⁵² „Der Dichter nennt ein Dreifaches: τὰ τ' ἑόντα, das sowohl Seiende, τὰ τ' ἑσσόμενα, das auch Seiend-Werdende, πρὸ τ' ἑόντα, als auch das vormalis Seiende.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 346.

¹⁵³ Heidegger ve většině svých textů dodržuje toto terminologické rozlišení a užívá v běžném významu „přítomné“ a „přítomnost“ výrazy „das Gegenwärtige“ a „Gegenwart“. („Přítomným“ míníme obvykle protějšek minulosti a budoucnosti - tzn. „ted“ či „nyní“ v rámci toku času, případně chápeme „přítomné“ také ve smyslu „předmětně se vyskytující“ a takto „proti nám stojící“.) Naproti tomu termíny „das Anwesende“, „Anwesenheit“

budoucí, co běžně chápeme a označujeme jako „nepřítomné“ (das Ungegenwärtige). Minulé i budoucí jsou tak způsoby, jak něco může bytovat v blízkosti – totiž jakožto nepřítomné (das ungegenwärtig Anwesende). Původní řecké τὰ ἐόντα tedy podle Heideggera zahrnuje *přítomně i nepřítomně bytující v blízkosti*.¹⁵⁴ Pro porozumění původního řeckého chápání bytí a jsoucího je v Heideggerově podání podstatný právě vzájemný vztah toho „přítomně a nepřítomně bytujícího“. Připomíná, že Řekové to *přítomně bytující v blízkosti* označují také jako τὰ παρῶντα, přičemž παρὰ („při“, „u“) znamená, že něco jest v neskrytosti, přišlo v neskrytosti. Pak je třeba předponu „při-“ (Gegen-) v „přítomném“ (das Gegenwärtige) chápat nikoli jako vyjádření postoje „naproti“ (Gegenüber) či „proti“ (subjektu), ale jako „Gegend“ – krajinu či okolí: „otevřenou krajinu neskrytosti, do níž a v níž přišedší prodlévá.“¹⁵⁵ Ἐόντα v „užším“ slova smyslu, tj. ἐόντα specifikovaná jako *přítomně* (gegenwärtig) *bytující v blízkosti* jsou tím, co bytuje v blízkosti ve vlastním slova smyslu, tzn. jako to, co „prodlévá v krajině neskrytosti.“ Naproti tomu *minulé a budoucí* bytuje v blízkosti jinak – totiž mimo tuto krajinu neskrytosti. Heidegger je charakterizuje a označuje jako *bytující v oddálení* (das Abwesende). Minulé a budoucí je charakterizováno právě způsobem a mírou svého oddalování, které však je vždy vztaženo k *neskrytosti* – jde o bytování „z“, či „do“ neskrytosti, o vystávání do neskrytosti, či odcházení z neskrytosti. I to nepřítomné (das Ungegenwärtige) je v tomto smyslu bytostně (tzn. svým bytím) vztaženo k tomu v blízkosti bytujícímu přítomně (gegenwärtig). Původní řecké ἐόντα tedy zahrnuje obojí - *přítomně* (gegenwärtig) i *nepřítomně* (ungegenwärtig) *bytující v blízkosti* (das Anwesende) – a ἐόν pak znamená: „jakožto blízké bytující do neskrytosti.“¹⁵⁶

Záměrem Heideggerových úvah nad Homérovým veršem je ukázat právě tuto dvojznačnost v řeckém chápání *jsoucího* (ἐόντα) jako *bytujícího v blízkosti*. Řecké ἐόντα znamená: 1) jak to, co je *v blízkosti jakožto přítomné* (das Gegenwärtige), tj. v „užším“ smyslu, tak 2) vše bytující v blízkosti, ať již *přítomně* (gegenwärtig) či *nepřítomně* (ungegenwärtig), tj. *bytující v blízkosti* v „širším“ smyslu. Ἐόντα v druhém významu však nelze chápat jako nějaký obecný pojem stojící v hierarchii nad pojmem speciálním (a proto užíváme důsledně slova „užší“ a „širší“ v uvozovkách). Je to totiž právě *neskrytost* vládnoucí v onom prvním pojmu, co je tím určujícím i pro význam druhý.^{157 158}

A ještě jeden ohled se Heidegger snaží pomocí Homérových veršů předvést, než se s touto výbavou vrátí k Anaximandrovu výroku. Věšci (tj. „vidoucímu“) je tím, že uviděl (ἴδῃ), vše bytující v blízkosti i to bytující v oddálení *shromážděno* a tím také *uchováno*

a „Anwesen“ vyhrazuje Heidegger pro význam *bytování v blízkosti*; zahrnují i minulé budoucí, tedy to *přítomně* (gegenwärtig) i *nepřítomně* (ungegenwärtig) *bytující v blízkosti* (das Anwesende). Naším problémem je, že čeština toto terminologické rozlišení nenabízí, budeme proto užívat termíny „přítomný“ a „přítomnost“ spolu s německým ekvivalentem v závorce, čímž bude ten který význam blíže specifikován.

¹⁵⁴ Srv. výklad in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 346.

¹⁵⁵ „Das ‚gegen‘ in gegenwärtig meint nicht das Gegenüber zu einem Subjekt, sondern die offene Gegend der Unverborgenheit in die herein und innerhalb welcher das Beigekommene verweilt.“ (M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 346.) Spíše výjimečně akcentuje Heidegger tento význam krajiny či okolí (Gegend) do té míry, že slovo „Gegenwart“ užívá jako výraz pro to, co v našem textu označuje termínem „Anwesenheit“; např. in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 338, srv. také: týž, *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1997, str. 141-142. Obdobné vyjádření najdeme rovněž v závěru textu *Der Spruch des Anaximander*, kde Heidegger v rekapitulující pasáži říká: „Das Anwesende ist das gegenwärtig und ungegenwärtig in der Unverborgenheit Wesende. Mit der zum Wesen des Seins gehörigen ἀλήθεια bleibt vollends die λήθη ungedacht und demzufolge auch das ‚gegenwärtig‘ und ‚ungegenwärtig‘, d.h. der Bezirk der offenen Gegend, innerhalb deren jegliches Anwesende ankommt und das Zueinander-Anwesen der Je-Weiligen sich entfaltet und beschränkt.“ (M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 370.)

¹⁵⁶ „Demnach bedeutet ἐόν: anwesend in die Unverborgenheit.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 347.

¹⁵⁷ K celé pasáži výše srv. podrobněji Heideggerův výklad in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 346, 347.

¹⁵⁸ V pasáži výše, ale stejně tak i v celém textu se snažím volit české ekvivalenty Heideggerových termínů „das Gegenwärtige“ a „das Anwesende“ či „das Abwesende“ tak, abych co nejvíce postihla smysl Heideggerova rozlišení.

(gewahrt) do jednoho *bytování v blízkosti* (Anwesen).¹⁵⁹ Heidegger zde (obdobně jako na mnoha jiných místech) těží ze spřízněnosti řady německých slov¹⁶⁰ se starým německým „war“, které znamenalo „ochranu“, „střeh“, „střežení“ (die Hut).¹⁶¹ „Das Wahren“ je podle Heideggera třeba myslet jako chránění, které osvětluje a shromažďuje. To se děje právě, jak bylo vyloženo, *bytováním v blízkosti*: bytováním v blízkosti je samo bytující - přítomně (gegenwärtig) i nepřítomně (ungegenwärtig) - schraňováno do neskrytosti.¹⁶²

Určení *bytí* ve smyslu *přítomna*

Příklad s věštcem, který nazřel, je sice poměrně výmluvný a srozumitelný, nicméně ono „nazírání“ toho, co bytuje v blízkosti, je stále jen obrazem či metaforou našeho vztahu k tomu, co bytuje v blízkosti – a tento vztah je hlubší, než může být jakékoli smyslové i nesmyslové „chápání“ a „uchopování“. Jde o vztah, který není určen a dán námi a našimi schopnostmi, ale „světlinou bytí“ - jak říká Heidegger.¹⁶³

Měli bychom mít však nyní alespoň jasněji v tom, o čem je u Anaximandra řeč. Pokud jde o *jsoucí*, pak se jedná o *přítomně* (gegenwärtig) i *nepřítomně* (ungegenwärtig) *bytující v blízkosti* (das Anwesende).¹⁶⁴ Bytování jsoucího je přítom určeno *neskrytostí* (ať již jde o bytování „do ní“, či „z ní“). Takto uvažované *bytí* je jakožto *bytování v blízkosti* (Anwesen) zároveň prosvětlujícím a schraňujícím shromažďováním (die lichtend-bergende Versammlung), tj. pravdou (*Wahrheit*) ve smyslu „střežení“ (Wahrnis).¹⁶⁵ Termín *jsoucí* (ἔόν) s sebou nese jistou dvojznačnost, která je pro myšlení počátku charakteristická. Spočívá ve zvláštním vztahu a provázanosti toho, co bytuje v blízkosti jako nepřítomné (ungegenwärtig), a tím, co bytuje v blízkosti ve zvláštním („užším“) slova smyslu (tj. jako „das Gegenwärtige“). Takové přítomné (das Gegenwärtige) není nějakým odděleným „úsekem“

¹⁵⁹ Srv.: „Dem Seher ist alles An- und Abwesende in *ein* Anwesen versammelt und dargegewart.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 348.

¹⁶⁰ Tj. „wahrnehmen“ (vnímat, postřehovat), tzn. „in die Wahr nehmen“ (brát do střehu, brát v ochranu, střežit, schraňovat, ochraňovat), obdobně „verwahren“ (uchovávat) a „gewahren“ (zpozorovat, rozpoznat, vzít na vědomí). Srv. *tamtéž*.

¹⁶¹ „Die Wahr“, střeh, chápe Heidegger jako „osvětlující a uchovávající shromažďování“ – to je tím charakteristickým rysem, resp. „tahem“ bytí (bytování v blízkosti). A odtud je podle něj třeba myslet i „pravdu“ (Wahrheit) – jako „střežení“ (Wahrnis) bytí. „Střežení“ jakožto „chránění“, vysvětluje Heidegger, obdobně jako v jiných textech, na příkladu pastýře (der Hirt), který chrání tím, že „střeží“, je „ve střehu“, tj. hlídá tím, že „dohlíží“ - má své stádo stále v dohledu a na očích. A stejně tak promlouvá ze „střehu“ (die Wahr) i onen věstec - mluví ze střehu toho, co bytuje v blízkosti. A jen v tomto smyslu je „Wahr-Sager“, ten, kdo říká pravdu. Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 348.

¹⁶² Srv.: „Das Wahre ist als das lichtend-versammelnde Bergen zu denken. Das Anwesen wahrt das Anwesende, das gegenwärtige und das ungegenwärtige, in die Unverborgenheit.“ *Tamtéž*.

¹⁶³ „...aus der Lichtung des Seins“, M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 349. (Podobným směrem se ubírá Heideggerův výklad Hérakleitova zlomku *B 45* o *logu ψυχῆ* - viz dále.) Heidegger vlastně předvádí věstce jako toho, kdo zaujímá výše popsaný postoj „*Besinnung*“ (ač toto označení v textu explicitně nenacházíme). K tomu srv. pasáž, v níž Heidegger zdůrazňuje, že řecký výraz ἔόντα neznamená jsoucí ve smyslu objektů stojících vůči subjektu (člověku): „Auch der Mensch gehört zu den ἔόντα; er ist derjenige Anwesende, der lichtend-vernehmend und so sammelnd, Anwesendes als ein solches in der Unverborgenheit wesen läßt. Wenn in der dichterischen Kennzeichnung des Kalchas das Anwesende in der Beziehung auf das Sehen des Sehers gadacht ist, dann bedeutet das, griechisch gedacht, daß der Seher als derjenige, der gesehen hat, ein Anwesender ist, der in einem ausgezeichneten Sinne in das Ganze des Anwesenden gehört.“ *Tamtéž*, str. 350, 351. Jako jistý protipól věstce pak lze vidět Nietzscheho posledního člověka, který „již jen“ „mžourá“ (blinzeln). (Srv. M. Heidegger, *Was heisst denken?*, Niemeyer, Tübingen 1997, str. 31.)

¹⁶⁴ Pokud užíváme s Heideggerem termín „blízkost“, pak nikoli v běžném prostorovém významu, ale ve smyslu *významové blízkosti*. Označuje vše, co se nás nějak „týká“ (angehen); a týká se nás přítomné (Gegenwärtige) i nepřítomné (Ungegenwärtige) - tedy rovněž to minulé a budoucí.

¹⁶⁵ K souvislosti takového konceptu *bytí a pravdy* se dostaneme v dalších kapitolách.

mezi tím, co jakožto minulé a budoucí bytuje v oddálení (das Abwesende). Oddalování je orientováno vzhledem k neskrytosti přítomného – ta je krajinou „do“ níž a „z“ níž přítomné vzchází a zachází. Ale ona „závislost“, či vztaženost je oboustranná: přítomné jsoucí (das gegenwärtige Anwesende) není stálé, ale je tím, co do neskrytosti vzchází a hned zase zachází, jeho bytí je tedy charakterizováno a dáno právě jen tímto přechodem samým (a nikoli stálostí), je přechodem od příchodu k odchodu a v tomto smyslu je také právě tímto příchodem a odchodem určeno, tj. je určeno oním *oddalováním*. Takový způsob bytování v blízkosti označuje Heidegger jako „Weilen“, či „Verweilen“ – *prodlévání, prodlení*. Takové přítomné – „das Je-weilige“ bytuje z oddálení.¹⁶⁶ Jako důsledek odhaluje Heidegger jakousi vzájemnou provázanost, či odkázanost jsoucího – jedno dovoluje druhému být tím, čím je.¹⁶⁷

Pokud jsme na začátku citovali Heideggerovu tezi o „ražbě“, tj. určení bytí časem, resp. o tom, že „*bytí*“ od úsvitu západního myšlení až po dnešek znamená totéž co *přítomno*,¹⁶⁸ pak výše naznačené úvahy týkající se řeckého (v silném Heideggerově slova smyslu *počátečního*) chápání jsoucího tuto tezi nezpochybnují – naopak. Neříkají, že u Řeků by tomu bylo jinak, ukazují pouze jiný smysl toho, co znamená *přítomno* – a tedy i *bytí*.

Prodlévání jako překonávání ἀδικία

Druhá část Anaximandrova výroku (kterou ve shodě s většinou badatelů považuje Heidegger za skutečně pravou) zní:

...κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας

Slovo αὐτὰ se vztahuje k předchozí větě a míněna mohou být podle Heideggera pouze τὰ ὄντα¹⁶⁹ – *jsoucí* v celku, což na základě předcházejícího výkladu (opírajícího se o užití a význam tohoto slova u Homéra) znamená: *přítomně* (gegenwärtig) i *nepřítomně* (ungegenwärtig) *bytující do neskrytosti*. Jsoucí je to, co bytuje v blízkosti, tedy to, co svým bytováním zasahuje – jako přítomné (gegenwärtig) i jako nepřítomné (ungegenwärtig) – do neskrytosti.¹⁷⁰ Řekneme-li *jsoucí v celku*, pak zjevně vyslovujeme a míníme nějakou *jednotu*. Heideggerovi jde o typ této jednoty. Zdůrazňuje, že mnohost všeho, co označujeme jako „*jsoucí v celku*“ (πολλά), není sjednocována nějak „*zvenku*“, není to množství oddělených jsoucenc, „*za nimiž*“ by stálo něco, co je jímá dohromady, ale že jde o jednotu vnitřní, o vzájemnost, která je dána právě bytováním v blízkosti samým. Říká, že v bytování v blízkosti

¹⁶⁶ Srv.: „Aber weilend ankünftig ist das Anwesende, insofern es auch schon aus der Unverborgenheit hinweg und auf die Verborgenheit zu abgeht. Das gegenwärtig Anwesende weilt jeweils. Es verweilt in Herkunft und Hinweggang. Das Weilen ist der Übergang auskunft zu Gang. Das Anwesende ist das Je-weilige. Übergänglich weilend, weilt es noch in herkunft und weilt schon im Hingang. Das jeweilig Anwesende, das gegenwärtige, west aus dem Abwesen.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 350.

¹⁶⁷ Mohli bychom to také nazvat vzájemnou „*souhrou*“. Heidegger v tomto smyslu užívá často termín „*Zuspiel*“ (tzn. vlastně „*přihrávání si*“), např. ve svém *Zeit und Sein* – zde označuje jako „*Zuspiel*“ vzájemné osvětlující sebe-podávání budoucnosti, minulosti a přítomnosti, tedy tří časovostních extází. (Srv. M. Heidegger, *Zeit und Sein*, str. 15, 16.) Nám zde nyní jde v podstatě o týž problém, ovšem v jiném podání či vypracování. Ke konkrétní podobě této „*vzájemnosti*“ (*Zuspiel*) se ještě dostaneme podrobněji v úvahách nad Anaximandrovým výrokem.

¹⁶⁸ Srv.: „Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen. ... Sein wird als Anwesenheit durch die Zeit bestimmt.“ M. Heidegger, *Zeit und Sein*, str. 2.

¹⁶⁹ Ponechává přítom nerozhodnuto, zda Anaximandros užívá výslovně termín ὄντα, či nikoli, jde mu o celkový smysl, nikoli o filologický rozbor.

¹⁷⁰ „τὰ ὄντα, das Anwesende im Ganzen, das gegenwärtig und ungegenwärtig in die Unverborgenheit Anwesende.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 353.

jako takovém (Anwesen) vládne skryté shromažďování jako prodlévání vůči sobě navzájem.¹⁷¹

Co nám o takovém celku jsoucího říká Anaximandrův výrok? Základním rysem jsoucího - tedy toho, co bytuje v blízkosti a co ve svou chvíli vystává vůči sobě navzájem do neskrytosti (prodlévá) - se tu zdá být ἀδικία, „bezprávi“, „nespravedlnost“, (Ungerechtigkeit). Rozumíme-li ἀδικία takto, vystává samozřejmě otázka, co je na jsoucím „nesprávného“ či „nespravedlivého“ a v jakém smyslu se dopouští „bezprávi“? Není snad „právem“ jsoucího (tzn. není to snad správné?), že dlí a prodlévá a naplňuje tím svoji bytnost? Řešení a klíč k porozumění vidí Heidegger právě ve významu slova ἀ-δικία, resp. δίκη. Pokud se při výkladu nenecháme vést představou práva a morálky, znamená ἀδικία také „vybočení“, či „vydělení se“. Na rozdíl od interpretace v *Grundbegriffe*, kde ἀδικία vyplynula z apeiratické povahy počátku, v textu *Der Spruch des Anaximander* dospívá Heidegger k intenzivnější a plastičtější analýze: pracuje s německým idiomem „etwas ist aus den Fugen“,¹⁷² který vyjadřuje, že je „něco vymknuto z kloubů“. Německé slovo „die Fuge“ znamená „spáru“ – to je asi nejpřiměřenější české vyjádření toho, co Heidegger míní a na čem staví svůj další výklad. *Spára* je tím, co zároveň odděluje i spojuje. Spáry vytváří celkové spojení, vazbu, provázání (die Fügung). Na základě toho bychom mohli říci, že Anaximandros (a s ním i Heidegger) mluví o nějakém „vyšinutí z vazby“, které patří k tomu, co bytuje v blízkosti (ke jsoucímu). A to neoddělitelně, bytostně: ἀδικία náleží ke jsoucímu bytostně, je charakteristickým rysem bytování v blízkosti. V jakém smyslu však je bytování v blízkosti narušením „vazby“ či „pojící spáry“ a co se touto *spárou* vlastně myslí?

Bytování v blízkosti bylo charakterizováno jako *prodlévání*, prodlení (Weilen). Prodlévání je *přecházením mezi* přicházením a odcházením. Právě toto *mezi* je podle Heideggera onou „spárou“ (die Fuge). Takové *mezi* není žádnou bezobsažnou a bezvýznamnou mezerou, není prázdnem, ale je tím pojícím i oddělujícím. Je přechodem, který oba způsoby oddalování spojuje (jako oddalování téhož), ale zároveň je také rozdělující. Toto *mezi*, tj. *chvíle* (die Weile) prodlení, je pro bytování v blízkosti určující. Bytování v blízkosti (Anwesen) bytuje v takovéto „spáře“; přítomno je touto pojící spárou samou, přítomno „provazuje“ přicházení a odcházení.¹⁷³ Jsoucí jakožto prodlévající bytuje v této „spáře“, tj. prodlévá ve své chvíli. Pokud ovšem podle Anaximandra vykazuje takové jsoucí rys ἀδικία, musí se svým bytováním v blízkosti, tzn. svým prodléváním, nějak z toho bytostného vymykat, tj. musí onu „spáru“ nějak rušit, musí něčím „z vazby“ vybočovat. Toto „vymykání se“ (ἀδικία) se podle Heideggera¹⁷⁴ děje nikoli tím, že by jsoucí vybočilo z oné spáry a opustilo ji (tedy nikoli oddalováním, zacházením z neskrytosti do skrytosti), ale naopak tím, že se v ní snaží setrvat, že se snaží setrvat ve svém prodlení - což je ovšem protismyslné, tím se prodlévání právě jakožto *prodlévání* ruší, nejde již o prodlévání, ale o *stálost trvání*. Snaha setrvat ve svém bytí, tj. snaha jaksi „setrvat v prodlení“ a zajistit se v něm, ruší samu chvíli jakožto chvíli a jde tak proti své vlastní bytnosti.¹⁷⁵ Taková snaha je jsoucímu ne-přiměřená a v tomto smyslu v ní také spočívá ona ne-pravost (Un-Fuge) - vybočení (ἀδικία) jsoucího vůči

¹⁷¹ „Vielmehr waltet im Anwesen als solchem das Zueinander-Weilen einer verborgenen Versammlung.“ *Tamtéž*, str. 353. Zatímco v Anaximandrově výroku sleduje Heidegger především ohled *vzájemnosti* prodlévání (das Zueinander-Weilen), smysl onoho *shromažďování* (Versammlung) hledá především „v rozhovoru“ s Hérakleitem, a to v jednom z jeho klíčových slov – λόγος. Ten chápe právě jako „osvětlující a uchovávací shromažďování“. K tomuto tématu se ještě dostaneme v dalších kapitolách.

¹⁷² Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 354.

¹⁷³ „Anwesen west in solcher Fuge.“ *Tamtéž*, str. 355.

¹⁷⁴ Resp. takto Heidegger rozumí Anaximandrově výpovědi o zkušenosti bytí.

¹⁷⁵ Pokud zůstaneme u metafory „spáry“, pak jako by tato byla nepřiměřeně rozšířena, až se z oné pojící spáry stane opravdu jen spára „dilatační“, tj. prázdná mezera vylučující jakékoli napětí a tedy i vazbu. Čímž se z jednoty vzcházení-prodlení-zacházení stane trojice minulost, přítomnost, budoucnost.

tomu, co je mu vlastní a přiměřené. Jsoucí se vymyká, „vybočuje z vazby“, přičemž vazbou je třeba myslet onu provázanost a vzájemnost bytování v blízkosti a oddálení, provázanost a soupatřičnost přítomného (gegenwärtig) a nepřítomného (ungegenwärtig) způsobu bytování v blízkosti. Nepatřičnost spočívá v ulpění pouze na jednom způsobu. Jsoucí se upevňuje, jako by „prodlít“ mělo znamenat „zůstat“, a touto tendencí setrvat se přičí a vzpírá svému určení, své bytnosti.¹⁷⁶

U toho však Anaximandrův výrok nezůstává. Říká také, že jsoucí se v této nepatřičnosti neztrácí, ale opět si patřičnost a přiměřenost *zjednává, dává* (διδόναι δίκην). Toto dávání, skýtání či poskytování (Geben) musí přitom být nějakého zvláštního typu – to, co vybočuje z vazby a z řádu, a tak se vzpírá svému určení, si těžko může tento řád, toto určení samo, dát. Paradoxní ovšem je vyjádření pouze tehdy, pokud chápeme „dávání“ jako předávání toho, co vlastníme a co proto také máme k dispozici. Dávání, o němž mluví Anaximandros, vysvětluje Heidegger ze způsobu bytí toho „dávajícího“. Ostatně tím, co je „dáváno“, či skýtáno, také není žádná věc, ale *přiměřenost* (δίκη), přiměřenost bytostnému určení. Takové *dávání* tedy spočívá v bytování v blízkosti samotném, resp. ve způsobu, jakým jsoucí bytuje v blízkosti.¹⁷⁷ Toto dávání nechápe Heidegger jako nějaké „předávání“ něčeho, ale jako „připouštění“ (Zugeben): takto „dávat“ znamená nechávat něčemu náležet to, co mu přísluší a je mu vlastní. Jde tedy o poskytování možnosti být nějakým, sobě samému přiměřeným a sobě vlastním způsobem. A pokud jde o jsoucí, tomu je - jak již bylo naznačeno - vlastní prodlévat ve své chvíli, bytovat v oné spáře spojující příchod s odchodem. „Spára“ (die Fuge), chvíle (nikoli stálost trvání) je tím, co je prodlévajícímu vlastní a co mu přísluší; a je také tím, kam jsoucí prodlévající v blízkosti náleží – je jeho vazbou, řádem, do kterého patří (der Fug).¹⁷⁸ Jsoucímu přiměřené je právě bytovat, prodlévat „mezi“ – tj. v oné spáře dvou způsobů oddalování. Ovšem nikoli „v ní“ jako na nějakém místě, ale spíše ve významu „svým bytováním ji vytvářet“, „spárovat“, tmelit – totiž oba způsoby oddalování. Být znamená bytovat v onom přecházení: „ještě na příchodu a zároveň již na odchodu.“¹⁷⁹ Heidegger mluví i v případě prodlévajícího o „stálosti“ (Beständigkeit) - ta ovšem nespočívá v setrvávání, ale v tom, že prodlévající „ustojí“ onen přechod od příchodu k odchodu, od vznikání k zanikání. Takovou „stálost“ označuje jako pojivou, spojující, či provazující (die füglich Beständigkeit).¹⁸⁰ Tato stálost překonává ono vybočení (ἄδικία, „Un-Fug“): tím, že prodlévá, dodržuje prodlévající svoji chvíli a dává tím svému bytování jakožto bytování v blízkosti řád (δίκη), bytuje sobě vlastním způsobem, přiměřeně. Διδόναι je tu vyloženo jako „dávání řádu“, nebo lépe vždy znovu navrácení řádu, tj. možnosti náležet do vazby, „spáry“, tedy jako poskytování možnosti být přiměřeným a patřičným způsobem. Prodlévající jsoucí, tj. bytující v dané chvíli v blízkosti, je přítomné (gegenwärtig), protože samo sebe nechává přináležet k tomu, co je nepřítomné (ungegenwärtig).¹⁸¹ Bytování prodlévavě jsoucího neurčuje pouze ἄδικία, ale ani jen δίκη, nýbrž jejich neustálé vyrovnávání a vzájemné

¹⁷⁶ Smysl této charakteristiky bytí jsoucího je týž jako v již výše zreferované úvaze v *Grundbegriffe* (srv. str. 20-22), kde je výklad téhož veden přes význam řeckého πέρας; nyní Heidegger těží z německého „die Fuge“ a „der Fug“ (viz též níže).

¹⁷⁷ „Das hier genannte Geben kann nur in der Weise des Anwesens beruhen.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 356.

¹⁷⁸ „Die Fuge ist der Fug.“ (*Tamtéž*, str. 357.) Heidegger si průběžně v celém textu hraje i pomáhá významovou souvislostí a souzvukem německých slov „die Fuge“, „der Fug“, „fugen“ a „fügen“, což lze v češtině těžko napodobit.

¹⁷⁹ „Das Anwesende ist das Je-weilige. Übergänglich weilend, weilt es noch in Herkunft und weilt schon im Hingang.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 350.

¹⁸⁰ Viz *tamtéž*, str. 357.

¹⁸¹ Srv. Heideggerův výklad in *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 356-357.

překonávání. „Dávání řádu“ (διδόναι δίκην) se děje překonáváním ἀδικία. Ani δίκη tedy není žádným stabilním stavem, ale neustálým překonáváním vybočení – ἀδικία.

Jednota jsoucího daná vzájemností - τίσις

K vyloženému „dávání řádu“ (διδόναι) se váží určení ἀλλήλοις a τίσις. Anaximandros mluví o *vzájemnosti* jsoucího (dávají si „navzájem“ - ἀλλήλοις). Dosud však bylo prodlévající jsoucí charakterizováno spíše jako „lpějící na sobě“ – na sobě samém a na svém setrvávání a trvání. „Lpění na sobě“ - na svém setrvávání a trvání, je však porušením řádu chvíle, a tedy porušením vazby, do níž patří, tzn. rušením „spáry“, kterou má jsoucí svým bytím vytvářet. Jsoucí má sklon setrvat bez ohledu na chvíli, která je mu vyměřena a tím se podle Heideggera každé z jednotlivých jsoucích staví nejen proti své vlastní bytnosti, ale také proti jiným - každé prodlévající se tak přičí druhému. „Lpění na sobě“ každého jsoucího tedy znamená, že v dané chvíli prodlévající jsoucího vykazují jakousi vzájemnou „bezohlednost“. Přesto ale ve výroku zaznívá, že na sebe berou ohled, že se nechávají vzájemně přináležet - Anaximandros říká: „διδόναι ... τίσις ἀλλήλοις“

Pro pochopení oné podivné vzájemné vazby je nutno uvážit, že řecké slovo τίσις neznámá jen pokutu, ač tak bývá obvykle překládáno - a to většinou i v kontextu Anaximandrova výroku. Právě zde má patrně širší význam. Heidegger připomíná, že původně toto slovo znamenalo „hodnocení“ - není důležité zda kladné, či záporné, dobré, či špatné. Něco ohodnotit znamená předně „zohlednit, jaké to opravdu je“, a tedy respektovat to, učinit hodnocenému zadosť v tom, čím je. Aby se Heidegger při překladu vyhnul všem běžně užívaným, morální a právní kontexty podsouvajícím, a tím ovšem také zavádějícím, protože význam redukcujícím a zužujícím termínům, uchyluje se jako k „překladovému“ termínu k méně užívanému „Ruch“. Slovo „Ruch“ zaznívá v německém „Ruchlos“, tzn. „ohne Ruch“. Zatímco „Ruchlos“ znamená „hanebný“, či „ničemný“, je v případě samotného „Ruch“ nalezení slovního ekvivalentu obtížnější. Každopádně středohornoněmecké „Ruoche“ znamená pečlivost, svědomitost (die Sorgfalt), starost (die Sorge) a v případě Anaximandrova výroku se Heidegger snaží vyjádřit, že - uvažováno vzhledem ke jsoucímu a bytování v blízkosti - τίσις znamená v návaznosti na „Ruch“ „všímání si“ a „starání se“, zda to, co v danou chvíli prodlévá, bytuje sobě přiměřeným způsobem, tj. zda odpovídá sobě samému jakožto prodlévajícímu. (V tomto smyslu jde o výše zmiňované „hodnocení“ ve významu „zohlednění“.)

V Anaximandrově výroku je τίσις vysloveno ve spojitosti s *vzájemností* jsoucího (ἀλλήλοις). Tak bývá zlomek nejčastěji překládán: „navzájem si platí ...“. Ἀλλήλοις τὰ ἔόντα se vztahuje k τὰ ἔόντα. Heidegger v tomto ohledu zdůrazňuje, že ἀλλήλοις je třeba vztahovat na τὰ ἔόντα ve výše vyloženém významu - tedy na bytující v blízkosti, na *celek* prodlévajícího jsoucího. Ono „navzájem“ (ἀλλήλοις) potom ovšem znamená vztah každého v danou chvíli bytujícího v blízkosti vůči jinému prodlévajícímu v *otevřené krajině neskrytosti*. Pro Heideggera je důležité, že tu nejde o vztah mnoha jednotlivin navzájem, že nejde o neurčité vzájemné vztahy v rámci jakési nejasné mnohosti, ale v *rámci neskrytosti*. Potom také διδόναι ... τίσις ἀλλήλοις (tj. v Heideggerově překladu „Ruch geben eines anderen“) znamená způsob, jakým prodlévající bytuje v blízkosti, jak prodlévá, tzn. διδόναι δίκην, jak si „dává řád“ a přiměřenost. Česky by se tedy Heideggerovo „Ruch geben eines dem anderen“ snad dalo vyjádřit jako „vzájemně si poskytují, co jim náleží a přísluší“, či spíše „svým bytím si navzájem umožňují být tak, jak je radno“. Řecký výraz καί, stojící v Anaximandrově zlomku mezi δίκην a τίσις, nechte přitom Heidegger jako pouze přiřazující „a“, ale jako vyjádření podstatné následnosti, důsledku. Pokud jsoucího bytující v blízkosti „dávají řád“, tj. nechávají náležet do oné „pojící spáry“ a poskytují příslušnost k tomuto

spojení, resp. pokud je vůbec umožňují, pak se to implicity děje takovým způsobem, že si vzájemně udělují „Ruch“ - tj. stvrzují se navzájem jako prodlévající tím, že si vzájemně umožňují být sobě přiměřeným způsobem, umožňují si být tak, jak „je radno“, tzn. v danou chvíli prodlít. Překonání vybočení (ἄδικία) se tedy děje právě skrze takové vzájemné „poskytování si náležitosti“, tj. umožňování si „být náležitě“, být způsobem přiměřeným své bytnosti – tzn. prodlévavě.

Na závěr těchto úvah překládá Heidegger zvažovanou část Anaximandrova výroku, totiž

διδόναι ... αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας

takto:

„gehören lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs.“

Výraz „Gehörenlassen“ je v tomto Heideggerově užití dvojaký – vztahuje se jak ke slovu „Fug“, tak i „Ruch“, ne však zcela stejně. V danou chvíli prodlévající jsoucí (a takto bytující v blízkosti) bytují z oné „spáry“ (die Fuge) mezi přicházením a odcházením, tzn. mezi dvojným typem oddalování (Abwesen), tj. bytují vždy ve svou chvíli, neboli bytují jako přítomně (gegenwärtig) bytující v blízkosti. Poskytují si jakožto prodlévající navzájem „Ruch“, tj. umožňují si vzájemně být, „jak se patří“. (Ἀλλήλοις vztahuje Heidegger pouze na slovo τίσις.) Jinak je tomu však s náležením oné „spáře“, tedy „dáváním řádu“ či „poskytováním řádu“ – „gehören lassen sie Fug...“. To již podle Heideggera jen ze samotné druhé věty zachovaného výroku objasnit nelze, jistým poukazem mu však je slovo γάρ (totiž) stojící hned za διδόναι a svým způsobem tak větu uvozující. Druhá Anaximandrova věta vede k vyjasnění či vysvětlení toho, co říká ta v Heideggerově čtení první.

Bytování v přítomnu κατὰ τὸ χρεών

Uvažujme tedy nyní také o větě první (resp. o jejím zachovaném torzu), a to právě ve spojitosti s již probranou větou druhou - zvažme, v jakém smyslu druhá věta tu první vysvětluje. V druhé větě Anaximandrova výroku byla řeč o jsoucím (ἔοντα, das Anwesende). Dozvěděli jsme se, že jsoucí se jako prodlévající rozptyluje a ztrácí v tom, co mu nepřísluší a nenáleží, v jakémsi „nerozvážném“ vybočení (ἄδικία).¹⁸² Ale bylo tu také řečeno, že jsoucí právě jako tímto prodlévavým způsobem bytující v blízkosti zároveň toto vybočení překonává, čímž nechává platit řád (der Fug) a poskytuje jedno druhému navzájem patřičnost, náležitost (der Ruch). Ono dávání, nechávání náležeť, umožňování patřit, či poskytování (Gehörenlassen) je způsob, jakým prodlévající prodlévá, tzn. jak bytuje v blízkosti. Způsob bytování v blízkosti vypovídá o jsoucím a charakterizuje je. To je podle Heideggera podstatné: druhá věta tedy vypovídá o jsoucím tak, že vysvětluje sám způsob jeho bytování v blízkosti.

Z věty první jsou pravá patrně jen závěrečná slova:

... κατὰ τὸ χρεών,

která jsou překládána obvykle: „... podle nutnosti“ (nach der Notwendigkeit).

Heidegger ponechává zprvu τὸ χρεών nepřeložené a (jak již bylo řečeno) snaží se porozumět těmto slovům z věty následující, jež se zdá být jejich objasněním. Vzhledem k ní lze τὸ χρεών zvažovat ve dvou ohledech: τὸ χρεών vypovídá jednak o bytování bytujícího v blízkosti, tedy o způsobu bytí jsoucího, o přítomnu přítomného (das Anwesen des Anwesenden); za druhé je tu myšlen sám tento vztah přítomna a přítomného (bytí v blízkosti a toho bytujícího v blízkosti), tedy vztah bytí a jsoucího.

¹⁸² Srv.: „...in den ruchlosen Un-Fug losgelassen ist...“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 362.

Slovu *χρεών* pak předchází *κατὰ*, které odkazuje dál, resp. zpět či výše k vysvětlení, proč se něco má tak a tak, ukazuje tedy, podle čeho se něco děje právě tak, jak se děje. Jde-li nyní o *jsoucí* a způsob *bytí*, ukazuje výraz *κατὰ*, následkem čeho *jest* jsoucí tak, jak *jest*, čemu je zavázáno, že *jest* tak a tak, co je zavazuje být tak a tak – ukazuje na nějaký typ *závaznosti*.¹⁸³ Ta je v Anaximandrově výroku určena jako *τὸ χρεών*. Prodlévavě bytující v blízkosti prodlévá *κατὰ τὸ χρεών*. Jsoucná prodlévají v danou chvíli v blízkosti, čímž překonávají ne-pravost, nepřiměřenost, vybočení (*ἄδικία*), které jako bytostná možnost prostupuje jejich prodlévání. Bytování v blízkosti prodlévajícího bylo odhaleno jako toto neustálé *překonávání* samo. To se děje tak, že prodlévající jsoucí svým prodléváním ustavují (dávají, *διδόναι*) řád (*der Fug*) a tím také sobě navzájem umožňují být tak, jak mají, přiměřeně (*der Ruch*). Řád (*der Fug*) náleží odpovídajícímu způsobu bytování v přítomnu (*Anwesen*), tzn. *překonávání* – to je „řádne“. Řád, to, jak to má být, je *κατὰ τὸ χρεών*.¹⁸⁴ *Χρεών* se jakožto bytnost bytování v blízkosti vztahuje na bytující v blízkosti, na jsoucí, *τὸ χρεών* tedy stanovuje řád (*der Fug*) i to, jak to být má, stanovuje, co je jsoucímu přiměřené (*der Ruch*). *Τὸ χρεών* stanovuje jsoucímu způsob přicházení – a to jako *chvíli prodlení*. Vztahuje se tedy jako *povaha přítomna* na jsoucí.¹⁸⁵

Vlastní termín *τὸ χρεών* vysvětluje Heidegger až naposled, ač (jak zdůrazňuje) je věcně tím prvním – jde v něm o bytování v blízkosti toho, co bytuje v blízkosti, tj. jde o *bytí jsoucího*. Respektive jde o tuto vazbu samu: o to, co je vlastně vyjádřeno oním genitivem „bytí jsoucího“.¹⁸⁶ Podle Heideggera je jím pojmenován původ, příchod jsoucího z přítomna,¹⁸⁷ ačkoli zůstává jinak skryt a ona souvislost *přítomna* (*Anwesen*) a *přítomného* (*das Anwesende*) zůstává nemyšlena. Kdykoli zazní „přítomno“, myslí se již „přítomné“ - rozdíl „přítomna“ a „přítomného“ zůstává zapomenut, protože zapomenuta zůstává sama bytnost přítomna (bytování v blízkosti – „*Anwesen*“), tj. bytí. Tato „zapomenutost bytí“ je zapomenutostí difference bytí a jsoucího (tj. difference „ontologické“).¹⁸⁸ „Zapomenutost“, o níž mluví Heidegger, však není důsledkem zapomnětlivosti našeho myšlení, ale náleží bytí samému – patří k sebeskrývané bytnosti bytí.¹⁸⁹ *Zapomenutost* a *sebeskrývání* patří bytostně k tomu, *jak* se nám bytí dává. (A dává se nám tak, že „klame“,¹⁹⁰ dává se jako jsoucí, aby se samo odtáhlo a skrylo, jak říká výše citovaná a Heideggerem opakovaná věta: „Bytí se odtahuje a skrývá tím, že se odkrývá do jsoucná.“¹⁹¹) *Zapomenutost* a *skrývání* tedy patří k *počátečnímu* způsobu odhalení jsoucího v jeho bytí, totiž *přítomného* v tom, jak *jest* v přítomnu, tj. bytování v blízkosti bytujícího v blízkosti (*die Enthüllung des Anwesenden in seinem Anwesen*). Ona „zapomenutost“, což je jen jiné Heideggerovo označení toho, že se bytí člověku odpírá, charakterizuje dějiny (dění, dávání se) bytí. Ovšem rozdíl mezi bytím a jsoucím může být rozpoznán jako „zapomenutý“ pouze tehdy, pokud se již spolu s přítomnem *přítomného* odkryl - odkryl a zůstal zachován alespoň v řeči (a to nikoli v „řeči“ ve smyslu

¹⁸³ Užíváme záměrně termín „závaznost“, abychom se vyhnuli působnostním, resp. kauzálním konotacím – viz str. 22-23.

¹⁸⁴ „Der Fug ist κατὰ τὸ χρεών.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 363.

¹⁸⁵ Srv. Heideggerův výklad *tamtéž*, str. 362-363.

¹⁸⁶ Srv. *tamtéž*, str. 364: „Aber die Sache des Seins ist es, das Sein *des* Seienden zu sein.“

¹⁸⁷ „Die sprachliche Form dieses rätselhaft vieldeutigen Genitivs nennt eine Genesis, eine Herkunft des Anwesenden aus dem Anwesen.“ *Tamtéž*.

¹⁸⁸ Tato „zapomenutost“ podle Heideggera charakterizuje metafysiku, která „říká bytí, a míní jsoucí jako jsoucí.“ (M. Heidegger, *Co je metafysika?*, OIKOYMENH, Praha 1993, str. 15.) Pokud zde sledujeme „počátek metafysiky“, pak to znamená *počátek* tohoto určení.

¹⁸⁹ A proto sleduje-li Heidegger řecké prvomyslitele, nejde mu o typ myšlení, ale o *bytí* samo, resp. o *počáteční* způsob jeho sebeskrývání, či „odpírání se“.

¹⁹⁰ Srv. str. 28, srv. též M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 337.

¹⁹¹ Opak. citát: „Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt.“ *Tamtéž*.

„nástroje“ naší komunikace, ale v řeči chápané jako „dům bytí“).¹⁹² Pokud tedy bytí přichází ke slovu v řeči, je nasnadě onen zapomenutý a dlouho zasouvaný rozdíl „bytí – jsoucí“ (či jeho „stopu“) hledat spíše v časnější „promluvě bytí“. Ale ani zde jej nenacházíme jako „rozdíl“, ale jako „vztaženost“, vztah – tj. vztah přítomna a přítomného, jako jejich vazbu, či již zmíněnou *závaznost*. Ta je podle Heideggera v Anaximandrově výroku skryta (právě jako již jen pouhá „stopa“ zkušenosti oné difference) ve slově τὸ χρεών.

Překládá-li se τὸ χρεών většinou jako „nutnost“, je tím míněna naléhavost, či nevyhnutelná nutnost. Heidegger vidí tento význam jako odvozený, snaží se dojít k jeho kořenu a vykládá χρεών od „doteku“. (Χρεών má stejný slovní základ jako sloveso χράω, χράομαι, což znamená „dotýkám se něčeho“, „sahám po něčem“, „zacházím s něčím“. A také „vzít něco do rukou“, „doručit“, „dodat“ a tím také „vydat“, „přenechat“, „postoupit“, „nechat náležet“.) Podle Heideggera neznamenal participium χρεών nátlak, nutnost, ale dávání, přenechávání, postupování něčeho něčemu, nechávání, tedy dotek, vazbu, dotýkání se, či týkání se, které se tímto děje. Aplikujme to nyní na Anaximandrovův výrok. Bylo řečeno, že se v něm mluví o *bytování v blízkosti prodlévajícího*, o *přítomnu přítomného*, resp. o *bytí jsoucího*, a že τὸ χρεών charakterizuje tento vztah, vazbu či závaznost, že vyjasňuje, co skrývá onen genitiv, opakující se ve všech těchto vyjádřeních. Přijmeme-li Heideggerův výklad, pak tedy τὸ χρεών v Anaximandrově výroku vyjadřuje způsob, jakým je přítomnému „dáváno“ přítomno a jak je tím zároveň toto přítomné (právě jakožto *přítomné*) v přítomnu zachovááno.¹⁹³

„Der Brauch“ jako typ *závaznosti*

Tento způsob vykládá Heidegger jako „zvyk“, či „obyčej“, když překládá τὸ χρεών německým „der Brauch“. Na první pohled jde o překlad značně volný až svévolný, nicméně přijmeme-li Heideggerovo zdůvodnění, nezdá se být nijak nemístný. Významový kořen německého „brauchen“ tkví v „bruchen“, tj. latinské „frui“ (užívati, používati, míti užitek, těšiti se z něčeho), čemuž zase odpovídá německé „fruchten“, volně „genießen“ – požívat, užívat něčeho, těšit se něčemu, těšit se z nějaké věci (a být na ni v tomto smyslu „zvyklý“).¹⁹⁴ Tento smysl sleduje Heidegger dále v latině, cituje přítom sv. Augustina, který podle něho vystihuje význam „brauchen“ jakožto „frui“, když říká: „Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis?“¹⁹⁵ „Frui“ je zde významově spojeno, resp. spočívá v „praesto habere“, „praesitum“, tzn. řecky ὑποκειμένον – to, co tu je přítomno, to, co leží v neskrytosti, tj. prodlévající v blízkosti.¹⁹⁶ Takto a odtud chápané „brauchen“ pak znamená nechat přítomné bytovat právě jako přítomné, tj. nechat je bytovat v blízkosti.¹⁹⁷ Nebo-li

¹⁹² „Die Sprache ist das Haus des Seins.“ M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus“*, in: *týž*, *GA*, Bd. 9, *Wegmarken*, str. 313.

¹⁹³ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 366.

¹⁹⁴ Teprve v odvozeném významu pak „genießen“ značí „používat“, podobně jako německé „brauchen“ ve smyslu něco „používat“ a v tomto užívání „potřebovat“. To obvykle užívané se pak stává „běžným“, jsme „zvyklí“ to užívat – stává se z toho zvyk, obyčej „der Gebrauch“, „der Brauch“. Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 367.

¹⁹⁵ De moribus eccl. lib. I. c. 3; vgl. de doctrina christiana lib. I. c. 2-4. (citace převzata z: M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 367).

¹⁹⁶ Srv. *tamtéž*.

¹⁹⁷ Srv.: „Brauch“ besagt demnach: etwas Anwesendes als Anwesendes anwesen lassen ...“, M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 367.

vydat (aushändigen)¹⁹⁸ je jeho vlastní bytnosti a jako takto bytující v blízkosti je tak také zachovávat (podržet v opatrování).¹⁹⁹

Pokud tedy Heidegger překládá τὸ χρεών jako „der Brauch“, pak zatěžuje právě vyloženou významovou souvislost a míní tím způsob bytování bytí samého - a to jako „vztah“ k přítomnému jsoucímu. „Der Brauch“ označuje, jak se bytí jsoucího „týká“ („vydává“ je jeho bytnosti a „zachovává“ je v ní, tedy uchovává je v tom, co mu jako přítomnému jsoucímu přísluší). „Der Brauch“, tedy *zvyklost* či *obvyčej*, vydává přítomné jsoucí (prodlévající) bytování v blízkosti, které je mu vlastní - totiž prodlévání, a to tak že mu uděluje a poskytuje jeho chvíli. Poskytnutá chvíle prodlení spočívá v oné „spáře“ (die Fuge), o níž byla řeč na začátku Heideggerova výkladu: tato chvíle je spojením dvojího oddálení, je přechodem od příchodu k odchodu. Taková „spára“ vymezuje a určuje přítomné jsoucí jako prodlévající (τὰ ἐόντα) a prodlévající tak dostává své meze (πέρας).²⁰⁰

Onoho spojení (die Fuge) obou způsobů oddálení se prodlévající jsoucí účastní „podle zvyklosti“. „Zvyklost“ („der Brauch“, τὸ χρεών) je tím, co je zavazuje podílet se na onom „spojí“, „pojící spáře“. Ustavuje tak řád a pořádek (der Fug) a tím také nechává být přiměřeně (der Ruch), dle zvyklosti, tj. tak jak se býti má. Zvyklost (der Brauch) poskytuje přítomnému přiměřený způsob bytí (der Fug a der Ruch), zvyklost je zavazuje být tak, jak má. „Podle zvyklosti“ je tak přítomné jsoucí shromažďováno vždy chvíli svého prodlení.

„Der Brauch“, zvyklost, nechává jsoucí prodlít, ponechává mu vždy jeho chvíli, čímž ovšem zároveň vydává jsoucí neustálému nebezpečí, že se místo prodlévavého setrvání „zatvrdí“ v prostém trvání. Tímto je „der Brauch“ v Heideggerově výkladu zároveň tím, co vydává přítomné jsoucí v „Un-Fug“, tj. nepřistojnost, ne-řád, tedy dává přítomnému jsoucímu možnost být i jinak, než má a než je mu přiměřené – a tzn. než je „obvyklé“, jinak, než velí zvyklost. Prodlévající jsoucí tedy bytuje v blízkosti, jen pokud překonává „Un-Fug“ a stvrzuje tak vždy znovu a znovu to, jak to být má - zvyklost. Přítomné jsoucí bytuje κατὰ τὸ χρεών - „podle zvyklosti“ (entlang dem Brauch). Zvyk, zvyklost (der Brauch) je tím, podle čeho jsoucí jest – zachovává přítomné jako přítomné tím, že neustále „shromažďuje“ přítomné jsoucí vždy v jeho chvíli prodlení.²⁰¹ A protože přítomné jsoucí je prodlévavým způsobem *bytující v blízkosti*, může takto prodlít v neskrytosti a ukázat se.²⁰²

Jak Heidegger sám přiznává, jeho překlad τὸ χρεών německým „der Brauch“ nevychází z nějaké etymologicky-lexikální úvahy (a je patrně z lingvistického hlediska těžko obhajitelný), nýbrž vychází ze snahy myslet onu tušenou diferencí v samotné bytnosti bytí.

¹⁹⁸ Tj. význam řeckého χράω – viz výše.

¹⁹⁹ „In der wahren Hand behalten“, M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 367.

²⁰⁰ Zde má slovo „mez“ jiný smysl, než když Heidegger hovoří o *mezi* či hranici (πέρας) vzhledem k přítomnému jsoucímu v *Grundbegriffe*, kde ji spojuje se *stálostí* a *stabilitou* (srv. str. 21). Nyní jde o „vymezení“ přítomného jsoucího jako toho právě prodlévajícího a nestálého. Nicméně jinak je výklad stejný: to, co je bytností či podstatou jsoucího - zde „der Brauch“, zvyk ustavující řád („Fug“) a dávající meze - je zároveň samo τὸ ἄπειρον. Τὸ χρεών je τὸ ἄπειρον: samo bez mezí omezuje a vymezuje chvíli prodlení prodlévajícího jsoucího. V tomto smyslu Heidegger opět uvádí část Anaximandrova zl. *A9* (ἀρχή τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον), kterou se podrobněji zabývá v *Grundbegriffe*.

²⁰¹ „Er ist (der Brauch) die verfügend wahrende Versammlung des Anwesenden in sein je und je weiliges Anwesen.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 369.

²⁰² Různé způsoby tohoto „ukazování se“, tj. „dostavení se do neskrytosti“, resp. různé způsoby toho, jak je tento základní rys bytování jsoucího v blízkosti (Anwesen) chápán a v jaké podobě v dějinách myšlení vystupuje, sleduje Heidegger podrobněji v jiných textech. K tomuto tématu se dostaneme později, nicméně v závěru Heideggerovy práce *Der Spruch des Anaximander* zaznívá poměrně razantní formulace, kterou je, domnívám se, v této souvislosti na místě uvést: „Die ἐνέργεια, die Aristoteles als den Grundzug des Anwesens, des ἐόν, denkt, die ἰδέα, die Platon als den Grundzug des Anwesens denkt, der Λόγος, den Heraklit als den Grundzug des Anwesens denkt, die Μοῖρα, die Parmenides als den Grundzug des Anwesens denkt, das Χρεών, das Anaximander als das Wesende im Anwesen denkt, nennen *das Selbe*.“ (M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 371, proložila M.P.)

Diferenci, která je podle Heideggera počátkem (a „příčinou“) „zapomenutosti bytí“ a která sama zůstává nemyšlena.²⁰³ V Anaximandrově výroku pak vidí jakousi její „stopu“, která byla v dějinách západní metafysiky ztracena - ne snad chybou myšlení, ale údělem bytí (Geschick des Seins), resp. způsobem, jak se bytí „dává“ člověku. Heidegger se pokouší projasnit tuto diferenci, kterou vyslovujeme i oním genitivem „bytí jsoucího“, snaží se promyslet vazbu, nebo spíše závaznost „bytí – jsoucí“ či „přítomno – přítomné“. Proto je důležité chápat „der Brauch“ ne jako (jazykově ne příliš přiměřený) ekvivalent řeckého τὸ χρεών, ale jako metaforu právě této vazby či závaznosti. Tuto *závaznost* nevykládá Heidegger jako „nutnost“, ale jako „zvyklost“. Tzn. nikoli jako „naléhání“ na jsoucí, „nevyhnutelnou nutnost“ být tak a tak, ale jako „zvyklost“ – a „zvyklost“ je zvyklostí jen pokud je udržována a dodržována, tj. neustále stvrzována tím, že se podle ní znovu a znovu jedná (resp. že „se jest tak a tak“). Tedy oboustranný aktivismus skrytý v oné genitivní vazbě „bytí jsoucího“.

Heidegger chápe τὸ χρεών z Anaximandrova výroku, týkající se přítomného jsoucího v jeho přítomnu, tj. v jeho bytí v blízkosti, zároveň také jako vysvětlení toho, co znamená řecké μοῖρα - poskytování podílu, účasti (das Erteilen des Anteils).²⁰⁴ Τὸ χρεών jakožto poskytující přítomnému jsoucímu jeho chvíli prodlení v neskrytosti je zároveň tím, co v ní takto *shromažďuje* (versammelt) a *sjednocuje* - význam, který Heidegger spojuje s řeckým λόγος. Zatímco Λόγος jako titul pro shromažďující a sjednocující bytnost bytí vede k promýšlení zlomků z Hérakleitova díla, odkazuje Ἔν, jedno, jednota, myšlené jako Μοῖρα k Parmenidovi.²⁰⁵ K výkladu řeckého Λόγος se podrobněji ještě dostaneme v kapitole věnované Hérakleitovi, na tomto místě jen tolik, že Heideggerovi v žádném případě nejde o srovnávání vzájemného ovlivňování a závislosti těchto myslitelů na sobě. Pokud sleduje souvislost a propojenost jejich výroků, pak je mu jen důkazem toho, že výroky prvních myslitelů jsou „odpovídáním“ bytí, nikoli sobě navzájem. Vzhledem k Anaximandrově je pak na místě zmínit, že podle Heideggera je bytnost Μοῖρα i Λόγος myšlena již (vorgedacht)²⁰⁶ v Anaximandrově Χρεών. To mu snad také dovoluje prohlásit, že opravdu *prvním* myslitelem počátku je Anaximandros.²⁰⁷

Zakončeme zatím tuto „rozmluvu“ s prvním *myslitelem počátku* Heideggerovým překladem Anaximandrova výroku

...κατὰ τὸ χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας·

„... entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs.“²⁰⁸

²⁰³ Protože se bytí odkrývá (již jen) jako jsoucí a tím se samo skrývá – a takto „mate jsoucno klamem“. („Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt. Dergestalt beirrt das Sein, es lichtend, das Seiende mit der Irre.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 337, opak. cit.) Heidegger se stále (a to i překladem řeckého τὸ χρεών jako „der Brauch“) snaží promýšlet základní rys bytí, o němž říká, že „je jakožto ἀλήθεια spíše bytím skrýván v λήθη než odhalován. A přece toto skrývání bytí a skrývání jeho vzházení je charakteristickým tahem bytí, jímž se bytí počátečním způsobem rozsvětluje, a to tak, že myšlení právě tento tah (rys) jeho charakteru nesleduje.“ Čímž je dána i ona „zapomenutost“. (Srv. „... denken wir aus einem Grundzug des Seins, den es als die ἀλήθεια in der λήθη eher verbirgt als enthüllt. Doch dieses Verbergen seines Wesens und der Wesensherkunft ist der Zug, in dem das Sein sich anfänglich lichtet, so zwar, daß ihm das Denken gerade *nicht* folgt.“ *Tamtéž*, str. 336.)

²⁰⁴ K Heideggerovu chápání řeckého Μοῖρα srv. např. M. Heidegger, *Moirai (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*, in: *týž, GA*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 235-261. (Dále jen „*Moirai*“.)

²⁰⁵ K této souvislosti srv. *tamtéž*.

²⁰⁶ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 369.

²⁰⁷ „Der erste anfängliche Denker heißt Anaximander.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 2, opak. cit.

²⁰⁸ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 372.

Jednotlivé německé výrazy přitom nechápejme jako jazykové ekvivalenty řeckých slov, ale spíše jako zkratky za výše rekapitulované Heideggerovy úvahy, případně jako směrovky pro další přemýšlení.

3. Anaximandros jako první myslitel počátku

Shrňme nyní základní momenty, které Heidegger ve svých „rozpravách“ s Anaximandrem odhalil a které budou hrát roli i v našich dalších úvahách o jeho pojetí metafysiky a myšlení bytí:

Anaximandrova řeč se především týká *neustálosti vznikání a zanikání*, nikoli jsoucího samého. *Bytí* ve své *počáteční* (tzn. *počínající* nikoli první) podobě vystoupilo jako φύσις, tj. jako *neustálost vznikání a zanikání, vzcházení a zacházení*. Nejde přitom o nějaké dvě záležitosti (totiž vznikání a zanikání), ale o *totéž*, o jejich *počáteční jednotu*, kterou Anaximandros nazývá ἀρχή (a která je rovněž rysem Heideggerova počátku). Ἀρχή označuje Anaximandros slovem ἄπειρον. To znamená, že vzcházení, prodlení a zanikání jsoucího, tedy „prodlévání v přítomnu“, bytí, jemuž vládne ἀρχή, je *a-peiratické*, „bez-mezné“. Bytí tímto není charakterizováno jako „nekonečné“, ale jako „odpírání“ mezím či odpírání omezení. Toto „omezení“ bytí chápe Heidegger jako jeho „vymezení“ ve smyslu stálosti a trvalosti. Bytí ve své *počáteční* podobě ještě neznamená stálost a trvání, nýbrž *ne-ustálost*, a tím i jednotu, *vznikání a zanikání*. To, co Heidegger určil jako to „omezující“ a „nebytosné“, není něčím vnějším, ale právě jako to „ne-bytosné“ patří k bytí samému. Poprvé jsme tedy zahlédli ten specifický rys, který bude pro další objasnění Heideggerova chápání metafysiky a jejího „konce“ podstatný a který bychom mohli označit jako „obracení se bytí proti sobě samému“.

Anaximandrovo zachycení překonávání toho nebytosného (stálosti a trvání) pak Heidegger odhalil jako první uchopení vztahu *bytí a času*, který je zároveň jejich *diferencí i jednotou*.

V druhém „rozhovoru“ Heidegger nejprve tematizoval „sebe-skrývavý“ způsob podávání se bytí. Ve snaze shodnout se s Anaximandrem na tom, „o čem“ je řeč, se pokusil přiblížit a vyjasnit původní řecký smysl slov ὄν, τὰ ὄντα a εἶναι. Na základě vybraných pasáží z Homérových textů ukázal dvojznačnost řeckého chápání *jsoucího* (ἔόντα) jako *bytujícího v blízkosti*, a to buď v „užším“ významu „přítomného“ (v našem běžném slova smyslu, což Heidegger označuje jako „das Gegenwärtige“), nebo v druhém a „širším“ významu – totiž ve významu *bytujícího v blízkosti přítomně i nepřítomně*. Bylo též naznačeno, že takovéto bytování v blízkosti „přítomně i nepřítomně“ pojímá Heidegger jako „schraňující“. Pro řecké (tj. *počáteční*) chápání bytí je tedy *přítomno* určující – ovšem takové přítomno, tzn. bytování v blízkosti (Anwesen), zahrnující jak to bytující „přítomně“ (gegenwärtig), tak i „nepřítomně“ (ungegenwärtig).

Anaximandrovo ἀδικία a δίκη pochopil Heidegger i v druhém „rozhovoru“ jako dva rysy či *charakteristiky bytí* samého a odtud bytování v přítomnu jako *překonávání ne-bytosného*. (Zatímco první výklad vycházel z řeckého πέρας a ἄπειρον, druhý stavěl na německém „die Fuge“, „der Fug“.) *Bytí* vyslovené Anaximandrovým výrokem je tedy *překonáváním* toho *ne-bytosného* a děje se „vzájemně“ – jsoucí si navzájem umožňují být přiměřeně. *Jednota* jsoucího je tak dána právě touto *vzájemností* bytí.

„Bytí jsoucího“, „přítomnost přítomného“ dějící se jako toto „překonávání ne-bytosného“ (ἀδικία) je v Anaximandrově zlomku určeno κατὰ τὸ χρεών, což Heidegger objasnil pomocí německého „der Brauch“ (zvyk, obyčej). Chápe jej jako typ *závaznosti* – vazby „bytí-jsoucí“, „přítomno-přítomné“, která ještě nemá charakter kauzality, zato však

zachovává původní diferenci skrytou v genitivu „bytí jsoucího“ či „přítomno přítomného“, z níž metafysika myslí již jen „jsoucí“ či jen „přítomné“. Stírání rozdílu „přítomna“ a „přítomného“ je Heideggerovi první známkou a projevem „zapomenutosti bytí“.

Nyní snad již můžeme říci, že na základě Anaximandrova zlomku byly odkryty zásadní motivy a problémy podstatné pro Heideggerovo chápání metafysiky jako „Geschichte des Seins“.

B. Parmenidés

1. Parmenidés – myslitel ἀλήθεια

Další rysy toho, co Heidegger rozumí termíny *počátek* a *myšlení počátku*, vystoupí, zaměříme-li se na druhého z trojice *myslitelů počátku*, totiž na Parmenida. Heidegger se jím zabýval především v přednáškách ve Freiburgu v zimním semestru 1942/43, jejich text vyšel v sebraných spisech pod názvem *Parmenides*.²⁰⁹

Heidegger nevychází – jak bychom možná očekávali – ze snad nejčastěji citované a interpretované Parmenidovy věty o tom, že „jest a že vůbec nebytí není“,²¹⁰ či z věty „myslit a být je totéž“,²¹¹ ale z pasáže, která jim bezprostředně předchází, tj. ze zlomku *B1*, verše 22-32:

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,
ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἦδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

„Tehdy bohyně vlídně mě přijala, chopila rukou
pravici mou a tak slova vyřkla i mluvila ke mně:
, Vítej mi jinochu, který ses spojil s nesmrtelnými
vozatajkami a na koních, již tě nesou, jsi přibyl
do domu mého. Nebyla zlá to sudba, jež tebe
přivedla touto cestou – je vzdálena od dráhy lidské -,
avšak zákon a právo. Máš proto zvědět všechno:
jednak statečné srdce ty poznáš kruhové Pravdy,
jednak domněnky lidské, v nichž není jistoty pravé.
Přesto však poznáš i to, jak domnělé mělo by býtí
podobné pravdě, kdyby snad proniklo veskrze všechno.“²¹²

S jistou dávkou zjednodušení lze říci, že celá Heideggerova přednáška spočívá v promyšlení jediného termínu z citované pasáže, totiž řeckého ἀλήθεια. Smysl tohoto původního řeckého výrazu, který většinou překládáme slovem „pravda“ (Wahrheit), je v podstatě tématem celého spisu (resp. přednášek). Tématem však není to, co my „pravdou“ běžně rozumíme, ani sledování významových posunů a proměn, jimiž tento filosofický pojem během staletí prošel. Heideggerovi nejde o uchopení a srovnání významů, které jednotlivé výrazy pro „pravdu“ (ἀλήθεια, veritas, Wahrheit atd.) během staletí nabývají, respektive spíše pozbývají. Tyto postřehy a výklady sice spis obsahuje, jeho smyslem je však něco jiného - totiž porozumění původnímu řeckému ἀλήθεια jako „místu“, na němž stojí a z něhož

²⁰⁹ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, Klostermann, Frankfurt am Main 1982.

²¹⁰ *Zlomky předsokratovských myslitelů*, Česká akademie věd a umění, Praha 1944, str. 35 (dále jen „*Zlomky předsokratovských myslitelů*“).

²¹¹ *Tamtéž*. Nad touto větou uvažuje Heidegger v textu *Moirai*, str. 235-261. Srv. též M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002, str. 14.

²¹² Překlad K. Svobody, in *Zlomky předsokratovských myslitelů*, str. 35.

k nám promlouvají „myslitelé počátku“. Heideggerovým záměrem není uvažovat nad dějinami pojetí pravdy, ale přiblížit to, co jakoukoli řeč o pravdě teprve umožňuje. A to protože pro myslitele počátku (konkrétně pro Parmenida a Hérakleita, které Heidegger hned v úvodu jmenuje) není „pravda“ záležitostí lidského poznání, nýbrž záležitostí bytí,²¹³ resp. toho, jak se nám to, co jako *bytí* označujeme, dává,²¹⁴ tj. jak se nám dává jednota toho, co bylo, jest a bude, jak se nám dává a jak je nám přístupný svět.

Bohyně Ἀλήθεια

V Parmenidově básni je řeč o bohyni a jejím domě jako o místě, kam poutník na své cestě dospěl, či spíše kam byl přiveden. A je to též místo, z něhož bohyně promlouvá, protože Parmenidova báseň je vlastně její promluvou. Z celku básně je zřejmé, že ona bohyně, k níž poutník – myslitel - doputoval, je Ἀλήθεια sama. Nikoli však „bohyně pravdy“ (či při přiměřenějším překladu řeckého Ἀλήθεια „bohyně neskrytosti“) ve smyslu ochránčyně pravdy, tzn. bohyně, která má pravdu v péči a takříkajíc „na starost“ a která nad ní drží svoji záštitu. (Tak tomu bylo v případě ostatních bohů, které Řekové uctívali a kteří vládli každý své „doméně“.) Bohyně Ἀλήθεια není „ochránčyní pravdy“ už proto, že Ἀλήθεια není ničím, co by bylo možno spravovat coby něco svěřeného do péče. Parmenidova bohyně ostatně není z těch, které známe z řeckého Olympu, a není tudíž ani možné přejít ji jako relikv mýtického období, jenž docela pochopitelně zůstává v jednom z prvních myslitelských pokusů stále přítomen.

2. Heideggerova cesta ke smyslu řeckého Ἀλήθεια

Co tedy Ἀλήθεια znamená? Při svém uvažování o významu a smyslu původního řeckého výrazu Ἀλήθεια jde Heidegger cestou sledování poukazů a odkazů,²¹⁵ které mu poskytuje samo řecké slovo i jeho německý ekvivalent „Unverborgenheit“²¹⁶, tzn. *neskrytost*. Co je tedy řečeno řeckým Ἀλήθεια, německým „Unverborgenheit“ či českým „neskrytost“? Heidegger si všímá čtyř základních momentů.

²¹³ Srv.: „...Parmenides und Heraklit, ... heißen die beiden Denker, die in einer einzigen Zusammengehörigkeit am Beginn des abendländischen Denkens das Wahre denken. Das Wahre denken heißt: das Wahre in seinem Wesen erfahren und in solcher Wesenserfahrung die Wahrheit des Wahren wissen.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 1. Významové rysy, které německé „Wahren“ nese a kterých Heidegger využívá, by se měly ukázat a vyjasnit během výkladu.

²¹⁴ „Wahrheit bedeutet lichtendes Bergen als Grundzug des Seyns. ... Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist die Sage einer Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns. Weil zu ihm lichtendes Bergen gehört, erscheint Seyn anfänglich im Licht des verbergenden Entzugs. Der Name dieser Lichtung ist Ἀλήθεια.“ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2004, str. 20 .

²¹⁵ K Heideggerovu pojetí myšlení ve smyslu sledování významových „poukazů“, „odkazů“ či „pokynů“ viz např. M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus“*, *GA*, Bd. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2004, str. 361, srv. též: M. Heidegger, *GA*, Bd. 65, *Beträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1989, str. 7-8 (dále jen „*GA*, Bd. 65, *Beträge zur Philosophie*“), srv. též: M. Heidegger, *Doslov k přednášce Věc*, „Dopis mladému studentovi“, in: týž, *Básnický bydlí člověk*, str. 36-41.

²¹⁶ Heidegger sice již zpočátku předesílá, že významově přiměřenějším výrazem by možná bylo německé „Entbergung“ (odkrývání), nicméně vůdčím slovem jeho úvah zůstává „doslovný“ překlad „Unverborgenheit“ (neskrytost), přičemž k významu „odkrývání“ je nakonec stejně přiveden.

„Ne-skrytost“ - tedy přece *skrytost*

První dva významové rysy řeckého ἀλήθεια získává Heidegger zdůrazněním jednotlivých částí výrazu „Un-verborgenheit“. Akcentování druhé části slova (Un-verborgenheit) poukazuje ke *skrytosti*, která je v původním výrazu pro pravdu přítomna. Neurčitost ohledně toho, co, kdy, kde a pro koho je skryto, je podle něho výrazem toho, že jsme schopni vnímat, zakoušet a dbát jen toho, co je zjevné²¹⁷ a neskryté, zatímco skryté nám přístupno není a ani o něm nemůžeme vědět, leč z oboru neskrytého - a to pokud se nám něco dříve neskrytého opět skryje. Heidegger sleduje různé podoby *skrytosti*, kterým běžně rozumíme: zahalení, zakrytí a překrytí, zastření, uzavření. Skrytost ale také známe ve formě uložení a uschování, a tím i ochraňování, svěření, či zadržení. Uvážíme-li všechny tyto mody skrytosti, získá tím pro nás jasnější kontury i výraz „neskrytost“. Smysl toho, co znamená skryté a neskryté, je nám bližší, přístupnější a srozumitelnější než vágní pojem „pravda“, jenž předpokládá nějakou definici či „teorii pravdy“.

„Ne-skrytost“ – napětí a svár

Druhý poukaz, jež Heidegger získal zdůrazněním záporky ve slově „Un-verborgenheit“ (v řečtině α-), naznačuje, že Řekové zakoušeli *neskrytost* podstatně jako odstranění či zrušení skrytosti. („Un-verborgenheit“ pak může znamenat, že skrytost - ač stále hrozí - vůbec není přístupná.)²¹⁸ V bytnosti pravdy²¹⁹ je tak přítomno vždy jakési napětí, soupeření, svár či boj neskrytosti se skrytostí. Proto v sobě také původní řecký výraz pro pravdu nese rys negování a negace, což termíny „veritas“, „Wahrheit“, stejně jako naše české „pravda“, postrádají.²²⁰

Skrytost a neskrytost jako základní rys bytí

Tím jsme zároveň přivedeni ke třetímu motivu, který je třeba uvážit: je-li v povaze, v bytnosti pravdy ve významu ἀλήθεια právě tento svár, napětí a protiklad, nemá smysl zabývat se pouze jedním z protikladných momentů (tzn. obvykle tím „pozitivním“), ale musíme zvažovat oba najednou, a to v jejich vzájemné vztáženosti. Nejde ostatně ani o protiklady v našem běžném slova smyslu, ale spíše o protiklady „hérakleitovské“, které se vzájemně podmiňují a umožňují, o protiklady, které nelze a nemá smysl oddělovat, protože mohou být jen ve vzájemnosti a bez ní ztrácejí smysl (neb jsou to v podstatě jen dvě strany téhož).²²¹

Heidegger tedy uvažuje o proměnách bytnosti pravdy spolu s jejími protiklady. Nejde mu přitom (jak by se možná při zběžném čtení mohlo zdát) o sledování různých historických

²¹⁷ Tj. přítomné ukazující se. O tomto rysu přístupnosti *počátku* v situaci FYSIS je ostatně celý spis.

²¹⁸ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 20.

²¹⁹ „Wesen der Wahrheit“ - výraz „bytnost pravdy“ je zde užito ve smyslu „bytování“: způsob, jakým pravda bytuje, jest právě toto soupeření, sváření či boj sám.

²²⁰ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 23.

²²¹ O soupatřičnosti skrytosti a neskrytosti se Heidegger vyjadřuje obdobně již v ranných analýzách vázaných k Aristotelovu vymezení apofantického logu (srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 21, *LOGIK. Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, zejména § 11., str. 127-135) a rovněž ve své studii *Vom Wesen der Wahrheit*, in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2004, srv. zejména kap. 6. „Die Unwahrheit als die Verbergung“, tj. str. 193-196. Stejným směrem vedou také Heideggerovy úvahy o tom, že „bytnostné určení“ a „bytnostné ne-určení“ pravdy patří k sobě a je nutno je uvážit společně, srv. *tamtéž*, str. 191.

podob a proměn pojmu pravdy a jejího oposita. Heideggerův termín „seinsgeschichtlich“ v titulu první části spisu,²²² věnované právě zmíněnému třetímu „pokynu“ jež lze získat zvážením samotného termínu ἀλήθεια, nemíní „geschichtlich“ ve smyslu historie, ani dění (resp. to až následně), ale různost „udílení se“ bytí (Geschick). A to je vždy nějakou podobou neskrytosti provázené a podmíněné skrytostí. Různé způsoby toho, jak se nám Bytí (Sein), svět, podává, jsou různými podobami toho, jak je nám přístupný, jak mu můžeme rozumět, tj. jak je nám *neskrytý*.²²³ Různé způsoby „podání se“, „dávání se“ světa jsou různými podobami neskrytosti a skrytosti. Ozvěnou, ohlasem či projevem toho pak jsou i ony různé historické podoby a pojmová zachycení protikladu „pravda – lež“ či „pravda – nepravda“. Nejde tudíž o hledání dvou proti sobě stojících oposit: pozitivního a k němu negativního. Již druhý poukaz slova „Unverborgenheit“ naznačil, že spornost a svárliivost vězí v bytnosti neskrytosti samé, že není něčím přístupujícím z vnějšku, tzn. nepřichází jaksi druhotně až při srovnávání s jejím (logickým) protikladem. Do oboru *neskrytosti* (Unverborgenheit) náleží právě tak *odkrývání* (Entbergung), jako *skrytost* (Verborgenheit).

Heidegger postupuje tak, že si nejprve klade otázku, co je protikladem k původnímu řeckému ἀλήθεια. Nabízí se samozřejmě odtrhnout privativní α-, stejně tak jako to lze udělat v češtině s předponou „ne-“ a v němčině v případě předpony „un-“. Zůstane řecké λήθη, překládané jako „zapomenutí“, což se na první pohled nezdá být právě protikladem „pravdy“. Naopak i řečtina má ekvivalent pro náš výraz falešný, nepravý: ψεῦδος. Ten sice na rozdíl od řeckého ληθές není vzhledem k ἀλήθεια slovně odvozen ze společného kmene λαθ, ale významově odpovídá obvyklé představě protikladu pravdy. (Ostatně ani české „lež“ nemá slovně s „pravdou“ nic společného.) Heidegger se však snaží ukázat, že všechny nabízející se a užívané výrazy, které řečtina jako protiklady k pravdě zná, znamenají vždy nějakou formu skrytosti. A že právě *skrytost* je původním významem řeckého λήθη a tak i oním hledaným opositem ἀλήθεια. Snaží se ukázat, že řecké λήθη znamenalo právě *skrytost*, a to skrytost jako *způsob bytí*, i když pro nás dnes znamená již pouze „zapomínání“.

Slovníkovým ekvivalentem řeckého λανθάνομαι je sice opravdu německé „vergessen“ a české „zapomenout“, „zapomínat“. Nicméně Heidegger odhaluje, že původní řecký význam tohoto slova byl jiný a že jej v sobě nese sloveso λανθάνειν – „býti skryt“, „zůstat v skrytu“. Řecké λανθάνω znamená „jsem skryt“ a hledaným protikladem k ἀληθές je participium aoristu, tedy λαθόν: to *jsoucí skrytě*, to, co *jest skrytým způsobem*, co se drží ve skrytosti.²²⁴ Tuto původní významovou rovinu řeckého λανθάνω dokládá Heidegger dvěma úryvky z Homéra.²²⁵ Zdůrazňuje, že *skrytost* v obou případech označuje *způsob přítomnosti jsoucího* (v uváděném příkladě z Homéra jde o skrytost člověka - Odyssea). „Skrytý“ a „neskrytý“ jsou charakteristiky jsoucího samého, resp. jeho bytí, nikoli našeho pozorování či

²²² „Der dritte Weisung des übersetzenden Wortes ἀλήθεια: der seinsgeschichtliche Bereich der Gegensätzlichkeit von ἀλήθεια und λήθη“. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*.

²²³ Ukáže se, že právě ἀλήθεια jakožto *neskrytost* je jednou z charakteristik toho, jak se nám dává svět, charakteristikou vyjadřující právě ohled *zachytitelnosti a přístupnosti* (protože se jedná o „zadrženi“). Ta je u Parmenida předvedena ve své *počáteční* podobě, odpovídající situaci FYSIS, tedy situaci, kdy svět vystupuje vůči člověku jako *neustálost vznikání a zanikání v průběhu času* - jak jsme se pokusili předvést výše v úvahách nad výrokem Anaximandrovým. (Mluvíme-li o „přístupnosti“, pak tím vlastně zároveň říkáme a myslíme „přístupnost ze strany člověka“. Již samo toto vyjádření navozující představu člověka a něčeho stojícího mimo něj či proti němu je proto zavádějící a je v podstatě pouze projevem předmětnosti našeho jazyka a jeho pojmů, a tím i omezenosti vyjadřování. *Přístupnost* se týká světa a s ním i člověka samého – člověk jako součást světa má podíl na jeho „dění“ (nikoli „dění ve světě“, ale na tom, „jak se děje svět“), je součástí údělu bytí (Geschick). A tak také v té které „situaci“, či konstelaci -a z ní - chápe sám sebe.)

²²⁴ Podrobněji srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 33-36.

²²⁵ Homér, *Odyssea*, VIII, v. 93. (k tomu srv. Heideggerův výklad in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 34, 40, 41) a Homér, *Ilias*, X, v. 277. (srv. výklad in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 35).

chápaní, kterému něco zůstalo skryto.²²⁶ V tom spočívá zásadní rozdíl proti našemu rozumění *skrytosti* a *neskrytosti*, které tyto fenomény zahrnuje na stranu našeho vnímání a nazírání. Již jen přirozeným důsledkem je pak také chápaní pravdy jako záležitosti lidského poznání a usuzování. Heidegger se snaží prokázat (třeba právě pomocí Homérových textů, v nichž jsou zvažované výrazy užity v tehdy obvyklém významu, nikoli jako „filosofické pojmy“), že *neskrytost* a *skrytost* jsou původně vyjádřením zkušenosti se *jsoucím*, tedy zkušenosti *bytí*. Ukazuje, že řecký člověk stojící uprostřed *jsoucího* zakouší vládu skrytosti, a proto také chápe pravdu jakožto *neskrytost*.²²⁷ Naproti tomu ta nejběžnější, nejznámější a nejužívanější *oposita* - ať už latinské „*veritas*“ a „*falsitas*“, německé „*Wahrheit*“ a „*Falschheit*“ či české „pravda“ a „lež“ - již vycházejí z pojetí pravdy jakožto *správnosti*. Řekové v Heideggerově výkladu zakoušeli i „zapomínání“ jako způsob, jakým se děje *skrytost*. A tato skrytost se v posledku netýká *jsoucího*, ale způsobu jeho *bytí*, *bytí* samého - to zůstává skryto (a tak i „zapomenuto“).²²⁸

Naproti tomu dnes běžně chápeme jako protiklad k pravdě lež (tj. „ne-správnou“ výpověď) a k pravému falešné (tedy „ne-pravé“). Stejně jako těmito českými výrazy lze také německým termínem „*das Falsche*“ označit různé případy nepravého a nesprávného - ať již jde o nesprávnou výpověď, falešné peníze, obraz atd., které mají všechny v základu cosi společného. A rovněž odpovídající řecké slovo *ψεῦδος* zahrnuje celou škálu významových odstínů. Jak Heidegger (na příkladu pseudonymu) ukazuje, ty sice vždy znamenají nějaké zakrytí, zastření (*Verdecken*), zahalení (*Verhüllen*), ale zároveň také nechání vidět (*Erscheinenlassen*) a ukázání (tzn. ukázat „něco jako něco“, v tomto případě ukázat někoho „jako někoho jiného, než kým opravdu jest“). To, že původní řecké *ψεῦδος* znamenalo vždy jak nějaké skrývání, tak také i ukazování a odkrývání (a tedy *neskrytost*), dokládá Heidegger úryvky ze dvou řeckých textů - z Homéra a Hesioda.²²⁹ Ukazuje, že řecké *ψεῦδος* sice nikoli jazykově, ale významově vychází ze skrytosti (*ψευδής* se určuje z „*-ληθής*“)²³⁰ a znamená jistý typ skrývání a že je v něm zároveň přítomno i *odkrývání*. Jakkoli tedy označovali Řekové protiklad k pravdě terminologicky různě, vždy šlo věcně o jistý typ *skrytosti* a zároveň *odkrývání*.

a) Dvojnáčnost řeckého ἀληθείς: *neskryté* i *neskrývající*

Tím jsme dospěli k dalšímu momentu, kterého si Heidegger všímá. Výrazem τὸ ἀληθείς nerozuměli Řekové jen „neskryté“, ale také „ne-skrývající“, což ukazuje na řeckém spojení λόγος ἀληθείς znamenající *odkrývající* výpověď (entbergende Aussage), jež jako taková zůstává skryta (neskryté je pouze to, co taková výpověď nechává vidět, odkrývá a ukazuje). Totéž platí pro ἀλήθεια samotnou: znamená *neskrytost* (Unverborgenheit) stejně tak jako *odkrývání* (Entbergung).²³¹ Heidegger připomíná, že tato dvojnáčnost nedělá novověkému, subjekt-objektovému myšlení žádné potíže: ἀληθείς ve významu „neskrytý“ platí o objektu, zatímco ἀληθείς ve významu „ne-skrývající“ vztahujeme na výpověď a

²²⁶ „Das ‚verborgen‘ und ‚unverborgen‘ ist ein Charakter des Seienden selbst, nicht aber ein Charakter des Merkens und Fassens.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 35.

²²⁷ „... im ‚Dasein‘ des Griechentums, d. h. in seinem Innestehen inmitten des Seiendes als eines solchen, das Wesen der Verbergung wesentlich waltet. Von hier aus ahnen wir schon eher, weshalb die Wahrheit im Sinne der ‚Unverborgenheit‘ erfahren und gedacht wird.“ *Tamtéž*, str. 36.

²²⁸ Právě nahlédnutí této „zapomenutosti bytí“, pramenící z jeho *bytošné skrytosti* (či lépe „skrývavosti“), je východiskem Heideggerovy snahy „tázat se po bytí“ a „myslet bytí samo“.

²²⁹ Homér, *Ilias*, II, v. 348 a Hesiod, *Theogonie*, v. 233. (U Homéra je Zeus ten, kdo „nechává vidět“ tím, že ukazuje, dává znamení, zakrývající vystavení do vzhledu, ukázání, které znamená zároveň odkrývání, odhalování, ale i zakrývání, sebe sama „držení zpět“.)

²³⁰ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, zejména str. 55-56.

²³¹ Srv. *tamtéž*, str. 49.

poznávání - přísluší tedy na stranu poznávajícího subjektu. *Odkrývání* (Entbergung) tak charakterizuje vztah poznávajícího subjektu k poznávanému objektu.²³² Toto běžné vysvětlení je však založeno na představě a předpokladu subjekt-objektového vztahu, který nejen že byl pro řeckého myslitele něčím cizím, ale sama pozice, z níž tito myslitelé promlouvají, totiž „bytostný obor“ ἀλήθεια, činí takové rozlišování nemožným.²³³ A tak tedy zůstává ona významová dvojnásobnost, totiž že ἀληθές znamená dvojí: „neskryté“ (das Unverborgene) a „ne-skrývající“ (das Nicht-verbergende), tj. odkrývající (das Entbergende). Řekové nazývají to odkryté, neskryté (das Entborgene), stejně jako to odkrývající (das Entbergende), tímž slovem: ἀληθές. Co je však tím původně odkrývajícím, zda vypovídání (λέγειν), či jsoucí (ὄν), nebo ani jedno z nich, ponechme otevřené.²³⁴

b) Různé podoby skrytosti a neskrytosti

Heidegger dále sleduje a vysvětluje postupné proměny ἀλήθεια (veritas, certitudo, rectitudo, iustitia, Wahrheit, Gerechtigkeit) a jejich oposit (λήθη, ψεῦδος, falsum, Falschheit, Unrichtigkeit). Různé jazykové výrazy s sebou nesou i různé posuny a proměny pojetí pravdy i jejího protikladu a ty souvisejí se změnami chápání jsoucího, jsoucnosti a skutečnosti a odrážejí je. Respektive spíše než že by jedno odráželo či zrcadlilo druhé: oboje – pojetí pravdy na straně jedné a chápání jsoucnosti, skutečnosti na straně druhé – jsou jen různé projevy téhož, totiž (řeceno s Heideggerem) toho, jak se dává člověku svět, tj. Bytí (Sein), tj. jednota „bylo, jest a bude“. Se změnou tohoto „podání“, či „poslání“, tzn. „dění se“ a „udělení se“ (Geschick), se mění i neskrytost a přístupnost vůči člověku (tedy ten rys té které konstituce, epochy, či zadržení, který vyjadřuje právě ἀλήθεια).

K sledování proměn ἀλήθεια, resp. různých podob a způsobů, jakými je v různých epochách člověku přístupný svět, se ještě vrátíme, a to až se budeme zabývat metafysikou jako dějinami a děním neskrytosti jsoucího.²³⁵ Na tomto místě jsou pro naše úvahy důležitější Heideggerovy analýzy různých způsobů, jakými stará řečtina vyjadřovala rozmanité typy skrytosti. Nejde nám přitom o nějaké jazykové jemnosti, ale chápání skrytosti a neskrytosti u myslitelů *počátku*. A stejně jako různé podoby a pojetí pravdy během staletí nepostihují bohatost a šíři původního řeckého ἀλήθεια, tedy *neskrytosti*, odkud vzešly, nelze ani bytnost jejího protikladu, tj. *skrytosti*, určovat z jejích oposit jako např. „falsitas“, „nepravda“, „lež“ atd. Je otázkou, zda také řecké ψεῦδος (což Heidegger překládá německým „die Verhehlung“, tzn. „ukrytí“, „zatajení“, „zamlčení“), které řečtina jako protiklad k pravdě užívá, postihuje všechny způsoby neskrytosti, zda je tedy skutečně tím protikladem k ἀλήθεια. Heidegger proto sleduje²³⁶ i další významově blízké výrazy, které řečtina zná, např. σφάλλειν (das Hintergehen – „klamání“, „oklamání“), či ἀπάτη (die Täuschung – „mámení“, „klamání“, „podvod“). Obě slova označují způsoby skrývání, kterými se něco zakrývá, zastírá a ukazuje se přitom něco jiného. Běžně užívaná řecká slova jako κεύθω, κρύπτω, καλύπτω (Bergen, Verbergen, Verhüllen) znamenají skrývání, které nese moment ukrytí, uschování, a tím i *uchránění*. V mýtické řeči pak bylo κρύπτειν a κρύπτεσθαι užíváno ve spojení s nocí: řecké výrazy νύξ a οὐρανός s sebou nesou významy skrytí ve tmě

²³² Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 49.

²³³ Srv.: „Gerade der Wesensbereich der ἀλήθεια macht es unmöglich, daß dergleichen wie ein Subjekt-Objekt-Verhältnis sich entfaltet.“ *Tamtéž*.

²³⁴ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 50. Heidegger zde také připomíná, že tento dvojnásobný charakter řeckého ἀλήθεια můžeme zřetelně sledovat ještě u Aristotela. K jeho roli vzhledem ke sledované tematice se ještě dostaneme.

²³⁵ Srv. kap. III. B. 2. „Přístupnost, pravda, ἀλήθεια“, tj. str. 104-113.

²³⁶ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, § 4.

noci a odkrytí, ukázání se na denním světle. Mýtus ovšem míní význačné ukázání se: totiž vystoupení, ukázání se celku, všeho, tj. původní a prvotní vystoupení ze skrytosti do neskrytosti. Vše, co *jest*, *vzchází ze skrytosti do neskrytosti*, a tuto původní událost mýtus popisuje a ukazuje, tzn. nechává vidět. O takovém mýtu pak Heidegger může říct, že jeho bytnost je určována neskrytostí, ἀλήθεια.²³⁷ Skrytost typu tajemství (das Geheimnis), či skrytost dosud nepoznaného (das noch nicht Bekannte), kdy skrytí znamená opět jistý způsob ochrany a uchování, jsou Heideggerovi jen dalšími poukazy k tomu, že protiklad pravdy ve významu ἀλήθεια nelze zúžit na *falsum*, *lež* či *klam*, přestože tak činíme.

Výčet různých slovních vyjádření a různých způsobů, jakými může být něco skryto, nemůže zachytit a pojmout bytnost *skrytosti* jako „oposita“ *neskrytosti* - ἀλήθεια. (Oposita, které je však zároveň nedílnou „součástí“, či lépe momentem, neskrytosti samé.) Sledování různých řeckých výrazů pro „skrývání“ a jejich významů ani nemá být nějakým logickým výčtem druhů, které by byly podřízeny jednomu rodu (zde „skrytosti“); ona souvislost typů skrytosti je Heideggerem označována jako „geschichtlich“ – tzn. nevychází a není dána nějakým logickým uspořádáním, ale bytím samým - jeho skrývavým způsobem ukazování se. A stejně tak „geschichtlich“ je pak i souvislost různých typů *skrytosti* s *neskrytostí* a *odkrýváním*. Heidegger se snaží ukázat, že *skrytost* je v myšlení Řeků stále přítomna, ač není tematizována a myšlena výslovně. Úvahy o ní tak neoddělitelně patří k úvahám o počáteční bytnosti neskrytosti – ἀλήθεια. To je smysl třetího odkazu, o němž Heidegger přemýšlí: *Řekové chápali a zakoušeli bytnost skrytosti a neskrytosti jako základní rys bytí.*²³⁸

c) Ἀπάτη jako význačný způsob skrytosti

Jeden ze způsobů skrytosti je ale vzhledem k probírané pasáži Parmenidovy básně význačný. Jde o zmiňované ἀπάτη. Ἄ-πάτη znamená scestí (der Abweg), či postranní cestu (der Seitenweg) a odkazuje tedy ke stezce, cestě - řecky πάτος, πάτη, či ὁδός.²³⁹ „Mýlit se“ a „plést se“ znamená jít po špatné, nesprávné cestě, postupovat špatně a nesprávně. Proti tomu stojí správná cesta – tedy to, co známe jako „metodu“ (μέθοδος), správný postup. To je nám srozumitelné: pravda je záležitostí správné cesty, tzn. správného postupu, který nám její dosažení zajistí, čili postupu, jenž nás k ní dovede. (Tedy postoj charakteristický pro novověkou filosofii, výslovně pak od Descarta: problém pravdy postaven jako otázka správného užívání rozumu.) Metoda jakožto postup zkoumání je však jen jakýmsi reziduem původního řeckého μέθοδος a jeho souvislosti s pravdou ve smyslu *neskrytosti*, ἀλήθεια. Každá cesta nabízí nějaký výhled, něco se z ní a na ní ukazuje (případně neukazuje). Zůstat na této cestě a držet se jí pak není v první řadě výkonem a záležitostí lidského rozumu a jeho rozvahy. Cesta je určována ukazujícím se jsoucím samým, tím neskrytým, které se z ní a na ní ukazuje a které je právě z ní možno zahlédnout jakožto neskryté. Pro takto chápanou cestu je tím určujícím právě *neskrytost*.²⁴⁰ Proto v rozebírané pasáži z Parmenida to je právě bohyně ἀλήθεια sama, kdo poutníkovi ukazuje *cestu*. A to cestu zvláštní, jež je ostatním smrtelníkům upřena a zapovězena. Bohyně přivádí poutníka na cestu skýtající pohled ostatním nedostupný. V tomto smyslu snad lze mluvit o cestě „postranní“. To však neznamená, že jde o „scesti“. I tuto nejednoznačnost v sobě nese řecký výraz ἀπάτη.

²³⁷ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 90 - 91.

²³⁸ Srv. *tamtéž*, str. 91.

²³⁹ K souvislosti ὁδός, μέθοδος a toho, co označujeme slovem „metoda“ viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 87. Heidegger sám chápe *myšlení* jako *cestu*, která však není předem dána a určena nějakou metodou, ale je postupováním a chůzí (der Gang) samou, je vlastním „prošlapáváním“ – srv. např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 66, *Besinnung*, str. 345-346.

²⁴⁰ Srv. výklad in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 87, 97.

Ve všech případech či typech *skrytosti* je tedy nutno její bytnost myslet ve vztahu k *neskrytosti* – a naopak. To je smysl třetího poukazu, jenž jsme spolu s Heideggerem získali z ἀλήθεια překládané jako „Unverborgenheit“ - *neskrytost*. Tu je pak nutno chápat jako takový způsob odkrývání, který to odkrývané nezakrývá, nepřetváří, ale nechává vidět tak, jak je.²⁴¹

d) Ἀλήθεια a λήθη

Vzhledem k tomu, že nejen ψεῦδος, ale i ostatní způsoby zakrývání, zahalování, překrývání, či klamu (ať již jsou vyjádřeny jakýmkoli řeckým termínem) v sobě nesou rys *skrývání* a *skrytosti*,²⁴² jenž je původním významem řeckého λήθη, promýšlí Heidegger jeho smysl podrobněji. Ukazuje přitom, že jak ἀλήθεια (neskrytost, odkrývání), tak i její protiklad λήθη (skrytost, skrývání) označují původně základní rys bytí, nikoli výkon poznávajícího subjektu. To, že řecké λαθόν, λαθές, λανθάνω, λανθάνειν se původně netýkalo „zapomínání“, tj. nebylo záležitostí výkonu lidského intelektu, ale vyjadřovalo skrytý způsob bytí, dokládá a ukazuje Heidegger též na úryvku z Hesiodovy *Theogonie*.²⁴³ Zde vystupuje Λήθη, dcera sváru (Ἔρις), jako skrývání, které odnímá to bytostné, odnímá a vzdaluje tak i člověka sobě samému a bere mu tak možnost být sám sebou. Takový rys skrývání označuje Heidegger jako „das Weg-fallen“, tj. upadání, „od-padávání“ - myšleno od bytnosti. Ono „weg“ znamená pryč od toho bytostného, proto může Heidegger takové upadání charakterizovat jako způsob „Weg-wesen“ a „Ab-wesung“²⁴⁴ – tj. „bytování pryč“, „do oddálení“, či „oddalování“ (tak jak o něm byla řeč v kapitole věnované Anaximandrovi). Směrovka „pryč“ je tak vztažena k přítomnu (Anwesen): upadající pomíjí.

Další vysvětlení toho, jak Řekové rozuměli λήθη, nabízí Heideggerovi Pindarova *VII. Óda*.²⁴⁵ Zde je řecké λάθα postaveno proti αἰδώς, což bývá běžně překládáno německým „Scheu“ a neznámá „bázeň“, „strach“, či „ustrašenost“, ale spíše „stud“ a „ostýchavost“, „uctivost“, „ohled“, či „ostych“. Není to žádný subjektivní „pocit“, ale naladěnost (Stimmung), která v Heideggerově koncepci určuje bytnost člověka. A jakožto protiklad k λάθα určuje také protiklad λήθη, totiž ἀλήθεια - neskrytost. Respektive charakterizuje člověka stojícího uprostřed této neskrytosti. Αἰδώς určuje bytování člověka v celku neskrytého („ladí“ ho) a je tak tím, co určuje vztah bytí k člověku.²⁴⁶ To, že se jedná o vztah bytí a člověka, resp. že bytí samo nese a přináší αἰδώς, dokládá Heidegger ze Sofokla.²⁴⁷ Αἰδώς, ostych, vede k ἀρετή. Řecké ἀρετή většinou překládáme jako „ctnost“ (Tugend), což je poněkud moralistní, zatímco překlad slovem „schopnost“, „způsobilost“ (Tauglichkeit) zase zavádí k moderní představě lidské „zdatnosti“ a „výkonu“. Αρετή vysvětluje Heidegger spíše jako „odhodlanost“ (Ent-schlossenheit) vzhledem k bytí a otevřenost vůči jsoucímu. Taková odhodlanost však není záležitostí lidské vůle a lidského rozhodnutí, onu otevřenost a

²⁴¹ Srv.: „Die ἀλήθεια ihrerseits tritt so bestimmender heraus als das Entbergen in der Weise des nichtverstellenden Erscheinenlassens,“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 98.

²⁴² Což Heidegger předvádí ve svém výkladu samozřejmě podrobněji a přesvědčivěji, než jsme zde zreferovali - M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, zejména § 4., str. 86-104.

²⁴³ Hesiodos, *Theogonie*, V. 226 f. Srv. také M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, § 5., a), str. 104-109.

²⁴⁴ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 107.

²⁴⁵ Pindaros, *Olymp. ódy*, 48 f., 43 ff. – převzatá citace, srv. *tamtéž*, str. 109; srv. také Heideggerův výklad, *tamtéž*, str. 109 - 110.

²⁴⁶ „Αἰδώς – griechisch gedacht – ist nicht ein Gefühl, das der Mensch hat, sondern die Stimmung als das Stimmende, das sein Wesen, d. h. den Bezug des Seins zum Menschen, bestimmt.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 110.

²⁴⁷ Srv. *tamtéž*, str. 110 - 111.

odkrytost jsoucího si člověk nemůže vynutit.²⁴⁸ Řecky chápaná *odhodlanost* (Entschlossenheit) jako „sebe odkrývající otevřenost vůči bytí“ má svůj původ v jiné zkušenosti bytí, než je ta moderní, či novověká, založená na subjektivitě a sebejistotě člověka a jeho vůli – a tuto původní zkušenost bytí provází αἰδώς, „die Scheu“, ostych. Odkrytost jsoucího, tj. jeho přístupnost je dána „naladěností“ (Stimmung), kterou zachycuje řecké αἰδώς.²⁴⁹

Pomocí αἰδώς coby protikladu k λάθρα tedy Heidegger odhaluje a objasňuje další charakteristiku ἀλήθεια, a to její souvislost s tím, co označuje jako „naladěnost“ (Stimmung).²⁵⁰ Drží se přitom stále onoho zmíněného „třetího odkazu“, tzn. snaží se myslet ἀλήθεια z napětí protikladů, které s sebou ἀλήθεια nese, resp. uvažuje v jejich rámci. Bytnost ἀλήθεια se odhaluje spolu s tím, jak se vyjasňuje bytnost λήθη, resp. ukazují se společně a vzájemně.

e) Ἀλήθεια a λήθη jako vypovídání bytí

Sledujeme-li Heideggerovy úvahy o původním významu jednotlivých řeckých slov, je zřejmé, že přitom není veden nějakým lingvistickým zájmem, ale nahlédnutím, že bytí se původně vyslovuje v *logu* a místem bytí je řeč.²⁵¹ Proto se snaží tolik vytěžit z původních řeckých výrazů: není to výraz jeho záliby v jazyce, ale způsob tázání se po bytí. Heideggerovi nejde o to, co si myslí první myslitelé, ale jak se vyslovuje bytí samo.²⁵² Zdržujeme se proto zcela záměrně jakéhokoli hodnocení Heideggerovy práce s řeckými texty. Chceme jen pochopit, jak jim rozumí a jakou roli toto rozumění hraje v rámci jeho vlastní filosofie, zejména pro jeho pojmy „počátek“ a „myšlení počátku“.

Podstatné přitom je, že promýšlíme-li původní význam λήθη a ἀλήθεια, ukazuje se, že skrývání ani odkrývání není pro Řeky záležitostí našeho poznávání, ale výpovědí o bytí. Heidegger odhaluje, že to, co my překládáme jako „zapomínání“ (Vergessen), chápali staří Řekové jako způsob skrývání a skrytosti v rámci jednání, činu, skutku (Handlung), tedy v oblasti praktického. (Vychází přitom opět ze zmíněné Pindarovy básně, v níž je o skrytosti řeč ve souvislosti s řeckým πρᾶγματᾶ). Řecké πράττω, πράσσειν znamená něco vykonávat, provádět, činit, způsobit (spadá tedy do stejného významového okruhu jako řecké ἔργω, ἔργον), což Heidegger vykládá a překládá jako něco „als Anwesendes beistellen“, tj. provést něco jako přítomné jsoucí, tzn. přivést to do blízkosti. Πρᾶγμα přitom nezahrnuje jen to jsoucí v blízkosti, ale i ono přivádění do blízkosti samo, resp. jednotu tohoto vztahu, jednotu pohybu „uvádění do blízkosti“ i jeho „výsledku“, tj. neskrytého jsoucího. Jde o původní jednotu, která neodděluje „čin“ a to „učiněné“, „konání“ a to „vykonané“, „věc“, „záležitost“ a „jednání“ samo.

A tak i „zapomínání“, o kterém je zde řeč, mluví-li se o λήθη, je *skrýváním* zahrnujícím celý vztah člověka a jsoucího, jde o to, jak jsou věci a člověk „při sobě“ (příčemž

²⁴⁸ Srv.: „... sie (αἰδώς, die Scheu) wirft und schickt zu dem Menschen die ἀρετή. Die Scheu als Wesen des Seins bringt dem Menschen die Entbergung des Seienden.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 112.

²⁴⁹ Což je naladěnost obdobná té, o níž mluví Heidegger ve spojení s přechodem k jinému počátku. („Myšlení v přechodu k budoucí filosofii vyžaduje podle Heideggera *zdrženlivost*, která v sobě spojuje *úlek* a *ostych*.“ J. Michálek, *Údiv a zdrženlivost*, OIKOYMENH, Praha 1999, str. 8. Srv. také *tamtéž*, str. 16.) Naladěností myslitelů počátku není θαῦμα, údiv, jenž je naladěností a „hnací silou“ počátku prvního (metafyziky), ale αἰδώς, ostych. Srovnání Heideggerovy charakteristiku naladěnosti myslitelů počátku a naladěnosti situace přechodu k jinému počátku, vyjasňuje, proč se přechod k jinému počátku musí dít jako „zurücktreten“ - tedy ústup k myšlení počátku (nikoli jeho opakování).

²⁵⁰ K Heideggerovu termínu „Stimmung“ viz níže.

²⁵¹ „Das Sein gibt sich anfänglich ins Wort.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 113.

²⁵² Které ovšem „přichází ke slovu“ právě prostřednictvím těchto myslitelů. Srv. např.: „So liegt es denn mit an uns, auf die rechte Gelegenheit zu achten, die uns erlaubt, die Sache, die der Spruch zur Sprache bringt, deutlich zu denken.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, str. 339.

rozlišovat vztah „teoretický“ a „praktický“ tu ani není na místě). Nejde o naše rozpomínání se či zapomínání minulého, λήθη se týká stejně tak i přítomného a budoucího, týká se „bytí při...“ (Dabei-sein) člověka a jsoucího.

Shrneme-li s Heideggerem, pak λήθη je takové *skrývání*, které nechává minulé, přítomné i budoucí upadnout v oddálení, přičemž toto oddalování a skrývání samo člověku přístupné není. Heidegger přitom používá stejný termín, jako když hovoří o bytí, které se „odtáhne“ (entzieht) a nechá vystoupit jsoucí. Skrývání samo se odtahuje tím, že upírá samo sebe a nechává to neskryté a jeho odkrývání upadnout v oddálení.²⁵³

f) Otázka tematizace vztahu ἀλήθεια - λήθη

Na základě toho, co bylo nastíněno a zrekapitulováno výše, dochází Heidegger k přesvědčení, že vzájemný protisměrný vztah ἀλήθεια a λήθη Řekové zakoušeli, věděli o něm. Přesto jej – navzdory našemu očekávání - nepromýšleli a netematizovali. A to protože tato vzájemná souvztažnost skrývání a odkrývání předchází vše, co má a může být promýšleno a také toto promýšlení samo teprve umožňuje. Podle Heideggera není ἀλήθεια (a tudíž ani λήθη) tím, co Řekové tematizovali, o čem přemýšleli, ale je tím, „z čeho“ mysleli - je „místem“, z něhož jejich myšlení pramenilo. (V Parmenidově básni je tak „místem“ myslitele dům bohyně ἀλήθεια.) A to, že v době vrcholné antiky se ἀλήθεια sama stala tématem (a s ní se jím stalo i určení člověka jako toho „majícího“ λόγος, tedy stojícího v odkrytosti jsoucího a ve vztahu k bytí), je Heideggerovi znakem naplnění a dovršení toho období a přechodu k *prvnímu počátku* (resp. jde o fázi, kterou Heidegger nazývá jako „konec počátku prvního počátku“ a spojuje s myšlením Platónovým a Aristotelovým.)

Naposledy je podle Heideggera vysloven onen skrytý protiklad ἀλήθεια a λήθη (a to stylem „počáteční“ řeči, tj. v podobě mýtu) v závěru Platónovy *Politeie*. Protože je pro Heideggerovo chápání metafysiky Platónovo stanovisko „hraniční“, věnujme se ve zkratce motivu ἀλήθεια a λήθη v tomto dialogu. Heidegger mu nerozumí prvotně jako hledání ideálního „státu“ - ostatně řecká πόλις a novověký stát se liší stejně jako původní řecké ἀλήθεια od novověké „pravdy“. A to proto, že řecká πόλις je v bytnosti ἀλήθεια založena – to je jádro Heideggerova výkladu. Je-li totiž ἀλήθεια určena jako *neskrytost jsoucího v jeho přítomnu* (tj. v jeho blízkosti, tzn. v jeho bytí), pak musí být také πόλις určena skrze ἀλήθεια, protože πόλις je *místem* (πόλις, πόλος, der Pol, der Ort) - πόλις je místem, kam se soustřeďuje (je „pólem“) a kde se ukazuje vše jsoucí, je *místem neskrytosti jsoucího v celku*. Pro řeckého člověka je πόλις *místem* a středem jeho *bytí*. A je tedy zároveň i místem dějinného pobytu řeckého člověka, který se k jsoucímu vztahuje a jemuž je jsoucí ve své přítomnosti odkryto. Takto viděno není řecká πόλις ani městem, ani státem, ale je místem řeckých dějin, místem jejich bytí. Je místem, kde se shromažďuje původní jednota všeho toho, co se ukazuje jako neskryté a na co je člověk ve svém bytí odkázán. Je tedy soustředěným, koncentrovaným místem *neskrytosti jsoucího*.²⁵⁴ A tím i bytostným *místem člověka*, protože právě pro bytí člověka je určující vztah ke jsoucímu v jeho neskrytosti. V πόλις je tak

²⁵³ Srv.: „Die λήθη, die Vergessung, ist jene Verbergung, die das Vergangene, Gegenwärtige und das Zukünftige in das Weg einer selbst abwesenden Abwesenheit hinausfallen läßt und damit den Menschen selbst in die Verborgenheit gegenüber diesem Entzug wegstellt, so zwar, daß diese Verbergung ihrerseits im ganzen nicht zum Erscheinen kommt. Die λήθη verbirgt, indem sie entzieht. Sie entzieht, indem sie, sich selbst vorenthaltend, das Unverborgene und dessen Entbergung in das Weg einer verhüllten Abwesenung wegfallen läßt.“ (M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 123.) Srv. také: „Λήθη ist Verbergung, und zwar diejenige, die zumal über die Dinge und den Menschen, über den wechselweisen Bezug zwischen beiden kommt und alles in gewisser Weise aus der gewährten Unverborgenheit dergestalt wegzieht, daß diese Verbergung dabei selbst sich entzieht.“ (*Tamtéž*, str. 124.)

²⁵⁴ Srv. Heideggerův výklad in: *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 130 – 133.

člověku dáno to, co mu přísluší, co je mu přiměřené a čeho je práv. (Je mu dán „der Fug“, tj. δίκη ve smyslu probíraném již v předchozí kapitole.) Platónova *Politeia* pak není „utopii“ (ač tak bývá někdy označována), ani hledáním ideálu, ale jde v ní o bytí jsoícího: je vyjádřením toho, že bytí není nahlédnutelné kdesi „uvnitř“ jsoícího, není k dispozici uprostřed jsoícího, ale je právě a jen místem (τόπος) všeho jsoícího. Platónova *Politeia* je tedy Heideggerovi metafysickým určením místa bytování, bytí πόλις. Takto chápaná Platónova *Politeia* není nějakým plánováním faktického uspořádání obce, ale je upomínáním na to bytostné, na πόλις jako bytostné místo člověka.²⁵⁵ Je tím, kam člověk „obdařený *logem*“ patří a zároveň je místem, odkud toto svoje určení, to, co mu přísluší, dostává. Πόλις je místem a způsobem, jak se děje odkrývání a skrývání toho, co člověku přísluší, náleží a je mu přístupné – v πόλις se člověk ve svém bytí soustřeďuje na jsoící v celku. Πόλις je místem, kam náleží bytí jsoícího jakožto odkrývání a skrývání a kde zůstávají soustředěny i dějiny lidstva. Jako místo takové *neskrytosti*, resp. *skrývání* a *odkrývání*, je místem ἀλήθεια, z níž je původně určena bytnost řeckého člověka - proto je „zakladatelem πόλις“.

Základem a způsobem vztahu člověka ke jsoícímu je ψυχή, která je určena jako τόπος τις δαίμωνιος. Πόλις je tedy δαίμωνιος τόπος (ungeheuerer Ortschaft), je místem, kde se význačným způsobem ukazuje a dává bytnost bytí, tj. ἀλήθεια (das anfängliche Wesen des Seins). Je-li však πόλις místem ἀλήθεια, musí být stejně tak i místem λήθη. Je polem, na kterém dochází k odtahujícímu skrývání. Je tak polem protipohybu k φύσις. Λήθη se tak ukazuje jako bytování proti φύσις (což je nesrozumitelné, pokud jedno chápeme jako „zapomínání“ a druhé jako „přírodu“). Λήθη je tu chápáno jako bytostné odtahování a skrývání, které nenechá nic počít a vzejít, a tak je namířeno proti φύσις, brání odkrývání jsoícího. Heidegger chápe Platónovu *Politeiu* jako rozhovor o vzájemnosti a soupatřičnosti ἀλήθεια a λήθη. A mýtus o λήθη ze závěru Platónova dialogu pak čte jako poslední řeckou řeč o bytostném protikladu k ἀλήθεια. O protikladu, který není nedostatkem, popřením či odmítnutím, ale znamená soupatřičnost a vzájemné umožňování se – λήθη je odtahující se skrývání, skrze které může být ἀλήθεια uchována. Závaznost ἀλήθεια a jejího vztahu k λήθη jako k jí předcházejícímu základu je v tomto mýtu vyložena z bytostného určení člověka. Tento pohled zdůrazňující člověka je zároveň znamením toho, že se v Řecku mění postavení a pozice myslitele. To je také znamení „začátku metafysiky“, tj. v Heideggerově pohledu naplnění řečtví. Λήθη pak již není více chápána jako něco dějícího se (se jsoícím a člověkem), ale je myšlena z lidského chování, z toho, jak si člověk počíná - je chápána jako „zapomínání“.

g) Neskrytost jako odkrývání a zároveň schraňování, uchovávání

Bytostný vztah a provázanost ἀλήθεια a λήθη (kterou jsme s Heideggerem výše sledovali jako třetí poukaz, čerpaný z řeckého ἀλήθεια či německého „Unverborgenheit“) ukazuje na další *počáteční* bytostný moment řeckého ἀλήθεια,²⁵⁶ jenž zatím není zcela patrný, ačkoli již byl naznačen. Bytnost ἀλήθεια se nevyčerpává pouhou „neskrytostí“ (ve významu nějakého hotového výsledného stavu), ale je *odkrýváním* (Entbergung), je protitahem vůči λήθη (tj. vůči λήθη nikoli ve smyslu „zapomínání“, ale ve významu skrytosti). To *neskryté* je to v odkrývání a skrze odkrývání zachráněné a uchráněné vůči „odtahujícímu“ skrývání (die entziehende Verbergung), a tak uchované a jako takové též neunikající. To neskryté je to, co „není ne-přítomné“ (das Unabwesende), co již není v

²⁵⁵ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 140 – 142.

²⁵⁶ „Ein anfängliches Wesensmoment der ἀλήθεια“, *tamtéž*, str. 197.

„oddálení“, ale v blízkosti – tzn. je *přítomné* (Anwesende). „Bytování do přítomna“,²⁵⁷ či „přítomnění“ (An-wesen) chápe Heidegger jako takové vzcházení do neskrytosti, kterým je to vzešlé a neskryté v neskrytosti uchráněno a uchováno. A říká-li, že je takovým *počátečně* (anfänglich), pak to míní v silném smyslu toho slova: počátek, „počinání“ znamená právě toto odkrývání a vzcházení, kterým je to „počaté“, vzešlé, v neskrytosti uchováno.²⁵⁸

„Entbergung“ tedy není pouhým odstraněním skrytosti a v tomto smyslu odkrytím (Ent-hehlung). Je sice skutečně „Ent-bergung“, tj. odkrýváním směřujícím proti skrytosti (λήθη), rušícím skrytost a pozdvihujícím ze skrytosti; je ovšem stejně tak i „Ent-bergung“ – je zachováváním, uchováváním a schraňováním, totiž v neskrytosti. Je uchováváním neskrytého v neskrytosti přítomna, tj. v bytí. Teprve takovým *odkrýváním* vzchází neskryté jako *jsoucí*.²⁵⁹ „Ent-bergen“ znamená více než pouhé odstranění neskrytosti – znamená zároveň také to neskryté v neskrytosti uchovat a chránit. Uvažujeme-li ἀλήθεια spolu s λήθη, tedy s ohledem na význam „oddálení“ a „odtahu“ (Ab-wesen, Weg-fallen), který s sebou nese, ukazuje se „Entbergung“ jako „odkrývající uchovávání odkrytého do neskrytosti“.²⁶⁰

Třetí poukaz či moment, který Heidegger sledoval, tedy nepoukazuje k sváru ἀλήθεια s něčím vůči ní vnějším a protikladným (ve smyslu protikladu „pravdy“ a „nepravdy“), ale ke sváru charakterizujícímu samotnou bytnost ἀλήθεια, vnitřní napětí, které je dáno tím, že ἀλήθεια je „gegen die Verbergung“, kteréžto „gegen“ je zároveň „für die Bergung“.²⁶¹ Tato vnitřně „svárlivá“ ἀλήθεια je pro Řeky, jak bylo patrné již u Anaximandra a jak se ještě ukáže zejména v Hérakleitových zlomcích, *počátkem* všeho jsoucího.²⁶²

Ἀλήθεια a φύσις

Čtvrtá a poslední směrovka získaná z řeckého ἀλήθεια pak Heideggera vede skrze promyšlení „uchovávajícího“ a „schraňujícího“ (a tedy skrývajícího) charakteru *neskrytosti* k rysu, který patří k bytnosti ἀλήθεια ještě „počátečněji“,²⁶³ než rysy dosud probrané. Heideggerovo „počátečněji“ neznamená nějakou časovou předchůdnost, ale říká, že jde o podstatný rys, který nám umožní nahlédnout smysl toho, co nazývá *počátkem*. Přibližujeme se tomu, co „dělá počátek počátkem“ a co je jeho charakteristikou, co však přitom ani „myslitelé počátku“ nepromýšleli a netematizovali, ale pouze vyslovili. A to protože počátek sám se ve své *počátečnosti*, ve svém počinání, neukazuje, nýbrž ukazuje se až teprve v tom počátém,

²⁵⁷ Tímto ne příliš elegantním spojením se snažíme uchovat směrovou či orientační charakteristiku německého „An-wesen“, kterou Heidegger ještě pomlčkou zvýrazňuje.

²⁵⁸ Srv.: „Das Unverborgene ist anfänglich das in der Entbergung gegen die entziehende Verbergung Gerettete und also Geborgene und als solches das Unentgangene. ... Das Unverborgene ist das Unabwesende, über das eine entziehende Verbergung nicht mehr waltet. Das An-wesen selbst ist ein Aufgehen, d. h. in die Unverborgenheit Hervorgehen, dergestalt, daß das Aufgegangene und Unverborgene in die Unverborgenheit aufgenommen, durch sie gerettet und in sie geborgen bleibt.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 197.

²⁵⁹ Srv.: „Das Entbergen ist zugleich ‚für‘ die Bergung des Unverborgenen in die Unverborgenheit der Anwesenung, d. h. das Sein. In solcher Bergung erst geht das Unverborgene als einSseiendes auf.“ *Tamtéž*, str. 198.

²⁶⁰ „Die Entbergung“, in ihrem erfüllten Wesen begriffen, bedeutet: *die enthehlende Bergung des Enthehlten in die Unverborgenheit*.“ *Tamtéž*.

²⁶¹ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 199. „Die streithafte Einigkeit des Innebleibens im anfänglichen Wesen ist die Innigkeit.“

²⁶² „... denn ihnen ist die ἀλήθεια der einfache Anfang alles Wesenden.“ *Tamtéž*.

²⁶³ „Was wir uns jetzt durch die vierte Weisung in den Wesensblick zu bringen versuchen, gehört *noch anfänglicher* zum Wesen der ἀλήθεια als das bisher genannte Gegenwesen und dessen Mannigfaltigkeit.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 201.

naplňuje se až v tom, co z něho vzchází. Přesto to *počáteční* přichází právě u Řeků, byť nezahlednutě, ke slovu.

Pro řecké myslitele znamená neskryté to, co se samo ze sebe ukazuje a co v tomto ukazování se bytuje v přítomnu (anwest), tedy *jest*. *Jsoucí* (das Anwesende) je to „ze sebe se ukazující neskryté“. V jistém smyslu je tedy to *neskryté* a to *ukazující se* totéž, přece však nejde jen o dvě různá pojmenování téhož. Ona dvojznačnost má svůj původ v bytnosti ukazování, jevení se (Erscheinen), které spočívá v „záření“ (Scheinen) a zároveň znamená „ukazování se“ (Sichzeigen). To, že tato dvojznačnost byla postupně stále více zastírána a zapomínána spolu s převládajícím chápáním neskrytosti výlučně vzhledem k člověku, vedlo podle Heideggera právě k tomu, že se ze „*sebe-se-ukazujícího jsoucího*“ stal *předmět*, resp. (již jen) pro nás neskrytý objekt, a z *ἀλήθεια pravda* jakožto záležitost subjektu. Nechceme nyní sledovat tento posun. (Pokud bychom tak učinili, bylo by pro nás rozhodující postavení Aristotela, u kterého je ona dvojznačnost stále ještě přítomna a který zároveň činí zásadní krok k jejímu zastření, a je tak – v Heideggerově pohledu – dovršitelem řeckého myšlení a zároveň tím, koho je třeba chápat již ne jako „myslitele počátku“, nýbrž „prvního počátku“.)²⁶⁴ Snažíme se o rozhovor s řeckými mysliteli a pro ně (jak se postupně ukazuje) je bytí jsoucího, na rozdíl od našeho novověkého vidění, stále ještě *ze sebe vzcházením do neskrytosti a ukazováním se* po způsobu φύσις. To je v Heideggerově výkladu podstatné: ukazování, neskrytost, chápou Řekové ve smyslu *vzcházení* - tedy jako φύσις. Tato počáteční bytnost ukazování ve smyslu vzcházení, tj. bytnost φύσις, zůstává nám pozdějším skryta, a proto nám zůstává skryt i bytostný vztah φύσις a ἀλήθεια. (A proto je nám také φύσις již jen „přírodou“ a ἀλήθεια již jen „pravdou“, přičemž zásadní vazbu či „bytostný vztah“ obou záležitostí nenahlížíme.) Φύσις chápaná původně řecky (tj. *počátečně*) je stejně původní slovo pro to, co označuje ἀλήθεια. Mluví-li tedy Parmenidés o ἀλήθεια, mluví současně o φύσις (a jeho báseň lze stejně jako spisy ostatních presókratiků nazvat „περί φύσεως“).²⁶⁵ Chceme-li tedy porozumět, co znamená původní řecké ἀλήθεια, a zejména chceme-li sledovat spolu s Heideggerem čtvrtý moment, který její bytnost charakterizuje, je třeba zároveň zvažovat význam φύσις.

Neskrytost jako otevřenost

Heideggerovým titulem pro tento poslední rys je *otevřenost* - „das Offene“. Bytováním neskrytosti vládne *otevřenost*.²⁶⁶ *Otevřeností* Heidegger nerozumí výsledek otevírání, odkrývání či odemykání, ale spíše jeho základ a podmínku, která neskrytost (a také φύσις) umožňuje. A právě jako to, co vzcházení a neskrytost umožňuje, zůstává otevřenost přehlížena a netematizována - a to i řeckými mysliteli. Heidegger se proto opět obrací k básníkovi a rozebírá úryvek ze Sofokla,²⁶⁷ v němž je řeč o čase, resp. o spojitosti χρόνος a φύσις. Těží z toho, že zde čas (χρόνος) není míněn jako počet, ani jako sled a neustálé uplývání okamžiků, ale jako místo – τόπος. Čas pravý, či nepravý jako místo, kam něco patří, či nepatří. Takto chápaný čas uděluje, dává prodlévajícímu ukazujícímu se a zanikajícímu jsoucímu jeho přiměřenost. Čas tu tedy vystupuje jako to, co nechává ukázat se a také skrývá (κρύπτεσθαι) to zjevné (φανεύτα), tj. ukazující se, jsoucí. Jsoucí (das Anwesende) je tak uchopeno skrze ukazování se, vzcházení, či „sem-přicházení“ (hervorkommen), tzn. jako *fyzické jsoucí* (τὰ φύσει ὄντα). Φύειν znamená vzcházet a nechávat vzcházet, nechávat to vzcházející ukázat v neskrytost. V Sofoklově úryvku se nevyskytuje přímo termín ἀλήθεια, ἀληθές, ale δῆλον. Čas skrývá (κρύπτεσθαι) a nechává vzcházet (φύει) to, co je „ne-

²⁶⁴ Tj. distinkce, k níž se ještě dostaneme.

²⁶⁵ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 207.

²⁶⁶ „Im Wesen der Unverborgenheit waltet das Offene.“ *Tamtéž*, str. 208.

²⁶⁷ Sofokles, *Aias*, V, 646 f., viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 209.

zjevné“, ἄ-δηλον (φύει τὰ ἄδηλα). Ἄ-δηλον překládá Heidegger jako „das Un-offenbare“. To neskryté je pak otevřené (das Offenbare), tzn. v otevřenosti, zřejmosti přicházející a zjevné. V Heideggerově výkladu v neskrytosti bytuje zřejmost, otevřenost (Offenheit)²⁶⁸ jako to, co s neskrytostí vždy již spoluminíme, ač netematizujeme a přehlízíme. Smysl „zřejmost“, „otevřenost“ je přítomen a spoluminěn vždy, když je řeč o neskrytosti (ἀλήθεια), o vzcházení do neskrytosti (φύσις), o ukazování a nechávání ukázat se (φαίνεσθαι), ale i o skrytosti, resp. bytí ve skrytosti (λανθάνειν).²⁶⁹

To je tedy ten čtvrtý a poslední odkaz, který Heidegger z řeckého ἀλήθεια, tj. z *neskrytosti* přijímá a který promýšlí: *otevřenost* - „das Offene“ a „die Offenheit“. „Das Offene“ nikoli jako výsledek odkrývání, nýbrž jako základ a počátek neskrytosti. V jistém smyslu je tak zřejmost a otevřenost podmínkou vzcházení a odkrývání – nechávat vzcházet může jen to samo v otevřenosti stojící a zřejmost poskytující, to již „volné“, „svobodné“ (was von sich aus schon „frei“ ist).²⁷⁰ Jako dosud skrytou bytnost zřejmého, otevřeného jako toho počátečně se otevírajícího označuje Heidegger *svobodu* (die Freiheit).²⁷¹ Nikoli však svobodu lidského jednání, svobodu naší vůle, či snad naši libovůli, ale to, co umožňuje, aby člověk nechal jsoucí být tím, čím je. O této „volnosti“ či „svobodě“ říká Heidegger, že je „zárukou“ (Bürgschaft) bytí jsoucího – ručí za ně, neboť je tím „místem“, které bytí jsoucího uchovává, schraňuje a v tomto smyslu i skrývá.²⁷² Bytnost *otevřenosti* je tak dvojnásobná: je jednak *počátkem neskrytosti*, tím, z čeho neskrytost (ἀλήθεια) pramení, jednak je tím *schraňujícím a skrývajícím*.²⁷³ Proto také Heidegger označuje otevřenost (das Offene) jako „Spielraum“ – ještě neurčeného a nerozhodnutého pokud jde o skrytost či neskrytost, tedy jako dějiště tohoto rozhodování.²⁷⁴

Počáteční bytnost pravdy ve smyslu ἀλήθεια spočívá v této *otevřenosti* (das Offene, die Offenheit). A ač není řeckými mysliteli nikde výslovně jmenována, je podle Heideggera stále v jejich myšlení přítomna, a to v rámci světelné metaforiky, která je pro řecký svět tak typická, v podobě světla, osvětlování, záření, záře. Stejně jako v případě Heideggerova termínu „světlna“ (Lichtung), je i u řeckých myslitelů původním významem ona otevřenost (das Offene) a volnost (das Freie) a až následně význam spojený se světlem a viděním.²⁷⁵

Poukaz na bytnost ἀλήθεια ve smyslu „otevřenosti“ a „volnosti“ - „světliny“ - je posledním a nejdůležitějším krokem Heideggerova výkladu řeckého pojetí „pravdy“. Světlo, které samo vidět není, ale umožňuje dívat se, dává možnost chápajícího pohledu, vhledu. To, že Řekové tak často užívají právě metaforiku světla a zraku, je podle Heideggera důsledkem a důkazem toho, že právě Řekové chápou bytnost pravdy jako neskrytost, a tzn. otevřenost, volnou světlinu. (Heidegger tedy nepřijímá tradiční vysvětlení, že řecký akcent na zrak a vidění – díky němuž bývají také označováni jako „Augenmenschen“ - je také důvodem, proč chápou pravdu jako neskrytost, otevřenost, světlinu. Naopak: právě díky zkušenosti neskrytosti

²⁶⁸ „In der Unverborgenheit west die Offenheit.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 212.

²⁶⁹ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 212. Zajímavé a doposud neznámé Heideggerovy úvahy o kontituci této priority přináší v této chvíli poslední vydaný svazek „Gesamtausgabe“ – M. Heidegger, *GA*, Bd. 81, *Gedachtes*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007 (srv. především „Der Ring des Seyns“, str. 67-71).

²⁷⁰ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 213.

²⁷¹ Srv.: „Das noch verhüllte Wesen des Offenen als des anfänglich Sich-Öffnenden ist die Freiheit.“ *Tamtéž*, str. 213.

²⁷² „Das Offene ist als das Freie das Bergende und die Bergung des Seins.“ *Tamtéž*.

²⁷³ „So bleibt zunächst beides fragwürdig hinsichtlich des Offenen: einmal, daß und wie es, der anfänglichen Freiheit entspringend, das anfängliche Wesen der Unverborgenheit sein soll, zum anderen, wie das Offene bergenden Wesens sein kann.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 214.

²⁷⁴ Srv. *tamtéž*.

²⁷⁵ Heidegger termín „Lichtung“ neodvozuje od adjektiva „licht“, tj. „jasný“, ale „leicht“ – „lehký“: „Něco prosvětlit znamená: učinit něco lehkým, volným a otevřeným, např. les na nějakém místě uvolnit od stromů. Takto vznikající volno je světlna. ... Avšak světlinu nikdy netvoří až světlo, nýbrž světlo světlinu předpokládá.“ M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, str. 23.

upřednostňují ve své výpovědi o světě světlo a zrak jako obraz něčeho zásadního a podstatného.)

Aby se člověk mohl jakkoli vztahovat ke jsoucímu (třeba i tím zmiňovaným zrakem), aby je mohl nahlížet a tematizovat, musí již stát ve vztahu k bytí, musí pro něj význam „být“ mít nějaký smysl. To je možné jen tak, že se bytí samo člověka nějak dotýká, že si ho nárokuje, že se ho nějak (do)tyká. A právě tento vztah bytí k člověku označuje Heidegger jako *světlinu*, *otevřenost*, v níž teprve může jsoucí vystoupit vůči člověku jako neskryté. *Světlina* (die *Lichtung*) je tedy *otevřenost bytí* samého (vůči člověku).²⁷⁶ Protože je počáteční bytností pravdy *neskrytost* (ἀλήθεια) a tato je sebesvětlující *otevřeností* a protože bytností bytí je ἀλήθεια, může mít vzcházení jsoucího do neskrytosti charakter ukazování se, jevení se.²⁷⁷ A jen na základě tohoto charakteru vztahu člověka a bytí, resp. bytí k člověku, se mohl stát zrak symbolem vztahování se člověka ke jsoucímu.²⁷⁸

To, že bytnost pravdy počíná jako ἀλήθεια určující vztah bytí a člověka, a to tak, že se jako taková zároveň zakrývá, je podle Heideggera *počátečním* rozhodnutím, je rozhodnutím dějin západu („das Ereignis der Geschichte des Abendlandes“).²⁷⁹ Ἀλήθεια ve smyslu *otevřenosti*, *světliny* (*Lichtung*) je tím, co umožňuje jak odkrývání, tak skrytost.²⁸⁰ V ní stojí člověk – tzn. v dvojznačném vztahu k bytí, které se mu dává v neskrytosti jsoucího a zároveň se jako ono samo skrývá.

3. Parmenidova ἀλήθεια jako místo dotyku bytí

Dostali jsme se k závěru Heideggerova „rozhovoru“ s Parmenidem. Otázkou bylo, co znamená ἀλήθεια, o níž je v Parmenidově básni řeč, co je bytností ἀλήθεια.

Ukázalo se, že „pravda“, ἀλήθεια, kterou my chápeme jednoznačně jako záležitost lidského intelektu a poznání, znamená původně *ne-skrytost* a že *neskrytost* a *skrytost* charakterizují nikoli naše poznání jsoucího, ale jsoucí samo, respektive *způsob bytí jsoucího*. (Takové pojetí ἀλήθεια ukazuje Heidegger ještě u Platóna a Aristotela, které ovšem zároveň vidí jako myslitele umožňující a startující významový posun k „pravdě“ ve smyslu „správnosti“ našeho poznání.)

Parmenidovým ἀλήθεια je však vysloveno ještě víc – totiž to, co neskrytost jsoucího předpokládá – a tím je *sebe-skrývaná otevřenost bytí*, která je zároveň místem člověka.

²⁷⁶ Srv.: „Wie aber soll dieses Verhältnis des Menschen zum Seienden als einem solchen walten, wenn nicht der Mensch im Bezug steht zum Sein? Hätte der Mensch nicht schon das Sein im Blick, dann könnte er nicht einmal das Nichts denken, geschweige denn Seiendes erfahren. Wie soll der Mensch aber in diesem Bezug zum Sein stehen, wenn nicht das Sein selbst den Menschen anspricht und sein Wesen für den Bezug zum Sein in den Anspruch nimmt? Was anderes aber ist dieser Bezug des Seins zum Menschenwesen als die *Lichtung* und das Offene, das sich für Unverborgenes überhaupt gelichtet hat? Weste nicht solche *Lichtung* als das Offene des Seins selbst, dann könnte niemals ...“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 217.

²⁷⁷ „... die ἀλήθεια ist das Hereinblicken des Seins in das von ihm selbst und als es selbst gelichtete Offene, offen für das Unverborgene alles Erscheinens.“ *Tamtéž*, str. 240.

²⁷⁸ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 218. Heidegger v této souvislosti opakovaně připomíná Arist., *Peri psyches*, Γ 8, 431 b 21, kde Aristotelés říká, že „duše jest nějak vším, co jest.“ (Česky in: Aristotelés, *O duši*, Rezek, Praha 1996, str. 101.)

²⁷⁹ „Dies und nur dieses, nämlich, daß das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια anfängt, so zwar, daß es sich zugleich alsbald verhüllt, ist *das Ereignis* der Geschichte des Abendlandes.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 218.

²⁸⁰ Srv.: „*Lichtung* ist nie bloße *Lichtung*, sondern immer *Lichtung* des Sich-Verbergens. *Lichtung* des Sich-Verbergens heißt im eigentlichen Sinn: daß sich Unzugängliches als solches Unzugängliche zeigt, offenbar wird.“ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, (Hg. M. Boss), Klostermann, Frankfurt am Main 1987, str. 229.

Ἄλθεια byla totiž předvedena jako všechen vznik a zánik, ukazování se a zanikání, skrývající se odkrývání, bytnost veškerého bytí (Wesen alles Wesens), tedy „Wesenheit“ – jsoucnost. Jakožto bytnost vzcházení (Aufgang, φύσις) je ἄλθεια „Anfang“, počátek. Ἄλθεια není charakteristikou poznání, ani jsoucího, ale je *počínajícím* bytím samým. Myslitel ἄλθεια je tedy myslitelem *počátku* - Parmenidovo ἄλθεια vyslovuje to, co míní Heidegger termínem *počátek* (der Anfang). (A cesta do domu bohyně, Parmenidův myslitelský výkon, je tedy *myšlením počátku*, v němž je uchována příslušnost západního člověka k ἄλθεια, tj. ke *skryté bytnosti pravdy bytí*.) Být *myslitelem počátku*, tedy myslet *počátečně*, pak znamená chápat „bytnost pravdy“ právě jako „pravdu bytí“, jsoucnosti.²⁸¹

Heidegger ukázal ἄλθεια z Parmenidovy básně jako *místo*, odkud vede myslitelova cesta - místo „dotyku“ bytí, na nějž je myšlení odpovědí. Člověk stojí v dotyku bytí, které je mu tímto „přístupno“. Právě tento rys chceme zdůraznit, označujeme-li ἄλθεια jako *přístupnost*. Ta je podle Heideggera jiná v situaci počátku (tj. v situaci, z níž promlouvá Parmenidés) a jiná v epoše metafysiky, v níž je bytí přístupné (již jen) jako bytí jsoucího.

V rozhovoru s Parmenidem se tedy Heideggerovi (a s ním snad i nám) ukázalo, jak se bytí v situaci FYSIS (do)týká člověka - jak je mu *přístupné*, tedy rys *počátku*, který jsme nazvali *přístupností*. Nejedná se však přitom o dvě různé entity - tj. o člověka a počátek, ale o uchopení toho, že člověk je součástí situace počátku a konstituce bytí do podoby prvního počátku. Proto budeme v následující kapitole akcentovat určení člověka, které je zároveň touto „sebe-konstitucí“ bytí dáno. „Rozhovor“ s Parmenidem měl nejen více objasnit, co znamená pro Heideggera *myšlení počátku*, ale také to, že od sebe oboje (totiž myšlení a počátek) nelze oddělovat. V tomto smyslu by snad bylo možné parafrázovat Parmenidovo „vždyť myslit a být je totéž.“²⁸²

²⁸¹ Srv.: „Odpovědi na otázku po bytostném určení pravdy je věta: *bytostným určením pravdy jest pravda bytostného určení*.“ M. Heidegger, *O pravdě a bytí* (český překlad Heideggerova *Vom Wesen der Wahrheit*), Vyšehrad, Praha 1971, str. 75.

²⁸² Tj. závěr zlomku *B2 a 3* (z Prokla, Klementa aj.), viz *Zlomky předsokratovských myslitelů*, str. 35. Heidegger se tímto Parmenidovým výrokem zabývá v již zmiňovaném textu *Moira*, str. 235-261. Viz též M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002. V této souvislosti a k Heideggerovu chápání identity myšlení a bytí srv. též např. studii M. Steinmanna *Die Humanität des Seins. Das Denken des späten Heidegger und sein Verhältnis zu Parmenides*, in: M. Steinmann (Hg.), *Martin-Heidegger-Gesellschaft*, Bd. 8, *Heidegger und die Griechen*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007, str. 45-74.

C. Hérakleitos

Obraťme se nyní k poslednímu z trojice velkých řeckých *myslitelů počátku* – k Hérakleitovi. Respektive sledujme Heideggerův „rozhovor“ (Auseinandersetzung) s tímto myslitelem, jak jej máme zachycen v 55. svazku Heideggerových *Sebranych spisů* s názvem *Heraklit*.²⁸³ Mnohé z toho, co jsme již slyšeli, se bude opakovat, přesto to necháme zaznít znovu - a to záměrně, aby vyniklo, že zmínění myslitelé jsou skutečně mysliteli *téhož* (totiž *počátku*). Ze všech tří Heideggerových „rozhovorů“ s řeckými mysliteli je tento v jistém smyslu nejkomplexnějším podáním toho, jak rozumí *počátku*.

1. Φύσις

První část 55. svazku Heideggerových *Sebranych spisů* pod titulem *Der Anfang des abendländischen Denkens*. *Heraklit* sleduje především Hérakleitovo pojetí φύσις. Nabízí se jistě otázka, proč právě φύσις, když „klíčových slov“²⁸⁴ najdeme u Hérakleita více (např. λόγος, κόσμος, ξυνόν, ἔν, σοφόν, πόλεμος, πῦρ, τὸ φρονεῖν, σωφρονεῖν atd.). Odpověď již jistě tušíme: protože termín φύσις je Heideggerovi titulem pro určité podání se *bytí* jsoucího (Geschick des Seins), je tím, o co Hérakleitovi i Heideggerovi jde, tzn. tím, co Heidegger označuje jako „záležitost myšlení“ (Sache des Denkens). *Bytí* je v počátku myšleno jako φύσις.²⁸⁵

²⁸³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 55, *Heraklit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1979. Jde o záznam Heideggerových freiburgských přednášek v ak. r. 1943/44. (Některé probírané motivy čtenář najde také v nepoměrně kratším Heideggerově textu nazvaném *Aletheia*, vydáno in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 263-288.)

²⁸⁴ Hérakleitos nepoužívá definice a pevné pojmy (které předpokládají něco stálého, pevného a neměnného), ale vyjadřuje se spíše v dynamických relacích a protikladech. Významová přesnost je tak dána vztahy mezi jednotlivými výrazy, jejich kontrastem, přičemž je podstatný kontext. Hérakleitova řeč je jakoby sítí poukazů a odkazů, teprve ty jsou nositeli významu, nikoli pojmy samy. Důležitá je provázanost jednotlivých výrazů napříč výroky. Hérakleitos pracuje s několika „klíčovými výrazy“, které mnohdy vytváří etymologické řetězce, propojující a spojující jednotlivé zlomky. (Právě na etymologii Heidegger ve svém výkladu hodně staví a sám ji též využívá.) Klíčové výrazy nám tedy pomáhají vytvářet síť a skupiny výroků, které k sobě významově patří a vzájemně se projasňují, a to aniž bychom aspirovali na sestavení jejich původního pořadí. Což souvisí s tím, že Hérakleitův text patrně nebyl typicky lineární, namísto postupné návaznosti objevujeme vzájemné odkazování a vrácení se – „sít““. K výrazovým prostředkům i žánru Hérakleitovy řeči viz zejména Z. Kratochvíl, *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, Herrmann a synové, Praha 2006, str. 58-84, odkud čerpáme i zde. (Dále jen „*Délský potápěč k Hérakleitově řeči*“.) Srv. též: Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 13-16.

²⁸⁵ „Sein eröffnet sich den Griechen als φύσις.“ (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1998, str. 76-7.) A nyní nám jde právě o toto *počáteční* myšlení bytí jako φύσις. Zcela stranou přitom necháváme to, jak Heidegger sleduje dozvuky původního chápání bytí jako φύσις u Aristotela, ve filosofii přírody, ale třeba i v dnešní běžné řeči. (Srv. např. M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, str. 239-301.)

Hérakleitova *temnota* a *skrytost* bytí

S tím souvisí i Heideggerovo vysvětlení toho, proč Hérakleitos bývá hodnocen a označován jako filosof „temný“. Pověstná Hérakleitova „temnota“²⁸⁶ spočívá podle Heideggera nikoli v jazyce, tj. v nejasnosti výrazů a nezřetelnosti vyjadřování, ale v tom, *co* myslí – a tím je *bytí*.²⁸⁷ Každé skutečně *bytosné* myšlení je v tomto smyslu „temné“, protože to, co má být myšleno, se skrývá. *Sebeskrývavost* bytí je základem jisté temnoty a nejasnosti myšlení počátku (nikoli snad to, že jde o myšlení nám již historicky vzdálené). Ona temnota je bytosný a nutný rys skrývání, o němž byla řeč již v minulé kapitole v úvahách nad Parmenidovou básní. Hérakleitos je podle Heideggera „temný“, protože myslí *bytí* jako *skrývání* a jeho řeč je tomu přiměřená. V tomto smyslu je počáteční myšlení *opatrováním*, *hlídáním*, *střežením* (hüten) temnoty bytí, nikoli nějakou záhadnou a temnou mystikou. Čím původnější, tj. *počátečnější*, myšlení je, tím vnitřně jednodušší je myšlené s řečí. *Temnota* a *skrývání* je tedy nutně tématem i rysem myšlení počátku.²⁸⁸

To, co je onou heideggerovskou „záležitostí myšlení“, tzn. co má být myšleno - bytí, je v počátku myšleno jako φύσις. Zároveň bylo řečeno, že podle Heideggera spočívá Hérakleitova „temnota“ v tom, *co* myslí, a v tom, že myslí *bytosně*, tj. že myslí bytí bytosným způsobem – totiž jako *skrývání*. Pokud byla dosud φύσις charakterizována jako *vzcházení* a *ukazování* se (v neskrývanosti), pak nyní zatížíme více rys *skrývání se* φύσις. Budeme sledovat tuto dvojznačnost, či napětí, které s sebou φύσις nese – stejné napětí a rozpornost, jakou jsme sledovali u Parmenida v případě ἀλήθεια. Jde o zvláštní typ napětí, s nímž se opakovaně setkáváme, sledujeme-li Heideggerovy úvahy o myšlení počátku. Právě Hérakleitos bývá přitom často označován jako „myslitel napětí a protikladů“ a jeho myšlení jako bytosně „protikladné“. Máme tedy naději, že budeme-li sledovat zlomky jeho díla, podaří se nám toto napětí pochopit nejlépe.

²⁸⁶ Z hlediska zkoumání antických textů je ona „temnota“ a „nejasnost“ dána nejen stavem toho, co se z Hérakleitova spisu zachovalo, ale nejasný je již sám žánr: nenacházíme zde výrazové prostředky typické pro filosofii (jako důkaz, definice, diárese), ty jsou ostatně pozdější, ale ani jejich předstupě. Nejde však ani o poezii, jak bylo v této době běžné (např. básně Parmenidova), ale o prózu – ovšem o prózu využívající rytmus. Hérakleitův styl je charakteristický provázaností formy a obsahu a zvláštní je i jeho terminologie: používá výrazy běžné přirozené řeči, nevytváří „pojmy“, tzn. substantiva, ale užívá zejména slovesné tvary; významný je přitom i počet a umístění sloves v každém výroku. Kromě rytmu dosahuje „poetičnosti“ pomocí aliterace, nejčastějším Hérakleitovým syntaktickým prostředkem je chiasmus, což umožňuje badatelům nejen základní orientaci v textu, ale slouží i pro určení pravosti výroků. Jde tedy o text velmi specifický a osamoceny, a to jak sémanticky (blíží se tradičním „filosofickým“ textům, ač se snaží spíše o „mudrcovou linii“, je archaičtější než např. spis jeho předchůdce Anaximandra), tak syntakticky. Nepracuje s pojmy, nezná nic neměnného – obsahově ani ve způsobu vyjadřování, forma textu odpovídá obsahu. Opět viz zejména Z. Kratochvíl, *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 58-84.

²⁸⁷ Již v době, kdy byl jeho spis přístupný celý, byl Hérakleitos označován za „temného“ a „nejasného“ (vyjadřuje se tak o něm např. Cicero v díle *O původu bohů*). Zatímco Cicero tvrdí, že Hérakleitos byl „temný“ a „nejasný“ úmyslně, Hegel (ale v podstatě již Aristotelés) míní, že „temnota“ a „nesrozumitelnost“ je výsledkem jazyka a Hérakleitova způsobu vyjadřování. (Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 20-21.) Naproti tomu Heidegger jednoznačně spojuje obtížnou srozumitelnost s tím, o čem Hérakleitos vypovídá - to samo je „temné“, resp. má „sebe-skrývavý“ charakter. Samo to, co je mysliteli počátku myšleno, je „temné“, a proto nárokuje i odpovídající způsob myšlení a vyslovování: „Das im anfänglichen Denken Zu-denkende ist nun freilich als der Grund des adeligen Wortes zugleich auch der Grund der Dunkelheit dieses Denkens.“ (*Tamtéž*, str. 28.) „Weil das Zu-denkende im Wesen das Sichverbergen ist und somit das in solchem Sinne ‚Dunkle‘, deshalb und nur deshalb ist das Denken, das dem so erfahrenen ‚Dunklen‘ gemäs bleibt, selbst notwendig dunkel. ... Der Denker Heraklit ist der Dunkle, weil sein Denken dem Zu-denkenden das Wesen wahr, das ihm gehört. ... Heraklit ist ‚der Dunkle‘, weil er das Sein als das Sichverbergen denkt und gemäß diesem Gedachten das Wort sagen muß.“ (*Tamtéž*, str. 32.)

²⁸⁸ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 32.

Φύσις jako neustálost vzházení

Heidegger hned v úvodu svého „rozhovoru“ s Hérakleitem poukazuje na jednotu bytnosti φύσις a světla (φῶς),²⁸⁹ resp. světliny (Lichtung). V obou případech jde o odkrývání skrytého, o prosvětlování a vzházení do neskrytosti - ἀλήθεια. Heideggerův rozhovor s Hérakleitem můžeme tedy chápat jako sledování souvislosti φύσις – ἀλήθεια.²⁹⁰ Rámcem Heideggerových úvah je výklad Hérakleitova zlomku *B 16* (z Klémenta Alexandrijského). Heidegger si zlomek *B 16* vybírá jako základ rozhovoru o φύσις navzdory tomu, že právě v tomto zlomku se sám výraz φύσις nevyskytuje.²⁹¹

Tento zlomek zní:

τὸ μὴ δῶνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

V českém překladu:

„Tomu, co nikdy nezachází, jak by se chtěl někdo skrýt?“²⁹²

A Heideggerova německá verze:

„Dem ja nicht Untergehen(den) je, wie möchte irgendwer (dem) verborgen sein?“²⁹³

Závorky v Heideggerově překladu již naznačují, jakým směrem se jeho výklad bude ubírat, resp. jak zlomku porozuměl. V první řadě tedy půjde o to pochopit, co je míněno tím, „co nikdy nezachází“; za druhé zjistit, kdo je ten, kdo by se snad chtěl skrývat, a co je tím o něm řečeno.

Slovem „někdo“ (irgendwer) jsme označeni my, lidé, a to ve spojení řeckým λάθοι, λαθεῖν, λανθάνειν, tzn. „být skryt“. Jako by někdo z lidí chtěl být skryt. Hérakleitova otázka je otázkou spíše formálně, vlastně si zároveň sama odpovídá: „Tomu, co nikdy nezachází, nemůže zůstat nikdo skryt.“ Tím jsme se ovšem otázky zbavili jen zdánlivě. Jde tu o vztah člověka a toho, „co nikdy nezachází“, a to vztah spočívající v tom, že se vůči tomuto nezacházejícímu nemůže žádný člověk skrýt. Vystávají tudíž hned otázky další: v čem tento vztah spočívá a proč je tomu právě tak? A kdo je člověk, že má vzhledem k němu smysl mluvit o „bytí či nebytí ve skrytosti“? A nakonec opět otázka: co je tím, vůči čemu se člověk nemůže skrýt? Navíc se vnucuje podezření, že jsme se možná první otázky - totiž té Hérakleitovy - zbavili příliš rychle. Je tomu skutečně tak, že pro člověka není způsob, jak být skryt? Hérakleitos se ptá, *jak* (πῶς), jakým způsobem by člověk mohl být skryt.²⁹⁴ Směřuje k typu vztahu člověka k „tomu, co nikdy nezachází“, ale i naopak: pokud žádný člověk ve

²⁸⁹ Bohyně Artemis, v jejímž efeském chrámu a pod jejíž záštitou Hérakleitos působil, je v Heideggerově podání právě bohyní toho, oč v Hérakleitových zlomcích jde. Je totiž bohyní φύσις a zároveň se objevuje s pochodní v ruce – přináší světlo, které osvětluje a nechává tak vzházet do neskrytosti. Takovýmto vzházením je ale také φύσις. „Das Wesen der φύσις aber ist insgleichen das Aufgehen und Sichentbreiten ins Offene und Gelichtete. φῶς – φῶος – Licht und φύσις – Aufgehen, und φαίνω – scheinen und erscheinen wurzeln in einem und dem selben Wesen dessen, was weder die anfänglichen Denker der Griechen noch gar je ein späteres Denken in der Einheit seines Wesensreichtums gedacht hat,“ říká Heidegger a pokračuje: „Wir nennen es in einem einzigen, aber noch ungedachten Wort die Lichtung. Die Lichtung im Sinne des erhellend öffnenden Bergens ist das anfänglich verhüllte Wesen der ἀλήθεια. ... Im verhüllten Wesen der ἀλήθεια haben φύσις (Natur) und Licht den Grund er verborgenen Einheit ihres Wesens.“ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 17.

²⁹⁰ A to i přesto, že výraz ἀλήθεια v přímých Hérakleitových citacích nenajdeme, resp. vyskytuje se v nich pouze jako adjektivum (ve zlomcích *B 112* a *B 133*). Přesto lze celkově Hérakleitovy zlomky číst jako výpověď o tom, co znamená ἀλήθεια. A domnívám se, že je nejen takto číst lze, ale že skutečně touto výpovědí jsou a je proto třeba je takto číst.

²⁹¹ Otázku, proč Heidegger vybírá právě tento zlomek (lze-li totéž předvést i na jiných), odsuňme zatím s vědomím, že tento autor většinou neděla nic „náhodou“.

²⁹² Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 79.

²⁹³ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 44.

²⁹⁴ Heidegger dává do závorek „dem“, aby naznačil, že nejde o skrývání se „před něčím“ („vor dem...“), evokující představu toho „nezacházejícího“ jako nějakého předmětu, proti kterému člověk stojí a „před“ kterým se skrývá. Náš český překlad tuto představu nenavozuje. Srv. výklad in M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 46-47.

vztahu k tomu nemůže zůstat skryt, pak to musí být nějak způsobeno - musí to být záležitostí toho, co nikdy nezachází. Ono samo způsobuje, že člověk jakožto člověk ze své bytnosti, z povahy svého bytí, nemůže zůstat skryt. Jeho způsob bytí je právě takový. Pro způsob bytí člověka a jeho nemohoucnost skrýt se je tedy určující vztah k tomu, co nikdy nezachází. Pro určení obou stran či momentů zmíněného vztahu je tudíž rozhodující tento vztah sám, a proto se pokusíme ponechat obě strany v jisté významové otevřenosti, kterou bychom měli teprve postupně vyplnit.

Zamysleme se nyní nad Hérakleitovým výrazem τὸ μὴ δύνων ποτε. Řecké δύνω, δύνειν (vnikati, ponořovati se, zapadati) významově souvisí s δύω, δύειν, tj. „ponořiti“, „zahaliti“. Bylo užíváno např. ve spojení se Sluncem, které „zachází“, „zapadá“ (ať již do moře, či za mraky). Řecké δύνειν, které Heidegger překládá jako „Untergehen“, znamená „ztrácení se“, či „mizení z přítomnosti“ (Verschwinden aus der Anwesenheit), a to po způsobu odcházení „ pryč“ a „vstupování“ (Eingehen) do něčeho, co zahaluje a skrývá. Je to bytování po způsobu „zacházení“ či „vstupování do skrytosti“ (Eingehen in eine Verbergung) - nejde tedy o žádné neurčité zničení, či zkázu, nejde o přechod do „nebytí“ (Nichtmehrsein). V řeckém pojetí „zacházení“ (Untergehen) jde stále o *bytí*, ba *právě* o ně. „Zacházení“ ve smyslu „vstupování do skrytosti“ je totiž - podle Heideggera - „počátečně zakoušené či chápané“ (anfänglich erfahren) bytí.²⁹⁵ Podobně jako Slunce zajde, aby znovu vyšlo, neznamena zacházení zkázu a zničení, ale zacházení do skrytosti, nikoli do „nebytí“ (ovšem také ne „do skrytosti“ v povrchním smyslu „zakrytí pro nás“). Tolik pokud jde o smysl řeckého τὸ δύνων (v Heideggerově výkladu).²⁹⁶

Gramaticky můžeme řecké participium τὸ δύνων (v Hérakleitově výrazu τὸ μὴ δύνων ποτε) chápat jako substantivum i jako sloveso, resp. jakožto participium v sobě právě nese oba významy. Τὸ δύνων tedy může znamenat jak „to zacházející“ (das Untergehende), tak také „zacházení“ samo (das Untergehen), resp. „to zacházející v jeho zacházení“. Heidegger ve své úvaze těží právě z tohoto dvojznačného charakteru participia τὸ δύνων.²⁹⁷ Těží z dvojznačnosti, kterou většinou opouštíme ve prospěch významu substantiva. Heidegger naopak akcentuje význam slovesný. Co ho k tomu vede, resp. co mu dovoluje tvrdit, že Hérakleitos mínil právě tento význam? Co ho k tomu opravňuje nejen u Hérakleita, ale – jak jsme již viděli – také u Anaximandra, tedy u řeckých prvomyslitelů obecně? V Heideggerově pohledu odlišuje *myslitele počátku* od myslitelů metafysiky právě posun v chápání bytí jsoícího a projev tohoto posunu vidí i v jazykovém vyjádření: vyslovuje-li „bytí“ myslitel počátku, mluví o dění, bytování, zatímco pro myslitele-metafysika jde (již jen) o „bytnost“, „jsoucnost jsoícího“.

Heidegger to vyjasňuje exkurzem k Aristotelovi, který mu je naplněním řeckého myšlení a tím i završením zmíněného posunu. Rovněž Aristotelés, stejně jako jeho předchůdci, si klade otázku τί τὸ ὄν; - otázku po jsoícím.²⁹⁸ Také τὸ ὄν (jsoící), stejně jako τὸ δύνων, má formu participia. Τὸ ὄν je participiem od slovesa εἶναι a ptá-li se myslitel po jsoícím, pak míní zřejmě verbální význam, tj. ptá se po „bytí jsoícího“, po „jsoícím v jeho bytí“. Pro hledanou „jsoucnost“ jsoícího má řečtina výraz οὐσία. Bytí jako οὐσία je původem jsoícího – γένος. Tak také, připomíná Heidegger, označují Platón a Aristotelés bytí

²⁹⁵ „Aber das griechisch gedachte ‚Untergehen‘ im Sinne des ‚Eingehens in eine Verbergung‘ ist keineswegs das bloße Nichtmehrsein und Nichtsein. Das Untergehen im Sinne des Eingehens in die Verbergung ist vielmehr ‚ein‘ Sein, ja vielleicht sogar *das* Sein, dies nämlich griechisch gedacht, dies nämlich anfänglich erfahren.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraclit*, str. 50.

²⁹⁶ Srv. různé významové kontexty řeckého δύνων a z nich též možné rozumné celému zlomku in: Z. Kratochvíl, *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 329-330.

²⁹⁷ A to analogicky k výkladu řeckého εἶναι, který jsme zreferovali v rámci Heideggerových úvah nad výrokem Anaximandrovým a jehož další verzi nacházíme právě i v přednáškách o Hérakleitovi.

²⁹⁸ Srv. Arist., *Met.* Z 1, 1028 b 3.

vzhledem ke jsoucímu – jako společný původ všeho jsoucího je bytí τὸ κοινόν (společné) a τὸ καθόλου (všeobecné). Bytí jako původ veškerého jsoucího je zároveň v jistém smyslu tím, co je „předchází“, je vzhledem ke jsoucímu tím, „co již bylo“, což Aristotelés vyjadřuje spojením τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ εἶναι.

Protože podle Heideggera chápou Řeckové bytí jako „přítomno“, resp. „přítomnění“, „vzcházení do přítomna“, či „bytování v blízkosti“ (An-wesung), je pro ně vlastní jsoucí právě to ze sebe vzcházející (do přítomna) a ukazující se (v neskrytosti). To ze sebe sama vzcházející a tak se ukazující a takto bytující v přítomnu (An-wesende) nazývali Řeckové τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά. Ta jsou tím právě prodlévajícím (které Heidegger označuje „das Jeweilige“). Otázka τί τὸ ὄν ovšem nemíří na prodlévající jsoucí, ale „za“ ně (μετά), míří na bytí jsoucího. Taková otázka nemyslí τὰ φυσικά, ale μετὰ τὰ φυσικά. V tomto smyslu je myšlení směřující za jsoucí k jeho bytí, tj. k οὐσία, k jsoucnosti, myšlením „meta-fyzickým“, je „metafysikou“. Takovým je pro Heideggera myšlení Platónovo a Aristotelovo, nikoli však myslitelů starších – a to je pro nás podstatné. Podle Heideggera myšlení myslitelů počátku není ještě metafysikou, nicméně neznamená to, že by nebylo myšlením bytí. Tím je - ovšem jiným způsobem.²⁹⁹ Tento „jiný způsob“ je pro náš „rozhovor“ s mysliteli počátku rozhodující. První myslitelé nerozlišují jsoucí a „za ním“ ještě bytí jako původ jsoucího, a proto když říkají τὸ ὄν, případně τὰ ὄντα, nemíní tím substantivum „jsoucno“, ale jsoucí v jeho bytí, tzn. bytí samo. Výraz τὸ ὄν má tedy význam τὸ εἶναι. A stejně je podle Heideggera nutno chápat i Hérakleitovo τὸ δῶν: tedy nikoli jako „to zacházející“, ale „zacházení“, a celý výraz τὸ μὴ δῶνόν ποτε jako „nikdy nezacházení“ (das niemals Untergehen).³⁰⁰ Je-li totiž slovo δῶν míněno bytostně, pak je spolu s ním a v něm míněno i bytí a stejně jako participium τὸ ὄν je třeba myslet slovesně i τὸ δῶν.³⁰¹

Poněkud nejasný však zůstává zatím tento vztah mezi „nikdy nezacházením“ a „bytím“. Je „nikdy nezacházení“ (das Niemals-Untergehen) pouze způsobem bytí vedle jiných, nebo jde o vztah těsnější? A nespočívá skrytá bytnost toho, co nazýváme „bytí“, právě v onom „nikdy nezacházení“?, ptá se Heidegger.³⁰² To je v podstatě Heideggerova otázka po tom, jak se dává bytí v epoše FYSIS.

Řeckou zápornku μὴ ve spojení τὸ μὴ δῶνόν ποτε (v německém překladu „ja nicht“) chápe Heidegger jako určující pro to, o čem je ve zlomku *B 16* řeč, jako určující pro jeho celkový smysl. Zápornka μὴ totiž říká, že v tom, o co jde (tj. bytí), sice zacházení bytuje a jaksi jím „provládá“, nicméně nevíteží. A co je důležité, nevíteží a nepřevládne nikdy (ani jednou – ποτέ), proto užívá Heidegger razantní německé vyjádření „das niemals Untergehen“.³⁰³ „Stálé ne-zacházení“ musí ovšem být neustálým vzcházením, neustálostí vzcházení. Heidegger tedy nahrazuje několik negací pozitivním vyjádřením téhož smyslu: „das immerdar Aufgehen“.³⁰⁴ „Neustálé vzcházení“ je ovšem právě to, co znamená řecké τὸ ἀεὶ φύον. (Řecký výraz φύσις je postverbale od slovesa φύειν, jehož mediální tvar znamená „růst“, „vznikat“, „narodit se“, „pocházet“, „vzmáhat se“. Heideggerovo německé „das immerdar Aufgehen“ zní tedy řecky τὸ ἀεὶ φύον.)³⁰⁵ Tὸ φύον pak Heidegger nahrazuje termínem φύσις (a to s odvoláním na

²⁹⁹ „Dagegen ist das Denken der anfänglichen Denker noch nicht Metaphysik. Wohl denken auch sie das Sein. Aber sie denken es in anderer Weise.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 57.

³⁰⁰ Spojení „ja nicht je“ nahrazuje Heidegger jedním slovem „niemals“ a výraz „das ja nicht Untergehen je“ tudíž výrazem „das niemals Untergehen“. Srv. *tamtéž*, str. 85.

³⁰¹ Srv. *tamtéž*, str. 58. Heidegger místo termínu verbum, „das Verb“, užívá termín „Zeitwort“ a slovo „bytí“ označuje jako počáteční „Zeit-Wort“, aby naznačil souvislost bytí a času.

³⁰² Srv. *tamtéž*, str. 81.

³⁰³ Kromě toho si všimá i pořadí řeckých slov, které je „τὸ μὴ δῶνόν ποτε“, nikoli snad „τὸ μὴ ποτε δῶνόν“, pořadí, kterým je zdůrazněn slovesný význam onoho δῶνόν. Srv. *tamtéž*, str. 86.

³⁰⁴ Srv. Heideggerův výklad *tamtéž*, str. 85-87.

³⁰⁵ Podobný výraz, odpovídající významu τὸ μὴ δῶνόν ποτε ze zl. *B 16*, objevuje Heidegger ve zlomku *B 30*. Hérakleitos tu však neuvádí slovo φύον, ale ζῶν: ἀείζωον. Celý zlomek (z Klémenty, Plútarcha a Simplikia) zní:

Hérakleitv zlomek *B 123*, v němž se právě výraz φύσις vyskytuje a k němuž se ještě dostaneme).

Těmito (na první pohled možná dosti svévolnými)³⁰⁶ gramatickými jazykovými úpravami Heidegger pouze dokládá, že to, oč Hérakleitovi jakožto mysliteli počátku jde, je bytí v jeho počátečním zadržení, či epoše, kterou on sám právem tituluje jako *epochu FYSIS*. Φύσις, vzcházení, přicházení ze skrytosti, rozvinutí se je opravdu „základním slovem“ (Grundwort) myšlení *myslitelů počátku*.³⁰⁷ Ti jsou mysliteli *počátku* právě proto, že myslí vzcházení, tj. počínání samo (φύσις), nikoli to již vzešlé, počaté. Původní řecké φύσις znamená tedy veškeré bytí, onu vzájemnost (o níž mluví Anaximandros) ukazování se ve smyslu vzcházejícího a „sem-před-nás-přicházejícího“ (hervorkommenden) „sebe ukazování“ (Sichzeigens).³⁰⁸ Jak Heidegger zdůrazňuje, řecky myšlená bytnost φύσις není nějakým zevšeobecněním vycházejícím z naivního přírodovědeckého pozorování dění v přírodě (ať by již šlo o vzklíčení semene, či východ Slunce), ale naopak: původní je zkušenost a porozumění vzcházení a přicházení ze skrytosti a teprve jeho významovým zúžením získalo slovo φύσις význam „natura“, tj. příroda.

Přítom právě již Heideggerova úvodní jazyková transformace, která to původně míněné termínem „*zacházení*“ (τὸ δῶνον) vyjádřila užitím slova „*vzcházení*“ (τὸ φύον), naznačila, že pro celkové porozumění smyslu Hérakleitových zlomků bude podstatný sám vztah *vzcházení a zacházení*.

Termín φύσις, k němuž se v případě zlomku *B 16* dostal Heidegger transformací a nahrazením několika záporok, není ovšem pro samotného Hérakleita výrazem cizím, sám jej užívá a i pro něj je „sloven základním“, takže i jeho spis mohl nést titul Περὶ φύσεως, jímž bývají označovány spisy presokratiků.³⁰⁹ Heidegger tedy uvažuje nad zlomky, v nichž se slovo φύσις (či jeho gramatické tvary) objevuje přímo. V těchto zlomcích nachází další „klíčová slova“, která ho vedou k zvažování dalších a dalších Hérakleitových výroků – tak, jak vyžaduje již popisovaný styl myslitelovy řeči sám. Projděme tedy spolu s Heideggerem „předivem“ Hérakleitových zlomků s tím, že nás zase dovedou zpět, odkud jsme vyšli - totiž zpět k zlomku *B 16*, jež zatím opouštíme nevysvětlený.

Φύσις jako φιλία

Sám termín φύσις se objevuje ve zlomku *B 123*. Ten přitom svým obsahem bezprostředně odkazuje zpět právě ke zmíněnému zlomku *B 16*. Τὸ μὴ δῶνόν ποτε, které je v něm vysloveno a které Heidegger překládá jako „dem niemals Untergehen“, „nikdy nezacházení“, lze vyjádřit také jako „das Nicht-weg-gehen in die Verbergung“, tedy

„Kosmos, stejný pro všechny, neučinil žádný z bohů ani lidí, ale vždy byl a je a bude – stále živý (ἀείζων) oheň, který se zažehává podle míry a uhasíná podle míry.“ (Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 72.) Ponechme prozatím tento zlomek bez dalšího výkladu, podstatné pro následující Heideggerovy úvahy je, že Hérakleitovu spojení τὸ μὴ δῶνόν ποτε přikládá stejný význam jako slovům ἀεί ζῶν: „Das heraklitische Wort ἀείζων sagt dasselbe wie Heraklits Wort τὸ μὴ δῶνόν ποτε.“ (M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 96, srv. také *tamtéž*, str. 108.)

³⁰⁶ Autorovo vlastní vysvětlení, proč tyto transformace nejsou žádnou „svévolí“, viz in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 96-97, 102-103.

³⁰⁷ Srv. *tamtéž*, str. 87.

³⁰⁸ Srv. *tamtéž*, str. 88.

³⁰⁹ Tj. titul, který byl sice spisu přisouzen až pozdějšími autory, který však přesně vystihuje to, jak mu rozumí Heidegger. (A samozřejmě nejen on – viz např. titul překladu a výkladu Hérakleitových zlomků Z. Kratochvíla a Š. Kosíka „*Řeč o povaze bytí*“.)

„neodcházení do *skrytosti*“. A právě o *skrývání* a *skrytosti* je řeč ve zl. *B 123* (z Prokla), a to ve spojitosti s φύσις:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

„Přirozenost (φύσις) se ráda skrývá.“³¹⁰

Heideggerův německý překlad:

„Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst.“³¹¹

Tento Hérakleitův výrok v sobě na první pohled nese rozpor. Až dosud jsme stále tvrdili, že řecké φύσις má smysl „neustálého vzcházení“ a „nikdy nezacházení“, tzn. „nezacházení do skrytosti“, a nyní se dozvídáme, že se „ráda skrývá“, resp. „dopřává přízeň sebeskrývání“, přeložíme-li doslova Heideggerovu německou verzi. Tento spor není zdánlivý, ale není ani logickým sporem, který by bylo třeba odstranit. Je to spor či rozpor „bytostný“, který určuje podstatu a charakter toho, o čem je řeč.³¹²

Vzcházení přísluší a náleží svou vlastní bytností sebeskrývání. Φύσις bytuje tak, že se skrývá, totiž skrývá se jakožto vzcházení, neskryté je pouze to vzešlé a počaté. „Vzcházení“ a „zacházení“ jdou tedy „ruku v ruce“ a nelze je oddělit. Ani nelze toto napětí vysvětlit na základě zkušenosti, která říká, že to, co vzchází, také časem zachází, že vznikání postupně přechází v zanikání, až s ním splyne. V Hérakleitově výroku se též nejedná o časovou následnost.³¹³ A především nejde o nějaké dvě proti sobě stojící entity. Vzcházení *je* v sobě již také zacházením. Φύσις v sobě tedy nějak „zahrnuje“ svůj protiklad. (Což, v jiné podobě, vyslovili též Anaximandros s Parmenidem.) Zdálo se, že nahrazením slovního spojení plného záporu a záporok (τὸ μὴ δῶνόν ποτε) jsme získali jednoznačně „pozitivní“ vyjádření φύσις, ale zlomek *B 123* říká něco jiného. Totiž že φύσις sama je v nějakém smyslu svárem, je spjatostí protikladného.

Tuto její „svárlivou povahu“ (kterou lze vyvozovat i z jiných Hérakleitových zlomků, např. *B 80*) vyjasňuje Heidegger pomocí třetího slova, které výrok tvoří: φιλία. Vzcházení (φύσις, Aufgehen) a zacházení (κρύπτεσθαι, Sichverbergen) spojuje φιλία (náklonnost, láska). Pro porozumění Heideggerovu výkladu tohoto zlomku je třeba opustit běžnou představu „mít rád“ ve smyslu „rád něco dělat“, či dávat něčemu přednost a něco (či někoho) protežovat. Heidegger překládá φιλεῖν jako „die Gunst schenken“, a to ve významu „dopřávání“ (Gönnen) a „poskytování“ (Gewähren).³¹⁴ „Dopřávání“ chápe jako „poskytování“ toho, co náleží něčemu jinému, a to právě protože to patří k jeho bytnosti. Takto chápaná φιλία je taková „přízeň“ (Gunst), která poskytuje či „dopřává“ (gönnt) jinému jeho bytnost, jež mu přísluší, tzn. nechává bytovat a tak také dává vzejít jiné v tom, co je mu

³¹⁰ Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 43.

³¹¹ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 110. Heidegger uvádí i jiné německé překlady (srv. tamtéž, str. 121), ty však zahrnuje, protože φύσις tlumočí různým, vždy však již významově zúženým způsobem, např. jako „Natur“ či „Wesen“ ve smyslu esence věcí, což je význam přisuzovaný φύσις později a každopádně stírající bytostný spor, který v Hérakleitově výroku zaznívá a který chce Heidegger podržet.

³¹² Podobně jako „rozpor“ či „napětí“, které jsme sledovali v případě řeckého ἀλήθεια a které je – předběhněme – tímž napětím, jež nyní Heidegger odkrývá na základě Hérakleitových zlomků.

³¹³ „Běžným“ myšlením se dál nedostaneme, k tomu je třeba – řečeno s Heideggerem – „skok“, „Sprung“ (srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 119). Heidegger tím naznačuje, že mezi „běžným“ myšlením a tím, co označuje jako myšlení „bytostné“, neexistuje plynulý přechod, ale že jde o jiný typ tematizace. Heidegger také zdůvodňuje, proč nejde o logický spor ve smyslu přiřazení predikátu, který by věci odporoval, a že logika nemůže být instancí rozhodující o „pravdivosti“ či „nepravdivosti“ Hérakleitova výroku. Stejně tak vykládá, proč není na místě rozpor přejít s poukazem na údajnou dialektičnost Hérakleitova myšlení. Kritizuje rovněž pokusy zbavit se napětí v Hérakleitově výroku vhodným překladem, který rozpor zmírní či zastře. (Srv. *tamtéž*, str. 110-123.)

³¹⁴ K otázce Heideggerova překladu řeckého φιλεῖν, ale i některých dalších zde probíraných výrazů (např. ψυχῆς πείρατα z Hérakleitova zl. *B45* či nároku μελέτα τὸ πᾶν) srv. Gennarovu diskusi s Beierwaltesem in: I. De Gennaro, *Heidegger und die Griechen*, Heidegger-Studies, Bd. 16, Duncker-Humblot, Berlin 2000, str. 93-113.

vlastní. Φιλία je takovýmto vzájemně se poskytujícím a vzájemně se umožňujícím bytováním.³¹⁵ Je to „poskytování přízně“, kdy dávající dává to, co mu není vlastní, aby jiná bytnost mohla být sama sebou a zůstat tím, čím je, aby naopak něco jiného mohlo být způsobem, který je mu vlastní. Vzcházení a skrývání se, které spojuje taková φιλία, se tudíž navzájem umožňují.³¹⁶

Φιλία (ve spojení s φύσις) je vzájemný bytostný vztah vzcházení a zacházení, skrývání a odkrývání. Jedno dává druhému volnost a svobodu bytovat vlastním způsobem, jinými slovy „nechávej se navzájem být tím, čím jsou“. Jen v této souhře a z této souhry skrývání a odkrývání povstává neskrytost. Takové vyvstávání a počínání, pozvedání se (Anheben), označuje Heidegger jako *počátek sám* (der Anfang).³¹⁷

Domnívám se, že to podstatné (a zároveň obtížné) pro porozumění Heideggerovu výkladu³¹⁸ v sobě nese jeho označení φιλία výrazem „Wesensbezug“ – „bytostný vztah“.³¹⁹ Φιλία neznamena vztah φύσις vůči něčemu jí nějak „vnějšimu“, nejde tu o vztah dvou entit, nýbrž φιλία určuje (zatím nevyjasněným způsobem) bytnost φύσις. Pokusme se nyní zvážit tento poměrně obtížně artikulovatelný moment.

Vzcházení „přeje“, „dopřává“ sebeskrývání, aby toto (totiž sebeskrývání) bytovalo v bytnosti vzcházení. Naopak sebeskrývání bytuje tím, že dopřává vzcházení být (právě) vzcházením.³²⁰ Vzcházení neuniká sebeskrývání, ale naopak si je nárokuje jako to, co vzcházení samo uchovává, a tak i zajišťuje. Vzcházení a sebeskrývání se nejen umožňují, ale také zaručují. Není to tak, že by jedno „bylo“ a případně se vztahovalo, či nevztahovalo k druhému, „přálo“ mu, či „nepřálo“. Tím, že bytuje jedno, bytuje i druhé a naopak. Jde o vzájemnost bytností ve smyslu nikoli nějakých „podstat“, ale o vzájemnost bytování, bytí. Tím, že jest jedno, je i druhé. Takto chápaná φιλία pak není ničím, co by bylo nějakou náhodnou či druhotnou „vlastností“ φύσις. Φύσις tím, že jest vzcházením, a pokud jest vzcházením, zároveň sebe sama „zajišťuje“, sebe sama zakládá a uchovává sebeskrýváním, totiž skrýváním sebe sama jako vzcházení. Φιλία, přízeň, je tedy způsob, jakým se vzcházení a sebeskrývání vzájemně zakládají. Není pak ale ničím vůči φύσις „vnějším“, není ničím „vnějším“ vzhledem k vzcházení a skrývání, nýbrž bytuje *jako* vzcházení a sebeskrývání a nechává tím také vyvstat jejich rozdílnosti a protichůdnosti. Taková „náklonnost“ je charakteristickým rysem sváru - έρις.³²¹

³¹⁵ Srv.: „Das ursprüngliche Gönnen ist das Gewähren dessen, was dem anderen gebührt, weil es zu seinem Wesen gehört, insofern es sein Wesen trägt. Die Freundschaft, φιλία, ist demgemäß die Gunst, die dem anderen das Wesen gönnt, das er hat, dergestalt, daß durch dieses Gönnen das gegönnte Wesen zu seiner eigenen Freiheit erblüht. In der ‚Freundschaft‘ wird das wechselweise gegönnte Wesen zu sich selbst befreit.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 128.

³¹⁶ Srv. *tamtéž*, str. 129. Jde o obdobný moment, s nímž jsme se setkali již v Heideggerově výkladu výroku Anaximandrova, který je svým smyslem blízký, ač zde ona *vzájemnost* není označována slovem φιλία.

³¹⁷ „Dieses freie Anheben ist der Anfang selbst: der Anfang ‚des‘ Seyns als das Seyn.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 131. Tímto vyjádřením ovšem Heidegger poněkud předbíhá svůj výklad; promýšlení a pochopení Hérakleitových (a nejen jeho) výroků může takové prohlášení leda uzavírat, čehož si je ovšem Heidegger vědom – viz *tamtéž*, str. 132.

³¹⁸ A nejen Heideggerovu výkladu Hérakleita, ale především jeho vlastní koncepci. Domnívám se, že právě v Heideggerově „rozhovoru“ s Hérakleitem lze zahlédnout, co jej vedlo k tomu označit jednu (počáteční) epochu bytí právě titulem FYSIS.

³¹⁹ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 132 a také 135-136.

³²⁰ Srv.: „Das Aufgehen gönnt dem Sichverbergen, daß dieses im eigenen Wese des Aufgehens wese; das Sichverbergen west aber, indem es dem Aufgehen vergönnt, das Aufgehen zu ‚sein‘. In der φύσις waltet die Gunst im Sinne des Gönneus, das nichts anderes gönnt als das Vergönneus, die Gewährung und Wahrung dessen, als was das Aufgehen west.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 132.

³²¹ Srv. Heideggerův výklad *tamtéž*, str. 133.

Φιλία a ἔρις

To, co bytuje jako takto svárlivá, nicméně jedna a jednotná „náklonnost“ či „přízeň“ (die Gunst) skrývaného vzcházení, označuje Heidegger jako φύσις.³²² „Přízeň“ je zde míněna jako vzájemné „dopřívání si“ a poskytování (Gönnen) bytování, v němž je uchována jednota bytnosti, označované φύσις.³²³ Vzcházení a sebeskrývání nejsou dva protichůdné „děje“³²⁴ a nejsou to ani dva „děje“ následující po sobě – a to protože jde o „děj“ jeden. Našemu běžnému způsobu myšlení se přičí myslet vzcházení bytující jako sebeskrývání, a proto máme také potíže s porozuměním Hérakleitovi, který se nutně zdá být „temný“. A přece pokus myslet vzcházení bez skrytosti (a naopak) je ještě těžší, resp. neproveditelný. Vzcházení by nebylo vzcházením, kdyby se již vždy a stále nedrželo ve skrytosti. To, že „dopřívá přízeň“ sebeskrývání, je dáno bytností vzcházení samého, jinak by nebylo tím, čím je.

Můžeme tedy shrnout: přízeň ve smyslu poskytování a dopřívání je také zároveň *uchováváním v bytování* (dopříváním tomu druhému, „aby bylo“). Vzcházení a skrývání si vzájemně poskytují bytnost a tak se „zachovávají“ (wahren). Tím, že se vzájemně umožňují a zachovávají, za sebe „ručí“, poskytují si jistotu (Gewähr), což je dáno jednotou vzájemného bytování. Φιλία totiž nepřístupuje k φύσις nějak „dodatečně“, ale je její povahou, je způsobem bytování φύσις. Φιλία není něco mimo vzcházení a skrývání, ale je jakožto „poskytování“ a „dopřívání“ *bytostným způsobem vzcházení a skrývání*. Φιλία tak patří k jejich rozdílnosti, nechává povstat rozdíl. Φιλία umožňuje vyvstat jasně vzcházení a skrývání jako něčemu vzájemně vztáženému a vzájemně se svářícímu (o uchování své bytnosti) – nese tedy rys *sváru*, ἔρις.

Φύσις jako skrývající se vzcházení poskytuje svoji vlastní bytnost, nechává bytovat skrývání ve vzcházení samém, skrytost v neskrývanosti. Vzcházení a zacházení, vznikání a zanikání jsou podle toho jedné bytnosti, která byla označena jako φύσις. Ta však bývá chápána jen jako vzcházení. Běžné myšlení, pro které je jsoucí mírou a určením bytí, většinou chápe vzcházení a skrývání jako dva děje, jako dva po sobě následující procesy. Ale vzcházení by nebytovalo jako vzcházení, kdyby se „nedrželo zpět“, tj. kdyby se samo neskrývalo. To je (v Heideggerově podání) poselství Hérakleitova zlomku *B 123*.

Vzcházení tím, čím je, tj. ze své bytnosti, umožňuje skrývání. A naopak: skrývání zaručuje vzcházení jeho bytnost.³²⁵ Φύσις je tak hrou vzcházení a sebe-skrývání, které skrývá, uvolňuje a umožňuje přitom vzcházení otevřenosti, odskrytosti. Skrývání (κρύπτεσθαι) neznamená jen skrýt, tj. nechat něco zmizet a učinit tak nepřístupným, ale také ukrýt, uschovat a tím zachránit, uchránit (Verwahren), zaštitit. Ovšem tím, že vzcházení „prokazuje přízeň“ skrývání, tím, že je umožňuje, tím, že se samo drží ve skrytosti, samo „nekončí“, neruší samo sebe, ale je naopak stálým počátkem (Anfang) a takto předchází veškeré vzcházející a ukazující se jsoucí. Viděno vzhledem ke jsoucímu, resp. „od jsoucího“, je φύσις to, co se nikdy neskrývá (das niemals Untergehen), čili je neustálým vzcházením (das immerdar Aufgehen). Z pozice jsoucího stojí vzcházení a sebeskrývání proti sobě, φύσις proti skrývání. Vzcházení, kterým φύσις je, ovšem spočívá ve „hře“, v níž jakožto vzcházení

³²² Srv.: „Was dergestalt als das Einfache der Gunst des verbergenden Aufgangs west, läßt sich durch das eine Wort φύσις benennen.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 133.

³²³ Srv.: „Die Gunst ist hier das wechselweise Gönnen der Gewähr, die ein Wesen dem anderen gibt, in welcher gegönnten Gewähr die Einheit des Wesens verwahrt ist, das mit dem Namen φύσις genannt wird.“ *Tamtéž*, str. 136.

³²⁴ Uvozovky chtějí vyjádřit, že je-li řeč o bytí, nejde o žádné „děje“ v běžném slova smyslu, na druhou stranu se obtížně hledá vhodnější termín.

³²⁵ „Das Sichverbergen verbürgt, indem es verbirgt.“ To, co na první pohled vypadá jako slovní hříčka, totiž že skrývání tím, že skrývá (verbirgt), zároveň také zaručuje (verbürgt) (totiž bytnost vzcházení), není podle Heideggera jen slovní hříčkou, ale „hrou bytností samých“. Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 139.

sebe sama skrývá, a tak ochraňuje svoji bytnost.³²⁶ Výsledkem této hry je to, že zjevné je to vzešlé (jsoucí), zatímco bytnostné zůstává skryto.

Φύσις jako ἁρμονία

Heidegger se snaží více vyjasnit φύσις ve smyslu výše naznačeného bytnostného spojení (Fügung) vzcházení a zacházení, resp. sebeskrývání - spojení, které spočívá ve vzájemném poskytování si bytnosti. A činí tak za pomoci dalších Hérakleitových zlomků, v nichž je řeč o spojení, či vazbě - řecky ἁρμονία.

Φύσις byla dosud odhalena jako taková vazba, v níž se spojuje „vzcházení sebeskrývání se sebeskrýváním vzcházení“. Řecké ἁρμονία neznamena (jen) to, co naše „harmonie“, totiž výsledný soulad a souzvuk. Ten vznikne seskládáním nějakých prvků (třeba tónů) vedle sebe či za sebe tak, aby ladily. Řecké ἁρμός (spoj, spára, kloub) je však takovým spojením, kdy jedno vstupuje do druhého, jedno se „vpravuje“ do druhého a obojí je tak skloubeno. Právě to je typ spojení, které s sebou nese φύσις: spojení vzcházení a skrývání se, které nejsou něčím vůči sobě vnějším, ani po sobě následujícím, ale jedno může být jen s druhým a jako to druhé (vzcházení a skrývání se si navzájem poskytují bytnost).

Φύσις sama se tedy ukázala být takovou ἁρμονία, o níž Hérakleitův zlomek *B 54* (z Hippolyta a Plútarcha) říká ještě víc:

ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

V českém překladu

„Nezjevná harmonie je silněji zjevná.“³²⁷

Případně: „Nezjevné spojení je mocnější než zjevné.“³²⁸

Heidegger překládá:

„Fügung unscheinbare über das zum Vorschein drängende Gefüge edel.“³²⁹

Mluví se tu o harmonii, která *není zjevná*, přesto je však v nějakém smyslu mocnější, či silnější. Φύσις jakožto vzcházení, jako to, co vůbec poskytuje a uchovává otevřený prosvětlený prostor pro každé ukazování se, se sama drží zpět, není žádným ukazujícím se jsoucím mezi jinými, jako taková se sama neukazuje. Taková φύσις je *nezjevná* (podobně jako je nám nezjevné světlo – samozřejmé médium pro vše, co v něm spatřujeme). Nepřichází, nevzchází před nás jako to vzcházející a počínající, ani spolu s ním, ale je naopak ve všem ukazování a zjevování tím nezjevným. To ovšem neznamena, že by nebyla *zřejmá*. Naopak: je „*počátečně*“ *zřejmá* - ač ji nelze spatřit.³³⁰ ἁρμονία náležející φύσις, tzn. to spojení, jako které φύσις bytuje (totiž jako spojení vzcházení a skrývání), je ἀφανῆς (nezjevná), a to nikoli protože by k ní patřilo skrývání v tom povrchním a zavádějícím smyslu sebezakrytí, ale protože φύσις jako čisté vzcházení je otevřenější, zřejmější, než vše, co se ukazuje skrze ni. Proto a takto je „mocnější“ a „zmůže víc“.³³¹ V nezjevnosti vzcházení spočívá také jistota, že je ničím ukazujícím se neovlivnitelné (je skutečně „ze sebe“); samo nezjevné je tak před vším zjevným (a na rozdíl od něho) také chráněné - a v tomto smyslu „nikdy nezacházející“, nikdy nepodléhající zacházení. V tom spočívá ono κρείττων, tím je nezjevná harmonie silnější a mocnější: její síla je dána tím, že je τὸ μὴ δῶνόν, že nezachází,

³²⁶ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 139.

³²⁷ Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 43.

³²⁸ Z. Kratochvíl, *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 267.

³²⁹ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 142.

³³⁰ Podobně jako prostor a čas jsou nespátřitelné, ale přece svým způsobem zřejmé – ač ne jako předměty. Srv. *tamtéž*, str. 143.

³³¹ To, co je mocné samo ze sebe, aniž by potřebovalo něco dalšího, to mocné, co nepotřebuje být nějak „zmocněno“ a ničím zřízeno, je „urozené“, německy „edel“. Proto se tento termín objevuje i v Heideggerově překladu. Srv. *tamtéž*, str. 144.

že sama vzcházení a zacházení nepodléhá. A její nezjevnost je dána tím, že ve své bytnosti „dopřává přízeň“ sebeskrývání. Jedním z charakteristických rysů φύσις jakožto *spojení* (άρμονία) je tedy její *nezjevnost* a zároveň *zřejmost*, ovšem zřejmost jiného typu – taková, která nepodléhá zacházení.

Druhým charakteristickým – a na první pohled nápadným - rysem je to, že jde o spojení něčeho neladícího, ba protikladného a protichůdného (totiž spojení vzcházení a sebeskrývání). O takovém typu spojení, άρμονία, mluví Hérakleitos na několika místech. Ze zlomku *B 8* (z Arist.) se dozvídáme, že

„Protikladné se shoduje –
z neshodných věcí je nejkrásnější harmonie...“³³²

Tedy:

τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν

což Heidegger překládá:

„Das Gegen-fahren ein Zusammenbringen und aus dem Auseinanderbringen die eine erstrahlende Fügung.“³³³

Vzcházení a sebe-skrývání směřují proti sobě a zároveň jsou tak spojeny. Že je to harmonie vymykající se běžné představě, věděl již Hérakleitos. Jeho zlomek *B 51* (z Hippolyta) k tomu říká:

οὐ ξυνηῶσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωυτῶ συμφέρεσται παλίντονος ἄρμονίη
ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.³³⁴

Tedy:

„Nechárou, jak neshodné spolu navzájem souhlasí: protikladná harmonie jako u luku a lyry.“³³⁵

A v Heideggerově překladu:

„Nicht zusammenbringen sie, wie das Sichauseinanderbringen wesen soll, in dem es (im Auseinanderbringen seiner selbst) sich mit sich zusammenbringt; zurückspannend (-weitend) (nämlich das Sichauseinanderbringende) west die Fügung wie es (das Wesen) im Anblick von Bogen und Leier sich zeigt.“³³⁶

Řecké παλίντονος (či παλίντροπος) vyjadřuje *protisměrnost*, *protitah*. Παλίντονος ἄρμονίη je spojení vytvářené napětím protitahu. U jmenovaného luku a lyry je napětí tětiny či strun třeba k tomu, aby spojení fungovalo (napětí se občas zvýší, aby zas za chvíli povolilo a šíp vystřelil, či tón zazněl). Tak je také nutné napětí, aby παλίντονος ἄρμονίη působila a aby se projevila v případě φύσις.³³⁷ Tedy nikoli jen to, že harmonie, o níž je řeč, je spojením něčeho protikladného a neshodného, tento zlomek říká ještě víc: spojení samo je dáno napětím – napětím, které nepřichází zvenku a není tedy vnějším, dodatečným spojením, ale neustálostí působení proti sobě, jemuž je zároveň stále odoláváno a které je zároveň tím pojícím. Tak vzcházení a skrývání směřují sice vzájemně proti sobě, nemohly by však být jinak, než právě jako toto vzájemné odolávání si. Takto rozumí Heidegger také výrazu τὸ μὴ δῦνόν ποτε ze zlomku *B 16*: φύσις jakožto „nikdy

³³² Z. Kratochvíl, *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 261.

³³³ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 145. Heidegger již poslední větu řeckého originálu neuvádí, a tudíž ani nepřekládá.

³³⁴ Heidegger nahrazuje ὁμολογέει z Dielsovy edice výrazem συμφέρεται (čtení podle Zeller, Marcoviche, Snella aj.) a místo παλίντροπος volí παλίντονος (verze z Plútarcha a Porfyria).

³³⁵ Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 42.

³³⁶ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 147.

³³⁷ To, oč Hérakleitovi jde, tj. φύσις jako ἄρμονία, ukazuje nikoli náhodou na luku a lyře - attributech bohyně Artemis. (Pokud tětina luku asociuje spíše napětí, pak lyra spíše výsledný lad, který v napětí vzniká a k němuž je napětí potřebné.)

nezacházení“ neznamená, že by snad ve φύσις vztah k zacházení nějak pohasl, ale naopak: že mu vždy znovu a znovu odolává.

Φύσις jako vzcházení a skrývání

Tím, že si ‚vzcházení‘ a ‚skrývání se‘ vzájemně poskytují bytnost a jedno může povstat jen skrze to druhé, tím jsou ve vzájemném napětí spojeny tak, že jsou v jistém smyslu *týmž*.³³⁸

Vkrádá se ovšem zcela logická otázka: jsou-li vzcházení a zacházení svým způsobem totéž, proč je stále řeč o φύσις jako o *vzcházení*? Vypadá to, jako by φύσις ve smyslu vzcházení měla nějakou „výhodu“. Podle Heideggera jde pouze o zdání spočívající v tom, že mluvíme-li o φύσις, nepřihlížíme k tomu, co je její bytností, totiž ὄρμωια. A s tou je vždy řečeno také *skrývání*.³³⁹

Přesto je „přednost“ vzcházení (alespoň v našem vyjadřování) nesporná. Je snad dána tím, že jde o vyjádření pozitivní a negace logicky vždy již předpokládá pozitivum jako prvotní? To Heidegger odmítá s tím, že jednak je problematické přijímat logiku jako rozhodující instanci, jde-li o bytí (a je-li řeč o φύσις, pak mluvíme právě o bytí), jednak protože takový způsob uvažování u myslitelů počátku ani nenacházíme, a jednalo by se tudíž o interpretaci dosti násilnou.³⁴⁰ Zato tito myslitelé mluví o spojitosti φύσις a ἀλήθεια - v jejich myšlení nelze φύσις jako vzcházení oddělovat od ἀλήθεια, tj. od neskrytosti. A právě řecké ἀλήθεια skrze alfa privativum ukazuje, že ve vzcházení vládne původně vztah ke skrývání a skrytosti.³⁴¹

Φύσις tedy znamená dvojí: jednak vzcházení v odlišení od zacházení (tj. φύσις ve vztahu ke κρύπτεσθαι), jednak vlastní bytnost jejich spojení, tzn. „protisměrnou harmonii“ φύσις a κρύπτεσθαι. Φύσις tak jednou označuje jednoho ze dvou členů vztahu, podruhé *vztah sám*. Respektive – a to nám zřejmě činí největší problém - znamená vždy oboje zároveň. Heidegger nechce tuto dvojznačnost vysvětlit a zrušit cestou logiky, či dialektiky, tzn. odmítá spekulativní metafysická řešení, a snaží se naopak tuto dvojznačnost podržet a vytěžit z ní co nejvíce (a tak také dostát nároku tohoto ještě „před-metafysického“ myšlení).³⁴²

Přednost vzcházení je zřejmá, míníme-li vzcházení ve smyslu „otevírání se světliny“, v níž se něco může ukazovat. Myslíme přitom φύσις od toho, co je skrze vzcházení určeno, od ukazujícího se a zjevujícího se přítomného jsoícího. Pokud tedy záleží na zjevujícím se a ukazujícím se jsoícím, tj. na tom přítomném, má skutečně přednost φύσις ve smyslu *vzcházení*. (A tak tomu také většinou je – většinou nám totiž záleží právě na přítomném jsoícím a o ně nám také jde.) *Přednost vzcházení* je tedy podle Heideggera založena na přednosti jsoícího - na *přednosti jsoícína před bytím*, resp. tkví ve způsobu dotazování se po bytí, totiž způsobu, který vychází ze jsoícího a ptá se po „bytí jsoícího“. Ona zmíněná „přednost“ je však zdůvodněna jen zdánlivě a otázka zůstává, dostává jen jinou podobu: proč

³³⁸ „Indem das Aufgehen und das Sichverbergen sich die Gunst des Wesens gewähren, ist die Fügung des Sichverbergens in das Aufgehen, die zugleich das Aufgehen in das Sichverbergen fügt. Das Selbe, was das Aufgehenn ist, ist das Sichverbergen, d. h. das Untergehen.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 153.

³³⁹ Srv. *tamtéž*, str. 154.

³⁴⁰ Srv. *tamtéž*, str. 154-157.

³⁴¹ Srv. kap. II. B. 2. „Heideggerova cesta ke smyslu řeckého ἀλήθεια“, tj. str. 45-58.

³⁴² O této „záhadné“ a zároveň „bytné“ dvojznačnosti ostatně říká: „Vermöchten wir unmittelbar zu sagen, was sich hinter dem Rätsel der wesenhaften Zweideutigkeit der φύσις verbirgt, dann hätten wir das Wesen des Anfangs schon gennant.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 159.

jsoucí a ne *ne-jsoucí*, čili „proč je vůbec jsoucno, a ne spíše nic?“³⁴³ Cestou metafysiky, která určuje bytí ze jsoucího a výhradně u jsoucího se na ně také dotazuje, přednost φύσις ve významu vzcházení zdůvodnit nelze. A to protože ji sama již předpokládá (právě tím, že ve svém tázání se po bytí vychází ze jsoucího). Cestou metafysiky nelze zodpovědět ani otázku po přednosti φύσις (vzcházení), ani otázku „proč je vůbec jsoucno, a ne spíše nic,“ neb jde v podstatě stále o tutéž otázku.

Myslet φύσις „počátečně“ (anfänglich), tj. přiměřeně tomu jak ji myslí i *myslitelé počátku*, znamená myslet ji jako spojení, ἀρμονία - a to znamená vždy zároveň spolu se skrýváním. A protože vzcházení bytuje sice jen z tohoto skrývání a ve spojení s ním, ale zároveň vůči němu „protisměrně“ (jde o παλίντονος ἀρμονίη), je přiměřené mluvit o něm spíše jako o odkrývání (Entbergen). Ἀρμονία jako jednota jejich bytování je tedy neustálým rozdmýcháváním a rozněcováním napětí, které zároveň udržuje „rozpětí“,³⁴⁴ v němž se může něco ukázat. Myslíme-li tedy φύσις jako tuto harmonii, tj. jako spojení samo (nikoli jen jeho jeden „prvek“), pak bychom právě v této souvislosti měli uvážit další zlomky, v nichž je o něčem takovém jako „rozdmýchávání“ a „vzněcování“ řeč. Jsou to především místa, kde Hérakleitos mluví o ohni – řecky πῦρ. Heidegger prohlašuje poměrně kategoricky, že Hérakleitos užívá toto slovo (πῦρ) jako slovo označující totéž, co φύσις.³⁴⁵ Nechme se tedy přesvědčit samotným Hérakleitem, že tomu tak skutečně je. (Na tom, že i πῦρ je jedním z „klíčových“ Hérakleitových slov, se shodne většina jeho komentátorů či interpretů.)

Φύσις jako πῦρ a κόσμος

Běžně užívané řecké slovo πῦρ s sebou nese všechny rysy a vlastnosti, které s „ohněm“ spojujeme i my: záře, planutí, tvořivost i stravování, zhášení i rozněcování a planutí ohně spojuje světlo i tmu dohromady a zároveň je ostře odděluje. Jeho okamžité vzplanutí otevírá možnost ukazování a vyděluje pro ně ve tmě prostor. Ovšem chápeme-li πῦρ jako obraz φύσις, pak podle Heideggera nelze zůstat jen u záření, či šíření světla, ale to podstatné s sebou nese další výraz s ohněm související: κεραυνός, blesk. O něm říká Hérakleitos ve zlomku *B 64* (z Hippolyta), že:

τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.
„Toto veškerenstvo řídí blesk.“³⁴⁶

Což Heidegger překládá jako

„Das Seiende im Ganzen aber steuert der Blitz.“³⁴⁷

Blesk vše, co řídí, třídí a rozděluje, nejprve prosvětlí a osvětlí, a to právě jako *celek*. Prozáří jsoucí vcelku, aby bylo možno přehlédnout jeho strukturu a skladbu. Blesk, který udeří naráz, nečekaně a okamžitě, znamená nejen světlo, ale právě ten jeho záblesk, dynamiku vznícení, tj. vzcházení (tedy to, co akcentujeme, mluvíme-li o φύσις jako o „vzcházení“, nikoli jen „ukazování se“). A ono „naráz“ znamená nejen, že blesk udeří naráz, ale také, že osvítlí „vše naráz“, tzn. najednou a v jednotě (jsoucí v celku).

³⁴³ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 159. Podrobněji k této Leibnizově otázce a přístupům k ní, resp. možným způsobům tematizace toho, co otevírá, srv. Heideggerovu přednášku *Co je metafyzika?* a zejména jeho *Úvod k přednášce „Co je metafyzika?“* (in: M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, OIKOIMENH, Praha 1993).

³⁴⁴ Srv.: „Das Wesen der ‚Spannung‘ dürfen wir freilich nicht modern dynamisch quantitativ vorstellen, sondern als das gelichtete Auseinander einer Weite, das zugleich zusammengehalten ist.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 153.

³⁴⁵ „Heraklit gebraucht dieses Wort, und er gebraucht es als das Wort, das das Selbe nennt, was die φύσις sagt.“ *Tamtéž*, str. 161.

³⁴⁶ Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 75.

³⁴⁷ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 162.

Významově blízký je pak další Hérakleitův zlomek *B 66* (z Hippolyta):

πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

„Oheň, který přichází, všechno tříbí i odhalí.“³⁴⁸

„Alles nämlich das Feuer, stets im Kommen, wird (fügend es) herausheben und wegheben.“³⁴⁹

Ve světle takto chápaného ohně (ve vzcházení takto chápané φύσις), se teprve ukazuje každé ukazující se ve svém zjevu, tzn. jako to, čím je. A nejen to které jednotlivé jsoucí, ale jsoucno v celku. Jsoucí v celku povstává ve světle této ze sebe bytující záře, o které víme díky tomu osvětlenému. Zjevná harmonie celku jsoucího (jeho spojení) povstává díky nezjevné harmonii φύσις.

Něco takto odkrýt v lesku záře, tj. nechat zazářit, nechat vzniknout, či povstat a uspořádat, označuje řecké κοσμέω. A odtud κόσμος znamená řád, uspořádání, ale také ozdobu, okrasu (die Zier). Κόσμος nechápe Heidegger prostě jako celek jsoucího, veškerenstvo (ve smyslu nějakého úhrnu), ale jako to vytvářející, jako spojení samo (Fügung, ἄρμονία), jako to, co nechává jsoucí zazářit (a to právě v záři a lesku jakožto onu „ozdobu“ a „okrasu“). Jako takové spojení jsoucího, které je nechá v celku zazářit a zaskvět se, byl určen blesk, oheň. V Heideggerově podání pak tudíž slova φύσις, ἄρμονία, κόσμος, πῦρ i κεραινός vypovídají a zachycují týž podstatný rys či charakteristiku.³⁵⁰ (Nejsou sice totéž, ale říkají *totéž*.)

O tom ovšem mluví Hérakleitos sám, když v jednom ze svých nejznámějších výroků označuje κόσμος jako πῦρ αἰεζῶν. Jde o již zmíněný zlomek *B 30* (z Klémenta, Plútarcha a Simplikia):

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβευννόμενον μέτρα.

Tedy:

„Kosmos, stejný pro všechny, neučinil žádný z bohů ani lidí, ale vždy byl a je a bude – stále živý oheň, který se zažehává podle míry a uhasíná podle míry.“³⁵¹

„Diese Zier, die jetzt genannte, die selbige in allen Gezierden, weder irgendwer der Götter noch der Menschen (einer) hat sie hergestellt, sondern sie war immer und ist (immer) und wird sein (immer): (nämlich) das Feuer immerdar aufgehend, entzündend sich die Weiten (Lichtungen), sich verlöschend (verschließend) die Weiten (ins Lichtungslose).“³⁵²

Heidegger tedy řecké κόσμος překládá přímo německým „die Zier“, aby akcentoval, že jde o osvětlující spojení, které nechává vystoupit celek jsoucího, nezjevná harmonie, která nechává vystoupit tu zjevnou.³⁵³ O této nezjevné, původní a „mocné“ harmonii (φύσις) říká Hérakleitos, že ji neučinil žádný z bohů ani lidí (je tedy v tomto smyslu „nad“ nimi, resp. je spíše předchází – nikoli ve významu časovém, ale jako to, co je vůbec umožňuje). Je tak před vším jsoucím (a to i před bohy a lidmi) a před vším, co má ze jsoucího svůj původ. Termínem

³⁴⁸ Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 75.

³⁴⁹ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 163.

³⁵⁰ „... der Blitz selbst die ursprüngliche Zier ist und als das Edle west. Diese ursprüngliche Zier ist die das Schickliche schickende Zier. Diese so gedachte Zier als lichtende Fügung, φύσις, ζῶή, ἄρμονία, ist das zierende Feuer selbst, der Blitz. κόσμος a πῦρ sagen das Selbe.“ *Tamtéž*, str. 164.

³⁵¹ Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 72. Spojení „vždy byl a je a bude“ je řecká obřadní formule, označující něco božského. Její symetrické umístění ve středu nechává nejasné, zda platí o kosmu, ohni, či o obojím, tj. o vztahu ohně a kosmu. (Srv. *tamtéž*.) O ambivalentním postavení středního členu u Hérakleita viz též Z. Kratochvíl, *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 63-64.

³⁵² M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 165.

³⁵³ Že toto zjevné uspořádání, zakrývající harmonii nezjevnou (ale „mocnější“ – srv. zl. *B 54*), nebývá vždy „harmonické“ ve smyslu „ladné“, říká zl. *B 124* (z Theofrasta): „Z neladně roztroušených věcí – nejkrásnější uspořádání.“ (Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 73.)

κόσμος tu není míněn „vesmír“ v moderním slova smyslu, ani svět, ani veškerenstvo uspořádané podle nějakých zákonů (a již vůbec ne podle zákonů fyzikálních). Κόσμος znamená φύσις, tj. bytí samo - to bytuje „před“ vším jsoícím. Není ničím „vytvořeným“, a proto nemá „začátek“ ani „konec“ svého trvání. Hérakleitos o něm říká, že je „věčně živý“ (ἀείζων). Dostáváme se k tomu, co je na tomto zlomku patrně nejobtížnější a co na první pohled vypadá jako běžná „časová“ charakteristika. Nebo pokud ne běžná, pak alespoň srozumitelná: „věčným“ (ewige) označujeme to, co není „časové“ (zeitlich) ve smyslu stálého trvání a nepodléhání času. Způsob, jakým κόσμος bytuje, je určen vzhledem ke třem časovým dimenzím (minulosti, přítomnosti a budoucnosti): „vždy byl a je a bude“, tzn. bytuje v každém čase, „trvá stále“, „vždy“, „věčně“.

Heidegger připomíná dvojí význam „věčnost“, který metafysika zná: „sempiternitas“ a „aeternitas“.³⁵⁴ V základě obou stojí časové určení „nyní“, „ted“ (das Jetzt). „Věčnost“ sice můžeme označovat jako „nadčasovou“, přesto je stále určena z času a časem, čas z ní není nikdy plně vyloučen (právě tímto „nyní“). To Heidegger chápe jako podstatný rys metafysického myšlení času: spočívá na určení „ted“, „nyní“. Označuje proto původní harmonii (tj. κόσμος, πῶρ), o níž je v Hérakleitových výrociích řeč, termínem „das Vorzeitliche“ – „předčasové“, aby naznačil, že κόσμος (φύσις, bytí) je původnější, než vše časové a že je v něm „časovost“ (jak ji chápeme) teprve založena.³⁵⁵

O „věčně živém ohni“, či – přiměřeněji Heideggerovu překladu – o ohni neustále vzcházejícím a vzněcujícím se (das immerdar aufgehende Feuer), mluví zlomek v souvislosti s *mírou* (μέτρον). (Čímž je zároveň „míra“ vypovídána také vzhledem ke κόσμος, ἄρμονία i φύσις.) Heideggerovo pochopení vztahu mezi μέτρον a πῶρ (resp. κόσμος, ἄρμονία, φύσις) se výrazně liší od ostatních interpretů a komentátorů.³⁵⁶ Zásadní je přitom vysvětlení μέτρον samého. (Heidegger odmítá vysvětlení novověkého či moderního typu, které „mírou“ rozumí přírodní zákony, podle nichž se vesmír řídí. A to nejen proto, že Hérakleitův výrok nemluví o kosmu v tomto smyslu, ale protože samotnému μέτρον rozumí Heidegger jinak.) Μέτρον neznámá jen a původně měřítko, které lze přiložit, jednotku, *podle* níž lze něco poměřovat, ale akcentuje význam výměry, rozměru, rozpětí, či dimenze (kterou jednotka již předpokládá a v tomto smyslu jde také o význam původnější), něčeho rozprostírajícího se, tedy *otevřenosti* (das Offene), *světliny* („die sich erstreckende, weitende Lichtung“).³⁵⁷ Pokud jde o oheň, je

³⁵⁴ Zatímco v prvním případě (sempiternitas) je „věčnost“ míněna jako neustálé a nepřetržité trvání, aeternitas neznámá věčnost jako výsledek či následek nepřerušeno trvání, ale sám základ trvání – stálé „ted“ (nunc stans). Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 167-168.

³⁵⁵ „Wir nennen die ursprüngliche Zier, wenn wir schon eine zeithafte Charakteristik nicht umgehen können, das Vorzeitliche und deuten damit an, daß der κόσμος ursprünglicher ist jedes Zeitliche, so zwar daß in ihm auch die Zeitlichkeit selbst gründet, was nur so möglich ist, daß er ‚die Zeit‘ selbst ist, dieses Wort freilich in einem anfänglichen Sinne verstanden.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 168.

Ještě razantnější je v tomto směru výklad Hérakleitova zlomku *B 30* ze společného semináře Heideggera s Finkem v zimním semestru 1966/67. (Viz M. Heidegger – E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Klostermann, Frankfurt am Main 1970, str. 93-100.) Oheň je tu vyložen nikoli jako jsoící v čase, ale jako to čas poskytující (Zeitlassende), jako to, co vůbec umožňuje být minulým, přítomným a budoucím, a to tak že tři časové extase teprve otvírá. Sám πῶρ není ničím nitročasovým, ale otvírá možnost vznikání, prodlení a zánikání v čase. Proto pro něj běžná časová určení „byl“, „jest“ a „bude“ nemají smysl. Κόσμος tu přitom není totéž, co πῶρ - Fink čte výrok jako dvě věty s různým subjektem. Πῶρ není chápán jako predikativní určení kosmu, ale naopak κόσμος je chápán od *ohně*: čas, který dává a poskytuje oheň, není žádná prázdná časová forma, žádné bezobsažné medium, ale je poskytován jako čas prodlení věcí (τὰ πάντα jsou tu většinou překládána jako „die Dinge“). Jen díky *ohni*, který dává čas prodlení, vyvstávají a prodlévají τὰ πάντα - mnohost, jejíž spojením (harmonii) je κόσμος, pro který tak má určení „byl“, „jest“ a „bude“ smysl. Vztah πῶρ – κόσμος je tu tedy vlastně uchopen jako vztah ἔν – πάντα, přičemž ποιήσις přisuzovaná ohni, který nechává vyvstat τὰ πάντα, spočívá právě v *poskytování času* (zeitlassen).

³⁵⁶ Opět s vědomím toho, že Heidegger sám se o žádnou „interpretaci“ v běžném slova smyslu nepokouší. Jeho odlišné porozumění se samozřejmě i v případě tohoto zlomku promítá do odlišného překladu.

³⁵⁷ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 170.

tato původní otevřenost dána jeho vznícením, tj. prosvětlením, prozářením otevřeného prosvětleného pole, v němž něco může vystoupit a ukázat se. Takto chápaná míra umožňuje zjevování (to se neodehrává „podle“ ní, ale spíše „v ní“, v ohněm poskytnuté otevřenosti). Uhasínající oheň tuto otevřenost naopak uzavírá. Heidegger tedy chápe μέτρα v původním smyslu otevírající se a uzavírající se otevřenosti, v níž může vystoupit jsoucí. Pokud chápeme řecké μέτρον v Hérakleitově zlomku takto, pak se „stále živý oheň“ neřídí „podle“³⁵⁸ míry (nezažehá se podle ní a neuhasíná podle ní), ale míru *dává*. Dává míru, tj. neustálostí svého rozněcování se a pohasínání (svým „plápoláním“) poskytuje dimenzi, v níž může něco vystoupit jako ukazující se jsoucí. To znamená κόσμος, čili φύσις, *dává míru, poskytuje otevřenost*, v níž může jsoucí vzcházet a zacházet, vznikat a zanikat. Φύσις jako vzájemný bytostný vztah vzcházení a zacházení *dává a poskytuje otevřenost*. (Úvahou nad φύσις v Hérakleitově podání se tak dostáváme k tomu, co jsme již výše s Heideggerem odhalili jako bytnost ἀλήθεια.³⁵⁹ Je tedy zřejmé, že i v rozhovoru s tímto myslitelem – stejně jako s oběma jeho předchůdci - jsme přivedeni k souvislosti φύσις a ἀλήθεια.)

2. Φύσις a ἀλήθεια

Dosud jsme s Heideggerem uvažovali nad smyslem výrazu τὸ μὴ δῶνόν ποτε (tedy nad první částí zl. *B 16*). Ukázali jsme, proč je možné - a Hérakleitovi jakožto mysliteli počátku také přiměřené - chápat τὸ μὴ δῶνόν ποτε právě jako φύσις. Co všechno znamená φύσις, jsme se pak snažili pochopit na základě řady Hérakleitových výroků, které hovoří o φύσις v různých obrazech a které vyslovují různými způsoby (a s různými akcenty) *totéž*: ἀρμονία, κόσμος, πῦρ, μέτρον. Zlomek *B 16*, z něhož jsme vyšli, se táže po vztahu τὸ μὴ δῶνόν ποτε k „někomu“, kdo by se snad chtěl, či mohl skrývat. Musíme se tedy nyní ještě ptát, v jakém vztahu je ten „někdo“ (ať již člověk, či bůh) vzhledem k φύσις. A to vzhledem k φύσις, jejíž významové kontury by nám již nyní prostřednictvím řady Hérakleitových obrazů měly vyvstat zřetelněji.

Důvod, proč je ve zlomku *B 16* φύσις označena slovy τὸ μὴ δῶνόν ποτε, tedy výrazem v němž je vysloveno „zacházení“, vidí Heidegger právě v souvislosti s druhou částí otázky v tom, že onen „někdo“ je charakterizován skrze skrývání, resp. tím, že se skrýt nemůže. Ať již je to kdokoli, musí, pokud jest, být tak, že vzchází vůči vzcházení samému, že se vždy musí vztahovat k φύσις (tzn. nemůže se jí skrýt). Nejenže sám stojí v otevřenosti bytí, ale je tím, kdo je k němu ve vztahu, kdo tuto otevřenost nahlíží. Vzcházeje stojí v otevřenosti, kterou poskytuje φύσις, resp. sám tuto otevřenost vystává (Hinausstehen),³⁶⁰ tj. existuje.

³⁵⁸ Ani mírně obměněný novější Kratochvílův překlad („Svět, stejný pro všechny, neutvořil žádný z bohů ani z lidí – ale byl vždy a je a bude – vždyživý oheň vzněcující se s ohledem na /svoje/ míry a hasnoucí s ohledem na /svoje/ míry.“ Z. Kratochvíl, *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 202) tedy neodpovídá přímo našemu výkladu, nicméně jeho autor v podrobnějším rozboru jednotlivých částí zlomku uvádí i tuto možnost čtení - srv.: „Náš překlad sází na accusativus respectus (ohledový). Tím ovšem nechtěně vytváří zdání, že ty míry jsou něco vůči ohni vnějšího, podle čeho se oheň řídí. Opak je nejspíš pravdou! Ty míry jsou právě proměnami ohně ustavovány...“ *Tamtéž*, str. 210.

³⁵⁹ Srv. zejména kap. „Neskrytost jako otevřenost“, tj. str. 56-58.

³⁶⁰ Srv.: „Nirgendwer kann verborgen sein vor der φύσις. Jedweder, der ist, muß, sofern er ist, so sein, daß er aufgeht gegen das Aufgehen selbst, daß Jedweder aufgehend zur φύσις sich verhält. Jedeiner, der ist als irgendwer, kommt als ein Seiender nicht nur innerhalb der Lichtung (das Seins) vor. Er steht nicht nur ‚in‘ der Lichtung, so wie ein Fels oder ein Baum oder ein Bertiger, sondern er blickt in die Lichtung, und dieses Blicken ist sein ζῶή; ‚Leben‘ sagen ‚wir‘. Die Griechen jedoch denken dabei das Aufgehen als das Sein. Der in die Lichtung wesenhaft Blickende ist in die Lichtung gelichtet. Sein Stehen ist ein aufgehendes Hinausstehen in die Lichtung.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 172-173.

Hérakleitova otázka míří na vztah φύσις a lidí (a bohů), kteří jsou (eksistují) tak, že vzházejí do otevřeného pole, do neskrytosti, před níž se nemohou skrýt a kterou vystávají.³⁶¹ A jen ti, kdo se φύσις nemohou skrýt, jsou (bytují) tak, že svým bytím odpovídají vzházení (φύσις). Jejich odpovídavý vztah k φύσις musí tedy mít charakter vzházení, ukazování, odkrývání, nikoli sebeskrývání, musí se držet v neskrytosti, tj. v ἀλήθεια.

Opět se ukazuje, že to, co nazýváme „pravda“, není původně záležitostí našeho poznání, ale vyjadřuje spíše způsob, jakým jsme, resp. kde bytujeme – totiž v *otevřeném poli neskrytosti*. Obdobný závěr, jaký už známe z Heideggerova výkladu Parmenidovy básně. V dochovaných Hérakleitových výrociích není sice ἀλήθεια přímo jmenována,³⁶² ale je myšlena. Odkrývání v neskrytosti, či nechávání ukázat se v neskrytosti, to je bytnost φύσις,³⁶³ vzházení - a zároveň je to také způsob, jakým se člověk vztahuje k ἀλήθεια. Neskryvá se, ale ve své neskrytosti je tím odkrývajícím. Bytnost φύσις a člověka jako toho, kdo jí svým bytím odpovídá, mají společný jednotící základ, a tím je ἀλήθεια.³⁶⁴ Podle Heideggera to sice Hérakleitos – ani jiný z *myslitelů počátku* - nevyslovuje explicitně, nicméně tato sounáležitost bytí (φύσις) a člověka založená a spočívající v ἀλήθεια, je tím, o co v *myšlení počátku* jde, a je zároveň i tím „místem“, odkud *myslitelé počátku* promlouvají.³⁶⁵

Stejně jako φύσις není jen pouhým vzházením, ale i *skrýváním se* (srv. zejména zl. *B 123*), tak ani ἀλήθεια není pouhou *otevřeností*, ale bytuje ze *skrytosti* a *skrýváním* a je tedy *neskrytostí* a *od-krýváním* (Un-verborgenheit, Ent-bergung). Takto chápaná ἀλήθεια je základním rysem bytí samého, je *počáteční* bytností bytí, *počátek* sám.³⁶⁶

3. Člověk ve vztahu k φύσις

První část 55. svazku Heideggerových sebraných spisů tedy sleduje – obloukem na základě zlomku B 16, k němuž se opět vrací – Hérakleitovo uchopení bytí jsoucího jako φύσις. Tím, co tento myslitel počátku myslí a oč v jeho výrociích jde, je φύσις. Prošli jsme Hérakleitovy zlomky týkající se φύσις (v jistém smyslu jsou jimi ovšem všechny, protože φύσις je tím, oč jde, tj. je onou „záležitostí“ Hérakleitova myšlení). Zároveň byla ve všech těchto úvahách jako jejich spodní nit (a ve zl. *B 16* explicitně) neustále přítomna otázka vztahu φύσις a člověka. Tento vztah byl v závěru předveden jako ἀλήθεια, tj. neskrytost. Můžeme snad také říci, že situace *počátku*, kterou sledujeme a kterou Heidegger označuje také jako situaci FYSIS, je charakterizována *neskrytostí* (ἀλήθεια), totiž „přístupností“ vůči člověku. Postavení člověka bylo předvedeno jako postavení toho, kdo se dokonce nemůže skrýt, kdo je v této neskrytosti původně a pro něhož je tato neskrytost určující. (Obdobně

³⁶¹ A v tomto smyslu je také φύσις (κόσμος) „nad“ nimi, je tím, co je přesahuje - srv. komentář ke zl. *B 30*, str. 73-75.

³⁶² Srv. pozn. 290.

³⁶³ „Die ἀλήθεια, die Entbergung in die Unverborgenheit, ist das Wesen der φύσις, des Aufgehens...“ (M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 173.) „...im Wesen der φύσις und im Wesen derer, die entbergend ihr entsprechen, als ursprünglich einigender Grund die ἀλήθεια waltet.“ (*Tamtěž*, str. 174.)

³⁶⁴ Srv.: „Denken wir den ersten Spruch im Hinblick auf die Unverborgenheit und Entbergung anfänglicher, dann zeigt sich, daß im Wesen der φύσις und im Wesen derer, die entbergend ihr entsprechen, als ursprünglich einigender Grund die ἀλήθεια waltet.“ *Tamtěž*.

³⁶⁵ Srv. kapitulu věnovanou Parmenidovi, zejména str. 58-59.

³⁶⁶ Srv.: „...die ἀλήθεια sei ‚selbstverständlich‘ nicht, wie die Metaphysik bisher gemeint, eine bloße Auszeichnung des erkennenden Verhaltens, sondern der Grundzug des Seins selbst. Es bleibt befremdlich für uns und muß befremdlich bleiben, daß die Wahrheit das anfängliche Wesen des Seins, der Anfang selbst, ist.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 175.

vyznívá Heideggerův „rozhovor“ s Parmenidem.) Heideggerovi jde právě o tento rys myšlení počátku a jeho proměny a podoby³⁶⁷ v dějinách metafysiky (tj. v myšlení „prvního počátku“). Metafysický způsob myšlení ukazuje jako ten, který původní přístupnost nejen ztrácí, ale dokonce jí spíše brání.

Druhá část Heideggerova spisu *Heraklit*, kterým se nyní zabýváme, má stejnou motivaci - stále jde o vztah člověka a světa a o to, jak tento vztah vystupuje v myšlení (které je jakýmsi „echem“ tohoto vztahu). Člověk byl charakterizován jako ten, kdo se „nemůže skrýt“, kdo stojí ve vztahu k bytí (φύσις). Tento vztah - a tím i člověk sám - byl určen neskrytostí (ἀλήθεια). Původní řecké určení člověka však zní ζῶν λόγον ἔχον, jde tedy o určení člověka skrze λόγος.³⁶⁸ Tím je dáno i téma druhé části svazku *Heraklit*. Je jím λόγος a vztah λόγος a ἀλήθεια, neboť jde o dva způsoby, jakými lze uchopit souvislost a vztah člověka a světa.³⁶⁹

Λόγος

Pochopit, co myslí Hérakleitos termínem λόγος a co o něm říká, je pro nás možná ještě obtížnější než v případě výroků o φύσις. Zřejmě právě proto, že v případě termínu λόγος máme silnější sklon vkládat mu význam, který s tímto slovem spojujeme dnes. Pokusíme se tedy i v tomto případě uvážít co nejvíce Hérakleitových výroků, aby nám vystoupil smysl λόγος v celé významové šíři. Heidegger začíná zlomkem *B 50* (z Hippolyta):

οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι.

„Jestliže vyslechli ne mě, nýbrž řeč, je moudré, aby souhlasili, že všechno jest jedno.“³⁷⁰

Heideggerův překlad:

„Habt ihr nicht bloß mich angehört, sondern habt ihr (ihm gehorsam, horchsam) auf den Logos gehört, dann ist Wissen (das darin besteht), mit dem Logos das Gleiche sagend zu sagen: Eins ist alles.“³⁷¹

Rozhodující je tedy zjevně *slyšení, naslouchání, či poslouchání*. A to naslouchání „ne mě“, mysliteli, ale λόγος. Věta začíná poměrně nezvykle právě tímto zápořem poukazujícím k něčemu odlišnému, vydělenému od běžného - a tím je λόγος oproti každé lidské řeči. I ten je však něčím slyšitelným. Naslouchání λόγος je tu líčeno jako vztah *poslušnosti*, která není poslušností otrockou, ale svobodnou - je spíše otevřeností („das Offensein für das Offene“).³⁷² Tím naslouchajícím a stojícím v otevřenosti je člověk, jenž se však stejně tak může této otevřenosti uzavřít (a to, s čím se setkává, připouštět již jen jako předmět své manipulace a svých plánů, nikoli jako něco, co se ho *týká* a co ho oslovuje).³⁷³ Pokud porozumíme správně

³⁶⁷ Jimž odpovídá, mimo jiné, proměna významu původní ἀλήθεια v pouhou „správnost“.

³⁶⁸ Samo vyjádření ζῶν λόγον ἔχον je sice až Aristotelův výměr, nicméně Heidegger jej cituje i zde - právě Hérakleitos totiž určuje člověka skrze λόγος a vztahem k λόγος. Půjde však o to vyjasnit, co znamená λόγος, o kterém Hérakleitos mluví.

³⁶⁹ Λόγος je jednak součástí určení člověka jakož ζῶν λόγον ἔχον, ale je také (jak jazyk napovídá) nějakým způsobem záležitostí „logiky“, s níž naše myšlení spojujeme. Logika je v Heideggerově výkladu „metafysickou logu“ a jako taková již předem rozhodla, jako co a jak je λόγος tématem a předmětem myšlení, tj. rozhodla o bytnosti logu, který chápe jako *výpověď*, postupně pak jako *ratio, rozum, schopnost usuzování*. Podrobněji viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, zejména str. 186-237.

³⁷⁰ Z. Kratochvíl, *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 126-127. Z dostupných českých překladů vybíráme ten, který nejvíce koresponduje s Heideggerovým čtením, jež je právě v případě tohoto zlomku poměrně odlišné od ostatních.

³⁷¹ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 243.

³⁷² Srv. *tamtéž*, str. 245.

³⁷³ Srv. *tamtéž*.

tomu, co znamená v Hérakleitově výroku „naslouchání“, přiblížíme se tím i jeho určení člověka jako toho, kdo má být takto pozorný. *Naslouchání* tu neznamená smyslové vnímání pomocí sluchového orgánu, ale právě pozornost, připravenost a poslušnost. (Což není pouhým obrazným přenesením slyšení akustického na pole duchovní, ale naopak – toto je vlastní „slyšení“, kterým je každé poslouchání, i to akustické, podmíněno.)³⁷⁴

Pokud jde o λόγος, říká Hérakleitos, že je moudré (σοφόν ἐστιν) s ním souhlasit. Z dalších Hérakleitových zlomků, kde se rovněž vyskytuje termín σοφόν, je v naší souvislosti důležitý zl. *B 112* (ze Stobaia):

καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντα.³⁷⁵

„Uvažovat – největší zdatnost a moudrost, mluvit a konat pravdivé věci, vnímající podle přirozenosti.“³⁷⁶

Heidegger překládá:

„Und so besteht das eigentliche Wissen darin, das Unverborgene zu sagen und zu tun, aus dem Hinhorchen, entlang und gemäß dem, was von sich aus aufgehend sich zeigt.“³⁷⁷

Σοφόν - to moudré (Wissen) zahrnuje mluvení i konání, slovo i čin a spočívá opět v naslouchání, vnímání. Tentokrát však κατὰ φύσιν – podle φύσις, tj. přiměřeně tomu, co ze sebe sama vzhází a ukazuje se. Σοφόν tedy předpokládá pozorné a poslušné naslouchání λόγος a φύσις a - přestože jde zatím jen o nevyjasněný vztah - je zřejmé, že pro myslitele počátku je λόγος významově bližší φύσις, než „řeči“, „mluvení“ či „vypovídání“, tedy významům, s nimiž máme dnes tendenci spojovat λόγος především. Moudrost sama pak není dílem lidským, není dosažitelná cestou „správného“ (či logického) uvažování, ale vychází z oné poslušnosti, spočívá v ὁμολογεῖν, tj. v souhlasu s λόγος. Ὁμολογεῖν neznamená říkat a mínit totéž, co říká někdo jiný, ve smyslu prostého opakování, ale znamená to přistoupit na to, co druhý říká, a tím se k řečenému přiznat. V běžné situaci to znamená přiznat, že to, co druhý říká, se ukazuje jako to, co vyžaduje, abychom na to přistoupili, co vyžaduje náš souhlas. V takovém souhlasu se přiznáváme k *témuž* jako k tomu, co se týká (angeht) různých či odlišných stran. Takto vykládá Heidegger³⁷⁸ *souhlas*, o němž vypovídá Hérakleitos, souhlas, který se v tomto smyslu nezakládá na stejnosti, ale spíše na rozdílnosti a odlišnosti. Rozdílné se shoduje skrze svůj různý vztah k *témuž*.

To, s čím je podle Hérakleita třeba souhlasit (ὁμολογεῖν, „das Gleiche sagen“), je tedy λόγος. K tomu, co je λόγος, vedou v Heideggerově podání „tři cesty“: jedna znamená pokračovat v úvaze nad zlomkem *B 50*, a to zejména nad slovy ἐν πάντα εἶναι, druhá vede přes zkoumání původního významu řeckého slova λέγειν a třetí míří k objasnění spojení λόγος ψυχή, o němž mluví Hérakleitův zlomek *B 45*. Projděme zběžně všechny tři.

Λόγος jako ἐν a πάντα

Zlomek *B 50* říká, že „moudré“ (zatím ve vágním a nevyjasněném smyslu toho slova, neboť co původně znamená řecké σοφόν, jsme ještě nezvažovali) je souhlasit s λόγος a přijmout, že „všechno jest jedno“ – ἐν πάντα εἶναι. Λόγος tedy neříká nic jednotlivého, ale mluví o „všem“, říká tedy něco nejdosažitelnějšího a zároveň nejjednoduššího – totiž že „vše je

³⁷⁴ Podrobněji k tomu, co Heidegger míní výrazy „hören“, „horchen“ a „Hörigkeit“ viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 244-247.

³⁷⁵ Jeden ze dvou Hérakleitových zlomků, v nichž se vyskytuje ἀλήθεια v adjektivu.

³⁷⁶ Z. Kratochvíl, *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 132.

³⁷⁷ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 248.

³⁷⁸ Podrobněji viz *tamtéž*, str. 249 – 251.

jedno“.³⁷⁹ Řecké *ἔν* zde patrně neznamená ani počet, ani totožnost, která by říkala, že vše je stejné, a tudíž bez rozdílů, lhostejno co. “*Ἐν* tu stojí spíše ve smyslu jednoty – ‘jedno’ jednotí, sjednocuje. Vysvětlit toto sjednocování a jednotu je však možné různě, stejně jako lze rozmanitými způsoby myslet celkovost, celistvost. Výrazy *ἔν* a *πάντα* (a samozřejmě jejich ekvivalenty v jiných jazycích), ač zjevně znamenají něco podstatného, jsou mnohoznačná a často vyslovovaná spíše jen jako prázdné zvuky. Důvod spatřuje Heidegger v zapomenutí toho, čím jsou slova *ἔν* a *πάντα*, „jedno“ a „vše“, původně určena. *Λόγος*, o němž mluví Hérakleitos a ježž je třeba slyšet, říká: *ἔν πάντα εἶναι*. Právě na tomto *εἶναι* staví Heidegger svůj další výklad, podle kterého právě v „bytí“ a jako „bytí“ sjednocuje *jedno* vše, co *jest*. *Vše* je *jsoucí* a základní rys jeho bytí tak spočívá v *jednom*. *Vše* jakožto jsoucí v celku a *jedno* jakožto základní rys jsoucího pojí *bytí*, *εἶναι*.³⁸⁰ Otázkou zůstává, jak rozumět tomuto *εἶναι* v Hérakleitově zlomku (resp. co tento výrok prozrazuje o Hérakleitově chápání „bytí“.) Výrok sám nás směřuje k *λόγος* – jen jeho nasloucháním může být srozumitelné *ἔν πάντα εἶναι*. Co je *λόγος*, který v sobě uchovává toto „vše jest jedno“ a zároveň to pro nás i odhaluje? Přestaneme-li chápat *λόγος* již předem jako výpověď, můžeme uvažovat s Heideggerem dál: Hérakleitos říká, že „*ἔν πάντα εἶναι*“ pochází nějak z *λόγος* samotného. *Λόγος*, který se hlásí v tom „*ἔν πάντα εἶναι*“ (resp. o sobě prohlašuje: „*ἔν πάντα εἶναι*“), musí také bytovat jako bytí samo.³⁸¹ *Λόγος* sám tedy musí *ἔν*, *πάντα* i *εἶναι* (každé samo o sobě a také vše ve vzájemném vztahu) nechat bytovat (wesen lassen), *λόγος* sám musí nějak „vládnout“ jejich bytování, musí se nějak ukazovat v jejich bytování (když se nechává zaslechnout právě jako toto „*ἔν πάντα εἶναι*“) a být skrze ně též srozumitelný. Základním rysem *λόγος* pak musí být také ono *sjednocování* ve vztahu ke jsoucímu.³⁸²

Λέγειν

K témuž míří i druhá cesta, ač se ubírá jinudy - vede totiž přes původní smysl slova *λέγειν*, totiž sbírat, či sklízet (klasy, úrodu).³⁸³ Jedná se tedy o zdvihání ze země a skládání k sobě, tj. takové sbírání, střídání a shromažďování (*sammeln*), které má svůj cíl a naplnění až v uschování a tak i uchování (původně toho sklizeného). Takové shromažďování (*Versammlung*) není libovolným hromaděním, ale je zároveň vybíráním (*einholend-ausholende Sammlung*), které je dáno tím, co má být uchováno (*das Aufbewahren*).³⁸⁴ *Λόγος* chápáný od

³⁷⁹ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 261.

³⁸⁰ Srv. *tamtéž*, str. 264.

³⁸¹ Srv.: „So kann der *λόγος*, der sich im *ἔν πάντα εἶναι* vernehmen läßt, auch als nichts anderes wesen denn als das Sein selbst.“ *Tamtéž*, str. 265.

³⁸² Srv.: „Der *λόγος* selbst muß in der Weise ihres Wesens und somit im Wesen des Eins, des Alls, des Seins walten.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 265. Srv. také: „...*ἔν πάντα εἶναι* – Eins ist Alles. Dies enthüllt der *λόγος*. Er kann dies nur enthüllen, wenn er das, was sich da eröffnet, selbst *ist*; denn der *λόγος* kann nicht noch ‚neben‘ dem Alles etwas sein, wenn er selbst ‚ist‘.“ (*Tamtéž*, str. 285) A dále: „Das *ἔν πάντα εἶναι* enthält nämlich dieses, daß das Eins als das Alles vereinende, das Sein des Alles, das Sein des Seienden im Ganzen ausmacht. Der *λόγος* ist das Alles vereinende Eins; dieses Vernehmliche aber ist nach dem Spruch des Heraklit dasjenige, was es für den Menschen eigentlich zu wissen gilt.“ (*Tamtéž*, str. 286).

³⁸³ Z tohoto výkladu původního významu řeckého *λέγειν* těží Heidegger velmi často, podobná pasáž se v jeho pracích také často opakuje, takže je poměrně notoricky známa. Viz např. v probíraném textu, tj. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 266 – 270, 286 – 289, viz též M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1998, str. 95. Zásadní námitky proti tomuto Heideggerovu výkladovému kroku podává W. F. Otto - srv. např. W. F. Otto, *Mýtus a slovo*, in: *Mýtus, epos a logos* (editor P. Rezek), OIKOYMENH, Praha 1991, str. 14. („*Λέγειν* a ‚legere‘ nemají, jak se tak často z naprostého neporozumění tvrdí, základní význam ‚sbírat‘. To je význam sekundární. Původní pojem je pojem ‚výběru‘ (a teprve pak sbírání), tedy označuje pozornost, uvážení, ohled...“ *Tamtéž*.)

³⁸⁴ Srv.: „Das Aufbewahren wiederum gründet in einem Wahren. Dies aber ist ein Wachen über etwas und zugleich ein Bergen. In dem ‚Aufheben‘ als einem Aufbewahren wird somit nicht etwas nachträglich, sondern

původního λέγειν ve významu *uchovávajícího shromažďování* se tak i touto cestou odhalí jako to jednotící a *sjednocující* – totiž bytí, sjednocující vše jsoucí.³⁸⁵

Λόγος ψυχή

Třetí cesta, na níž se Heidegger snaží vyjasnit, jakou má λόγος bytnost, prochází (pod zorným úhlem výše vyloženého λέγειν ve smyslu *uchovávajícího shromažďování*) další Hérakleitovy výroky obsahující slovo λόγος a týkající se souvislosti λόγος a člověka. Zejména jde o Hérakleitův výrok o λόγος ve spojení s ψυχή.

Vztah, o němž mluví zl. *B 50* a který má vycházet z „poslušného naslouchání“ λόγος a být mu přiměřený, musí být svou podstatou zase λόγος, λέγειν - totiž *ὁμολογεῖν*. Způsob onoho λέγειν, tj. způsob jakým „shromažďuje“ (versammelt) λόγος a způsob lidského *legein* se různí. Znamená usebrat se a soustřeďovat se na to, co „sbírá“ a shromažďuje, tj. co soustřeďuje λόγος. A právě tato různost umožňuje shodu ve výše popsaném smyslu *ὁμολογεῖν*: dva způsoby λέγειν, týkající se ovšem téhož λόγος. Člověk je ten λόγον ἔχων (der Lesende, der Sammelnde), jen pokud je takové λέγειν jeho bytností, pokud je λόγος pro člověka tím určujícím.³⁸⁶ Člověk je určen jako ζῶν, tedy skrze život. A ζωή znamená - podobně jako φύσις -³⁸⁷ ze sebe vzcházení a opět zacházení. Bytnost takovéto živé bytosti byla označována jako ψυχή - duše, ale také „dech“. Ovšem, jak Heidegger upozorňuje, nikoli dech ve významu fyziologické podmínky života, ale ve smyslu vzcházejícího sebeotevírání, přičemž toto vzcházení otevřenost přijímá, drží se v ní a zase opouští, čímž se udržuje. Řecky chápaná ψυχή je ζωή – pokud oba výrazy myslíme a rozumíme jim z φύσις (ovšem z φύσις, kterou míníme, stejně jako řečtí myslitelé, bytí jsoucího).³⁸⁸ Taková živá bytost je v Heideggerově výkladu sebeotevírajícím vzcházením (sich öffnendes Aufgehen) po způsobu „ausholendes Einholen“, tedy způsobem, jak bylo vyloženo λέγειν a λόγος (tj. způsobem, který Heidegger označuje jako „lesen“ a „sammeln“). A v tomto smyslu lze o duši říci, že „má λόγος“. V Heideggerově výkladu ζωή a ψυχή „mají“ λόγος, jejich vztah k otevřenosti je

wesensmäßig im vorhinein alles, was sonst zum Sammeln gehört, ver-wahrt.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 288.

³⁸⁵ Srv.: „... was bisher über das Lesen und Sammeln gesagt und zu denken versucht wurde, soll ... uns die Grundzüge dessen anzeigen, was *die* Lese und *die* Sammlung auszeichnet, die Heraklit einfachhin *ὁ Λόγος* nennt, mit welchem Wort er das Sein selbst benennt, das alles Seiende vereinende Eine. *ὁ Λόγος* ist die ursprüngliche, Ursprung verleihende, im Ursprung einbehaltende Ver-sammlung als das wesen des Seins selbst.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 292. Obdobně se Heidegger vyjadřuje i v jiných textech: „Λόγος ist die ständige Sammlung, die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden, d. h. das Sein.“ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1998, str. 100.

³⁸⁶ Srv.: „... der Mensch selbst muß in sich ein λέγειν und einen λόγος haben, ein Lesen und Sammeln, das sich auf die Lese und die Versammlung, die das Wesen des Seins ausmacht, gesammelt hat. Sollte nun aber, ... der Bezug des Menschen zu dem Λόγος, also zum Sein des Seienden, der höchstmögliche Bezug sein, worin alle anderen menschlichen Beziehungen zu Menschen und Dingen gründen, dann müßte dieser Bezug das *ὁμολογεῖν*, das Wesen des Menschen tragen. Der Mensch selbst muß dann als der Seiende, der er ist, im Kern seines Wesens einen λόγος ‚haben‘, der als dieser λόγος ‚die Beziehung‘ auf ‚den Λόγος‘ im Sinne des Seins des Seienden ist.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 294. Srv. též podrobněji Heideggerův výklad *tamtéž*, str. 280.

³⁸⁷ Srv. pozn. 360.

³⁸⁸ Srv.: „Das Wesen der ψυχή beruht somit in dem aufgehenden Sichöffnen ins Offene, welches Aufgehen jeweils das Offene auf- und in sich zurücknimmt und dergestalt nehmend im Offenen sich hält und aufhält. ψυχή, die Beseelung, und ζωή, ‚das Leben‘, sind so das Selbe, gesetzt, daß wir auch ζωή griechisch denken. Das verlangt, daß wir ψυχή und ζωή aus dem her denken, was die griechischen Denker φύσις nennen und worin sie überhaupt das Sein des Seienden denken.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 281.

jakožto „Aus- und Einholen“ určen jako „lesen“ a „sammeln“, což je původní význam λέγειν. Takto člověk jakožto ζωή, tj. ψυχή, „souhlasí s λόγος“ (ὁμολογεῖν) a je mu otevřen.³⁸⁹

O ψυχή říká Hérakleitův zlomek B 45 (z Diogena Laërtia):

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

„Ani ten kdo prošel všechny cesty, nenalezne hranice duše – tak hluboký má logos.“³⁹⁰

A Heideggerův překlad předznamenáný výše nastíněným výkladem:

„Der Seele äußerste Ausgänge auf deinem Gang wohl kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst; so weitweisende Lese (Sammlung) hat sie.“³⁹¹

Ψυχή „má“ tedy λόγος (člověk jest ζῶον λόγον ἔχον - to je určení člověka směřodatné pro následující metafysiku). Nicméně Heidegger nevykládá tento „λόγος duše“ jako ratio, rozum, či schopnost myslet a usuzovat v pojmech, ale chápe jej v jiném (již výše naznačeném) smyslu. Ostatně ani ψυχή nerozumí Heidegger v běžném významu „lidské duše“. Proto Hérakleitovu výpověď o „hloubce lidského *logu*“ nevykládá (běžným způsobem) jako slova o obtížné přístupnosti duše kvůli její „hloubce“ a ani tento Hérakleitův výrok jako celek nechápe jako rané svědectví obtížnosti psychologického zkoumání lidské duše.

Ψυχῆς πείρατα nelze nalézt a v tomto smyslu je duše bezmezná, nekonečná – jde o „hloubku“ smyslu, nedostižnost jejího určení. K tomu, co je duše a o co jí jde, se nelze dostat žádnou cestou, či metodou, která by se snad chtěla opřít o něco pevného, o nějakou hranici či mez. Proto Heidegger překládá řecké βαθὺς λόγος jako „weitweisende Lese“. Řecké βαθὺς neznámá jen hluboký, ale též širý, daleký, což je právě význam, který zde Heidegger cítí jako přiměřený celkovému smyslu výroku. Λέγειν, sbírat, znamená zároveň také napřahovat se, sahat. Λόγος je (ve svém uchovávajícím shromažďování) „daleko sahající“. A λόγος duše v Heideggerově výkladu je proto „daleko sahající“, protože ukazuje k tomu původnímu shromažďujícímu Λόγος, z něž bytuje.³⁹²

Když Heidegger vysvětluje ὁμολογεῖν ze zlomku B 50 jako vztah „lidského“ *logu* k Λόγος, pak tím míní pozorný a naslouchající vztah člověka k bytí, tj. vztah otevřenosti.³⁹³ Je to ale zároveň vztah bytí k člověku, k bytnosti člověka – tzn. vztah, který je pro bytnost člověka určující.³⁹⁴ (Tím se nyní dotýkáme podstaty a smyslu určení člověka jako ζῶον λόγον ἔχον, které - alespoň v Heideggerově pojetí - nevypovídá o „živočichu obdařeném slovem“, či „nadaném rozumem“, ale o bytosti, pro niž je určující otevřený vztah k bytí.) Duše „má“ λόγος - tzn. pro člověka je určující jeho otevřenost k bytí.

Hérakleitos mluví o πείρατα, o mezích, či „koncích“ lidského *logu* v množném čísle. Tomu ve výroku odpovídá také množství „cest“ duše. Duše tu není míněna jako něco ohraničeného, či pevného, ale spíše jako „cesty“ a „stezky“, po nichž „vzcházíme do otevřenosti“, cesty, na nichž dosahujeme toho, co „prodlévá v přítomnu“ (anwest) - jsou to stezky odkrývajícího vzcházení (a skrývajícího navracení). Ani jednou z nich se však nelze dobrat konce, protože lidský logos dosahuje dál. Kam až sahá, tam člověk dosáhnout nemůže – tj. nemůže „uchopit“ bytí, ač se k němu, jakožto ke svému základu, vztahuje.³⁹⁵ Lidské

³⁸⁹ Podrobněji viz Heideggerův výklad in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 280 – 281.

³⁹⁰ Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 50.

³⁹¹ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 282.

³⁹² Heidegger v tomto smyslu rozlišuje „λόγος“ (lidský) a „der Λόγος“. Kvůli přehlednějšímu rozlišení budu nadále písmem odlišovat původní λόγος a logos lidský (tedy logos duše přepisují latinkou).

³⁹³ Srv.: „Der Mensch ist als der horchsam Sammelnde gesammelt auf das Sein, ‚gesammelt auf‘, d. h. offen für das Sein durch dieses.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 296.

³⁹⁴ „Gedacht wird in diesem Spruch der Bezug des Seins selbst zum Wesen des Menschen, und dies dergestalt, daß das Wesen des Menschen nicht nur eine Bezugs’punkt‘ ist und ‚der Λόγος‘ der andere, sondern das Wesen des Menschen besteht und gründet gerade in dem Bezug des Seins zum Menschen.“ *Tamtéž*.

³⁹⁵ Srv.: „Der λόγος als das Sein selbst ist doch offenbar das Tiefe, in das der weitweisende λόγος der Menschenseele hinaus zeigt.“ (M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 305-306.) A také: „Alles Gehen aber ist

„Lesen und Sammeln“, tj. *legein*, se rozpráhne daleko a zahrnuje mnohé – nesoustředí se na λόγος sám, ale rozptyluje se „nasloucháním řečem lidským“, tj. nesoustředí se u bytí samého jako základu svého i všeho jsoícího, ale ulpívá na tom lépe slyšitelném (či uchopitelném), tj. na tom přítomném, blízkém (a srozumitelném) jsoícím. To pravé ὁμολογεῖν, k němuž vyzývá Hérakleitos, je řídké, ono lidské *legein* se většinou děje jinak a místo, odkud samo vychází, zůstává skryto.³⁹⁶ V ὁμολογεῖν, o němž mluví Hérakleitos, *jest* λόγος – tj. je při nás, jsme k němu jako k základu svého bytí soustředění, je v tomto (silném) smyslu přítomen - je „gegenwärtig“.³⁹⁷ A jakožto základ lidského bytování, jako to původní „shromažďující“, je nám přítomen (gegenwärtig) vždy (jinak by žádné lidské *legein* nebylo). Vzhledem k tomu, že ono ὁμολογεῖν je řídké a člověk je většinou od svého základu odvrácen (můžeme mluvit také o „zapomenutosti bytí“), je tento „gegenwärtiger“ λόγος člověku vzdálen (je pro něj „abwesender“). Přítomné v tom silném slova smyslu (das Gegenwärtige) nemusí být vždy blízké (das Anwesende) a to, čeho se člověk obvykle drží, nemusí být ještě „das Gegenwärtige“.

Určení člověka

Na tomto místě (ale zřejmě již daleko dříve) se může zdát, že se Heideggerovy úvahy k Hérakleitovým výrokům nevztahují již ani velmi volně. O něčem takovém jako „Gegenwart“ a „Anwesenheit“ není v citovaných zlomcích skutečně ani zmínka. Nicméně tyto námitky (a Heidegger je sám v celkem pravidelných intervalech předjímá a brání se jim) pramení z představy, že zde máme před sebou klasickou „interpretaci“ antického textu (resp. jeho částí). Jako doklad toho, že z Heideggerovy strany jde opravdu o rozhovor, můžeme chápat i posun v překladu, ke kterému Heidegger postupně došel zvážením zlomků *B 50* a *B 45* ve vzájemné souvislosti.³⁹⁸ Lidská duše, ψυχή (tj. člověk určený skrze ζωή, tedy ψυχή ve výše naznačeném smyslu), „má“ (podle zl. *B 45*) *logos* – a proto se může vztahovat k λόγος po způsobu ὁμολογεῖν (jak říká zl. *B 50*). Tento *logos* je tak „hluboký“, resp. dalekosahající, že pro tuto jeho „dalekosáhlost“ nelze dosáhnout hranice duše, tj. bytnosti člověka. Nelze ji „změřit“, a přitom zl. *B 50* požaduje, aby člověk svým ὁμολογεῖν odprovidal λόγος, aby svoji bytnost proměřoval a poměřoval λόγος. V tomto Heideggerově (jen velmi hrubě naznačeném) čtení je mezi oběma zlomky cítit jisté napětí,³⁹⁹ ovšem jde o napětí, které není na místě stírat a odstraňovat, protože jde vlastně o charakteristiku vztahu ψυχή – λόγος. A rozumíme-li s Heideggerem slovem λόγος nikoli pojem, ale *bytí* samo, a chápeme-li ψυχή jako *určení člověka*, jedná se o charakteristiku vztahu člověka k bytí.

Heidegger nechápe Hérakleitovy výroky týkající se duše a lidského *logu* na individuální rovině, ale rozumí jim jako výpovědi o určení člověka, o výměru člověka obecně.

wiederum nur, was es ist, innerhalb und auf dem Grunde eines kaum geahnten und bestimmten Verweilens des Menschen, dessen Ort sich verbirgt.“ (*Tamtěž*, str. 304.)

³⁹⁶ Viz pozn. výše.

³⁹⁷ Srv.: „Im ὁμολογεῖν, im sich sammelnden Lesen des λόγος, im Sichsammeln auf diesen *ist* ‚der Λόγος‘, d. h. gegenwärtig.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 306. Heidegger zde používá termíny „gegenwärtig“ a „anwesend“ opačně, než jak bylo vyloženo v případě Anaximandra (srv. zejména str. 29-33), nicméně v obou případech je smysl úvah nad vztahem člověka a bytí jako nad podobou temporalitý.

³⁹⁸ *B 50*: „Habt ihr nicht bloß mich angehört, sondern habt ihr fügsam auf die ursprüngliche Versammlung geachtet, dann ist (das) Wissen, das darin besteht, auf die Versammlung sich zu sammeln und gesammelt zu sein in dem ‚Eins ist Alles‘.“ (M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 308.)

B 45: „Des einholenden Ausholens äußerste Ausgänge auf deinem Gang nicht wohl kannst du sie ausfinden, auch wenn du jeden Weg abwanderst; so weit gewiesen ist ihre Sammlung.“ (*Tamtěž*, str. 309.)

³⁹⁹ Které odpadá při běžném výkladu, který chápe λόγος jako pojem (Begriff) a „hluboký λόγος duše“ ze zl. *B 45* jako výpověď o tom, že pojem duše je těžko uchopitelný, tj. jako výpověď o obtížnosti psychologického zkoumání.

Např. zlomek *B 101* (ἔδιζησάμην ἐμεωυτόν.) nechte jako „prohledal jsem (prozkoumal) sebe sama“ ve smyslu pokusil jsem se sebezpozorováním (sebereflexí) prozkoumat své duševní pochody a stavy. Nechápe tento výrok jako výpověď o tom, že sebe-vědomé já se stalo předmětem svého zkoumání (a tudíž v něm ani nevidí předzvěst novověkého výkladu vztahu člověka k sobě samému jako sebevědomému subjektu). Těmto psychologizujícím tendencím se Heidegger brání a Hérakleitův výrok čte (a překládá) jako „hledal jsem sebe sama“, či „pátral jsem po sobě“ – tj. po svém určení.⁴⁰⁰ V Heideggerově pojetí nezkoumá myslitel počátku svoje duševní pochody, ale hledá sám sebe jako člověka, hledá člověka, jeho místo uprostřed jsoucího a také to, čím je toto místo určeno - tzn. hledá „bytostné určení člověka“. (Stejně tak chápe Heidegger i zlomek *B 116*: „Všem lidem náleží poznávat sebe sama a uvažovat.“)⁴⁰¹

Heideggerovy úvahy nad Hérakleitovými zlomky *B 50* a *B 45* a jejich vzájemným vztahem jsou tedy úvahami nad vztahem ψυχή a λόγος, člověka a bytí. (Při výkladu slova λόγος přitom vychází z původního významu řeckého λέγειν a Hérakleitova slova o ψυχή chápe ve spojitosti s významem slov ζωή a φύσις.) Jistý rozpor, který vystoupí, promyšlíme-li oba zlomky společně, a který Heidegger chápe jako rozpor v bytnosti člověka samé, je v Hérakleitově podání skryt ve slovech o *logu* lidské duše a jeho hloubce. Ψυχή (myšlena z φύσις a ζωή jako „das einholende Ausholen“) teprve skrze *logos*, jímž je obdařena (ψυχή je určením člověka ve smyslu ζῶν λόγον ἔχον), dosahuje k svému vlastnímu základu a přijímá tak své vlastní vymezení. (Skrze *logos* se vztahuje ke jsoucímu jako takovému v celku.) Zároveň je o tomtéž lidském *logu* řečeno, že je tak „dalekosáhlý“, že nelze dosáhnout jeho hranice, tj. lidský *logos* je vztažen k λόγος (bytí) jako ke svému základu, ale přitom jej nikdy nedosáhne. Λόγος je tedy bytnosti člověka nějak přítomen (jako její základ – „Grund“), nikoli však přítomen v tom „běžném“ slova smyslu (je „gegenwärtig, nikoli však „anwesend“). Λόγος je vůči lidskému *logu* - resp. bytí je vůči člověku - jakousi „nepřítomnou přítomností“ (abwesende Gegenwart), tzn. *přítomnosti* (Gegenwart) jiného typu než jak tomuto výrazu běžně rozumíme, tedy nikoli přítomností nějakého „proti nám v blízkosti stojícího předmětu“, či něčeho „na nás naléhajícího“ – proto „abwesende Gegenwart“.⁴⁰²

Určení člověka skrze λόγος

Problematiku *přítomnosti* a *nepřítomnosti*, resp. způsobu, jak něco může být přítomno a jak se nás může týkat, nevnaší do rozhovoru Heidegger - to je stejně tak i téma Hérakleitovo. Zřetelně zaznívá ze zlomku *B 72* (z Marka Aurelia):

ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ τούτῳ διαφέρονται· καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

„S čím se zcela nepřetržitě stýkají, s *logem*, který spravuje veškerenstvo, s tím se neshodují, a věci, se kterými se každý den setkávají, se jim jeví cizí.“⁴⁰³

Heideggerův překlad:

⁴⁰⁰ Což opět není výsledek nějaké Heideggerovy snahy podat za každou cenu výklad odlišný od těch tradičních, ale zvážení významu řeckého slovesa δίζημαι, které (spíše než něco „prozkoumávat“) znamená „něco hledat“, „po něčem pátrat“. Kromě toho Heidegger opakovaně upozorňuje, že veškeré psychologizující výklady, předpokládající rozlišení subjektu a objektu, jsou řeckému prostředí cizí. Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 312 - 313.

⁴⁰¹ Z. Kratochvíl, *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 424.

⁴⁰² Srv.: „Vom menschlichen λόγος her gesehen ist dieser zwar auf den Λόγος bezogen, kann aber nicht zu ihm gelangen. Von dem Λόγος aus gesehen, ist dieser zwar dem Wesen des Menschen irgendwie gegenwärtig, ohne doch eigentlich für den Menschen anwesend zu sein. Der Λόγος ist für den menschlichen λόγος so etwas wie eine abwesende Gegenwart.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 317.

⁴⁰³ Z. Kratochvíl, *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 117.

„Dem sie am meisten , ihn austragend (austragsam) zugekehrt sind, dem λόγος, (gerade) mit dem bringen sie sich auseinander, - worauf sie tagtäglich treffen, (eben) dieses ihnen fremd erscheint.“⁴⁰⁴

Výrok, který na první pohled vypadá, jako by jen trochu pozměněnými slovy opakoval dvakrát totéž, vykládá (nejen)⁴⁰⁵ Heidegger jako charakteristiku dvojznačného vztahu člověka ke jsoucímu a bytí. V překladu první části zlomku užívá termín „austragsam zugekehrt“, čímž chce vyjádřit, že jde o zvláště důvěrné, obeznámené obrácení se, či přivrácení, o nepřetržitě stýkání se s něčím v důvěrné blízkosti. Pro takový vztah důvěrnosti je přitom charakteristické, že to, s čím takto pobýváme v blízkosti, nijak nezkoumáme, netematizujeme - je pro nás něčím běžným, nač pouze spoléháme. Takovým způsobem je zde charakterizován vztah člověka k λόγος, tj. k bytí. S tím se člověk neustále a nepřetržitě stýká; pro člověka je toto původní shromažďování (Ver-sammlung), bytí samo, stále přítomné. Zároveň však Hérakleitos v téže větě říká, že právě s tímto λόγος se člověk neshoduje a rozchází. Rozchází se s ním tak, že se mu toto přivrácené přítomné ukazuje jako ne-přítomné (abwesend Gegenwärtige). Toto „rozcházení se“ (διαφέρεσθαι) není v Heideggerově výkladu žádným oddělováním ve smyslu věcného oddělení, ale odvrácením se od toho, co samo je k člověku neustále přivráceno. V takovém odvratu se to *přítomné* stává *ne-přítomným*, což může právě pouze jako *přítomné* - proto mluví Heidegger o „nepřítomné přítomnosti“ (abwesende Gegenwart) λόγος. Jde o podivnou a zvláštní nepřítomnost (abwesend) člověku stále přítomného (gegenwärtig) bytí (λόγος). Λόγος je tu stále „proti“ člověku a jemu vsťíc, ovšem pokud se tento od něj odvrací, neukazuje se mu. V jistém smyslu se vůbec neukazuje, je *ničím* - ve smyslu nic jsoucího. Λόγος ve smyslu původního shromažďování podřazuje i lidské bytí - a jako takto shromažďující a neustále vsťicné vůči člověku je tím, co člověku neustále vyvstává vsťíc - „entgegen-wartet“, a proto „die Gegen-wart“. Toto ve význačném smyslu míněné neustálé vyvstávání vsťíc je totéž, jako neustálé vzcházení (tj. φύσις), tzn. τὸ μὴ δῶνόν ποτε z Hérakleitova zlomku B 16.⁴⁰⁶

Druhou část zl. B 72 chápe a vykládá Heidegger jako důsledek toho, co je řečeno v části první (důsledek, který ovšem zároveň tuto první část vyjasňuje). V obou jde o vztah člověka a zdá se, že velmi podobný. První typ vztahu je nepřetržitě stýkání, neustálé přivrácení - a to k λόγος. Druhý typ vztahování je jakési „každodenní potkávání se“. Zároveň se říká, že to, co se k člověku neustále přivrácí, je většinou nepřítomné, a to, s čím se neustále setkává, je mu cizí. Jde zde o lidské záležitosti, věci, o to, co člověk pokládá za jsoucí a co tak také nazývá (τὰ ὄντα).⁴⁰⁷ Jde tedy o věci a záležitosti, v nich se člověk vyzná. Jsoucí se ukazuje a zůstává a to člověku stačí, aby se uprostřed jsoucího pohyboval, aby se vyznal a jednal a aby věci také podle potřeby zařizoval a zřizoval. K tomu, že jsoucí *jest* a že je právě jakožto *jsoucí* určeno *bytím*, k tomu běžně (každodenně) člověk nepřihlíží, k tomu se obracet nemusí. Jsoucí sice potkává každodenně, ale bytí jsoucího mu zůstává cizí. Člověk je jsoucímu v jeho bytí odcizen - tzn. je odcizen λόγος, který jsoucí v bytí shromažďuje a uchovává (to říká druhá část zl. B 72). Přesto se s tímž λόγος nepřetržitě stýká, je mu neustále přivrácen (což, mimo jiné, říká první část téhož zlomku) - a to právě tím, že se každodenně (a neustále) setkává se jsoucím, které obstarává a uprostřed něhož žije. Tuto „dvojznačnost“ vztahu člověka ke jsoucímu a bytí, lze charakterizovat slovy: člověk zná *jsoucí* a zapomíná na *bytí*.⁴⁰⁸ Člověk běžně a každodenně jsoucí obstarává a zná, ovšem nedosahuje k tomu, co jsoucí jakožto jsoucí shromažďuje a uchovává, tj. k λόγος, tzn. bytí.

⁴⁰⁴ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 318-319.

⁴⁰⁵ Srv. např. Z. Kratochvíl, *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 117-118.

⁴⁰⁶ Podrobněji srv. Heideggerův výklad in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 319-321.

⁴⁰⁷ Výraz τὰ ὄντα z řeckého originálu míní podle Heideggera právě τὰ ὄντα - srv. *tamtéž*, str. 321.

⁴⁰⁸ „...der Mensch das Seiende kennt und des Seins vergißt.“ *Tamtéž*, str. 323. Podrobněji viz výklad *tamtéž*, str. 321-323.

Nedosahuje až k tomu, k čemu je neustále obrácen a s čím se nepřetržitě stýká – k základu svého bytí, na hranice své bytnosti, jak o tom již byla řeč v případě zlomku *B 45*. Člověk však i v této zapomenutosti zůstává k bytí přivrácen: to v každém vztahování se člověka ke jsoucímu skryté a zapomenuté je zároveň neustálým přivrácením k bytí – to je lidské *legein* a lidský *logos*, o němž mluví Hérakleitos. A nejen on – je to význačný rys člověka a jeho bytostné určení: ζῶν λόγον ἔχων. Člověk je nejen uprostřed jsoucího se jsoucím svázán, ale je také osloven a nárokován bytím – má možnost zaslechnout, „poslouchat“ λόγος, který i přes svoji nepřítomnost zůstává přítomný.

Jistá rozpornost či spornost, která vyvstala již srovnáním zlomků *B 50* a *B 45*, se ukázala být spíše dvojakostí či *dvojznačností*, znamením zvláštního postavení člověka uprostřed jsoucího. Ptáme se po místě pobytu člověka – z něho je patrné, že a nakolik je pro člověka určující „naslouchání“ λόγος, tzn. nakolik je pro něj určující vztah k bytí. Platí ovšem i opačná podmíněnost: pouze na základě „naslouchání“ λόγος lze nalézt i bytostné místo člověka. Oboje totiž patří dohromady: bytostné místo člověka je v „krajíně“ (Gegend) λόγος – proto označuje Heidegger λόγος termínem „Gegen-wart“. „Gegend“ chápe v tomto smyslu jako „osvětlené okolí“ obklopující člověka, z něhož vůbec může vůči člověku něco vystupovat. Takové „Gegend“ v sobě zahrnuje, schraňuje, a tím i uchovává bytostné místo člověka. Λόγος, o němž mluví Hérakleitos, tzn. bytí, je tak tímto „Gegend“, krajínou, v níž má člověk svůj rozporný a dvojznačný pobyt. Jeho rozpornost či dvojznačnost je dána tím, nakolik se – přivrácen k bytí – vztahuje ke jsoucímu, jsoucímu se vydává a na bytí zapomíná.⁴⁰⁹

„Hledat sebe sama“ (zl. *B 101*) pak znamená hledat *bytostné místo člověka*, a to zas znamená *dbát* a poslouchat λόγος, který právě místo člověka uprostřed jsoucího určuje a schraňuje.⁴¹⁰ Λόγος ve smyslu *bytí* a *bytnost člověka* nejsou dvě záležitosti, které by bylo možné pojednat či uchopit samostatně – člověk je určen tím, že „má *logos*“, je určen vztahem k λόγος. Proto Heidegger na otázku „co je λόγος?“ odpovídá úvahou nad *logem* ψυχῆ. Λόγος i *logos* (lidský) jsou *vztahem* – bytí k člověku a naopak.

Přítomnost λόγος

Abychom mohli promyslet vztah člověka k bytí, ono hérakleitovské ὁμολογεῖν, je třeba myslet přiměřeně „přítomnost λόγος“, tj. ono „okolí“, či krajínu, z níž vše jsoucí přichází a z níž vůči nám vystupuje. Tímto směrem se ubírá i Heideggerova úvaha nad zlomkem *B 108* (ze Stobaia):

Ὅκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.
(Tedy:

⁴⁰⁹ Srv.: „Der Wesensort des Menschen ist in der Gegend des ‚Λόγος‘. Mit ‚Gegend‘ meinen wir zunächst den gelichteten Umkreis, aus dem und in dem überhaupt dem Menschen etwas entgegenkommt und sich entgegenbringt. Der gelichtete Umkreis, die Gegend, enthält und verwahrt und versammelt in sich den Wesensort des Menschen. ‚Der Λόγος‘ ist ... die Gegend, in der der Mensch den zwiespältig zwiefältigen Aufenthalt hat, insofern der Mensch, dem Sein zugekehrt, zu Seiendem sich verhält, an das Seiende sich ausgebend, des Seins vergißt.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 325.

⁴¹⁰ Stejně jako v případě zmiňovaného zlomku *B 101*, který Heidegger nevykládá psychologizujícím způsobem jako introspektivní zkoumání sebe samého, ale jako výpověď o hledání bytnosti člověka, postupuje při výkladu tématicky příbuzných zlomků *B 43* a *B 118*. Výrok o ὕβρις (zl. *B 43*) nechápe Heidegger jako moralizující pokyn, ale právě v souvislosti s naznačenou bytností člověka. ὕβρις je tomto smyslu „zpupností“ a „troufalostí“ člověka, který se řídí jen jsoucím, brání člověku sledovat λόγος a dospět k bytí. Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 326-327.

„Jakkoliv mnohých jsem slyšel řeči, nespěje žádná k tomu, jak poznat, že to, co je moudré, je od nich všech oddělené.“⁴¹¹

Heideggerova verze překladu zní:

„Sovieler λόγοι ich (schon) vernommen habe, keiner gelangt dorthin, von wo aus er vertraut ist damit, daß das eigentlich Zuwissende im Bezug auf alles eiende aus seiner (eigenen) Gegend west.“⁴¹²

I zde - stejně jako v zlomku *B 50* – jde o to „moudré“, σοφόν (v Heideggerově překladu „das Zuwissende“). To je πάντων κεχωρισμένον, což většina překladů (včetně Dielsova německého) překládá jako „od všeho oddělené“, či „odloučené“.⁴¹³ Zlomek *B 50* uvádí jako moudré (σοφόν) ὁμολογεῖν, tj. odpovídat λόγος, dbát λόγος a souhlasit s λόγος. Člověk je člověkem na základě lidského *logu* - ve svém bytí se stále (skrze tento *logos*) vztahuje k jsoucímu v cecku, nějak se k němu má a jedná uprostřed něho. Tím ho zároveň neustále oslovuje λόγος, tzn. bytí – jsoucí v celku neustále prostupuje přítomnost λόγος. (Nebo, řečeno slovy zlomku *B 72*, s ním „...se zcela nepřetržitě stýkají, /s logem, který spravuje veškerenstvo/...“).⁴¹⁴ Heidegger tedy rozumí Hérakleitovým slovům jako výpovědi o vztahu člověka k jsoucímu a bytí. (Což platí obecně, nyní je to však míněno konkrétně na zlomky *B 50* a *B 108*, o nichž je řeč.) Jde pouze o *jiný* způsob uchopení, či (jen)⁴¹⁵ vyslovení tohoto vztahu, než ten subjekt-objektový, na nějž jsme zvyklí. Heidegger tedy promýšlí *přítomnost* λόγος (Gegenwart des λόγος) v našem vztahu k celku jsoucího. Λόγος přitom stále chápe (na základě výše předvedeného zvážení významu původního řeckého λέγειν) jakožto schraňující shromažďování (die wahrende Versammlung), které je tím jedním sjednocujícím jsoucí v celku (ze zl. *B 50*), resp. bytím, které jsoucí v celku prosvětluje a v tomto světle také nechává ukazovat (význam získaný ze zlomků *B 30* a *B 64* a vázaný na Hérakleitova klíčová slova πῦρ a κεραυνός).⁴¹⁶

O tomto jednotícím a uchovávajícím shromažďování jsoucího, říká zlomek *B 108*, že je od všeho „odděleno“, „separováno“ či „odloučeno“. Jak může být přítomný takto „oddělený“ λόγος? A jak může být „od všeho oddělený“ λόγος právě tím vše sjednocujícím? Řecké κεχωρισμένον vychází od slovesa χωρίζω, χωρίζειν, které se většinou překládá právě jako odloučit, oddělit, rozpojit (německy „trennen“). Někteří interpreti se přiklánějí spíše k významu „vydělen“, akcentujícímu výlučnost a jedinečnost λόγος, o němž je řeč.⁴¹⁷ Heidegger naproti tomu zatěžuje význam χώρα, který je ve slově κεχωρισμένον obsažen. Řecké χώρα překládá jako „die Umgebung“ a rozumí mu ze základu χάω (vyskytující se i v slově χάος), což znamená „zeti“, „rozevírati se dokořán“.⁴¹⁸ „Die Umgebung“ – okolí, prostředí; odtud „die umgebende Umgegend“ je „obklopující okolí“, rozevírající se kolem, které poskytuje pobyt, místo. Χώρα tlumočená Heideggerem jako „die Gegend“, resp. „die umgebende Umgegend“ je okolím, otevřeností, krajinou, odkud něco pochází, vzchází i zachází. A nemíní se tím místo ve smyslu τόπος, „Ort“, tj. místo, kde něco leží, spočívá a které má své okolí a krajinu. Χώρα, „die Gegend“ je spíše šířavou a dálavou - „die Weite“.

⁴¹¹ Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 36. Uvádíme zde český překlad, ač se značně rozchází Heideggerovou německou verzí. Ta je v případě zlomku *B 108* překladem poměrně volným.

⁴¹² M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 330.

⁴¹³ Což v metafysické výkladové tradici znamená to *absolutní* („ab-solutum“ z latinského solvo, solere, tj. rozvázat, odvázat, uvolnit) ve významu nejvyššího jsoucího, základu a podstaty všeho ostatního jsoucího. Srv. podrobněji *tamtéž*, str. 331-332.

⁴¹⁴ Z. Kratochvíl, *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 405.

⁴¹⁵ „Diese Bezüge sind nun freilich im frühen Denken nicht thematisch ausgesprochen.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 333.

⁴¹⁶ Srv.: „Das Λόγος ist die wahrende Versammlung, die als das Eine das Seiende im Ganzen einigt und so als das Sein das Seiende im Ganzen durchscheint und in seinem Licht erscheinen läßt.“ *Tamtéž*.

⁴¹⁷ Srv. Z. Kratochvíl, *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 122-123.

⁴¹⁸ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 335.

Z takto chápané χώρα tedy rozumí Heidegger i slovu χωρίζειν ze zlomku B 108. Χωρίζειν pak znamená uvést do obklopujícího okolí, do krajiny a z ní a v ní nechat bytovat, vzcházet do blízkosti (anwesen lassen). To „oddělené“ ze zlomku B 108 je tím, z čeho něco může vystupovat a ukazovat se jako odlišné.⁴¹⁹

Λόγος v Heideggerově podání je takovou „gegendhafte Gegenwart“, *obklopující přítomností*, šířavou, v níž a z níž vše bytuje, vzchází a zase zachází (anwest und abwest). Κεχωρισμένον ze zlomku B 108 nevypovídá o žádné věci a vůbec ne o něčem jsoucím, ani o jsoucím v celku, ale o samotném λόγος, tj. o *původní celek jsoucího schraňujícím a uchovávajícím bytí*. Podstatné je nemyslet λόγος v této souvislosti prostorově: spíše než prostorem „kolem“ či „okolo“ je χώρα v Heideggerově podání *sebe-otevírající a vstřícnou „šířavou“*, dálkou.⁴²⁰ Běžné překlady řeckého κεχωρισμένον (máme nyní na mysli překlady tohoto termínu u Hérakleita) nejen že nezohledňují význam χώρα, ale chápou jeho význam pasivně, a „to oddělené“ tudíž jako nějaký předmět. V Heideggerově výkladu λόγος πάντων κεχωρισμένον znamená, že λόγος (bytí) je ve vztahu k celku jsoucího vše objímající a vše obemykající a zároveň pro vše se otevírající a všemu se vstříc prostírající krajinou (Gegend). Je tedy „die Gegenwart“ - *přítomností*, která vše shromažďuje a uchovává a z níž vše vzchází a do níž vše zachází, ukazuje se a mizí.⁴²¹ Takový λόγος nemůže být nikdy dosažen od jednotlivého jsoucího, ani ze jsoucího v celku. V tom spočívá původní rozdíl mezi *jsoucím a bytím*, který je vysloven i v Hérakleitově zlomku B 108. Tento *rozdíl* však nelze označit a chápat jako nějaké „věčné“ „oddělení“ či „odloučení“. Bytí je tím nám nejbližším, ale zároveň v myšlení nejobtížněji uchopitelným. A o této tajemné *blízkosti bytí* (Nähe des Seins), které je přítomné a přece nepřítomné, mluví Hérakleitos (resp. o ní s ním Heidegger „rozmlouvá“) ve zlomku B 72. (A týká se jí i Heideggerův rozhovor s Anaximandrem a Parmenidem.) Jde o vztah člověka k bytí a člověka ke jsoucímu, který se zdá být takto „dvojitý“ (tj. vztah k bytí a ke jsoucímu), který je však ve skutečnosti vztahem *jediným*. Heideggerovo „Sein“, které má být myšleno, přichází ke slovu v řeči o vztahu lidského logu k λόγος.

Pokud se tedy (velmi zjednodušeně řečeno) Heidegger v první části svých přednášek o Hérakleitovi zabýval φύσις (na základě zlomku B 16), tj. *počátečním* způsobem podání se a uchopení bytí, a v jejím závěru pak tematizoval ἀλήθεια, tzn. neskrytost, *přístupnost* bytí vůči člověku, pak jde ve druhé části zejména o typ a *způsob* této *přístupnosti*, tzn. o *vztah bytí a člověka*, vztah, který se skrývá pod titulem λόγος (základem této části Heideggerových úvah je Hérakleitův zlomek B 50).

⁴¹⁹ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 336-337.

⁴²⁰ „Die χώρα ist die sich öffnende, entgegenkommende Weite.“ *Tamtéž*, str. 337.

⁴²¹ Srv.: „Der Λόγος ist als λόγος πάντων κεχωρισμένον: in Beziehung auf das Ganze des Seienden die alles umgebende, für alles sich öffnende und allem sich entgegennende Gegend: die Gegenwart, in die alles und jedes versammelt und verwahrt ist; aus der her – als der Gegend schlechthin – jegliches aufgeht und sein Hervorgehen und sein Untergehen, sein Erscheinen und Verschwinden, empfängt. Das πάντων κεχωρισμένον vom Λόγος gesagt, bedeutet ... das auf alles zu als dessen Gegend überhaupt gegendwartend sich entgegen Bringende in der Weise des wahren Versammelns. Der Λόγος ist als die ursprünglich wahrende Versammlung die gegendhaft entgegennende Gegenwart, in der das Auf-gehende und Ver-gehende anwest und abwest.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 338. Sledujeme zde tedy – a to je pro náš záměr důležité – další Heideggerovo vypracování *počátečního* chápání bytí jako *přítomna*, které se zdaleka nekryje s naším běžným pojmem „přítomnosti“, a to vypracování vycházející z rozhovoru s Hérakleitem jakožto s posledním z trojice velkých *myslitelů počátku*.

Vztah bytí a člověka

Zlomek *B 108* přivedl Heideggera k určení λόγος jako σοφόν πάντων κεχωρισμένον, jako jakési „vstřícné přítomnosti“, v níž vše bytuje.⁴²² Další charakteristiky získává ze zlomku *B 41* (z Diogena Laërtia):

ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐ κυβερνᾷ πάντα διὰ πάντων.

„To jedno moudré: vědět, že důmysl ... řídí všechno skrze vše.“⁴²³

Heideggerův překlad:

„Eines, das einzig Eine ist das Wissende (und Wissen heißt) vor der γνώμη stehend verweilen, die steuert alles durch alles hindurch.“⁴²⁴

Τὸ σοφόν je zde označeno jako jedno, ἐν, které se vztahuje ke všemu, πάντα, a to tak, že „řídí všechno skrze vše“. Pokud byla zatím řeč o vše jednotícím λόγος, bylo ono vztahování se ke jsoucímu označeno jako λέγειν – v Heideggerově výkladu „schraňující shromažďování“. Nyní je řeč o γνώμη a κυβερνᾷν. Další významově související zlomky *B 64* a *B 78* mohou oba termíny pomoci vyjasnit.

Zlomek *B 78* (z Kelsa u Origena) zní:

ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

Tj. :

„Lidská povaha nemá záměry, božská však má.“⁴²⁵

„Der Aufenthalt, nämlich der menschliche (inmitten des Seienden im Ganzen), hat zwar nicht γνώμας, der Göttliche aber hat sie.“⁴²⁶

Tento německý překlad jednoznačně prozrazuje, že Heidegger rozumí Hérakleitovým výrokům právě jako výpovědi o vztahu a postavení člověka uprostřed jsoucího, o počáteční situaci člověka: řecké ἦθος nepřekládá ve smyslu „mravního jednání“, chování člověka, ale jako „pobyt“, místo člověka (a upřesňuje, že jde opravdu o jeho místo bytostné, tj. o místo člověka uprostřed jsoucího).⁴²⁷ Výraz γνώμη pak chápe jako základní naladěnost (Grundstimmung), a to opět nikoli v nějakém psychologizujícím významu stavu naší mysli, ale jako celkovou *naladěnost*, v níž se nám dává a v níž je nám přístupný svět. Ne jako naši schopnost, ale spíše jako světlo, v němž se nám může jsoucí ukazovat a v němž i člověk sám stojí.⁴²⁸

Γνώμη pak podle zlomku *B 41* „řídí všechno skrze vše“. Toto „řízení“ se týká všeho (v tomto smyslu „vesammelt“) – musí tedy být nějak onou *přítomností*, v níž teprve může cokoli vzcházet a zacházet. Toto vzcházení a zacházení se přitom děje ve vzájemné *provázanosti* („všechno skrze vše“), kterou Heidegger označuje většinou jako „die Fuge“ a o níž byla již řeč při výkladu řeckého ὄρμονία. Toto „řídící“ γνώμη pak tedy Heidegger spojuje s *přítomností* ve výše vyloženém smyslu „krajiny“ veškerého *vzcházení a zacházení* („die alles in seinem Anwesen und Abwesen wahrende Gegenwart“), tedy s přítomností původního shromažďování, jako které bylo vyloženo řecké λόγος, λέγειν. Neboli i tento zlomek čte Heidegger jako další vyjasnění zlomků zvažovaných výše, tj. jako vyjasnění bytnosti λόγος, resp. onoho λόγος πάντων κεχωρισμένον. Γνώμη, tj. λόγος, který vše řídí, není „ode všeho

⁴²² „...die gegendhafte entgegennende Gegenwart, in der alles anwest.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 348.

⁴²³ Z. Kratochvíl, *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 243.

⁴²⁴ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 348.

⁴²⁵ Z. Kratochvíl, *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 246. (Či: „Lidská povaha nechápe důmysl, božská chápe.“ Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 51.)

⁴²⁶ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 349.

⁴²⁷ Tak je ovšem na místě číst i náš český překlad – nikoli „povaha člověka“ v nějakém psychologizujícím smyslu, ale povaha, určení tohoto typu jsoucího.

⁴²⁸ Srv. Heideggerův výklad in: týž, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 350 – 351. Heidegger zde tuto původní způsobilost či pohotovost, která není lidského původu, označuje také germánským „Rat“.

oddělený“, nemůže být od celku zcela oddělen, ale je vše obklopující a všechny směry a cesty (vzcházení a zacházení) nabízející krajinou, která je i ve smyslu „poskytování“ cest tím „řídícím“.⁴²⁹

Tvrdíme, že Heideggerovi jde o počáteční vztah člověka ke jsoucímu a bytí, neboli o jeho vztah k λόγος, tj. o lidské ὁμολογεῖν. Zároveň jsme však slyšeli, že člověk „nemá“ γνώμη (zl. B 78) ve smyslu „neovládá“, nedisponuje jí, naopak podléhá jejímu „řízení“ (zl. B 41). Pokusme se tedy ještě projasnit ono lidské *legein* va smyslu *homologeïn*. Další Hérakleitův výrok, který se týká lidského *logu*, resp. vztahu člověka k λόγος, tj. bytí, je zlomek B 115 (ze Stobaia):

ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων.

„K duši patří logos, který roste sám sebou.“⁴³⁰

Heidegger překládá v souladu se svým předcházejícím výkladem:

„Dem einholenden Ausholen eignet ein Sammeln aus ihm selbst her sich bereichernd.“⁴³¹

Heidegger nechápe λόγος, o němž je v tomto Hérakleitově zlomku řeč, jako „rozum“ (jak se objevuje v jiných německých překladech). Hérakleitův zlomek podle něj nemíní ani dialektické seberozvíjení absolutního ducha (jako u Hegela),⁴³² nýbrž říká, že bytnost člověka má svůj původ ve vztahu k bytí a z něho také pochází.⁴³³

Lidský *logos*, kterým je člověk určen, je jakožto „dalekosahající“ (srv. výše rozbor zl. B 45) odkázán na pramen „zbohacování“ – „zbohacuje se“, „roste“ ze sebe sama, soustředí-li se na onen původní λόγος (bytí). Lidský *logos*, tj. bytnost člověka, se v tom, co je jí vlastní, může rozvíjet jen jako vztah k bytí, tedy z bytí, nikoli ze jsoucího, ač je člověk nejprve a většinou příkloněn a přivrácen ke jsoucímu, je zaměřen na jsoucí a v něm také hledá své útočiště. Lidský *logos* „zbohacuje“ sebe sama a „roste sám sebou“ nikoli skrze a díky jsoucímu, s nímž se neustále setkává, ale tak, že se většinou „nepřítomná přítomnost“ (abwesende Gegenwart) λόγος, tj. nepřítomná přítomnost bytí samého, stane přítomnou (anwesende Gegenwart).⁴³⁴

Λόγος a σοφόν

Všechny Heideggerovy úvahy nad Hérakleitovými výroky týkajícími se lidské duše a člověka jsou tedy nesené pochopením „lidského *logu*“ jako vztahu k bytí, tj. k λόγος. Tento vztah sám je bytností člověka. Být sebou pak znamená být osloven bytím, v jehož

⁴²⁹ Zde jen velmi stručně naznačené spojení, resp. ztotožnění γνώμη a λόγος viz podrobněji in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 351 – 352.

⁴³⁰ Z. Kratochvíl, Z. Kratochvíl, Š. Kosík, *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, str. 50. A další varianta překladu: „K duši patří určení, které roste samo sebou.“ Z. Kratochvíl, *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 172.

⁴³¹ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 354.

⁴³² Podrobněji k odlišení od Hegelova pojetí srv. *tamtéž*, str. 354 – 355.

⁴³³ Srv.: „Doch der Spruch des Heraklit ... sagt, daß das Wesen des Menschen aus dem Bezug zum Sein entspringt, daß dieser Ursprung der Ursprung ist, insofern er stets ursprünglicher wird und bleibender in seinem Eigenen.“ *Tamtéž*, str. 355.

⁴³⁴ Což lze jen tak, že se člověk „přivrací“ – provede „Zukehr“. Předběžně lze říci, že svým způsobem obdobný obrat budeme sledovat i v situaci „konce metafysiky“ - např. in *Die Frage nach der Technik* popisuje Heidegger obrat (die Kehre) jako přivrat k bytí, jež se v tom, co Heidegger označuje jako „Einblick“, stává „anwesende Gegenwart“. Čímž nechceme říci, že jde o totéž, neboť v jednom případě jde o situaci původní jednoty bytí- jsoucí v situaci FYSIS, zatímco ve druhém o situaci „konce“ metafysiky, charakterizovanou jistým významovým vyprázdněním jsoucího.

„přítomnosti“ (ve výše vyloženém smyslu krajiny vstřícnosti) člověk jest.⁴³⁵ Posledním zlomkem, kterým se Heidegger (ve sledovaném spise *Heraklit*) s touto optikou zabývá, je zlomek *B 112* (ze Stobaia). Zmínili jsme jej již na začátku, zároveň je to však i zlomek, jenž Heideggerovy úvahy uzavírá a spojuje je s otázkou φύσις, kterou začaly. Zní:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

„Uvažovat – největší zdatnost a moudrost, mluvit a konat pravdivé věci, vnímající podle přirozenosti.“⁴³⁶

Heidegger svůj překlad uvádí až na závěr svého zamyšlení, v němž se, mimo jiné, vyrovnává i s dalšími německými překlady, resp. se od nich odráží. V tomto zlomku se setkává hned několik „klíčových“ slov:⁴³⁷ ἀλήθεια, φύσις, λέγειν (a tím i λόγος), ποιεῖν (a tím i ποίησις), σοφίη, φρονεῖν, ἀρετή, ἐπαίω. Každé z těchto slov označuje nějaký specifický ohled původní bytnosti počátečního řeckého myšlení, specifický bytostný ohled toho, co bylo myšleno. Zlomkem se Heidegger zabývá především proto, aby ještě jasněji osvětlil *bytnost* λόγος, resp. jeho vazbu na σοφόν, v souvislosti s nímž je zde λέγειν uvedeno.

Zlomek tvoří dvě věty, první se týká φρονεῖν, druhá σοφίη, a Heidegger jej tedy čte jako výpověď o vztahu φρονεῖν a σοφόν, tedy „myšlení“, či „rozvažování“ a „moudrého“ (přičemž při vysvětlování jejich spojení vychází nejprve z druhé části a toto spojení nechápe jako prázdné „a“). Heidegger nejprve zvažuje souvislost ἀληθέα a λέγειν, nikoli však ἀληθέα ve významu „pravdivého“ a λέγειν jako „vypovídání“ (a tudíž ve smyslu běžného pojetí pravdy jako shody výpovědi se skutečností), ale ἀληθέα jako „neskrytého“ (das Unverborgene) a λέγειν jako „sbírání“, „shromažďování“ (lesen und sammeln). Σοφόν pak podle Hérakleitova výroku spočívá v ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν. Zdá se, že ἀληθέα je vztaženo na λέγειν, zatímco ποιεῖν se váže ke κατὰ φύσιν. „Moudré“ pak spočívá v λέγειν a ποιεῖν, shromažďování a „sem-před-nás-přinášení“ (Hervorbringen). Shromažďováno je to neskryté (ἀληθέα), to, co je vyjmuté ze skrytosti a tak uchováno a uchráněno. Σοφόν je tudíž toto „odkrývající vyvádění ze skrytosti a uchovávání“ a „neskryté“ je to ze sebe vzcházející a ukazující se přítomné jsoucí – „das Anwesende“, „das Seiende“. Ἀλήθεια, neskrytost (die Unverborgenheit) je tím, co nechává přítomné bytovat v přítomnu, tím, co je jako přítomné schraňuje a uchovává. Takto uvažováno se tedy ἀληθέα nezakládá v λέγειν jakožto výpovědi, ale naopak λέγειν, chápané jako „shromažďování“, má svoji bytnost z ἀληθέα, z toho shromážděného v neskrytosti.⁴³⁸

Pochopením Hérakleitova spojení ἀληθέα λέγειν jako „odkrývajícího shromažďování ze skrytosti do neskrytosti“ se jednak dostáváme k objasnění onoho σοφόν (σοφίη ἀληθέα λέγειν), jednak se tím – podle Heideggera – stává srozumitelnou i druhá část Hérakleitovy výpovědi o σοφόν (resp. druhý „bytostný element“ σοφίη) ze zlomku *B 112*: ποιεῖν κατὰ φύσιν. Φύσις znamená vzcházení a zacházení, jejich původní *jednotu*, tzn. *bytí*.⁴³⁹ Bytnost vzcházení spočívá v poskytování odkrytosti, v „nechávání vstoupit do otevřeného pole“ (das Hervorgehenlassen ins Offene), což právě vyjadřuje řecké ἀλήθεια (die Entbergung). A stejně jako φύσις znamenající jak vzcházení, tak i zacházení, je v řeckém

⁴³⁵ Srv.: „Der menschliche λόγος ist der Bezug zum Sein, zu dem Λόγος. Dieser Bezug macht das Wesen des Menschen aus. ... Das Selbst-sein ist das Angesprochensein von dem Λόγος, das Versammeltsein in seine Gegenwart aus seinem Versammeln. Das Wesen des Menschen beruht in sich selbst, wenn es ausholend-einholend in der Gegenwart des Λόγος ruht.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 358.

⁴³⁶ Z. Kratochvíl, *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, str. 132.

⁴³⁷ Jak o nich byla řeč výše – viz str. 11.

⁴³⁸ Srv. Heideggerův výklad in M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 364. O tom, že lze toto pojetí sledovat v řeckém myšlení i dále, tj. u Platóna a Aristotela (τὰ φαινόμενα jako τὰ ἀληθῆ, tzn. τὰ ὄντα), viz *tamtéž*, str. 364 – 365.

⁴³⁹ Srv. zejména str. 71-72.

ἀλήθεια obsažena i skrytost a skrývání. To, že Řekové zacházení a skrytost výslovně netematizují (resp. to, že má jistou „přednost“ význam φύσις jakožto vzcházení a ἀλήθεια jako neskrytosti),⁴⁴⁰ je podle Heideggera pro řecké myšlení charakteristické, označuje to za jeho niterné „tajemství“ (das innerste Geheimnis) – ovšem tajemství, které to nevyslovené spíše uchovává a chrání. Jak Řekové tuto bytostnou jednotu φύσις a ἀλήθεια mysleli, tedy nevíme, nicméně to, že jí dbali, podle Heideggera jasně ukazuje např. báseň Parmenidova.⁴⁴¹

Druhý moment, který Hérakleitos vzhledem k σοφόν jmenuje, totiž ποιεῖν κατὰ φύσιν, vysvětluje Heidegger z téže souvislosti ἀλήθεια a φύσις. Řecké ποιεῖν (dělati, konati, tvořiti, zhotovovati) bývá chápáno především jako jednání člověka a v tomto smyslu stavěno proti φύσις – tedy proti „ze-sebe-sama-vzcházení“, „Von-sich-her-Aufgehen“, tj. „Hervorbringen“. Akcentujeme-li ono „von-sich“, je tomu skutečně tak. Heidegger se naproti tomu snaží zdůraznit to stejné, resp. společný základ obojího a ukazuje, že význam ποιεῖν je ve svém základě na φύσις odkázán, resp. byl původně z φύσις myšlen: ποιεῖν znamená „hervorbringen“ („sem-před(nás)-přinášet“) a „herstellen“ (vytvořit, zhotovovat). „Her-stellen“ má svůj základ v „Her-vor-bringen“, tj. přivádění jsoícího ze skrytosti ke zjevu v neskrytosti, což ovšem předpokládá „Hervorgehenlassen“ - tedy φύσις. Akcentujeme-li tedy tento význam, dojdeme k tomu, že ποιεῖν si bere φύσις za měřítko a míru. Tak také vykládá Heidegger Hérakleitova slova ποιεῖν κατὰ φύσιν. Tedy nikoli λέγειν a ποιεῖν jako dva „elementy“, jako dvojí, ale: ἀληθέα λέγειν a tím tedy také (tj. „to s sebou nese“, či „a to znamená zároveň“) ποιεῖν κατὰ φύσιν – tak čte Heidegger Hérakleitovo καί (λέγειν καὶ ποιεῖν).

Poslední slovo zlomku B 112 je ἐπαίοντας – vlát, tj. „wehen“, „hin und her wehen“, neboli - jak říká Heidegger - „hin und her ausholen, einholen“, dosahovat – tím byla charakterizována bytnost ψυχή. Heidegger uzavírá kruh svého výkladu a vrací se opět ke zlomku B 50, z něhož vyšel. Oba zlomky charakterizují τὸ σοφόν: Hérakleitův zl. B 50 říká, že σοφόν spočívá v „naslouchání a odpovídání LOGU“ a k témuž LOGU míří i ἐπαίοντας ze zlomku B 112. Ono λέγειν, které je v sobě zároveň ποιεῖν („sem do blízkosti přivádějící shromažďování“) se děje jako ἐπαίοντας ἐπὶ τοῦ Λόγου.

Řecké λόγος se tak v Heideggerově rozhovoru s Hérakleitem postupně ukázalo jako původní *všezahrnující přítomnost*, jako *neskrytost založená ve skrytosti*, jako *vzcházení*, tj. jako φύσις. Razantní shrnutí předvedených úvah tedy zní: ἀλήθεια, φύσις, λόγος jsou *totéž* (das Selbe) – jedno, τὸ Ἔν.⁴⁴² O tom je řeč v Hérakleitových zlomcích – τὸ ἐν σοφόν ... A z této souvislosti také Heidegger rozumí onomu φρονεῖν z první věty Hérakleitova zlomku B 112: „das Denken“, myšlení, rozvažování, jako „das gesammelt-sammelnde Innestehen im Wissen“, čili „die Sorgfalt des sorgsamem Aufenthaltes im Wissen“, tj. „sammelnde Innestehen in der sich entbergenden Gegenwart des Seins elbst“, *setrvávání v sebeodkrývající přítomnosti bytí*.

V tomto smyslu pak Heidegger také uzavírá svoje úvahy doplněním a volným překladem Hérakleitova zlomku B 112:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν

⁴⁴⁰ Opět srv. str. 71-72.

⁴⁴¹ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 365 – 366.

⁴⁴² „Der Λόγος ist als die ursprüngliche Gegend der alles wahren Gegenwart in sich die in der Verbergung wesende Entbergung, ist das in sich zurückgehende Aufgehen. Ἀλήθεια, Φύσις, Λόγος sind *das Selbe*, nicht in der leeren Gleichförmigkeit, sondern als das ursprüngliche Sichversammeln in das unterschiedsreiche Eine: τὸ Ἔν. Das Ἔν, das ursprünglich einigende Eine – Einzige, ist der Λόγος als die Ἀλήθεια als die Φύσις. Diesem so zu denkenden Einen, dem Λόγος, entspricht im ὁμολογεῖν und als ὁμολογεῖν jenes menschliche ausholend-einholende λέγειν, das in sich zugleich ποιεῖν ist – Hervor-bringen –, beides aber in der weise des hinhorchenden Lesens des gesammelten Sichsammelns auf die ursprüngliche Versammlung.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 371.

ἐπαΐοντας (τοῦ Λόγου).

„Das sinnende Denken ist der höchste Edelmut und dies, weil das Wissen ist; das Unverborgene (aus der Verbergung für diese) zu sammeln im Hervor-bringen seiner gemäß dem Aufgehen – (all dies doch) im Hinhorchen auf die ursprüngliche Versammlung.“⁴⁴³

Promýšlení smyslu slova λόγος na základě zlomku *B 112* vede Heideggera rovněž k výsledné verzi překladu zlomku *B 50*, z něhož v druhé části svých řednášek o Hérakleitovi vyšel:

„Habt ihr nicht bloß mich angehört, sondern habt ihr, Ihm gehorsam, auf *den λόγος* (die ursprüngliche Versammlung) geachtet, dann ist das eigentliche Wissen, das darin besteht, in sich gesammelt zu sammeln die Anwesenung des Einzig-Einen alles Einenden (d. h. die Gegenwart der ursprünglichen Versammlung).“⁴⁴⁴

Λόγος *je* tedy v Heideggerově pojetí Ἐν πάντα, nejde o dvě různé záležitosti, ale o tutěž jednotící bytnost bytí (das Einzige Selbe Wesen des Seins).⁴⁴⁵ Původní bytnost λόγος *je* tak podle Heideggera nutno myslet z ἀλήθεια a φύσις.

4. Hérakleitovo φύσις a λόγος jako myšlení počátku

Pokusme se nyní shrnout to nejpodstatnější z Heideggerova „rozhovoru“ s Hérakleitem, který je zároveň jedním z neplastičtějších vykreslení *počátku* (Anfang). *Bytí* chápané jako φύσις znamená (stejně jako pro Anaximandra) *neustálost vzcházení*, která právě proto, aby nebyla stálostí, ale skutečně *ne-ustálostí*, musí být zároveň *skrýváním* a musí se dít jako skrývání sebe sama. Tento vztah skrývání a odkrývání byl předveden jako rys bytí samého, resp. jako způsob jeho bytování (φιλία), a uchopen jako ἀλήθεια. Ta byla coby *otevřenost* bytí odhalena jako *místo člověka* (podobně jako v „rozhovoru“ s Parmenidem). Člověk tak byl charakterizován a určen právě svým vztahem k bytí, vztahem, který Hérakleitos v Heideggerově rozumnění chápe jako λόγος (ačkoli určení člověka jako ζῶον λόγον ἔχον je pozdější a textově poprvé doložitelné až u Aristotela).

Φύσις, ἀλήθεια i λόγος vystoupily přitom u Hérakleita – a to je podstatné vzhledem k dalším úvahám o Heideggerově pojetí metafysiky – ve své nerozhodnuté (tj. *počáteční*) podobě: jako sebe-skrývajícím odkrýváním, jako otevřeností skrytosti i neskrytosti, jako řeč odkrývajícím i skrývajícím. Tato nerozhodnutost a vnitřní napjatost je zároveň otevřeností, rozpjatostí a tím místem bytování člověka stojícího původně (*počátečně*) v dotyku obého: skrytosti i neskrytosti. To, že Hérakleitos v případě všech jmenovaných klíčových slov zachycuje vnitřní významový svár a napětí, není známkou jeho myšlenkové nejasnosti, ale naopak ostrosti, s níž dokázal vyslovit bytí, a přiměřenosti, s kterou odpovídá jeho „nároku“ v situaci *počátku*. Významová redukce či restrikce, s níž a v níž probíraným termínům (ať již jde o φύσις, ἀλήθεια či λόγος) rozumí metafysika, může být chápána jako ztráta této ostrosti (ač se, paradoxně, myšlení pozdějších myslitelů na první pohled jeví jako oproti „temnému“ Hérakleitovi ostré a precizní a z pozice metafysiky takovým skutečně je). Heidegger ji však

⁴⁴³ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 373 – 374 a s drobnými obměnami ještě *tamtéž*, str. 375: „Das sinnende Denken ist (der) Edelmut, und es ist dies, weil das wissen ist: Das Unverborgene (aus der Verbergung in die Verborgenheit) sammeln in der Weise des Hervor-bringens in das Her- und Aufgestellte aus dem Hinblick auf die ursprüngliche Versammlung.“

⁴⁴⁴ M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 376.

⁴⁴⁵ Srv. *tamtéž*.

spíše pojímá jako přiměřenost jiné situaci, tzn. jinému „podání se“ bytí, aniž by přitom hodnotil.

Rozhovor s Hérakleitem vyústil v poměrně razantní závěr: *φύσις*, *ἀλήθεια* a *λόγος* jsou *totéž*. To není nějaké zjednodušující ztotožňování pojmů, ale zkratkovité vyjádření Heideggerova výkladu, který sleduje, kam ukazuje „vyslovení“ bytí v situaci *počátku* (Anfang): počátek vzhledem k tomu, že je *vznikáním*, je *φύσις*; vzhledem k tomu, že je *sebe-skrývající odkrývání*, je *ἀλήθεια*, „Lichtung“.⁴⁴⁶

⁴⁴⁶ K tomu srv. Heideggerovo vyjádření: „Im Anfang seiner Geschichte lichtet sich Sein als Aufgang (*φύσις*) und Entbergung (*ἀλήθεια*).“ (M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 403.)

III. Počátek a metafysika

Až dosud jsme poměrně podrobně sledovali Heideggerovy „rozhovory“ s presókratiky. Nikoli však proto, abychom zjistili, co si Heidegger „o“ těchto protofilosofech myslí, či jak je vykládá, naším tématem není antická filosofie. Snažíme se pochopit Heideggerovo pojetí metafysiky ve smyslu „dějin bytí“ (Geschichte des Seins), přičemž vůdčím slovem se nám stal termín *počátek* (der Anfang) - titul, který je pro Heideggerovu koncepci rozhodující. Proto jsme se tolik věnovali *myslitelům počátku*, tedy těm, kteří z Heideggerova pohledu myslí z počátku a myslí *počátek* sám.

Vzhledem k našim dalším úvahám je podstatné, jaké základní rysy *počátku* se v rozpravě s těmito mysliteli Heideggerovi ukázaly, pokusme se je tudíž nyní shrnout:

Bytí ve své *počáteční* (tzn. *počínající* nikoli první) podobě vystoupilo u Anaximandra jako φύσις, tj. jako *neustálost vznikání a zanikání, vzcházení a zacházení*. Tedy ještě ne jako stálost a přítomnost, nicméně způsobem, jenž toto chápání podmiňuje a umožňuje.⁴⁴⁷ Bytí ve smyslu φύσις se specifickým způsobem „obrací“ proti sobě: směřuje k ustání, stabilitě, a tím i k svému bytostnému sebepopření.⁴⁴⁸ Zároveň byl tento moment odhalen nikoli snad jako „ztrácení“, ale jako *skrývání*, a tak i *uchovávání* vlastní bytnosti. A konečně Anaximandrovo τὸ χρεών bylo předvedeno jako typ *závaznosti*, či zachycení vazby přítomna a přítomného, která předchází diferenci „přítomno – přítomné“, resp. „bytí – jsoucí“, z níž je bytí pochopeno jako to jsoucí zakládající, ovšem také jako pouze ze jsoucího uchopitelné.

Parmenidés byl představen jako myslitel počátku ve smyslu ἀλήθεια. Jeho ἀλήθεια, neskrytost, je sebe-skrývavou otevřeností bytí, nikoli nějakým stavem jsoucího a již vůbec ne záležitostí lidského intelektu. Pokud byla vztažena k člověku a jeho myšlení, pak jako jeho „odkud“ - tedy byla uchopena jako místo člověka, jako „místo dotyku bytí“.

Všechny tyto rysy počátku nalézáme i v Hérakleitových zlomcích. Jisté vnitřní *napětí*, které je přítomno ve všech jeho obrazech a slovních obratech a které Heidegger akcentuje, bylo ukázáno jako výraz významové nerozhodnutosti charakterizující právě *situaci počátku*. Nesla je v sobě všechna slova, kterými Hérakleitos tituluje to, o co mu jde, to, o čem běží, tedy – řečeno Heideggerovými slovy - *záležitost myšlení* (Sache des Denkens). Ať již bylo bytí vysloveno jako φύσις, φιλία, ἔρις, ἰσχύς, ἁρμονία, πῦρ, κόσμος či λόγος, vždy ve své *počáteční*, tedy nerozhodnuté podobě. Hérakleitovo λόγος je zároveň *počátečním* uchopením vztahu člověka a bytí - vztahu, který je pro člověka určující. Tím nám také Heideggerův rozhovor s Hérakleitem otevřel důležité téma, které může být jedním z pilířů našich dalších úvah.

⁴⁴⁷ Anaximandrov výrok lze přitom číst jako první stopu toho, k čemu směřuje Heidegger v již zmiňovaném *Zeit und Sein* - totiž chápání bytí a času jako dvou vzájemně různě se podávajících, ale co do vnitřního smyslu jednotných záležitostí.

⁴⁴⁸ Tj. má specifický vnitřně „obrativý“ charakter, jehož krajní podobu předvádí Heidegger jako „Gefahr“ – srv. níže, str. 118-122.

A. Heideggerův titul „počátek“ (der Anfang)⁴⁴⁹

V „rozhovorech“ s řeckými mysliteli, tj. s *mysliteli počátku*, se tedy snad o něco zřetelněji ukázalo, co Heidegger termínem *počátek* rozumí, označuje-li tak to, čeho se jejich myšlení *týká*. (Proč volí právě termín „počátek“, ponechme zatím stranou.) Z každého z těchto rozhovorů vyplynul nějaký specifický významový rys *počátku*, každý jako by sledoval jeho jistý moment či charakteristiku. Již výše bylo řečeno, že Heidegger myslitele počátku označuje také jako *myslitele FYSIS*.⁴⁵⁰ Tento termín slouží Heideggerovi jako jakýsi zastřešující titul; nevychází z toho, že spisy prvních řeckých myslitelů byly nazývány *Περὶ φύσεως*, ale chce zdůraznit, že těmito mysliteli je uchopován (a právě jen jimi, proto označení nelze rozšířit na další myslitele, byť by *φύσις* explicitně tematizovali a byla pro ně jakkoli důležitým pojmem) jistý *specifický „rys bytí“*, který právě toto slovo vyjadřuje a který na základě *Anaximandrova* zlomku můžeme označit jako *neustálost vznikání a zanikání, vzházení a zacházení, skrývání a ukazování se*. Z torza *Hérakleitova* spisu zaznívá, že jde o neustálost *téhož*, že vzházení a zacházení jsou původní *jednotou* – jednotou *φύσις* samé, kterou, mimo jiné, zachycuje i řeckým *φιλῆν*.

Pokud bychom měli vyjádřit jedním slovem téma rozhovoru s *Parmenidem*, pak by takovým rysem byla *ἀλήθεια* - neskrytost, neboli přístupnost výše charakterizovaného „bytí“ vůči člověku.

Člověk sám přitom nestojí vně coby pozorovatel, ale je sám právě tímto vztahem k bytí, resp. „dotykem“ bytí - což je dle Heideggerovy interpretace všeobecný význam pojmu *λόγος*-,⁴⁵¹ určen. Zkoumání určení člověka skrze *λόγος* bylo podstatnou částí rozmluvy s *Hérakleitem*.

Domnívám se, že právě tyto tři momenty, či ohledy (*φύσις* – *ἀλήθεια* – člověk), které před námi zatím z rozhovorů s prvními mysliteli vystoupily, je možné podržet jako vodítko dalšího výkladu Heideggerovy koncepce – tedy: (uchopení) bytí, přístupnost bytí vůči člověku a určení člověka.⁴⁵²

Nyní můžeme učinit další krok a sledovat, jak se má takto naznačená představa *počátku* k tomu, co označujeme termínem „metafysika“ - či lépe k tomu, co rozumí *metafysikou* Heidegger. A jaký význam má v jeho koncepci označení „počátek metafysiky“, případně „konec metafysiky“. Předpokladem pro to je ovšem nejprve vyjasnit, proč Heidegger

⁴⁴⁹ Jedná se o jedno ze slov, která Heidegger nazývá „Leitworte“ a která jsou pro něho opravdu slova „vůdčí“, protože „vedou“ jeho myšlení. Heidegger nechápe řeč jako výraz myšlení, které by ji předcházelo, čili jako nástroj vyjadřování, ale jako „původní“ či „počáteční dimenzi“, v níž člověk může bytí zaslechnout a která je také jeho způsobem vztahování se k bytí; skrze řeč člověk bytí „náleží“. (Srv. např.: „Sprache ist dabei niemals erst Ausdruck des Denkens, Fühlens und Wollens. Sprache ist die anfängliche Dimension, innerhalb derer das Menschenwesen überhaupt erst vermag, dem Sein und dessen Anspruch zu entsprechen und im Entsprechen dem Sein zu gehören.“ M. Heidegger, *Die Kehre*, in: *týž, GA*, Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, str. 69. Dále jen „*Die Kehre*“.)

⁴⁵⁰ Srv. str. 65, dále pak viz např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 69, *Die Geschichte des Seyns*, str. 6: „*φύσις* ist die anfängliche ... Bestimmung des Seins.“

⁴⁵¹ Viz výše, zejména str. 77-87.

⁴⁵² Jako potvrzení správnosti naší koncepce lze chápat Heideggerovo vyjádření o tom, že „eine metaphysische Grundstellung bestimmt sich: 1. durch die Art, wie der Mensch als Mensch er *selbst* ist und dabei sich selbst weiß; 2. durch den Entwurf des Seienden auf das Sein; 3. durch die Umgrenzung des Wesens der Wahrheit des Seienden; 4. durch die Weise, nach der jeweils der Mensch das ‚Maß‘ nimmt und gibt für die Wahrheit des Seienden.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 137.

volí jako souhrnný titul pro ony tři rysy právě slovo *počátek* (der Anfang)⁴⁵³ a co míní výrazem *první počátek* (der erste Anfang).

Pro předvedenou situaci FYSIS je příznačné, že jak motiv bytí, tak „pravdy“ ve smyslu ἀλήθεια, tu vystupuje v jisté *počáteční* dvojznačnosti - totiž jako vzcházení a zacházení, vznikání a zanikání (Heideggerovými slovy „Anwesenung“ i „Abwesenung“), resp. neskrytost a zároveň skrytost. To, co v následujících epochách sleduje Heidegger jako „přítomné jsoucí“ a jeho významové proměny, se zde ukazuje jako *prostě* jsoucí, ještě ne „přítomné“, ale ani „ne-přítomné“ - tedy mimo tuto diferenci.⁴⁵⁴ Z naší pozice tedy můžeme říci: v ještě *ne-rozhodnuté* podobě. To je zřejmě prvním důvodem, proč zde Heidegger užívá termín „Anfang“ - počátek, termín, který je v tomto smyslu velmi výmluvný a srozumitelný, neboť vyjadřuje ono „ještě ne“ a zároveň „již ano“, „ještě není a již je“.⁴⁵⁵

Ovšem i pro další Heideggerovy úvahy týkající se *bytí* a *myšlení bytí* je naše běžná představa „počátku“ ilustrativní. Počátek jsme schopni uchopit a je nám přístupný vždy jen jako počátek *něčeho*, totiž toho, co počíná, co bylo počato, a tedy jest. Počátek jsme s to tematizovat jen jako *jeho* počátek: totiž toho počatého, jako počátek něčeho. Tím je zároveň dáno, že jde vždy o nějakou konkretizaci počátku, kterou s sebou to které konkrétní počaté jsoucí nese. Stejně tak je tomu, snažíme-li se uchopit bytí. Filosofie, resp. metafysika, tematizuje bytí jako bytí jsoucího, jako jsoucnost jsoucího, tzn. skrze to, co jest. Jen prostřednictvím jsoucího na nás bytí naléhá. To je podle Heideggera základní rys metafysiky, ať již nabývá jakékoli historické podoby: chápe bytí jako bytí jsoucího a ze jsoucího.⁴⁵⁶ Stejně jako je bytí člověku obvykle přístupné a jím uchopitelné pouze jako bytí jsoucího, je i počátek uchopitelný jako počátek něčeho tedy v nějaké své již rozhodnuté podobě něčeho počatého - tzn. v Heideggerově terminologii jako *první počátek* – „der erste Anfang“. Pokud je tedy *počátek* (Anfang) jiným Heideggerovým titulem pro *bytí* (Sein), je mu výraz *první počátek* (der erste Anfang) titulem pro rozhodnutou podobu, v níž se bytí podává a jejíž ozvěnou je *metafysika*. Sleduje-li potom Heidegger řecké myšlení jako počátek metafysiky (za jehož dovršení považuje Platóna s Aristotelem), sleduje tím - jinými slovy - rozhodování *počátku* do podoby *prvního počátku*, resp. rozhodování bytí, tj. jeho vystoupení do podoby přítomného jsoucího.

Vzhledem k tomu, že je mu jako termínu vlastní význam „ještě ne, již ano“ a význam „být smysluplný jako počátek něčeho“, stává se *počátek* vhodným určením pro situaci raného uchopování bytí. Proto je jedním z Heideggerových titulů⁴⁵⁷ pro dynamismus ukazování a

⁴⁵³ Kromě níže vyloženého hraje roli i to, že právě již v počátku myšlení bylo bytí nazváno řeckým ἀρχή - počátek. (Srv.: „Die Willkür dieser Wortwahl ist jedoch nur eine ‚gewisse‘, weil in Wahrheit doch das Sein in der Frühe des Denkens ἀρχή genannt wird.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 70, *Über den Anfang*, str. 37.)

⁴⁵⁴ Všimněme si např. tohoto „nenápadného“ určení z přednášky *Zeit und Sein*: „Somit kann das im Spruch des Parmenides betonte ἔστι das Sein, das es nennt, nicht als etwas Seiendes vorstellen. Das betonte ἔστι besagt zwar, wörtlich übersetzt, ‚es ist‘. Allein die Betonung hört aus dem ἔστι jenes heraus, was die Griechen damals schon in dem betonten ἔστι dachten und was wir umschreiben können durch: ‚Es vermag‘. Indes blieb der Sinn dieses Vermögens damals und späterhin ebenso ungedacht wie das „Es“, das Sein vermag. Sein vermögen heißt: Sein ergeben und geben. In dem ἔστι verbirgt sich das Es gibt.“ (M. Heidegger, *Zeit und Sein*, str. 8.) Západní myšlení (metafysika) podle Heideggera myslí „bytí“ vždy již jen jako *jsoucí*, nikoli samo „Es gibt“, vyslovené Parmenidovým ἔστι γὰρ εἶναι.

⁴⁵⁵ Srv. např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 70, *Über den Anfang*, str. 57.

⁴⁵⁶ Toto základní určení metafysiky uvádí Heidegger explicitně na mnoha místech, srov. např.: „Protože se metafysika dotazuje jsoucího jakožto jsoucího, zůstává u jsoucího, a neobrací se na bytí jakožto bytí.“ M. Heidegger, *Co je metafysika?*, str. 9.

⁴⁵⁷ A to stejně jako např. „Ereignis“: „Der An-fang ist Er-eignis.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 70, *Über den Anfang*, str. 10. Podrobněji ad souvislost „Anfang“ – „Ereignis“ viz tamtéž, str. 9-13. Citovaný spis *Über den Anfang*, jehož rukopis pochází z roku 1941, lze ostatně do téže řady Heideggerových prací jako jeho *Beiträge zur Philosophie* s podtitulem *Vom Ereignis*. Stejně jako *Beiträge* je pojednání *Über den Anfang* spíše rozvrhem myšlení, které je „seinsgeschichtlich“ a nechává se vést pojmy „Anfang“ a „Anfangnis“.

skrývání se, který lze označit jako „sebeskrývání do neskrytosti“: nechat vystoupit něco a sám se právě jako tento dynamismus skrýt. Řečeno přímo Heideggerovými slovy: „bytí se odtahuje a skrývá tím, že se odkrývá do jsoucna.“⁴⁵⁸

Z předchozího vyplývá, že počátek je významově dovršen neskrytostí toho, v co se skrýl, tj. neskrytostí jsoucího. Jeho významově (nikoli časově) první dovršenou podobou je to, co Heidegger označuje jako „der erste Anfang“ – „první počátek“. Ten se člověka týká, tzn. dává se mu, vždy jen v nějaké specifické podobě, konstelaci, či „zadržení“ – Heidegger užívá termín *epoche*, případně „Geschick“,⁴⁵⁹ a v tomto významu také chápe a používá slovo „Geschichte“ (případně jeho varianty jako „Seinsgeschichte“, „Geschichte des Seins“).⁴⁶⁰ Nejde o „dějiny bytí“ ve významu „historie“ a nejedná se o „dění“ ve smyslu vývoje, procesu (a již vůbec ne pokroku). A podobně sleduje-li Heidegger „Geschichte des Denkens“, pak mu nejde o „dějiny filosofie“ ve smyslu historie filosofických systémů či interpretací bytí. „Geschichte“ myslí od slovesa „schicken“ (udílení), jako specifické významové rozhodnutí ohledně toho, jak se bytí člověka týká, jak se mu dává, neboli jak je mu „uděleno“.

Je ještě jeden podstatný rys, který význam „počátek“ nese a který Heidegger využívá právě tehdy, když vysvětluje svůj pohled na dějiny metafysiky. Počátek se počítím, vznikem toho počatého, neztrácí, ale zůstává tu spolu s ním právě jako *jeho* počátek. Jsoucí se svému počátku z hlediska běžného rozumění času sice vzdaluje, ten ale přesto stále zůstává nejen jako „odkud“ onoho počatého, ale i jako jeho „kam“ – a v tomto smyslu se děje neustále, resp. se neustále dovršuje. (A proto o něm také Heidegger může říci, že „přichází jako poslední“).⁴⁶¹ Fixuje-li tedy Heidegger pomocí termínů „der Anfang“ a „der erste Anfang“ bytí samo („der Anfang als die Wesung des Seins“, „der Anfang als die Geschichte der Wahrheit des Seienden“) i jeho „echo“ v podobě metafysiky, pak proto, aby vystoupil i tento posledně jmenovaný rys: metafysiku (první počátek) chápe jako postup a zároveň ústup (Fortgang).⁴⁶²

Shrňme: protože „počátek“ míní „ještě ne, již ano“, je smysluplný jen jako počátek „něčeho“ a „zůstává“, pokud tu setrvává to, co počalo, jsou ti, kteří mysleli φύσις, ἀλήθεια a jimi spoluurčeného člověka, a nikoli tedy ještě výslovně *bytí*, mysliteli *počátku*.

⁴⁵⁸ „Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 337 (opak. cit.).

⁴⁵⁹ Srv. např.: „Das Ansiehalten aus der jeweiligen Ferne des Entzugs, das sich in der zugehörigen Phase der Metaphysik verbirgt, bestimmt als die ἐποχή des Seins selbst je eine Epoche der Geschichte des Seins.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 383.

⁴⁶⁰ Srv.: „Nach dem so zu denkenden Sinn von Geben ist Sein, das es gibt, das Geschickte. Dergestalt geschickt bleibt jede seiner Wandlungen. Das Geschichtliche der Geschichte des Seins bestimmt sich aus dem Geschickhaften eines Schickens, nicht aus einem unbestimmt gemeinten Geschehen.“ M. Heidegger, *Zeit und Sein*, str. 8-9.

⁴⁶¹ Srv. např.: „Der Anfang ist das, was in der wesenhaften Geschichte zuletzt kommt. ... Der Anfang ist das Letzte.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 2.

⁴⁶² Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 70, *Über den Anfang*, str. 12, srv. též M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 410.

B. *Metafysika jako dějiny bytí (Geschichte des Seins)*

Nyní tedy máme zhruba vypracovanou představu *počátku*, resp. bytí jako počátku (das Sein als der Anfang),⁴⁶³ a můžeme proto dále sledovat dění *rozhodování* bytí (Entscheidung) v situaci *prvního počátku*. Budeme i nadále – byť již jen ve zkratce - postupovat cestou „dějin metafysiky“, tzn. budeme sledovat „ozvěnu“ tohoto rozhodování bytí v podobě filosofie, tj. metafysiky. A půjde nám zejména o její začátek, tj. o první krok ze situace, kterou jsme sledovali v rozhovoru s presókratiky. Jakousi výkladovou kostrou nám přitom mohou být právě ony tři výše zmíněné ohledy, které se přitom ukázaly jako klíčové. Každá situace, či konstelace světa a člověka v něm je totiž charakteristická jistým způsobem chápání bytí jsoucího, jistým typem přístupnosti a s tím i jiným určením člověka či lidství.

1. Jsoucí

Jedním z textů, které nejzřetelněji ukazují Heideggerovo pojetí *metafysiky* jako *dějiny bytí*, je 6. díl *Sebraných spisů*, zejména VIII. kapitola jeho druhého svazku nazvaná přímo „*Die Metaphysik als Geschichte des Seins*“.⁴⁶⁴ Jde o Heideggerovo asi nejstručnější, ovšem ucelené vypracování dění metafysiky jako prvního počátku. Heidegger zde sleduje metafysiku jako konstituování se bytí do první již rozhodnuté podoby a její následné proměny. Počátek metafysiky je přitom konstitutivním momentem pro jednotlivé epochy, zadržení, neboli „die Geschieche“. A to protože se v něm ustavuje v bytí samém jistý rozdíl, či rozlišení - totiž rozlišení „co-bytí“ a „že-bytí“, které je charakteristickým rysem nebo – jak říká autor - „kostrou“ a „skeletem“ veškeré metafysiky.⁴⁶⁵ Což je ovšem jen jiným vyjádřením základního rysu metafysiky, totiž toho, že chápe bytí jako bytí jsoucího a určuje je ze jsoucího.

Krok ze situace FYSIS

Sledovat toto základní rozlišení v bytostném počátku metafysiky znamená sledovat, jak se konstituuje bytí do podoby přítomna, neboli sledovat počáteční proměnu φύσις (tj. podávání se bytí nikoli ještě ve formě přítomna, ale jako nabývání a vzcházení) do podoby, kterou Heidegger nazývá ιδέα a ἐνέργεια. Výsledek této konstituce zachycuje první věta zmiňovaného Heideggerova textu: „Bytí“ znamená, že jsoucí jest a nikoli není.“⁴⁶⁶ „Bytí“ tedy v metafysice vystupuje jako ono „že“ jsoucího („že jest“) a toto „že“ vystupuje v odlišení vůči „nicu“ (Heidegger mluví o bytí jako o „rozhodnosti povstání vůči nicu“).⁴⁶⁷ Bytí se dává na jsoucím a pouze skrze jsoucí jako jeho „že“. Podstatné je, že se bytí zprvu ukazuje na jsoucnu tak „těsně“, že se zdá být dostatečné zkoumat je právě na tomto jsoucím a ne jinak. Metafysika zůstává u jsoucího a to také dál zkoumá. Rozlišuje přitom jeho „že“ a „co“, resp.

⁴⁶³ Srv. např.: „Was ist also der *Anfang*, daß er das Höchste alles Seienden werden kann? Er ist die Wesung des *Seins* selbst. ... Der *Anfang* – anfänglich begreifen – ist das *Seyn* selbst. ... Der *Anfang* ist das *Seyn selbst* als Ereignis, die verborgene Herrschaft des Ursprungs der Wahrheit des Seienden als solchen. Und das *Seyn* ist als das Ereignis der *Anfang*.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie*, str. 58.

⁴⁶⁴ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 399 – 457.

⁴⁶⁵ „Diese (die Metaphysik – vložila M. P.) nimmt die Unterscheidung auf in das Gerüst der Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen.“ *Tamtéž*, str. 401.

⁴⁶⁶ „‘Sein‘ heißt, daß Seiendes ist und nicht nicht ist.“ *Tamtéž*, str. 399.

⁴⁶⁷ „‘Sein‘ nennt dies „Daß“ als die Entschiedenheit des Aufstandes gegen das Nichts.“ *Tamtéž*.

rozlišuje na něm dva ohledy: „že“ jsouc jest a „co“ jest. To je situace, kterou Heidegger charakterizuje jako „konec konstituce prvního počátku“, či „konec počátku prvního počátku“, tzn. počátek metafysiky. Otázkou zůstává, *jak* se to děje a jak se toto dění ukazuje v pojmech.

Heidegger vychází z toho, že se ve filosofii pro bytí jsoucího užívají různé tituly: skutečnost (Wirklichkeit), jsoucnost (Dasein) a existence (Existenz). Všechny vyjadřují totéž, ale přesto ne zcela totéž. Tyto pojmy se ve filosofii vlastně užívají záměnně, přičemž není příliš jasný ani jejich původ, ani jejich odlišnost. Zůstává proto také nejasné, co stojí v základě toho kterého způsobu uchopení bytí. Odhalit tyto představy hrající podstatnou roli v našem chápání bytí je prvním úkolem, který si Heidegger ve zmíněném textu klade. Znamená to zároveň odhalit charakteristické rysy chápání bytí v metafysice a jejich první podobu, první pojmovou fixaci, která stojí, byť nereflektovaně, v základu pojmů, jimiž bytí zachycujeme (tj. skutečnost, jsoucnost a existence), a kterou by tudíž bylo možné označit za začátek metafysiky. Zatímco bytí ve smyslu „skutečnost“ (Wirklichkeit) odkazuje k „uskutečňování“, „způsobování“, „působení“ (wirken) a „dílu“ (ἔργον, Werk), resp. „bytí při díle“ (ἐνέργεια), statut bytí jako existence vede k diferencii esence a existence, tedy k onomu rozlišení „co“ jsouc jest (essentia) a „že“ jest (existentia). Právě tímto rozlišením bytí v *co*-bytí a *že*-bytí a jeho přípravou začínají, podle Heideggera, dějiny bytí jako metafysika.⁴⁶⁸ Hotovou a vypracovanou podobu tohoto rozlišení spatřuje Heidegger ve filosofii Platónově a Aristotelově. V textu *Die Metaphysik als Geschichte des Seins* předvádí toto rozlišení především na Aristotelově filosofii, odtud se pak Platónovo myšlení jeví jako „příprava“ (Vorbereitung) toho, co teprve Aristotelés rozvine (Entfaltung).⁴⁶⁹ Sledovat metafysiku, tj. v Heideggerově terminologii „první počátek“, tzn. (sebe)konstituci bytí do určité rozhodnuté podoby, znamená tedy sledovat (sebe)konstituci tohoto rozlišení⁴⁷⁰ a jeho proměny. Metafysika sama se přitom po původu této difference netáže a není pro ni tématem, protože v tomto rozlišení vždy již stojí. Původ rozlišení esence a existence, nebo také dvou „druhů“ řeckého ἔστιν (τί ἔστιν a ὅτι ἔστιν), zůstává skryt či „zapomenut“.⁴⁷¹

Pro metafysiku základní a metafysiku zakládající proměna tedy v Heideggerově pohledu spočívá v přechodu od situace FYSIS, kterou jsme se snažili předvést prostřednictvím „rozhovorů“ s presókratiky, k situaci, kterou označuje jako IDEA a ENERGEIA - samozřejmě s odkazem k Platónovi a Aristotelovi. Výše uvedený „hraniční“ a počáteční způsob, jakým se bytí člověku dává (Geschick), ale jakým se také zároveň skrývá a odtahuje⁴⁷² - tedy nabývání či vzcházení (φύσις) a neskrytost (ἀλήθεια)-, přitom dospívá do

⁴⁶⁸ Srv.: „Das Sein ist unterscheiden in das Was-sein und das Daß-sein. Mit dieser Unterscheidung und ihrer Vorbereitung beginnt die Geschichte des Seins als Metaphysik.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 401.

⁴⁶⁹ V textu, na který odkazujeme, figuruje Platónovo myšlení jako „příprava“ (Vorbereitung) a Aristotelovo jako rozvinutí (Entfaltung) „počátku prvního počátku“, tedy metafysiky. Srv.: „Zwar ist der Zusammenhang der Unterscheidung von essentia und existentia mit dem Denken des Aristoteles historisch leicht hergestellt, der erstmals die Unterscheidung in den Begriff, d. h. zugleich auf ihren Wesensgrund, bringt, nachdem Platons Denken dem Anspruch des Seins in einer Weise geantwortet hat, die jene Unterscheidung vorbereitet, indem sie ihre Aufstellung herausfordert.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 403.

⁴⁷⁰ Ono „sebe“ uváděné v závorkách má připomenout, že nejde o žádné rozhodnutí či výkon člověka, ale bytí samého; že tedy způsob našeho (pojmového) uchopení není našim rozhodnutím, ale spíše odpovídáním, „echem“.

⁴⁷¹ Používá-li Heidegger termín „Vergessenheit“, neposouvá tím úvahy na pole lidského subjektu, který v běžném smyslu „zapomíná“, ale akcentuje řecké λήθη, které je – nejen gramaticky, ale především významově (podrobněji viz např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, zejména str. 33-36) – součástí řeckého ἀλήθεια - neskrytost. „Zapomenutost“ je tedy třeba chápat od dění bytí samotného: bytí se dává *sebeskrývavým* způsobem. (Srv. pozn. 228.)

⁴⁷² Srv. str. 28. Srv. též opak. cit.: „Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 5, *Holzwege*, str. 337.

své, řečeno s Heideggerem, první „ražby“,⁴⁷³ charakterizované jako přítomnost (Anwesenheit) a stálost (Beständigkeit). To je v Heideggerově pohledu vlastní začátek metafysiky. Je to počátek „dějin“ či „příběhu“⁴⁷⁴ bytí.⁴⁷⁵

Aristotelés

Heidegger sleduje motiv přítomnosti a stálosti ve smyslu „prodlévání“ (Verweilen) a jeho ustavování u Aristotela, tzn. ptá se, co je u něho tím přítomným jsoucím a jak Aristotelés chápe bytí v přítomnu. Ptá se tím zároveň, jakou u něho má popsána diference podobu. A odpovídá, že přítomné je zde to, co dospělo do určitého stavu (Stand) a je v tomto smyslu „vyvstalé“. Přítomnost pak znamená právě toto spočívání – to je charakterem přítomnosti a zároveň završením onoho vyvstávání, je jakýmsi jeho „shrnutím“ na rovině neskrytosti. Přítomné jsoucí je to, co před námi takto spočívá (das Ruhende). Podstata posunu oproti chápání bytí v situaci FYSIS (u presókratíků) tkví právě v této dovršenosti, dokončení. Bytí již neznámá ono „vyvstávání“ samo, ale jsoucnost toho již do nějaké konkrétní podoby a stavu vyvstalého přítomného jsoucího, které je v tomto smyslu „u cíle“, „ve svém konci“ (ἐντελέχεια) - v něm spočinulo a zároveň v sobě ono „vyvstávání“ shrnuje, tj. je jeho shrnutím v rovině neskrytosti. Aristotelova filosofie je tedy posunem od bytí, které se předchůdně podávalo jako φύσις, tj. jako „vzcházející přítomno“, a od jsoucího ve smyslu fyzického jsoucího, tj. „ze-sebe-sama-vzcházejícího“. Označujeme-li (s Heideggerem) „fyzické jsoucí“ jako „samo-ze-sebe-vycházející“, pak ono „ze sebe“ akcentuje také směřování „z toho nejvlastnějšího ven“. Naproti tomu Aristotelův pohled akcentuje to pro nás nejbližší, ovšem z hlediska onoho „ze sebe“ nejzazší – tzn. to, co se ukazuje, vyvstalé, hotové a dovršené. Aristotelovo chápání bytí jsoucího tedy spočívá na představě pohybu. Přítomno pak není ustáním pohybu, ale jeho dovršením ve smyslu nabytí konkrétnosti (πέρας). Pohyb má svůj cíl (τέλος), v němž se shromažďuje. Jsoucí již není zachytitelné a uchopitelné jako vzcházející (fyzické), ale jako ἔργον, dílo, dovršení. (Tato ukončenost, usebranost, či shromážděnost je smyslem Heideggerova termínu „Sammlung“.) Aristoteléské ἔργον, označující způsob bytí v přítomnosti, tj. bytování v blízkosti (Anwesen) neznámá dílo ve smyslu produktu, či výsledku - přítomnost (Anwesenheit), οὐσία ve smyslu ἐνέργεια znamená „bytí při díle“.

Vlastní Aristotelovo rozlišení dvojího „typu“ bytí (totiž „co-bytí“ a „že-bytí“) předvádí Heidegger na začátku páté knihy „Kategorií“, kde je řeč o „první podstatě“ (πρώτη οὐσία) a „druhých podstatách“ (δεύτεραι οὐσίαι). Zatímco první podstata vyjadřuje naléhání toho kterého jsoucího (a v tomto smyslu jeho bytování v blízkosti, přítomnost, „Anwesenheit“), tzn. právě zde prodlévajícího τὸδε τι (Aristotelés uvádí příklady určitý člověk či určitý kůň), a říká, „že“ jest, druhé podstaty vyjadřují jiný typ přítomnosti. Jsou to druhy a rody zahrnující podstaty první (tedy člověk obecně, kůň, živočich). Označují „způsoby vzhledu“ (εἶδος, γένος), v nichž může být něco přítomno. Vyjadřují, „jako co“ na nás naléhají podstaty v prvním smyslu, říkají tedy, „co“ jest. Přítomnost (οὐσία) v prvním

⁴⁷³ Srv. např. M. Heidegger, *Zeit und Sein*, str. 2, 6.

⁴⁷⁴ Překlad Heideggerova výrazu „die Geschichte des Seins“ je problematický, neboť mu autor – jak jsme již několikrát zdůraznili – rozumí od slovesa „schicken“, případně od substantiva „Geschick“ a nemíní jím „dějiny“ v běžném smyslu „dění“, „vývoje“ či „pokroku“. Používáme-li tedy jako ekvivalent české „dějiny“ nebo „dění“ bytí, pak se na tento významový rozdíl větší snáží upozornit uvozovkami. Jinou variantou by bylo zavedení jiného, uvedenými konotacemi nezatiženého českého výrazu, např. „příběh bytí“ - viz L. Benyovszky, *Náhlost: myšlení bytí z času*, OIKOYMENH, Praha 2005, str. 152-153.

⁴⁷⁵ Srv.: „Im Anfang seiner Geschichte lichtet sich Sein als Anfang (φύσις) und Entbergung (ἀλήθεια). Von dort her gelangt es in das Gepräge von Anwesenheit und Beständigkeit im Sinne des Verweilens (οὐσία). Damit beginnt die eigentliche Metaphysik.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 403.

smyslu vyjadřuje existenci, přítomnost (ὄνσια) v druhém smyslu esenci. ὄνσια v prvním smyslu je přítom pro Aristotela primární, jde o přítomnost „v nejvladnějším a hlavním smyslu“ – proto mluví Heidegger o „přednosti“ existence před esenci. Nicméně obé je vyjádřením způsobu, jak něco může být přítomno, první i druhé podstaty jsou způsoby přítomna.

Podstatné je, jak Heidegger vidí a vykládá původ tohoto rozlišení. Nechápe je jako důsledek našeho způsobu vyjadřování, resp. jako výsledek analýzy našeho popisu světa, ale jako rozlišení vycházející z bytí samého.⁴⁷⁶ Aristotelovo rozlišení dvojí ὄνσια se podle Heideggera stalo nutným, a to protože bytí chápané jako ἐνέργεια je v sobě vnitřně diferencováno. Jsoucí samo totiž naléhá dvojznačně: jednak ve smyslu onoho vzcházení, či „sem-před-nás-přivádění“ (Her-vor-bringen) a jednak jako jeho „shrnutí“, dovršení v nějaké podobě (τέλος, πέρας). Neboli přítomnost (Anwesenheit, ὄνσια) ve smyslu ἐνέργεια v sobě nese vnitřní dvojznačnost, dvojí εἶναι, a to bytování (ve skrytosti) do zjevnosti a bytování „již“ ve zjevnosti, v neskrytosti. Rys „uskutečňování“ tedy již není chápán jako skrytá φύσις, jako vzcházení samo, ale jako jeho dovršení (ἔργον).

Platón a Aristotelés

Dovršení přítom znamená nabytí nějaké podoby, vzhledu (Aussehen), ustání, spočinutí a prodlení v tomto vzhledu. Můžeme tedy říci, že přítomno (Anwesen) chápané aristotelicky, tj. ve smyslu ἐνέργεια, lze chápat dvěma způsoby: jednak jako naléhání toho kterého konkrétního („při nás“ prodlévajícího) jsoucího a za druhé jako „sebeukazování se vzhledu“.⁴⁷⁷ Tento - Aristotelem až na druhé místo odsunutý - způsob přítomna je tím, co toto pojetí spojuje s představou Platónovou, ač právě vůči ní stojí ta Aristotelova v jistém napětí. Nicméně zajímá-li nás Heideggerovo chápání začátku metafysiky, patří sem stejně tak Aristotelés jako Platón. (Neboli sám začátek metafysiky je krokem od situace FYSIS k situaci IDEA a ENERGEIA, tzn. je zachytitelný skrze myšlenkový výkon Platónův a Aristotelův.) Zajímavé a netradiční je přítom jak samo Heideggerovo chápání vztahu Platón – Aristotelés, tak (následně) i způsob jeho výkladu. Heidegger se nejprve zabývá představou a myšlením Aristotelovým a teprve od něj přechází k Platónovi. Tento ne právě tradiční a z historiografického hlediska každopádně anachronický postup vyjadřuje Heideggerovo přesvědčení, že z Aristotelského stanoviska je vysvětlitelné to Platónovo, nikoli však naopak. Což jinými slovy znamená, že Heidegger nesdílí běžný výklad či přesvědčení, že Aristotelés navázal na svého učitele, přičemž zásadní posun, který provedl, spočívá v přesunu pravých jsoucn – idejí - z „nadnebeské sféry“ do skutečných věcí. Tento „přesun“ totiž není podle Heideggera pochopitelný jen ze vztahu a návaznosti Platón – Aristotelés, ale pouze pokud rozumíme a promýšlíme Aristotelovo stanovisko také vzhledem k φύσις. Heidegger tedy nevidí začátek metafysiky jako myšlenkový postup od presokratiků k Platónovi a od něho k Aristotelovi, tzn. schematicky jako sled stanovisek φύσις – ιδέα – ἐνέργεια, ale chápe jak Platónovu, tak také Aristotelovu pozici jako svébytné reakce na situaci FYSIS,⁴⁷⁸ přičemž ta

⁴⁷⁶ Srv.: „Die Unterscheidung zwischen Was-sein und Daß-sein kommt aus dem Sein (Anwesenheit) selbst.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 407.

⁴⁷⁷ Srv.: „Das ὅτι ἔστιν und das τί ἔστιν nennen Weisen des Anwesens, sofern in ihnen das Anwesende anweist in die Verweilung des Jeweiligen oder aber zurückbleibt im bloßen Sichzeigen des Aussehens. Die Unterscheidung zwischen Was-sein und Daß-sein kommt aus dem Sein (Anwesenheit) selbst. Denn das Anwesen hat in sich den Unterschied der reinen Nähe des Verweilens und des gestuften Verbleibens in den Herkünften des Aussehens.“ *Tamtéž*.

⁴⁷⁸ A proto z Heideggerova pohledu nelze skrze Platóna a Aristotela porozumět presokratikům, ale maximálně naopak. K tomu srv. též pozn. 119.

Aristotelova je provedena zároveň s ohledem na představu Platónovu a v jistém „protitahu“⁴⁷⁹ k ní. Platón skutečně myslel jako jediný autentický způsob přítomnosti, tedy bytí, přítomnost ideje, nikoli jednotlivé jsoucí, které je pro něj vlastně μή ὄν, ne-jsoucím. Ἰδέα je tím sjednocujícím a zároveň jednotliviny umožňujícím jednotícím jedním (Ἔν), bytím, které Heidegger určuje od φύσις a λόγος jako jednotící a sjednocující „nechat vyvstat“ (Aufgehenlassen),⁴⁸⁰ přičemž charakter φύσις spatřuje v onom vyvstávání (Aufgehen), zatímco ono nechat (lassen) vykládá ve smyslu shromažďujícího nechávání vystoupit v jednotě (λέγειν).⁴⁸¹

Aby však mohl po té Aristotelés „snést“ ideje „dolů“ do skutečného jsoucího, musel podle Heideggera již předem toto jednotlivé prodlévající jako autentické přítomné jsoucí uchopit. Tzn. musel myslet to v danou chvíli prodlévající jako význačný způsob bytí v přítomnu (Anwesen). A to znamená také myslet bytí jsoucího ve smyslu „počátečně se rozhodujícího bytí“ – tj. „z přítomnění v neskrytost“.⁴⁸² Heidegger chápe Aristotelovu pozici jako vůči Platónovi jiný způsob vykročení z konstelace FYSIS, i když uskutečněný neodmyslitelně v reakci na Platóna, jehož vidí v tomto smyslu jako jistý předstupeň. Zároveň v jeho pohledu myslí Aristotelés „řečtěji“, tzn. přiměřeněji počátečně se „rozhodujícímu bytí“.⁴⁸³ Heidegger však, což je pro nás podstatné, chápe obě stanoviska v jednotě: oba způsoby οὐσία (tj. ἰδέα i ἐνέργεια) tvoří ve vzájemné hře svého rozlišování základní oporu veškeré metafysiky. Oba způsoby bytí – bytí jako „sebe-ukazování vzhledu“ i bytí ve smyslu prodlévání časného jsoucího v tomto vzhledu – jeden uchopený Platónem jako ἰδέα, druhý Aristotelem jako ἐνέργεια, lze pak v různých obměnách v dějinách metafysiky najít, lze je sledovat jako různé varianty diference esence a existence.

Základní metafysické rozlišení „bytí-jsoucí“ znamená, že bytí je v metafysice myšleno od jsoucího, jako „jsoucnost jsoucího“, a to v různých podobách jako jeho „nejvyšší rod“, ἰδέα, atd. Pokaždé je však bytí ve smyslu jsoucnosti jsoucího myšleno jako jeho „apriori“, „prius“, „das Frühere“, tedy jako πρότερον. Proto také Heidegger „hranici“ či začátek metafysiky charakterizuje chápáním „bytí jako apriori“. To znamená, že bytí, které bylo původně a počátečně Řeky uchopeno jako φύσις (ze-sebe-vzcházení), se stává tím πρότερον vůči tomu, co je pozdější – jsoucí, τὰ φύσει ὄντα. Vzhledem k tomu, že prvním pojmovým zachycením takto uchopeného bytí je Platónova ἰδέα, označuje Heidegger všechnu filosofii od Platóna jako v přísném slova smyslu „idealismus“, či „platonismus“ a akcentuje tak roli Platónova myšlení v počátku filosofie.⁴⁸⁴

„Dění“ metafysiky jako „ústup“

Zaměřili jsme se ve velké zkratce na první pojmové zachycení bytí v jeho rozhodnuté podobě u Platóna a Aristotela, tedy na „počátek prvního počátku“, na počátek metafysiky.

⁴⁷⁹ „im Gegenzug“, viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 407.

⁴⁸⁰ Srv.: „Für Platon sammelt sich das Wesen des Seins im κοινόν der ἰδέα und damit auf das ἔν, das jedoch als das einigende Eine von der φύσις und dem λόγος her bestimmt bleibt, d. h. vom versammelnden Aufgehenlassen her.“ *Tamtěž*, str. 408.

⁴⁸¹ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 408. K Heideggerovu výkladu řeckého λέγειν viz též např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 55, *Heraklit*, str. 266 – 270, 286 – 289.

⁴⁸² „Wie aber soll er zum Begriff der Anwesenheit des einzelnen Wirklichen gelangen, wenn er nicht zum voraus überhaupt das Sein des Seienden im Sinne des anfänglich unterschiedenen Wesens des Seins aus dem Anwesen ins Unverborgene denkt?“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 409.

⁴⁸³ Srv. *tamtěž*.

⁴⁸⁴ „Alle abendländische Philosophie ist Platonismus. Metaphysik, Idealismus, Platonismus, bedeuten im Wesen dasselbe.“ *Tamtěž*. K tomuto odstavci srv. také Heideggerův výklad *tamtěž*, str. 203-220.

Naší ambicí přitom zdaleka nebylo vykládat a interpretovat jejich myšlení, ani předvádět interpretaci Heideggerovu, případně ji nějak posuzovat. Chtěli jsme jen v náznaku ukázat místo, které jim v Heideggerově pojetí metafysiky patří, abychom mohli toto pojetí samo více přiblížit. Stojíme nyní s Heideggerem na počátku metafysiky. Ukázali jsme, že pro metafysiku je charakteristické tázat se po bytí a určovat je ze jsoucího a na jsoucím.⁴⁸⁵ Oporou je jí přitom základní rozlišení „že-bytí“ a „co-bytí“ jsoucího, tedy (v pozdější terminologii) difference esence a existence, která má na počátku podobu určení *idéa* – *ἐνέργεια*. Tento dvojitý typ přítomnosti (*Anwesenheit*) je vždy charakterizován stálostí a stabilitou (*Beständigkeit*)⁴⁸⁶ – ať již jde o stálost idejí, či ustání onoho dynamismu vzcházení a spočinutí (*Ruhe*, *ruhig anwesen*, *an-wären*, *weilen*) v případě díla (*ἔργον*). To, co se dále děje jako metafysika, děje se jako „odchod“ z tohoto počátku, a to formou jednoduchých proměn (*Wandlungen*) rozlišení *idéa* – *ἐνέργεια*, v němž dochází k jejich míšení až k úplnému zániku tohoto rozlišení a k jeho smazání.⁴⁸⁷ To, že je bytí centrováno k motivu jsoucna a že se metafysika ptá po bytí u jsoucího a jen skrze ně, není ovšem její chybou – jak by se možná při prvoplánovém čtení Heideggera mohlo zdát – ale jde o seberozhodování se a konstituování bytí samého.⁴⁸⁸ Celkové dění metafysiky tedy není jen sledem různých podob popsané difference a jejích proměn (*Wandlungen*), ale jejích neustálou „sebekonstucí“, novým a novým podáním (*Geschick*). Označuje-li pak Heidegger celkové dění metafysiky jako „Fortgang“,⁴⁸⁹ pak tento termín míní doslovně (a proto též píše přes pomlčku): jde o chod a postup směrem „přč“, tedy o odchod či ústup, dějící se vždy novým a novým podáním, upevněním téhož. A charakterizuje-li Heidegger dějiny metafysiky jako „postup“, „odchod“ či „ústup“ – totiž z jejího počátku, tj. od Platónova a Aristotelova určení přítomnosti,⁴⁹⁰ a chápe-li zároveň metafysiku jako „dějiny“ dění bytí samého, pak tím zároveň vypovídá i o tomto bytí samém: počátek (*Anfang*), bytí, se děje jako „Untergang“ - je „ústupem“ ze sebe sama.⁴⁹¹

⁴⁸⁵ Srv. Heideggerův často opakovaný výměr: „Die Metaphysik ist die Wahrheit *des Seienden* als eines solchen im Ganzen.“ (Proložila M.P.) M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 257.

⁴⁸⁶ O metafysické „ražbě bytí“ jako „beständige Anwesenheit“ mluví Heidegger na mnoha místech, např. in: M. Heidegger, *Zeit und Sein*, str. 2, především však in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie*, např. str. 195.

⁴⁸⁷ Pokud bychom chtěli sledovat toto dění podrobně, bylo by třeba např. zvážit stanoviska, v nichž esence zahrnuje (involvit) existenci (Spinoza), existence předchází (précède) esenci (Sartre), případně problémy, které klasické významy těchto určení způsobují Heideggerovi samému v *Sein und Zeit*, když vyhrazuje termín *existence* výhradně pro způsob bytí pobytu.

⁴⁸⁸ Srv.: „Die beiden Weisen lassen sich nur denken, indem jedesmal vom Seienden her auf dieses zurück gesagt wird, was es sei und daß es sei. Das Sein beschränkt innerhalb seiner Geschichte als ‚Metaphysik‘ seine Wahrheit (Entbergung) auf die Seiendheit im Sinne der *idéa* und *ἐνέργεια*.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 409 – 410.

⁴⁸⁹ Srv. *tamtéž*, str. 410. Někdy používá Heidegger termín „Abfall“, resp. „Abfall vom anfänglichen Anfang“ (např. v textu *Einführung in die Metaphysik*.)

⁴⁹⁰ Srv.: „Der hier in wörtlicher Bedeutung zu nehmende Fort-gang der Metaphysik aus ihrem Beginn, den Platon und Aristoteles gründen, besteht darin, daß diese ersten metaphysischen Bestimmungen der Anwesenheit sich wandeln und in diese Wandlung auch die Art ihrer wechselweisen Unterscheidung einbeziehen und zuletzt in einer eigentümlichen Vermischung ihren Unterschied verschwinden lassen.“ Nebo také: „Der Fort-gang der Metaphysik aus ihrem Wesensbeginn verläßt diesen und nimmt dennoch einen Grundbestand aus dem Platonisch-Aristotelischen Denken mit.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 410.

⁴⁹¹ „Der Ereignis des Anfangs ist der Untergang.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 70, *Über den Anfang*, str. 24. Srv. též: „Daß die Griechen denkerisch, dichterisch, staatlich der Anfang waren, wird am härtesten dadurch erwiesen, daß das Ende, in dem wir heute stehen, nichts anderes ist als der Abfall von jenem Anfang, das wachsende Nichtmehrgewachsensein, ...“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 115.

To je, domnívám se, zásadní moment, který je nutno podržet, zvažujeme-li Heideggerovu koncepci „metafysiky“: „Fortgang“ či „Untergang“ je charakteristikou bytí samého chápaného jako „Anfang“, nejen našeho myšlení. Tento ohled zůstává velmi často zastřen a Heidegger pak bývá interpretován jako ten, kdo metafysikou rozumí jistý typ myšlení, který kritizuje a chce proto i překonat. Např. E. Angehrn v první kapitole své studie „Die zwiespältige Entstehung der Metaphysik“ (M. Steinmann /Hg./, *Martin-Heidegger-Gesellschaft*,

To, co se zdá být „vývojem“, je podle Heideggera „odchodem“ a „ústupem“⁴⁹² z první rozhodnuté podoby počátku, tzn. bytí jsoícího chápaného ve filosofii Platónově a Aristotelově prostřednictvím pojmů *ιδέα* a *ἐνέργεια*. Nechceme nyní sledovat podrobně proměny řeckého *ιδέα* přes *ideu* k *představě*, ani řeckého *ἐνέργεια* přes *actualitas* ve *skutečnost*, „*Wirklichkeit*“. Ať již byly ve filosofii oba způsoby bytí vyjádřeny a uchopeny jakkoli, ohled „co-bytí“, vyjádřený nejprve jako *ιδέα*, vedl k *přednosti jsoícího*, zatímco ohled „že-bytí“, zachycený původně řeckým *ἐνέργεια*, se postupně stal něčím samozřejmým, a tudíž nedotazovaným a neproblematizovaným. To jsou také, podle Heideggera, dva rysy charakterizující metafysiku: přednost jsoícího a samozřejmost bytí.⁴⁹³ Bytí jako takové, resp. to, co je onomu „že“ a „co“ společné, zůstává nedotázáno.⁴⁹⁴ Pokud metafysika mluví o bytí, míní jsoící jako jsoící, tzn. zaměňuje jsoící a bytí, čili ztotožňuje vztah člověka ke jsoícímu a k bytí.⁴⁹⁵

2. Přístupnost, pravda, ἀλήθεια

Heidegger však spolu s výkladem měnící se představy o jsočnosti jsoícího tematizuje také proměny pojetí pravdy. To pochopitelně neznamená, že by sledoval spolu s dějinami „ontologických“ představ také historii problematiky „noetické“ - v žádném případě nesleduje souběžně historii nějakých dvou filosofických konceptů (tj. „jsočna“ a „pravdy“), nýbrž jde mu stále totéž: o dějiny metafysiky jako dění bytí, tzn. dění *počátku*. V obou výkladech sleduje totéž - pokaždé pod jiným zorným úhlem.⁴⁹⁶

Z kontextu podaného výkladu FYSIS – ALÉTHEIA jako počátku (oddíl II.) je proto třeba rozumět i tomuto výměru metafysiky: „metafysika je *pravda* (neskrytost) jsoícího v celku.“⁴⁹⁷ S tématem jsme se již setkali: jeden ze zmiňovaných rysů *počátku*, který vystoupil zejména v dialogu s Parmenidem, jsme označili jako „přístupnost vůči člověku“ - „neskrytost“, což je původní význam řeckého ἀλήθεια, překládaného do němčiny právě jako „Wahrheit“ - *pravda*.

Bd. 8, *Heidegger und die Griechen*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007, str. 183-202) nazvané „Die abendländische Denkgeschichte als Verfallsgeschichte“, porovnává Nietzscheův a Heideggerův pohled na dějiny filosofie s tím, že se ptá, kdy a zejména v čem spatřují tito myslitelé „anfängliches Verfehlen“ či „πρωτον ψεῦδος“ (*tamtéž*, str. 184). V Heideggerově pojetí však není začátek metafysiky pochybením ani opominutím. Domnívám se, že tato nejasnost provází studii, jinak zdařile vystihující základní rysy, které v Heideggerově chápání metafysiku charakterizují, i dále, a to v pasážích, které srovnávají Heideggerův pohled s různými myšlenkovými figurami zachycujícími dějiny myšlení či filosofie.

⁴⁹² Heidegger též metafysickou tradici označuje jako neustálé zneprůhledňování a zakrývání situace, z níž vyšla, doslova jako „hromadění zákrutů“. Srv.: „Die als ‚Metaphysik‘ verlaufende Überlieferung der Wahrheit über das Seiende entfaltet sich zu einer sich selbst nicht mehr kennenden Anhäufung von Verdeckungen des anfänglichen Wesens des Seins.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 415. Odtud je pak také smysluplná představa o *destrukci* dějin ontologie, o níž mluví Heidegger již např. v *Sein und Zeit*.

⁴⁹³ Srv.: „Beides, der Vorrang des Seienden und die Selbstverständlichkeit des Seins, zeichnen die Metaphysik aus.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 411. Podobná vyjádření téhož najdeme u Heideggera na mnoha místech (např. již v *Sein und Zeit*) v námi citovaném spise se však Heidegger snaží také ukázat, jak se oba rysy konstituují z bytí samého, tzn. prokazuje, že nejde o pouhou vlastnost či omezenost našeho myšlení.

⁴⁹⁴ Což ovšem není chybou metafysiky, ale záležitostí bytí samého: „Das Ungedacht-Bleiben liegt am Sein selbst und nicht am Denken.“ *Tamtéž*, str. 356.

⁴⁹⁵ V tomto smyslu se vyjadřuje Heidegger často a na mnoha místech, srv. např. M. Heidegger, *Co je metafysika?*, OIKOYMENH, Praha 1993, str. 15, či též, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 205.

⁴⁹⁶ Můžeme tedy opakovat citát z pozn. 485, pouze s jiným akcentem: „Die Metaphysik ist die Wahrheit des Seienden als eines solchen im Ganzen.“ (Proložila M.P.) M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 257.

⁴⁹⁷ Viz pozn. výše.

Sledování proměn „pravdy“ ve smyslu této *přístupnosti* je proto dalším z možných způsobů vyjasnění dějin metafysiky - a tím také „dění“, či bytování bytí. Na první pohled se ovšem zdá výše uvedené ztotožnění pravdy a neskrytosti (či přístupnosti) poněkud svévolné. Sledujeme-li překladové varianty řeckého ἀλήθεια přes latinské „veritas“ až k ekvivalentům v ostatních jazycích, dojdeme skutečně k německému slovu „Wahrheit“ a českému „pravda“. Tím jsme však ještě zdaleka neprokázali, že to, co pojmem „pravda“ rozumíme dnes, se nějak – byť třeba jen částečně - kryje s tím, co Řekové označovali termínem ἀλήθεια. Heidegger tuto souvislost také neprokazuje tím, že by sledoval terminologické proměny a posuny a jejich historii. Začíná - nám asi nejběžnějším - adekvátním chápáním pravdy jako správnosti výpovědi a ukazuje, že toto pojetí vždy již onu neskrytost, otevřenost či přístupnost předpokládá, je jí umožněno, neseno a v ní založeno.⁴⁹⁸ Ukazuje, že ačkoli tato otevřenost a přístupnost sama tematizována není, není bez ní možné žádné „pojetí pravdy“ – ani to naše běžné a samozřejmé pojetí pravdy jako *správnosti*. Teprve pak sleduje Heidegger jednotlivé posuny v chápání pravdy, jeho proměny a jejich terminologické zachycení. Nicméně to, o co mu jde, není proměna terminologie, ale proměna přístupnosti bytí vůči člověku, resp. způsob, jakým se tato přístupnost děje a rozhoduje.

Metafysika a „Wahrheitsfrage“

Na otázce po pravdě a její bytnosti Heidegger metafysiku explicitně předvedl ve svých přednáškách ve Freiburgu v zimním semestru 1937/38, které byly vydány pod názvem *Grundfragen der Philosophie*⁴⁹⁹ - respektive ukázal v těchto přednáškách metafysiku jako tuto otázku samu.⁵⁰⁰ Stejně jako v případě presókratiků mu ani nyní nejde o historii filosofie – Heidegger nesleduje historii otázky po pravdě, ale sleduje „dění“ této otázky samé, způsob jejího kladení či nekladení, tzn. sleduje onu přístupnost samu: ptá se, jak se děje vztah člověka a světa, neboli jak se člověka týká a dotýká (Angang)⁵⁰¹ bytí.

Ukazuje-li Heidegger filosofii či metafysiku na otázce po pravdě, resp. jako tuto otázku samu, a mluví-li přitom o ní jako o „základní otázce“ (Grundfrage) filosofie, pak tím říká, že až tázání samo, samo kladení takové otázky určuje a zakládá, co filosofie je. Proto „Grundfrage“ – otázka zakládající a zdůvodňující, co filosofie je.⁵⁰² Podstatný je způsob tázání a nikoli odpověď sama. Na něm je předvedeno, *co* je metafysika i její „mezni“ situace (počátek a konec).

⁴⁹⁸ Srv. zejména postup Heideggerova *Vom Wesen der Wahrheit*, nebo rovněž M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, § 8., str. 19-20 a dále též např. str. 204.

⁴⁹⁹ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1984. Zatímco titul spisu je poměrně výmluvný - otázka po pravdě (a její proměny: „Seinsfrage“, „Grundfrage“) je opravdu onou „základní otázkou filosofie“, podtitul „Vybrané problémy“ logiky se zdá být poněkud zavádějící. Respektive nebyl by, kdybychom pravdu omezili na pravdivost čili správnost výpovědi. Pak by ji bylo vskutku možné zařadit do ranku logiky – což také většinou děláme. To, že nejen „pravdu“, ale i „logiku“ míní v jiném, hlubším, smyslu, vyjadřuje Heidegger již uvozovkami v podtitulu.

Tento svazek, ač vydán již v roce 1984, zůstal ve svém významu nedohlédnut až do vydání *Beiträge*, ke kterým se váže. Až v roce 1989 akcentoval jeho význam von Herrmann (viz F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994).

⁵⁰⁰ „Solches Fragen nach der Wahrheit des Seyns ist herrschaftliches Wissen, ist Philosophie.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 7.

⁵⁰¹ Termín používá Heidegger např. v již citované přednášce *Zeit und Sein* (in M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969).

⁵⁰² Zde není termín „Grundfrage“ užit ve významu třetí z trojice „Leitfrage“ - „Vorfrage“ - „Grundfrage“, o čemž svědčí ostatně i množné číslo užitá v názvu spisu. (K trojici otázek „Leitfrage“, „Vorfrage“ a „Grundfrage“ a jejich vztahu srv. zejména M. Heidegger, *GA*, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie*, str. 75-77.)

Grundfragen der Philosophie nejsou jistě jediným textem, kde se Heidegger problematice takto chápané pravdy věnuje - v nějaké podobě jsou úvahy na toto téma součástí většiny jeho spisů, uceleně pak v krátké, nicméně důležité, úvaze *Vom Wesen der Wahrheit*.⁵⁰³ Na uvedených přednáškách je však pro nás podstatné (a proto se o ně nyní opíráme nejvíce), že jednak explicitně předvádějí proměny otázky po pravdě jako dějiny metafysiky,⁵⁰⁴ jednak v nich Heidegger akcentuje zejména situaci „počátku“ a „konce“ metafysiky.⁵⁰⁵ Sleduje „děni pravdy“ (Wahrheitsgeschichte),⁵⁰⁶ užívá přitom charakteristiky „der Anfang“, „der erste Anfang“ a „ein anderer Anfang“ jako označení týkající se Bytí (Seyn) samého i jeho „echa“, tj. filosofie a myšlení – a to charakterizuje právě kladením či nekladením „Wahrheitsfrage“.

Heidegger označuje „Wahrheitsfrage“ jako otázku po „Wesen der Wahren“⁵⁰⁷ - jde tedy o otázku po bytování, po bytí. Říká-li, že se „otázka po bytostném určení (či bytování) pravdy“ (die Frage nach dem Wesen der Wahrheit) obrací v „otázku po pravdě bytostného určení“, resp. v „otázku po pravdě bytí“ (die Frage nach der Wahrheit des Wesens),⁵⁰⁸ pak nejde z jeho strany o žádné prázdné slovíčkaření, ale spíše o zkrácené vyjádření úvahy, která vede od pravdy jako správnosti výpovědi k tomu, co ji umožňuje - totiž *neskrytosti* jsoucího. Neskryté jsoucí je to přítomné, *prodlévající* v blízkosti. A Heideggerův výraz „Wahrheitsfrage“ označuje ne(jen) otázkou po *pravdě* v našem slova smyslu, ale po *prodlévavosti*, dlení, bytí v blízkosti (význam termínu Wahrheit odvozuje Heidegger z německého „währen“).⁵⁰⁹

Krok od ἀλήθεια k ὁμοίωσις

Pojetí ἀλήθεια ve smyslu *neskrytosti jsoucího* ukazuje Heidegger zejména na myšlení Platónově,⁵¹⁰ nicméně je to pro něj především typický rys „řectví“: pro Řeky a právě jen pro ně je *pravda neskrytostí jsoucího* - a tedy charakterem jsoucího samého.⁵¹¹ Filosofie Aristotelova je z tohoto pohledu dalším krokem - totiž krokem od ἀλήθεια k ὁμοίωσις. Zásadní proměnu bytnosti ἀλήθεια tedy vidí Heidegger u Platóna, ale především v myšlení

⁵⁰³ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in: týž, *GA*, Bd. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 2004, str. 177-202 (dále jen „*Vom Wesen der Wahrheit*“). Česky: M. Heidegger, *O pravdě a bytí*, Vyšehrad, Praha 1971, přel. J. Němec.

⁵⁰⁴ Srv. např.: „Die Frage nach der Wesung der Wahrheit ist daher die ursprünglich geschichtliche, *Geschichte-gründende Frage* und ist deshalb auch je nach dem geschichtlichen Augenblick geschichtlich verschieden.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 201.

⁵⁰⁵ Oba termíny se zde přitom objevují v silném smyslu – jako heideggerovská určení se specifickým významem, nikoli jako libovolně nahraditelná slova vyjadřující nějaké meze, či hranice časového období.

⁵⁰⁶ Ve významu děni „neskrytosti“ i „prodlévavosti“.

⁵⁰⁷ Srv. např.: „Die Wahrheit besagt soviel wie das Wesen des Wahren.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 28.

⁵⁰⁸ „Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit findet ihre Antwort in dem Satz: *das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens*.“ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, str. 201. Srv. též M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, § 16.: „Die Kehre der Frage nach dem Wesen des Wahren in die Frage nach der Wahrheit (Wesenheit) des Wesens. ...“, str. 46-48 a str. 56. „Die Frage nach dem *Wesen der Wahrheit* ist *zugleich und in sich* die Frage nach der *Wahrheit des Wesens*.“ *Tamtéž*, str. 47.

⁵⁰⁹ K významové škále Heideggerova termínu „Wahrheit“, srv. L. Benyovszky, *Náhlost: myšlení bytí z času*, OIKOYMENH, Praha 2005, str. 101-108.

⁵¹⁰ Srv. str. 53-54. K Heideggerovu výkladu Platónova pojetí pravdy viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, a také Heideggerův text „Platons Lehre von der Wahrheit“, in: týž, *GA*, Bd. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 2004, str. 203-238.

⁵¹¹ Srv.: „Die Wahrheit ist ... ein Charakter des *Seienden selbst*, also nicht – wie in der späteren geläufigen Meinung – ein Charakter der Aussage über das Seiende. Wahr und unwahr, d. h. unverborgen und verstellt, ist für die Griechen das Seiende selbst, und nur für die Griechen.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 116.

Aristotelově.⁵¹² Jde o změnu, kterou si v jistém smyslu „vynucuje“ ἀλήθεια sama, a to právě zmiňovanou dvojznačností – tím, že zahrnuje jak moment neskrytosti, tak odkrývání (ἀληθές je to „neskryté“ stejně jako „odkrývající“.) Pro člověka (pouze vzhledem k němu lze vůbec o jakékoli neskrytosti mluvit) to pak znamená uchovat odkrývající vztah k neskrytému: přidržen se neskrytého a být s ním v souladu, souhlasit s ním, tzn. nechat je být tím, čím je. Neskryté se může pro člověka stát odkrytým pouze tak, že se k němu vztahuje tím způsobem, že se při odkrývání tohoto odkrývaného (tj. neskrytého) drží a odpovídá mu. Takový vztah ke jsoucímu nazývá Aristotelés ἀληθεύειν: odkrývající vypovídání, které to, co odkrývá, nechává vidět takovým, jakým to skutečně je. Jde o odkrývání, které se odkrytého drží a ladí s ním a tak je nechává být tím, čím je. Pro takový soulad má řečtina výraz ὁμοίωσις - odkrývající vypovídání, které odpovídá tomu, co odkrývá, a vyslovuje to neskryté. Takové vypovídání se uskutečňuje na poli ἀλήθεια, totiž v neskrytosti. Zároveň se ovšem u Aristotela taková výpověď, resp. uskutečnění takového typu vypovídání, stává směrodatnou reprezentací ἀλήθεια. A ἀλήθεια se tak nadále mění v ὁμοίωσις: výpověď shodující se s vypovídáním.⁵¹³

Tím byla umožněna zásadní proměna charakterizující, či spíše určující metafysiku: „pravda“ totiž přestává být charakterem jsoucího, přestává být neskrytostí jsoucího, ale stává se záležitostí lidského intelektu a vnímání a jejím „místem“ je pak výpověď shodující se se skutečností. Aristotelovo pojetí pravdy jako ὁμοίωσις chápe Heidegger jako pojetí, které zakládá pozdější chápání pravdy ve smyslu správnosti ve filosofii středověké i novověké.⁵¹⁴ Tento zásadní zlom, který Heidegger spojuje s myšlením Platónovým a především Aristotelovým, byl základem pro tzv. *adekvační* pojetí pravdy ve středověku, které pravdu chápe jako shodu výpovědi se skutečností, resp. jako shodu intelektu s věcí.⁵¹⁵ V této linii pak následují další významové posuny přes *rectitudo* a *iustitia* k novověkému *certitudo*, tedy k chápání pravdy jako jistoty. Tento rys (sebe)zajišťování se rozumu, dotazujícího se po metodě správného myšlení a souzení, sleduje Heidegger především u Descarta jakožto „prvního myslitele novověké metafysiky“, který ve svých *Meditacích* hledá metodu správného užívání a vedení rozumu. Obdobný problém - totiž správného a nesprávného užívání rozumových schopností - pak řeší Kant ve své *Kritice čistého rozumu*. Rovněž z Heideggerova pohledu poslední z řady novověkých metafysiků, pro které pravda znamená správnost a jistotu, totiž Nietzsche, hledá, podle čeho se řídit, hledá to, co by ospravedlňovalo a zajistilo správnost - a tím pro něj je „vůle k moci“.

Ruku v ruce se sledovanou proměnou bytnosti ἀλήθεια jde také změna bytnosti jejího protikladu, respektive jde pouze o projev téže proměny. A stejně jako v případě proměny ἀλήθεια vidí Heidegger jako rozhodující proměnu řeckého ψεῦδος v římské *falsum*. Tento obrat pak umožnil další posuny až k nepravdě jakožto *nesprávnosti, neplatnosti* či *nejistotě*.⁵¹⁶

Od Platóna po Nietzscheho je tedy podle Heideggera západní myšlení omezeno chápáním pravdy jakožto *správnosti* (Richtigkeit), které v novověku vede k hledání správného

⁵¹² Zvláštním postavením obou filosofů při přechodu od „počátku“ k „prvnímu počátku“ se Heidegger zabývá na mnoha místech. S tím, jaký ohled tohoto přechodu akcentuje, se mění i role, jakou přitom oběma myslitelům přisuzuje.

⁵¹³ Podrobněji Heideggerův výklad viz in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 72 – 73.

⁵¹⁴ Srv.: „Eine Aussage bzw. die in ihr niedergelegte Erkenntnis ist wahr, sofern sie sich, wie man sagt, *nach* ihrem Gegenstand *richtet*. Wahrheit ist *Richtigkeit*. In der frühen Neuzeit noch und vor allem im Mittelalter heißt diese *rectitudo* auch *adaequatio* (Angleichung) oder *assimilatio* (Anähnlichung) oder *convenientia* (Übereinkunft). Diese Bestimmungen gehen auf *Aristoteles* zurück, mit dessen Philosophie die große griechische Philosophie zu ihrem Ende kommt.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 15.

⁵¹⁵ „Veritas est *adaequatio intellectus ad rem*.“ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 73. Srv. též Heideggerův výklad adekvačního pojetí pravdy ve studii *Vom Wesen der Wahrheit*, viz M. Heidegger, *O pravdě a bytí*, Vyšehrad, Praha 1971, str. 10 – 25.

⁵¹⁶ Podrobněji viz Heideggerův výklad in M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, § 3.

soudu na základě správného užívání rozumu. Takový pojem pravdy je pak dle Heideggera vůbec určující pro bytnost metafysiky.⁵¹⁷ Jde o myšlení, které opouští oblast odkrývání a neskrytosti, přičemž se z něho ztrácí ἀλήθεια ve smyslu *odkrývání* (Entbergung) - ta naposledy zaznívá a je přítomna v Platónově a Aristotelově pojmu ὁμοίωσις. Okruh myšlení metafysiky započatý Platónem se podle Heideggera Nietzsche uzavírá, přičemž ἀλήθεια ve svém původním významu zůstává „vně“.⁵¹⁸

Ἀλήθεια v myšlení Řeků

Po tomto krátkém předvedení „dějin“ pravdy před námi opět stojí Platón s Aristotelem jako postavy představující završení „řectví“ – tzn. jeho konec a zároveň počátek metafysiky. Heidegger tak ukazuje Řeky jako ty, kdo znali pravdu ve dvojitým smyslu: jako neskrytost, tzn. zřejmost jsoucího, a jako adekvaci, souhlas představy či výpovědi a jsoucího, tzn. jako správnost. První význam teprve umožňuje a zakládá druhý, resp. jen díky tomu, že Řekové zakoušeli „pravdu“ jako neskrytost a zřejmost, mohli dojít k představě shody chápání a výpovědi se jsoucím. Zatímco pravda v tomto druhém významu, tj. ve smyslu správnosti či souhlasu (ὁμοίωσις) představ, mínění a vypovídání, je u Aristotela přímo tematizována,⁵¹⁹ v případě pravdy ve významu původním a zakládajícím tomu tak není. Řekové zakoušeli původně (tj. *počátečně*) bytnost pravdy jako neskrytost jsoucího – ἀλήθεια. To ovšem podle Heideggera nemělo podobu nějakého „vědění“ ve smyslu vědomosti či poznatku, který lze předat dál, nemělo podobu slovního výměru či definice. Přesto tato zkušenost určovala veškeré jejich jednání i myšlení.⁵²⁰ Heidegger upozorňuje, že ani u Aristotela samého, jenž výměr pravdy ve významu shody, tzn. správnosti, podává, není výměr pravdy jako ἀλήθεια nijak problematizován, ani zdůvodňován, ale prostě pouze podán, vysloven. Ani Aristotelés neříká, co chápání pravdy jako správnosti podmiňuje a zakládá. Nicméně přesto se v onom původním a netematizovaném horizontu smyslu, kterým je pravda jako neskrytost jsoucího, neustále pohybuje.

To, že Řekové chápou pravdu ve smyslu neskrytosti jako charakter jsoucího, znamená, že pravda je záležitostí bytnosti, tj. bytování, jsoucího samého, a to v silném slova smyslu, v tom, který míjíme, uvažujeme-li o pravdě jako sice „charakteristice“ jsoucího, ovšem takové, kterou jsoucí může či nemusí mít a která je v tomto smyslu náhodná. Heidegger zdůrazňuje, že jak Platón, tak Aristotelés vyslovují *pravdu i jsoucí* společně: ἀλήθεια καὶ ὄν.⁵²¹ A toto καὶ chápe Heidegger jako explikativní, což dokládá tím, že oba

⁵¹⁷ „Im Sinne dieser Umgrenzung des Wesens der Wahrheit als Richtigkeit denkt das gesamte abendländische Denken von Platon bis zu Nietzsche. Diese Umgrenzung des Wesens der Wahrheit ist der *Wahrheitsbegriff der Metaphysik*, genauer diese hat ihr Wesen aus dem so bestimmten Wesen der Wahrheit.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 73.

⁵¹⁸ Srv. *tamtéž*, str. 78.

⁵¹⁹ Heidegger nejčastěji odkazuje na Arist., *Met.* θ 10 a na Arist., *Met.* E 4, 1027 b 25, kde je jako „místo“ pravdy odhalen λόγος: „Pravdivost a klamnost nesluší se totiž hledati ve věcech samých, ... nýbrž úsudky ty vytvářejí se v rozumu...“ Aristotelova *Metafysika*, Česká akademie věd a umění, Praha 1927, str. 112 (přel. F. Joklík). Srv. též: Aristotelés, *O vyjadřování*, NČAV, Praha 1959, kap. 4, str. 27; srv. též: Aristotelés, *O duši*, Rezek, Praha 1996, kniha III., kap. 6-8, str. 97-102.

⁵²⁰ Srv. např.: „Die Griechen erfuhren anfänglich das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια, als die Unverborgenheit des Seienden. Dieses Wesen der Wahrheit wurde nun aber nicht zunächst in einer ‚Definition‘ eingefangen und dann dem Wissen übermittelt. ... Das Wissen vom Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden hatte anfänglich, d. h. in seiner großen Zeit, die Gestalt, daß alles Handeln und Schaffen, alles Denken und Sagen, alles Gründen und Vorgehen von der Unverborgenheit des Seienden als einem Unbegriffenen bestimmt und durchstimmt war.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 115.

⁵²¹ Heidegger odkazuje na Platónovu *Politeiu VI*.

termíny bývaly užívány záměnně (tj. ὄν na místo ἀλήθεια či τὸ ἀληθές).⁵²² Tím spíš nás pak ovšem může zarazit, že Řekové takto chápanou „pravdu“ neproblematizují a neptají se na ni. Je-li tomu skutečně tak, jak tvrdí Heidegger, totiž že pravda (ve významu ἀλήθεια) a jsoucí ve své jsoucnosti jsou pro Řeky totéž, a pokud je jejich vůdčí filosofickou otázkou (Leitfrage) otázka po jsoucím jako takovém, pak bychom asi oprávněně nějakou tematizaci neskrytosti jsoucího, jež je jeho základním charakterem, mohli očekávat.

Nedotázanost ἀλήθεια a myslitelský výkon Řeků

Heidegger si zmíněného momentu (či z hlediska našeho očekávání „nesrovnalosti“) všímá - ovšem nikoli proto, aby poukázal na nedostatek řeckého uvažování. To, že Řekové pravdu ve smyslu ἀλήθεια, tj. neskrytost, „zakoušeli“, ale netematizovali, není podle Heideggera jejich nedostatkem, ale naopak: projevem jejich síly vytrvat a dostát svému myslitelskému úkolu⁵²³ – a tím bylo něco jiného: totiž započít myšlení a přivést je k jeho základu.⁵²⁴ Vzhledem k tomu, že *myšlením* zde Heidegger míní uchopení jsoucího a sebe sama jako uprostřed něj stojícího a k jsoucímu též náležejícího, bylo prvním myslitelským výkonem tážení se po jsoucím v celku, tedy po jsoucím samém. A odpovědí na otázku „Co je jsoucí?“ pak bylo ἀλήθεια, *neskrytost* (die Unverborgenheit). Ἀλήθεια ve smyslu *neskrytost* byla v Heideggerově podání pro Řeky základním určením a charakterem jsoucího a zároveň také původním významem, který v sobě nese řecké φύσις.⁵²⁵ Nechceme nyní sledovat, co vede Heideggera k tomuto významovému ztotožnění.⁵²⁶ Podstatné pro nás je, že tato odpověď původní otázku po jsoucím neruší a stejně jako každá skutečně filosofická odpověď na skutečně filosofickou otázku není jejím odstraněním, ale rozvinutím. V našem případě rozvinutím *počátečním* v silném slova smyslu. Podle Heideggera není odpovědí „jsoucí jest neskrytost (φύσις, ἀλήθεια)“ otázka po jsoucím zrušena, ale započata způsobem příslušným úkolu,⁵²⁷ jakkoli se odvíjí jako v jistém smyslu ústup⁵²⁸ – totiž ústup a zakrytí tohoto *původního* (*počátečního*) ztotožnění jsoucí – φύσις – ἀλήθεια. Zakrytí se děje jako nové a nové a stále propracovanější odpovídání na otázku, co jsoucí jest.

Ἀλήθεια tedy nebyla pro Řeky tématem, ale byla polem – polem na kterém se jejich myšlení pohybovalo a které je také teprve umožňovalo. Jako takové se tudíž samo předmětem tážení nestalo. Ptát se na jsoucí má smysl pouze, dotazujeme-li je jako neskryté – neskrytost je prostředím, v němž se pohybuje nejen myšlení Řeků, ale myšlení metafysiky vůbec. Jen v neskrytosti se může jsoucí ukazovat ve své stálosti (Ständigkeit), přítomnosti (Anwesenheit), podobě (Gestalt) a hranicích (Grenze), což jsou v Heideggerově podání čtyři

⁵²² Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 117-118 a obdobná pasáž *tamtéž*, str. 121-122.

⁵²³ Heidegger na otázku, zda šlo o nedostatek, odpovídá, že nikoli: „Vielmehr haben die Griechen hier *nicht* mehr gefragt, weil dieses Fragen *gegen* ihre eigenste Aufgabe gewesen wäre, und weil es deshalb gar nicht in ihrem Gesichtskreis kommen konnte. Nicht zufolge einer Unkraft haben sie nicht gefragt, sondern aus der ursprünglichen Kraft zum Standhalten in der ihnen aufgelegten Bestimmung.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 122, obdobně *tamtéž*, str. 128.

⁵²⁴ Srv.: „Die denkerische Bestimmung und Aufgabe der Griechen war nicht, dieses oder jenes zu denken, sondern *das Denken selbst anzufangen* und auf seinen Grund zu bringen.“ *Tamtéž*, str. 129.

⁵²⁵ „Die ἀλήθεια als Unverborgenheit versammelt in sich den griechischen Ursinn des Urwortes φύσις.“ *Tamtéž*, str. 131.

⁵²⁶ K tomu srv. Heideggerův stručný výklad *tamtéž*, str. 129-131.

⁵²⁷ „Mit der denkerischen Antwort: das Seiende ist Unverborgenheit (φύσις, ἀλήθεια) hört jedoch das Fragen nicht auf, sondern fängt an, entfaltet es sich als Anfang.“ *Tamtéž*, str. 131.

⁵²⁸ Srv. str. 98 a též str. 103.

základní rysy a charakteristiky jsoucího tak, jak je vypracovala řecká filosofie ve své vrcholné době.⁵²⁹

Ztotožnění neskrytosti a jsoucího, nedotázanost neskrytosti samé je tedy důsledkem „úkolů Řeků“. Slovo „úkol“ je v tomto případě možná poněkud zavádějící, protože implikuje někoho, kdo stojí jaksi „vně“ a úkol dává, kdo „úkoluje“. V Heideggerově podání nepřichází tento „úkol“ (Aufgabe), nebo lépe nárok (Anspruch), určení (Bestimmung), či úděl odnikud zvenčí, ale je „součástí“ situace samé – vychází ze situace samé, je dán tím kterým údělem (Geschick) a zadržením bytí, je dán konstelací člověka a světa. To Heidegger vyjadřuje také jako „nutnost“, „nutkavost“ či „nezbytnost“ (die Notwendigkeit, die Nötigung, die Not),⁵³⁰ jež takovou „situaci“ charakterizuje. Tento, na první pohled možná poněkud zavádějící (rozumíme-li mu v běžném slova smyslu), termín vysvětluje Heidegger jako „Nicht-aus-und-ein-Wissen“,⁵³¹ což snad lze přeložit českým „nevědět kudy kam“ („bezvýchodnost“).⁵³² Slova „kudy“ a „kam“ naznačují, že je zde nějaký neznámý prostor, který je nám otevřený, v němž je nám dáno se pohybovat, který je však zatím neurčitý a nejasný (to, co běžně označujeme slovem „neprošlapaný“). Směrovky „aus dem“ a „in das“ rozevírají prostor („Raum“ ve smyslu „Zeit-Raum“), tzn. neurčité „mezi“ (Zwischen), které je místem člověka uprostřed jsoucího, „mezi“, které též znamená „mezi jsoucím a nejsoucím“ – tzn. „Zeit-Raum“ jako ještě vzájemná nerozlišenost jsoucího a nejsoucího, jež se teprve vzájemně vyorientovává a rozvrhuje (a konstituuje) jako jsoucnost jsoucího vůči nejsoucímu.⁵³³ Nouze onoho „Nicht-aus-und-nicht-ein-Wissens“ (nutkavost bezvýchodnosti) nenutí člověka k nějakému již předem danému vztahu k již odkrytému (a tedy již nějak uchopenému a pochopenému) jsoucímu, ale vynucuje nejprve ono „mezi“, prostor (Zeit-Spiel-Raum), v němž teprve jsoucnost jsoucího může být určena⁵³⁴ (třeba jako „rozhodnost vyvstání vůči ‚nicu‘“).⁵³⁵ To je původní a počáteční situace člověka, prostor a pole jeho myšlení, odtud vychází a jako rozhodnutí v tomto kontextu je také třeba chápat první myslitelský výkon Řeků – totiž uchopení jsoucího v jeho jsoucnosti, tj. v rozhodnosti vyvstání bytí vůči nebytí, tj. v jeho neskrytosti.

Heidegger tudíž touto „Not“, nouzí či nutností, nemíní nějaké vlastnosti či prožitky člověka; nouze není dána tím, jaký člověk jest, a dokonce ani tím, jak člověk jest, ale naopak:

⁵²⁹ Srv. např. Heideggerův výklad in M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 129-131. Všechny čtyři termíny jsou opět pouze Heideggerovy tituly pro charakteristiky jsoucího, které jsou završením myslitelského úsilí Řeků a zároveň začátkem metafysiky. Jejich význam přitom není možné pochopit bez vazby na myšlení, v němž se postupně konstituovaly a jehož jsou dovršením. Jejich konstituování ústící v pojmové zachycení Platónem a Aristotelem jsme se snažili alespoň z části naznačit.

⁵³⁰ Nikoli ve významu nouze či bídy, nedostatku, srv. např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 151-152. Zároveň ale Heidegger nemíní ani „nutnost“ ve smyslu kauzality, kauzálního řetězce příčin, které nutně vedou k jistým důsledkům.

⁵³¹ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 152.

⁵³² Budeme i nadále poněkud „nouzově“ používat tento jednoslovný český výraz, ačkoli není významově zcela přiměřený.

⁵³³ Srv.: „... das Woheraus und Wohinein nichts Geringeres ist als das offene Zwischen, in das das Seiende und das Unseiende im Ganzen, aber noch in ihrer Unentschiedenheit, hereinstehen, weil es somit das Ganze dieses Unterschiedenen ist, gibt es nichts, wohinaus ein Ausweg möglich wäre.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 160. A proto také Heidegger říká, že „diese Not, als solches Nicht-aus-und-ein-Wissen in diesem so sich eröffnenden Zwischen ist eine Art des ‚Seyns‘...“ (nikoli „des Sein“). Viz *tamtéž*, str. 152 a obdobně str. 153.

⁵³⁴ Srv.: „Jene Not des Nicht-aus-und-nicht-ein-Wissens als stimmende nötigt nicht nur erst in eine schon bestimmte Beziehung zu dem bereits eröffneten und in seiner Seiendheit ausgelegten Seienden, sondern sie *ernötigt* allererst jenes Zwischen und Inmitten, in dessen Zeit-Spiel-Raum das Seiende im Ganzen in seiner Seiendheit bestimmt werden kann.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 154-155.

⁵³⁵ Srv. např.: „‘Sein‘ heißt, daß Seiende ist und nicht nicht ist. ‚Sein‘ nennt dies ‚Daß‘ als die Entschiedenheit des Aufstehens gegen das Nichts.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 399.

kým člověk jest, je určeno a dáno touto „Not“, určení člověka pramení z této „Not“ – je dáno Bytím samým (Art des Seyns).⁵³⁶ Člověk je uveden do nerozhodnutého vztahu jsoucího a nejsoucího (Zeit-Spiel-Raum), přičemž právě tento vztah je pro něj určující. Proto také Heidegger může říci, že ona „Not“ přivádí člověka do počátku zakládání jeho bytnosti, do počátku jeho bytování.⁵³⁷

Naladěnost

Zmíněná *nutkavost* či *nutnost* je dílem nějaké *naladěnosti* - vychází z toho, co Heidegger označuje jako „*naladěnost*“ (Stimmung, Grundstimmung).⁵³⁸ „Naladěnost“ je jak známo jedním z klíčových termínů nejen Heideggerových pozdních textů, ale i textů období tzv. „fundamentální ontologie“. Zachycuje jím jiný fenomén, než bylo běžné v dosavadní filosofii i u jeho současníků. „Naladěnost“ u Heideggera neznamená chvilkovou náladu, která se může co chvíli změnit a kterou také změnit umíme, ba dokonce ji můžeme ovládat a případně navodit. Naladěnost naopak spíše ovládá nás a je tím, z čeho se vztahujeme ke světu, z čeho vyrůstá náš vztah ke světu, z čeho a v čem je nám svět dán. Heidegger opouští tradiční chápání nálad jako doprovodných „prožitků“, které ovlivňují naše myšlení a které je tudíž záhodno eliminovat; nechápe je jako duševní stavy, jimiž se zabývá psychologie. Naladěnost není žádný doprovodný jev, ale základní způsob, jakým člověk jest. Člověk je v tom, jak jest, tzn. jak si rozumí, vždy naladěn, naladěnost patří k bytnosti člověka. Jazykem spisu *Sein und Zeit*: naladěnost patří k bytí pobytu (Dasein), jenž je vždy nějak naladěn, naladěnost patří k bytí pobytu jako fenomén, který je zdrojem otevřenosti (odemčenosti) pobytu a dává mu vždy již nějaké rozumění sobě i ostatním jsoucům. Heidegger tedy nemyslí náladu ve smyslu vlastnosti jsoucna, kterou lze vědecky zkoumat a ovlivňovat. Proti takto onticky chápaným náladám (v *Sein und Zeit* je označuje jako „Stimmungen“), staví „Befindlichkeit“ (opět terminologie *Sein und Zeit*), tj. vynacházení se, rozpoložení, které vyjadřuje celkovou naladěnost bytí pobytu. Tuto naladěnost si nedáváme, ani o ní nerozhodujeme, nýbrž ona konstituuje naši vrženost a můžeme se v ní proto leda nalézat a nacházet, což zachycuje ono české „nacházení se“ a „vynacházení se“. Se sebou se setkáváme právě v naladěném vynacházení, tj. nikoli v nějakém vnímajícím konstatování, ale v onom „je mi...“ - tím jsme si odemčeni a „víme“ o sobě před vším poznáním.⁵³⁹

Později, když už Heidegger neuvažuje o naladěnosti z pozice fundamentální ontologie a mluví o celkovém naladění spjatém s konkrétní dějinnou situací, užívá v tomto smyslu termíny „Grundstimmung“ či „Gestimmtheit“. Naladěností není určováno již to, jak si ten který člověk rozumí, ale vazba na svět obecně, z naladěnosti vychází filosofie sama, tj. ono lidské „echo“ bytí. Naladěnost je tím výchozím v úvahách o bytnosti lidského dějinného pobývání i v tázání se po bytí. Ke sledovanému „úkolu Řeků“ náleží, že se ve zmíněné

⁵³⁶ Srv.: „Diese Not ... ist eine Art des Seyns ... Diese Not gehört zur Wahrheit des Seyns selbst. Sie *besitzt* ihre höchste *Schenkungs* darin, der Grund der Notwendigkeit zu den höchsten Möglichkeiten zu sein, auf deren Wegen der Mensch schaffend über sich hinaus durch das Seiende hindurch in die Wahrheit des Seyns zurück kommt.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 153.

⁵³⁷ „Diese Not *versetzt* den Menschen in den Anfang einer Gründung seines Wesens.“ *Tamtěž*, str. 161. Zdůrazňuje-li posléze Heidegger, že nelze mluvit o založení absolutním („Wir sagen mit Bedacht *einer* Gründung, weil wir niemals sagen können, daß es *die absolute* sei.“ *Tamtěž*, str. 161), pak můžeme tuto poznámku chápat jako předznamenání úvah o *jiné* naladěnosti a *jiném* počátku.

⁵³⁸ „Alle Notwendigkeit springt auf den Menschen zu aus einer *Not*. Jede Not wird nötigend *aus* einer und *in* einer *Grundstimmung*.“ *Tamtěž*, str. 129.

⁵³⁹ K významu naladěnosti v období fundamentální ontologie viz zejména 29. § Heideggerova *Sein und Zeit*. Komplexněji k naladěnosti a jejímu vztahu ke klasickým teoriím afektů srv. P. L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Klostermann, Frankfurt am Main 2002.

„bezvýchodnosti“ jako základní (*Grund-stimmung*) ustavuje naladění *údivu* - $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$. Základní naladění nás ladí do jsoucna v celku (není to tedy žádná vlastnost, ale – dalo by se říci - spíše „událost“, neboť se s námi něco děje, jsme „umístováni“, či lépe zasazování do jistého typu vztahu ke světu) a staví nás do výslovného vztahu k bytí - proto proměna naladění může též znamenat proměnu „ražby“ bytí.⁵⁴⁰ Z tohoto důvodu také Heidegger užívá termín „*Grundstimmung*“ – to není jedna z mnohých naladěností, i když nějak důležitější, která by se pak třeba mohla dále dělit či proměňovat, ale naladěnost *základní* ve smyslu *zakládající*: totiž zakládající náš vztah ke světu.⁵⁴¹

Rozumíme-li naladěnosti takto, zůstává otázka, zda je člověk vůči ní zcela bezmocný a zda lze probudit či proměnit základní naladění našeho filosofování. To je otázka spojená právě především s úvahami o počátku a konci filosofie a úkolu myšlení, s úvahami o možnosti budoucí filosofie z proměny celkové naladěnosti. Z jaké naladěnosti bude muset takové myšlení vycházet? Základní naladěnost údivu (*Erstaunen*), $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$, tedy základní ladění ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$) Řeků, přivádí člověka poprvé k jeho bytnosti, tzn. do výslovného vztahu právě k bytí. (Níže se pokusíme ukázat souvislost s určením člověka jako $\zeta\omega\upsilon\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$.) Údiv je proto naladěností prvního počátku, naladěností, z níž vzchází otázka „Co je jsoucí?“ Je to naladěnost, která člověku otevírá svět tak, že se stává nesamozřejmým a hodným tázání nikoli to či ono jsoucno, ale jsoucí vůbec.⁵⁴² A právě to (a nic jiného) se stalo záležitostí a úkolem myšlení prvního počátku, tedy metafysiky.

Tematizace $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ jako znamení jiné situace

Čteme-li Heideggerovy *Grundfragen der Philosophie*, o nichž bylo řečeno, že ukazují metafysiku na otázce po pravdě, může nás zarazit, jak málo se zde dovídáme o ní samé, případně o odpovědi na ni. Nejspíš bychom očekávali, že budou předvedena různá pojetí a různé teorie pravdy tak, jak je ve svých dějinách metafysika podává. V tomto ohledu můžeme být zklamáni - to, co běžně nazýváme „pravdou“, není předmětem Heideggerovy „*Wahrheitsfrage*“, a proto jsou jednotlivé proměny pojmu „pravdy“ a různé koncepty pravdy zmíněny spíše okrajově a jsou také míněny jako okrajové vzhledem k tomu zásadnímu, co jakoukoli další teorii (čehokoli) vůbec umožňuje a zakládá – a tím je $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, neskrytost. A zde můžeme být opět překvapeni - nedozvídáme se totiž, jak metafysika otázku po neskrytosti řeší, ale že ji naopak vůbec neklade - a také proč ji neklade a proč ji ani klást nemůže. (Protože „nutkavost“ naladěnosti prvního počátku, tj. údivu, nutí k otázce po jsoucím, nikoli po neskrytosti, do níž jsoucí vzchází.) V tomto ohledu je tedy Heideggerův spis překvapivý či snad zvláštní: charakterizuje metafysiku (tj. první počátek) pomocí jisté otázky, ovšem otázky, kterou si metafysika sama neklade (a tou je „*Wahrheitsfrage*“ ve smyslu tematizace neskrytosti – $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$). A přesto je ona otázka zakládající i v jiném slova smyslu - totiž zakládající novou situaci člověka stojícího na *konci* metafysiky ve smyslu *přechodu* (*Übergang*) k *jinému počátku* (viz dále).

⁵⁴⁰ Neboť „základní naladění *ladí* pobyt jako *místo bytí* (Da-sein), a tím *myšlení* jako rozvrh pravdy ve slově a pojmu.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie*, str. 21. (Překlad J. Michálek in: *týž, Údiv a zdrženlivost*, OIKOYMENH, Praha 1999, str. 31.)

⁵⁴¹ Můžeme říci, že *naladěnost* sama je touto naší „zasazeností“ do vztahu ke světu, do vztahu k bytí - a přitom zároveň zakládá i ono „kam“ a „do čeho“ jsme zasazeni: „die Stimmung ist dieses Ver-setzende, das dergestalt versetzt, daß es den Zeit-Raum der versetzung selbst mitgründet.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 154.

⁵⁴² K problematice *údivu* jako *naladěnosti prvního počátku* a jeho odlišení od zvědavosti, překvapení a podobných dalších nálad, které s údivem většinou směšujeme, a to právě s akcentem na ten jeho rys, že staví právě před jsoucnost jsoucího, viz. např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, § 36., 37. a 38., str. 153-181. Analýzu je vhodné srovnat se slavným určením Aristotelovým (viz Arist., *Met.* I 2, 982).

Podle toho Heidegger rozlišuje situaci *počátku* a *konce* metafysiky otázkou po pravdě ve smyslu neskrytosti – ἀλήθεια - jejím kladením, resp. nekladením, které jsou výrazem různé nutnosti pramenící opět z různé naladěnosti. V situaci počátku zůstává *neskrytost* tím, co umožňuje veškeré myšlení a tázání se, je tím, čím a z čeho vůbec myšlení vzchází a počíná,⁵⁴³ a zároveň tím, co samo zůstává netematizováno – a to „nutně“. Tato prvopočáteční nutnost (Notwendigkeit) pak nepřísluší jen řeckým myslitelům, ale je charakteristikou počátku dění či dějin, v němž se stojíme dodnes.⁵⁴⁴ A tematizace neskrytosti musí být opět *nutností a počátkem*, ovšem již počátkem *jiným* (anderer Anfang).⁵⁴⁵

Vyvstání otázky po pravdě jako neskrytosti (Wahrheitsfrage), pramenící ze „zapomenutosti“ bytí, chápe Heidegger jako počátek nového vztahu k bytí, resp. jako *přechod k jinému počátku*, který je charakterizován jiným „podáním se“ (Geschick) Bytí (Seyn), a tedy i jiným určením člověka, který již není „strážcem“ a „opatrovníkem“ jsoucnosti jsoucího, bytí jsoucího, ale „strážcem zřejmosti Bytí“.⁵⁴⁶ Tento přechod proto předpokládá jisté „přeladění“. Zatímco v situaci počátku byl základní naladěností údiv, situaci konce filosofie a přechodu k jinému myšlení charakterizuje a určuje „zdrženlivost“ (Verhaltenheit), k níž patří a jsou jí vlastní „úlek“, „strach“ (Erschrecken) a „ostych“ či „plachost“ (Scheu). „Verhaltenheit“ je základní naladěnost vztahu k Bytí (Seyn) a v tomto vztahování se je nejpodivnější skrytost bytí onoho „Seyn“.⁵⁴⁷

3. Člověk, určení člověka

Než se však zamyslíme nad situací „konce“ metafysiky, vraťme se ještě v krátkosti (protože tohoto tématu jsme se vlastně již několikrát dotkli) ke třetímu a poslednímu motivu, který vzešel z Heideggerových rozhovorů s presókratiky (konkrétně s Hérakleitem) a který jsme se rozhodli sledovat a na jeho proměnách porozumět tomu, co Heidegger označuje jako „metafysiku“ čili „dějiny bytí“. Již několikrát byla řeč o úkolu a nároku na myslitele, o údělu a určení prvních (řeckých) myslitelů, a to nikoli ve významu něčeho náhodného, ale bytostného a člověka určujícího. Člověka v Heideggerově podání určuje či „nárokuje“ bytí samo způsobem svého prodlení.⁵⁴⁸

⁵⁴³ „Denn die Unverborgenheit ist diejenige Bestimmung des Seienden, die überhaupt und im voraus den Gesichtskreis ausmacht, innerhalb dessen die Herausstellung der genannten Charaktere des Seienden und somit der Vollzug der Frage nach dem Seienden möglich wird.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 147.

⁵⁴⁴ Srv.: „Erst die Fernstellung zum ersten Anfang läßt erfahren, daß da und zwar notwendig die Frage nach der Wahrheit (ἀλήθεια) ungefragt blieb und daß dieses Nichtgeschehen im voraus das abendländische Denken zur ‚Metaphysik‘ bestimmte.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie*, str. 186.

⁵⁴⁵ O tom, z čeho musí tázání po neskrytosti samé vycházet, Heidegger říká: „Es muß wieder eine *Notwendigkeit* und sogar wieder ein *Anfang*, aber ein *anderer* sein.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 143.

⁵⁴⁶ „Im Übergang aus dem ersten Ende des abendländischen Denkens zu seinem anderen Anfang wird in einer *noch höheren* Notwendigkeit mit dem Vollzug der Wahrheitsfrage die Frage, wer wir sind, gefragt werden müssen. Diese Frage wird in die Richtung der Möglichkeit weisen, ob gar der Mensch nicht nur der Wahrer des unverborgenen Seienden sei, sondern der *Wächter der Offenheit des Seyns*.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 190.

⁵⁴⁷ Takto mluví Heidegger o naladěnosti přechodu k jinému počátku v období *Beiträge* – k této problematice srv. J. Michálek, *Údiv a zdrženlivost*, OIKOYMENH, Praha 1999. Zdá se však, že později zřejmě Heidegger tuto pozici opouští, když tvrdí, že toto nové naladění neznáme – viz *Was ist Philosophie* in: M. Heidegger, *GA*, Bd. 11, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 2006, str. 155.

⁵⁴⁸ „Das Wesen des Menschen bestimmt sich aus dem Wesen (verbal) der Wahrheit des Seins durch das Sein selbst.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 194.

Jaké je určení člověka v situaci *konce počátku prvního počátku*, tedy ve filosofii Platónově a Aristotelově? Neboli jaké je první *metafysické*⁵⁴⁹ určení člověka? Vyplývá z toho, co již bylo výše řečeno. Člověk je tím, kdo přijímá jsoucí v jeho jsoucnosti a tzn. neskrytosti - a toto základní postavení uprostřed neskrytosti jsoucího ho též charakterizuje. Člověk je ten, který má ke jsoucímu přístup.⁵⁵⁰ To, co tento přístup umožňuje ze strany člověka a co Heidegger označuje německým „Vernehen“, nazývali Řekové *voeîn, voûç*. Přesto, že jde ze strany člověka o aktivitu, je takové povahy, že nechává, ponechává – totiž nechává jsoucí být tím, čím jest.⁵⁵¹ A tím také jsoucí v jeho bytí „uchovává“, „opatruje“ - Heidegger v tomto smyslu užívá výraz „der Verwahrer“: člověk je „opatrovník“ bytí.⁵⁵² Zároveň se jedná o vztah k jsoucímu jako takovému, k jsoucímu v celku, jedná se tedy o uchopení něčeho v jeho jednotě (nikoli o nějaké následné či dodatečné sjednocování) – a toto „sjednocující sbírání, chápání“, „sbírání dohromady“ označuje Heidegger jako „zusammenlesen“, řecky *λέγειν, λόγος*. A odtud také, jak již bylo řečeno, vysvětluje původní smysl určení či výměru člověka, který řecká filosofie podává, tj. *ζῶον λόγον ἔχον*: rozumí mu právě jako zachycení toho, že člověk má přístup ke jsoucímu skrze *λόγος*.⁵⁵³ Tradiční chápání tohoto výměru jako „rozumného živočicha“, tedy „animal rationale“, je výsledkem překladu řeckého *λόγος* latinským *ratio*, a tím zároveň i významovou redukcí. Mohli bychom sledovat proměny tohoto „druhového rozdílu“ určujícího člověka přes křesťanský pohled středověku až k novověké racionalitě.⁵⁵⁴ Dostali bychom se k člověku, který je na místo původního ochránce bytí pouhým manipulátorem jsoucího – a to je stav toho nejzazšího vzdálení se od původního postavení člověka uprostřed jsoucího.

⁵⁴⁹ Neptáme se po prvním textově doložitelném výměru, ale po tom, co určuje člověka začátku metafysiky, tedy vrcholného období řecké filosofie. Ptáme se po tom, v čem spočívá proměna „myslitele počátku“ v „metafysika“.

⁵⁵⁰ „...der Vernehmende des Seienden als solchen zu sein.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 139.

⁵⁵¹ „...die anfängliche Bestimmung des Menschen als desjenigen Seienden, das inmitten des Seienden im Ganzen dieses in seiner Unverborgenheit walten läßt. Das Waltenlassen vollzieht sich indem es das Seiende in seinen Gestalten und Anwesenheiten hinausstellt und in diesen es verwahrt ...“ *Tamtěž*, str. 147.

⁵⁵² „Der Mensch ist der Vernehmer des Seienden, der Verwahrer seiner Seiendheit und d.h. seiner Wahrheit.“ *Tamtěž*, str. 139. V tomtéž smyslu užívá Heidegger také termín „hüten“ a člověka pak označuje jako „strážce“ (der Hüter) či „pastýře“ (der Hirt): „Der Mensch ist der Hirt des Seins.“ M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus“*, in: *týž, GA*, Bd. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 2004, str. 342.

⁵⁵³ K tomu viz výklad výše, str. 77-87.

⁵⁵⁴ Opět bychom současně odhalovali různé proměny pravdy, protože onou v intenci Heideggerových *Grundfragen* zakládající a člověka určující otázkou je otázka po pravdě. Pravda jako správnost výpovědi (která se řídí věcí nebo její představou) předpokládá jistý vztah člověka ke jsoucímu a ten se zdá být stejně neproblematický jako sama jsoucnost jsoucího a je běžně chápán jako představování a rozumění. Vzhledem k tomuto způsobu vztahování je také určena bytnost člověka jako *animal rationale*, rozumný živočich, čímž se obvykle překládá původní řecké označení *ζῶον λόγον ἔχον*. Rozum, *voûç*, *ratio*, či Vernunft, zde hraje roli bezprostředního rozumu, jsoucímu, a člověk je tedy chápán jako bytost, která jsoucímu rozumí. Samozřejmost a neproblematickost, s jakou přijímáme a přebíráme jak výměr člověka, tak určení pravdy, je obdobná. Což je ovšem dáno tím, že jde vlastně o určení téhož, totiž vztahu člověka a světa, pouze pokaždé v jiném ohledu, či s jiným akcentem.

C. Situace konce

Nebudeme s Heideggerem procházet celými dějinami metafysiky, zaměříme se na její „konec“. Heideggerova řeč o „konci filosofie“ vyvolává zcela pochopitelně námitky i kritiku. Jakým právem mluvíme hned o „konci“ a ne třeba o „problémech filosofie“? Odpověď předpokládá především vyjasnění Heideggerova termínu „konec“, k čemuž se ještě dostaneme. Nicméně pokud bychom měli odpovědět, odkud víme, že je filosofie „na konci“, v rámci úvah o naladěnosti, jež jsme absolvovali, lze odpovědět, že ze ztráty nouze a nutnosti, která dříve vyvolávala údiv a ladila metafysické tázání.⁵⁵⁵ Dostalo se odpovědi, jsoucí se stalo objektem vědy a předmětem manipulací, stalo se samozřejmým a otázka „co je jsoucí?“ tím ztratila svoji naléhavost.

1. Heideggerův titul „konec“

Heidegger termín „konec“ (das Ende) nikdy nemíní v běžném významu meze, za kterou již dál nic není, nikdy nemíní konec v negativním smyslu jako ustání, zrušení či snad zničení, ale ani jako úpadek, neschopnost či nedostatečnost metafysiky.⁵⁵⁶ Titul „konec“ (das Ende) metafysiky používá Heidegger ve dvojitým smyslu:

Především chápe konec jako *naplnění a dovršení*. A v tomto smyslu je také termínem, jenž patří k již probíranému titulu *počátek* (der Anfang)⁵⁵⁷ a má smysl v souvislosti s ním – totiž jako naplnění možností, které z počátku a počátkem vzházejí. „Konec metafysiky“ je tedy naplněním toho, co Heidegger označil jako první počátek, tj. dění západní filosofie, přičemž toto *naplnění* či *dovršení* neznamena dosažení nejvyšší dokonalosti. Heideggerův koncept metafysiky nezahrnuje ani myšlenku pokroku, ale není ani představou neustálého úpadku, ač by se to snad při povrchním čtení mohlo zdát. Nehodnotí a nepoměřuje různé systémy a filosofie vůči sobě, protože žádná není lepší ani horší, žádná není dokonalejší než jiná, neboť „každá epocha filosofie má svou vlastní nutnost.“⁵⁵⁸ „Jakožto dovršení je konec shromážděním do krajních možností,“ říká Heidegger,⁵⁵⁹ přičemž těmito možnostmi nemíní jen různé typy a způsoby filosofování, nýbrž zahrnuje sem i možnosti, které filosofie otevřela a kterých se chopily jednotlivé vědy. Jejich vytvoření a postupné vydělování, osamostatňování a odpoutávání od filosofie chápe Heidegger jako její „dovršování“.⁵⁶⁰

⁵⁵⁵ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 181.

⁵⁵⁶ Srv. např. *tamtéž*, str. 129, nebo M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, str. 8,9. Výklad dvojího významu termínu „konec“ je v obou citovaných titulech obdobný.

⁵⁵⁷ Srv.: „Daß die Philosophie im Ende ihres ersten Anfangs steht, in dem Zustand, der dem Anfang entspricht – wenn auch nur als *Endzustand*.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 182-183.

⁵⁵⁸ M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, str. 9.

⁵⁵⁹ *Tamtéž*.

⁵⁶⁰ „Tento pochod patří k dovršení filosofie. Jeho rozvíjení je dnes ve všech oblastech jsoucna v plném chodu. Vypadá jako pouhé rozpouštění filosofie, ale vpravdě je právě jejím dovršením.“ M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, str. 9. „Rozvinutí filosofie v samostatné, mezi sebou však vzájemně komunikující vědy, je legitimním dovršením filosofie. Filosofie v současné epoše končí. Našla své místo ve vědeckosti společensky jednajícího lidstva. Základním rysem této vědeckosti je její kybernetický, tj. technický charakter. ... technika stále rozhodněji charakterizuje a určuje zjev celku světa a postavení člověka v něm.“ *Tamtéž*, str. 11. Nicméně věda sama, i ta moderní, má v Heideggerově pohledu svůj kořen a původ v myšlení Řeků – a jen proto může být také jeho dovršením. Srv.: „Bytnost moderní vědy – která se jakožto evropská mezitím stala planetární – se nicméně zakládá v myšlení Řeků, jež se od Platóna nazývá filosofií.“ M. Heidegger, *Věda a zamyšlení*, in: *týž*,

V druhém smyslu je „konec“ metafysiky vyjádřením situace, v níž se nacházel Heidegger a v níž se nacházíme i my, tj. situace dobíhání, rozbíhání a narůstání směsice různých myšlenkových postojů a pozic, proudů a systémů, které se po staletí připravovaly, vytvářely a tradovaly. Ovšem ani v tomto významu není „konec“ žádným zakončením metafysiky ve smyslu jejího ustání či zrušení, nejde o popis doby, v níž se metafysika či filosofie vůbec nějak vytrácí. Naopak: jde o dobu, která vlastně spíše filosofii přeje, dobu charakteristickou nejen množstvím a růzností nových a nových myšlenkových proudů a nových a nových témat, ale také rostoucím zájmem o ně ze strany celkem široké veřejnosti. Rozhodně tedy nejde o zánik filosofie či její skomírání na pár uzavřených fakultách. Přesto i tuto dobu nazývá Heidegger „koncem“ - nikoli však ve významu nějaké hranice či meze, za níž již filosofie více není. Konec má naopak své trvání, pro které je charakteristické také množství „renesancí“ a myšlenkových návratů. V tomto smyslu podle Heideggera konec může být a je - měřeno časově – obdobím dlouhým. Může dokonce „dobíhat“ i tehdy, kdy „počíná počátek jiný“ (ein anderer Anfang).⁵⁶¹

Nyní nám půjde především o „konec“ v prvním uvedeném významu, tj. *naplnění a dovršení*. Konec znamená v Heideggerově koncepci dovršení *prvního počátku* a jen jako takový může být přechodem k *počátku jinému*. Konec metafysiky neznamená konec myšlení, ale spíše nový úkol myšlení – totiž *překonání* (Überwindung) metafysiky a *přechod k jinému počátku*.⁵⁶²

2. Bytí jsoucího, jeho přístupnost a člověk na konci metafysiky

V rozhovoru s mysliteli počátku vystoupily tři motivy, jejichž prostřednictvím se pokoušíme ujasnit, co Heidegger míní „děním počátku“. Nastínili jsme jejich rozhodující podobu pro začátek metafysiky a zároveň naznačili směr jejich dalších proměn. Jaká podoba jsoucího, pravdy a lidství je charakteristická pro *konec* metafysiky, resp. jaká jejich podoba *znamená konec* metafysiky?

Ohledně *lidství* platí: ze „strážce neskrytosti jsoucího“ v počátku metafysiky se stal jeho manipulátor. Není přitom podstatné to, že se tato manipulace děje za pomoci a prostřednictvím techniky ve smyslu instrumentu, to je spíše důsledkem či projevem čehosi původnějšího. Techniku samu totiž nevnímá Heidegger jen jako jeden z dílčích problémů naší doby, ale tematizuje ji včetně její bytnosti jako to, co tuto epochu charakterizuje, lhostejno zda přímo pracujeme s nějakými technickými zařízeními a přístroji, či ne, zda jim fandíme, nebo zda techniku zatracujeme. Jedná se o charakteristiku celkové situace, o určitou konstelaci člověka a světa a právě pro ni je technika určující. Techniku samu proto Heidegger předvádí jako „způsob odkrývání“ jsoucího.⁵⁶³ A to způsob diametrálně odlišný od toho původního, řeckého, ač právě v něm má svůj počátek. Odkrývání je vždy nějakým přecházením ze skrytosti do neskrytosti, čili přicházením do zjevu, kterým je tomu

Věda, technika a zamyšlení, OIKOYMENH, Praha 2004 (přel. J. Michálek, J. Kružiková a I. Chvatík), str. 38. (Dále jen „*Věda, technika a zamyšlení*“.)

⁵⁶¹ „Dieses Ende ... hat seine eigene Dauer und vermutlich eine noch sehr lange; es kann noch herrschen und bestehen, wenn längst ein anderer Anfang angefangen hat;...“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 134.

⁵⁶² „Aber mit dem Ende der Philosophie ist nicht auch schon das Denken am Ende, sondern im Übergang zu einem anderen Anfang.“ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in: *týž, GA*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 81. (Dále jen „*Überwindung der Metaphysik*“.)

⁵⁶³ Srv. Heideggerovu přednášku *Die Frage nach der Technik*, česky in M. Heidegger, *Věda, technika a zamyšlení*, str. 13: „Technika je jeden ze způsobů odkrývání.“ Ba dokonce „nyní *směrodatný* způsob odkrývání“, jak připsal Heidegger v poznámce – viz *tamtéž*.

neskrytému „poskytován výskyt“ („her-vor-bringen“, ποιήσις). Heidegger připomíná⁵⁶⁴ antické rozlišení dvou typů takového „přivádění-sem-před-nás“, a to podle toho, zda jde o „skýtání výskytu“ ze sebe sama, nebo od jiného. V prvním případě se jedná o nejvyšší typ ποιήσις, totiž vzcházení samo - φύσις. S odvoláním na *Etiku Nikomachovu*, v níž Aristotelés hovoří o dvou typech odkrývání (ἐπιστήμη a τέχνη) podle toho, zda je odkrýváno to, co si výskyt poskytuje samo (fýsické jsoucí), či ne, ukazuje Heidegger původní význam řeckého τέχνη: znamenalo odkrývání toho, co nevzchází se sebe, nýbrž je zhotovováno. V tom tedy, podle Heideggera, spočívá bytnost techniky: je typem odkrývání. To je základní rys veškeré techniky, ať již jednoduché rukodělné, či moderní strojové, resp. počítačové. I současná moderní technika má tedy svůj bytostný původ v tom, co označovali Řekové jako τέχνη, tj. v oblasti odkrývání, tzn. neskrytosti, ἀλήθεια.

Zároveň však Heidegger odhaluje techniku jako zásadně jinou podobu původního ἀλήθειν, a to proto, že již *nenechává* vystoupit, ale vynucuje, *vymáhá* (Herausfordern). Změna se týká nejen odkrývání samého, ale také toho, k čemu je vztaženo: člověk již neodkrývá, neposkytuje výskyt *věcem*,⁵⁶⁵ ale zjednává (bestellt) a stanovuje (stellt) – totiž již ne věc, ale pouhý stav (Stand), který je použitelný (Bestand) a má smysl nikoli o sobě, ale jen v celku širší požadované souvislosti. Tato ztráta *samostatnosti* toho, co je odkrýváno, s sebou nese to, že proti nám již nestojí *předmět*, a již vůbec ne *věc* v tom silném slova smyslu, který Heidegger vysvětluje např. v přednášce *Das Ding*, ale *použitelný stav*.⁵⁶⁶ Stejně tak pravda již není chápána jako původní neskrytost, v níž stojí svět i člověk, ale jako správnost, která je zjišťována a zajišťována v rámci celkové zjednávací souvislosti.⁵⁶⁷ Jsoucí, pravda i člověk nabývají v situaci konce svůj specifický charakter, který Heidegger ukazuje jako určovaný technikou (ve smyslu specifického způsobu „odkrývání“).

Tento jen ve zkratce předvedený Heideggerův popis však není hodnocením situace, do níž se člověk vlastním přičiněním dostal a která znamená úpadek. Nejde o varování moralizujícího filosofa; Heidegger se pohybuje na ontologické rovině, nehodnotí, ale ptá se, co znamená a v čem spočívá to, že člověk odhaluje jsoucí (přírodu a v posledku i druhého člověka) jako zjednatelný a použitelný stav. A protože proměny vztahu člověka a světa chápe stále jako dění téhož, totiž *počátku*, ptá se po původní podobě takového vztahu i po tom, v čem jeho proměny spočívají. Podle Heideggera nejsou dílem rozhodnutí člověka. Člověk odkrývá (jsoucí, svět), nicméně o způsobu tohoto odkrývání nerozhoduje. Stejně jako řecký typ vztahování se ke světu odhaluje Heidegger jako *odpověď* – jako *odpovídání* bytí, ukazuje jako takovéto odpovídání i techniku v situaci konce. Předvádí člověka jako toho, který „pouze odpovídá na výzvu (Zuspruch) neskrytosti,“⁵⁶⁸ jež sama lidským dílem není. Člověk je součástí celkové souvislosti, i on je „shromážděn do rámce zjednávání.“⁵⁶⁹ „Je na něm vymáháno, aby se podřídil určitému význačnému příkazu bytí a odpovídajícímu vztahu k bytí.“⁵⁷⁰ A tento „vymáhavý nárok“, který zahrnuje i člověka, nazývá Heidegger termínem „*Ge-Stell*“.⁵⁷¹ „*Ge-Stell* je bytností techniky.“⁵⁷²

⁵⁶⁴ Viz *tamtéž*, str. 12.

⁵⁶⁵ K otázce *bytnosti věci* srv. zejména Heideggerovu přednášku *Das Ding* in: M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, str. 6-35.

⁵⁶⁶ Používáme-li v charakteristice chápání jsoucího či pravdy výraz „jen“, případně „již jen“, pak nikoli v nějakém „devalvačním“ významu, ale jako vyjádření toho, co Heidegger míní, označuje-li tuto dobu jako „das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit“ (Např. in M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 20.)

⁵⁶⁷ „Wahrheit hat sich im Durchgang durch den Wandel der adaequatio zur Gewißheit als *Sicherung* des Seienden in seiner *ausmachbaren Machbarkeit* eingerichtet.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 21.

⁵⁶⁸ M. Heidegger, *Věda, technika a zamyšlení*, str. 18.

⁵⁶⁹ Viz *tamtéž*.

⁵⁷⁰ *Tamtéž*, pozn. e.

⁵⁷¹ Heidegger užívá běžné německé slovo v novém, neobvyklém významu. Činí to s odvoláním na Platóna, který v případě slova *idéa* postupoval stejně. A stejně jako se v češtině užívá řecké *idea*, budu užívat i německý termín

Situaci *Gestellu* charakterizuje zanedbání (*Verwahrlosung*) věcí a odpírání (*Verweigerung*) světa.⁵⁷³ Člověk již přestal být ochráncem neskrytosti jsoucího, neposkytuje ochranu věcem v tom, čím jsou, nýbrž ty se mu staly již jen pouhými použitelnými stavy v rámci širší souvislosti potřeb, které zjednává a vymáhá. Tím se mu také odpírá svět jako souhra (*Spiegel-Spiel*) součtveří nebe, země, božských a smrtelníků⁵⁷⁴ a zůstává jen celkovou souvislostí zjednávaných stavů. Heidegger ukazuje *Gestell* jako specifickou podobu, jak se člověku dává bytí (*Geschick*), neboli jak se ho na konci metafysiky týká svět.⁵⁷⁵

Gestell je podoba „krajní“ (již bylo řečeno, že Heidegger chápe konec metafysiky jako „shromáždění do krajních možností“).⁵⁷⁶ „Krajní“ nikoli snad proto, že poslední, ale protože v jistém smyslu „hraniční“, „na hraně“ jsoucí - neboť nese specifický rys „obrativosti“. Ten nejlépe vystoupí, sledujeme-li cyklus Heideggerových přednášek *Das Ding, Das Gestell, Die Gefahr* a *Die Kehre* s názvem *Einblick in das was ist*.⁵⁷⁷ *Ge-Stell*, tedy způsob prodlévání Bytí (*Wesen des Seyns*), má charakter, který Heidegger označuje jako „*Gefahr*“,⁵⁷⁸ resp. *Ge-Stell* se děje jako *Gefahr*.⁵⁷⁹ *Gefahr* nemíní nějaké vnější nebezpečí, ale to, co je situaci *Gestellu* vlastní, ba nejvlastnější: jde o specifické „kladení si nástrah“, „ukládání o sebe sama“. Bytí se děje, prodlévá tak, že „samo sobě strojí úklady“.⁵⁸⁰ To je významová vrstva, která v Heideggerově výkladu patří k bytí od počátku, tento rys lze spatřovat ve zlomcích Hérakleitových i Anaximandrových⁵⁸¹ a platí pro celou metafysiku, která začíná v Heideggerově výkladu ustavením bytí do podoby *idéa* – již zde je *Gefahr* obsažen.⁵⁸² Nicméně významově je dovršen právě „stanovováním“: „*Stellen*“ je dovršením onoho

Gestell – učinili tak i překladatelé Heideggerových přednášek *Die Frage nach der Technik* a *Wissenschaft und Besinnung*. (Srv. M. Heidegger, *Věda, technika a zamyšlení*.) Shromažďující charakter akcentuje německá předpona *Ge-* (*Gestell*) (podobně jako ve slovech „Gebirg“, pohoří, či „Gemüt“, nitro – oba příklady uvádí Heidegger, když toto slovo v přednášce *Die Frage nach der Technik* zavádí). Druhá část slova „*Gestell*“ akcentuje významy „stellen“ (stanovovat), „bestellen“ (zjednávat), „herstellen“ (vyrábět).

⁵⁷² „Das Ge-stell ist das Wesen der technik.“ M. Heidegger, *Das Ge-stell*, in: týž, *GA*, Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, str. 40. (Dále jen „*Das Ge-stell*“.)

⁵⁷³ Viz M. Heidegger, *Die Gefahr*, in: týž, *GA*, Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, str. 46-9. (Dále jen „*Die Gefahr*“.)

⁵⁷⁴ Koncepce „součtveří“ je jednou z variant vypracování záležitosti, o níž Heideggerovi jde, pohybuje se v rámci jisté poměrně svébytné terminologie a zahrnuje též pochopení jsoucího jako *věci*. Způsob otevřenosti světa je dán tím, jak je nám přístupno bytí jsoucího, takže spatřit svět jako „souhru součtveří“ předpokládá vidět jsoucí jako *věc*, tj. jako „místo“ oné *čtveřiny* (nebe, země, božstva a smrtelníků); naopak „zanedbávání“ věcí, resp. chápání jsoucího jako pouhého využitelného stavu, s sebou nese i ono „odpírání světa“. Ke koncepci *součtveří* a *věci* srv. zejména Heideggerovy přednášky *Das Ding* a *Bauen, Wohnen, Denken*.

K Heideggerovu chápání souvislosti člověka a světa jakožto „*Geviert*“ viz též P. Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Alber, München 1997, str. 35-52.

⁵⁷⁵ Svět a „*Gestell*“ jsou totéž: „Welt und Ge-stell sind das Selbe.“ (M. Heidegger, *Die Gefahr*, str. 52.) Jde o způsob prodlévavosti Bytí (*Wesen des Seyns*, *Wahrheit*).

⁵⁷⁶ „Jakožto dovršení je konec shromážděním do krajních možností.“ M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, str. 9 (opak. cit.)

⁵⁷⁷ M. Heidegger, *Einblick in das was ist*, in: týž, *GA*, Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, str. 3-77.

⁵⁷⁸ Tato práce si neklade za cíl být srovnávací studií Heideggerovy terminologie různých období, proto pouze odkaz k významové blízkosti a zároveň posunu pojmů, s nimiž autor pracoval a kterými se v různých obdobích snažil vyjádřit a vypracovat též problém: „der Übergang“ (zejména in *Beiträge zur Philosophie*), „die Irre“ (např. in *Besinnung*), „die Gefahr“ (viz citované přednášky *Einblick in das was ist*).

⁵⁷⁹ „Das Wesen des Ge-Stells ist die Gefahr.“ M. Heidegger, *Die Gefahr*, str. 54.

⁵⁸⁰ Srv.: „Das Seyn ist in sich aus sich für sich die Gefahr schlechthin.“ *Tamtéž*.

⁵⁸¹ Nejvýrazněji byl tento rys ukázán u Anaximandra, kde jsme jej sledovali při výkladu *apeiraitické ἀρχή*: bytí – ἀρχή - bylo předvedeno jako odpírání omezení, které si klade samo bytí v podobě stability a stálosti přítomného jsoucího. Stejně vyzněl i Heideggerův výklad Anaximandrova ἄδικία. Srv. str. 20-22 a 33-36.

⁵⁸² Rys „ukládání si o sebe“, „vzpříčení se“ sobě samému, který je vnitřním charakterem bytí samého, ukazuje Heidegger již v situaci počátku, když odkrývá dvojaký charakter ukazování se přítomného jako fyzického jsoucího, v začátku metafysiky pak jako ztotožnění bytí a stálosti, která má v situaci *Gestellu* podobu „Bestand“.

„Nachstellen“ – „ukládání o sebe“. Proto Heidegger používá termín *Gefahr* nejčastěji pro situaci *Gestellu* – tedy způsob, jakým prodlévá svět v situaci konce metafysiky.⁵⁸³ Význam stálosti, s nímž metafysika ztotožňuje bytí, nabývá v situaci *Gestellu* podobu použitelného stavu (Bestand).

Stejně tak i ono „stellen“, které zaznívá ve výrazu „Ge-Stell“ a je charakteristické pro éru techniky (je její bytností, tj. způsobem, jak se člověka týká bytí jsoucího), vychází z počáteční φύσις a je v přísném slova smyslu jen její krajní podobou. Německé „stellen“ odpovídá řeckému θέσις. A prostřednictvím θέσις ukazuje Heidegger významovou příbuznost φύσις a *Ge-Stellu*, resp. ukazuje, že *Ge-stell* je srozumitelný a uchopitelný jen jako zbytnění jistého významového rysu, který v sobě φύσις nese.⁵⁸⁴ Význam θέσις je podle Heideggera třeba chápat právě od řeckého φύσις, resp. jen v rámci „oboru“ φύσις, z něžž je θέσις určeno. Φύσις v sobě totiž skrývá „θέσις-charakter“ a již v této epoše dějin bytí (či v jeho prvním významovém zadržení) se tedy ohlašuje souvislost bytí a θέσις (stellen). Heidegger ji odkrývá jako vzájemnou identitu a zároveň diferenci bytí a kladení („Sein“ a „Stellen“). Φύσις jako ze sebe sama vzcházení, kterým je to vzcházející přivedeno ze skrytosti do neskrytosti, je specifickou podobou kladení, stavění do neskrytosti (θέσις). Takové „přivádění“ označuje Heidegger (jak bylo zmíněno výše) německým „Her-vor-bringen“, tedy „sem-před(nás)-přivádění“. Toto „přivádění“ (bringen) nemá však ještě působnostní, charakter, neznamená produktivitu, ale „ponechanost“ (kterou Heidegger vyjadřuje německým „lassen“): nechat něco ze sebe sama nastat, vzejít do neskrytosti a tak prodlít v blízkosti, před námi („her-vor“) a teprve vůči němu je možné θέσις ve smyslu (již jen) lidského stanovování a kladení něčeho, co je tu však již k dispozici po způsobu φύσις (ze sebe).⁵⁸⁵ Dění prvního počátku lze tedy sledovat jako přechod mezi těmito dvěma způsoby, jak se „staví“ bytí vůči člověku, přičemž ten druhý je určen prvním, spočívá v něm - a přece je v jistém smyslu jeho zvrácenou či převrácenou podobou. Což je dáno právě onou vnitřně „obrativou“ či „zvratnou“ povahou Bytí (Seyn), kterou Heidegger označuje termínem „Nachstellen“⁵⁸⁶ a kterou snad lze popsat jako „stavění se za sebe sama“, „ukládání o sebe sama“. Stanovování (Stellen) pak Heidegger chápe jako završení tohoto „o sebe si ukládání“ (Nachstellen), jde o podání se bytí (Geschick), které je završením onoho odvratu, což vyjadřují i Heideggerovy termíny „zapomenutost bytí“ (Seinsvergessenheit) či „opuštěnost

⁵⁸³ Nemínil tím tedy nějaký stav nebezpečí a ohrožení světa, kdy člověk dovedl svět na pokraj ekologické či jiné katastrofy. Chce tím vyjádřit, že onen rys bytí, který lze v dějinách metafysiky sledovat a který jsme označili jako „ukládání si o sebe“, nabyl své vrcholné podoby. Zmíněné završení či dovršenost, kterou „Gefahr“ znamená, akcentuje Heidegger zdůrazněním jazykové souvislosti se staroněmeckým „fara“, vrch. (Srv. M. Heidegger, *Die Gefahr*, str. 53.) „Gefahr“ lze také chápat a překládat jako „sjetí“ – úklady mohou vést až ke sjetí ze svého základního významového rysu. Sledujeme-li totiž s Heideggerem, jak v dějinách metafysiky právě charakteristika bytí jako stálosti nabývá na významu, ukazuje se, že k tomu dochází jakýmsi významovým „přesmýknutím“: význam bytí jako „stálosti ukazování“ (se fyzického jsoucího) se proměňuje v „ukazování stálosti“ a ve „stání v ukazování“ (ve stavu).

⁵⁸⁴ Podrobněji viz Heideggerův výklad in M. Heidegger, *Die Gefahr*, str. 62-65.

⁵⁸⁵ Srv.: „Das Wesen der Technik trägt den Namen Ge-Stell, weil das im Ge-stell genannte Stellen das Sein selber ist, das Seyn jedoch im Beginn seines Geschickes sich als die φύσις, als das aus sich aufgehende her-vor-bringende Zu-stellen sich gelichtet hat. Von diesem Wesen des Seyns, von der φύσις her, trägt das Seyn, das als Ge-Stell west, seinen Namen zu Lehen. ... Die Wesensgenealogie des Ge-Stells als des Wesens der Technik reicht und zeigt in die Wesensherkunft des abendländisch-europäischen und heute planetarischen Seinsgeschickes aus der φύσις, in der als verhülltes anfängliches Wesen des Seins die Unverborgenheit des Anwesens anspricht.“ *Tamtéž*, str. 65.

⁵⁸⁶ Srv.: „Der Grundzug des bestellenden Stellens aber west in jenem Nachstellen, als welches das Seyn selbst seinem eigenen Wesen mit der Vergessenheit dieses Wesens nachstellt. Das Seyn selber west, insofern es sich von seinem Wesen wegkehrt, indem es sich diesem Wesen mit der Vergessenheit seiner zukehrt.“ *Tamtéž*, str. 67.

bytím“ (Seinsvelassenheit). Skrytost bytí v situaci *Gestellu* je tak zároveň „sjetím“ (Gefahr) z původní a počáteční prodlévavosti (Wahrheit des Wesens) ve smyslu neskrýlosti.⁵⁸⁷

Bytnost techniky odhaluje tedy Heidegger jako *Ge-Stell* - způsob bytování bytí, způsob zadržetí bytí, tj. epochu, či podání se bytí (Geschick).⁵⁸⁸ *Ge-Stell* prodlévá jako strojení úkladů sobě samému, jako *Gefahr*.⁵⁸⁹ Tím, že bytí se člověku v epoše *Gestellu* skrývá a odpírá, odvrací se zároveň od své počáteční bytnosti, tedy od sebe sama - „sjíždí“ (Ge-fahr) z toho, co je mu vlastní.

Zároveň však s sebou *Gefahr* jako dovršení tohoto obrativého rysu Bytí (Seyn) nese možnost *obratu* zásadního (die Kehre).⁵⁹⁰ Ten v Heideggerově podání znamená, že se „skrytost prodlévání bytí otočí“ či obrátí tak, že tím vlastně „zastaví prodlévavost bytí (Seyn) ve jsoucím.“⁵⁹¹ Skrytost a sebeodpírání bytí (Seyn) v sobě nese možnost obratu (specifického vyořování), kterým se skrytost obrátí: přestane být skrytostí a stane se „schraňováním prodlévání bytí (Seyn)“.⁵⁹² „Die Kehre“ tedy znamená obrat skrytosti („zapomenutosti“)⁵⁹³ bytí (Seyn) ve schraňování jeho prodlévání, které též Heidegger nazývá „záchranou“ (das Rettende).⁵⁹⁴ Jak rozumět těmto Heideggerovým vyjádřením, které zejména v doslovném překladu a bez kontextu znějí nesrozumitelně, ba velmi podivně? Co tím vůbec Heidegger míní? Kdy se odehraje tento „obrat“ a jak? Znamená to snad, že se svět začne „dít nějak jinak“?

Domnívám se, že vodítkem k porozumění je smysl termínu „Geschick“ a postavení člověka v Heideggerově koncepci. Výrazem „Geschick“ označuje Heidegger způsob „poslání“ či „podání se“ bytí.⁵⁹⁵ Proměna bytí se děje „geschicklich“ - tzn. nikoli nějakou zásadní dějinnou událostí, ale obratem bytí, které se podá jinak, ačkoli svět „běží“ i nadále stejně. Proměny (Geschicke) bytí nejsou sledem různých událostí, ale děním téhož – totiž bytí, *počátku*. Bytí se skýrá tak, že prodlí, tj. podá se vždy v nějaké rozhodnuté podobě, vždy „nějak“, čímž se zároveň jako bytí samo skryje. „Sebeposlání“ (sich schicken) znamená specifické sebe-rozevření v jistém významu, který se vkládá do nějakého konkrétního „pokynu“ (Weisung).⁵⁹⁶ Každá konkrétní podoba či podání se je zároveň specifickou formou skrytosti (bytí se odtahuje tak, že se skrývá do nějaké konkrétní podoby jsoucího) – to je

⁵⁸⁷ Srv.: „Als die Gefahr kehrt sich das Sein in die Vergessenheit seines Wesens von diesem Wesen weg und kehrt sich so zugleich gegen die Wahrheit seines Wesens.“ M. Heidegger, *Die Kehre*, str. 71.

⁵⁸⁸ A z toho také pramení takové Heideggerovy výpovědi stran techniky, jako např.: „technika nebude poražena ani odstraněna“ („Sie wird weder niedergeschlagen noch gar zerschlagen.“ M. Heidegger, *Die Kehre*, str. 69.) Nejsou vyjádřením Heideggerovy zkušenosti a již vůbec ne jeho odhadem budoucnosti, netýkají se stavu technického zařízení, ale jsou vyjádřením toho, že technika je způsobem prodlévání bytí samého, a nemůže být tudíž překonána člověkem.

⁵⁸⁹ „Das Ge-Stell west als die Gefahr.“ *Tamtéž*, str. 68.

⁵⁹⁰ K Heideggerovu termínu „Kehre“ viz např. F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, str. 19.

⁵⁹¹ „Im Wesen der Gefahr verbirgt sich darum die Möglichkeit einer Kehre, in der die Vergessenheit des Wesens des Seins sich so wendet, daß mit dieser Kehre die Wahrheit des Wesens des Seyns in das Seiende eigens einkehrt.“ M. Heidegger, *Die Kehre*, str. 71.

⁵⁹² „Das mit Vergessenheit sich nachstellende Sichverweigern der Wahrheit des Seyns birgt die noch ungewährte Gunst, daß dieses sichnachstellen sich kehrt, daß in solcher Kehre die Vergessenheit sich wendet und zur Wahrnis des Wesens des Seyns wird, statt dieses wesen in die Verstellung entfallen zu lassen.“ *Tamtéž*, str. 73.

⁵⁹³ Ačkoli slovníkově odpovídá německému termínu „Vergessenheit“ český ekvivalent „zapomenutost“, volíme většinou spíše „skrytost“, a to abychom zachovali autorovu intenci. Slovu „Vergessenheit“ rozumí Heidegger z původního řeckého $\lambda\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\upsilon\alpha\ \lambda\eta\theta\eta$ – „zůstávat skryt“, „skrytost“. (Srv. str. 47-48.)

⁵⁹⁴ Im Wesen der Gefahr west und wohnt eine Gunst, nämlich die Gunst der Kehre der Vergessenheit des Seyns in die Wahrheit des Seyns. Im Wesen der Gefahr, wo sie als die Kehre der Vergessenheit des Seyns, ist diese Wahrnis selbst, ist das Rettende des Seyns.“ M. Heidegger, *Die Kehre*, str. 73.

⁵⁹⁵ Srv. např.: „Geschick aber ist wesenhaft Geschick des Seins, so zwar, daß das Sein selber sich schickt und je als ein Geschick west und demgemäß sich geschicklich wandelt.“ *Tamtéž*, str. 69.

⁵⁹⁶ V *Beiträge* užívá Heidegger v tomto smyslu spíše termín „der Wink“.

základní rys dění bytí jakožto *počátku*. Proměny „Geschicků“ nejsou sledem událostí, nejsou přecházením jednoho v druhý (což by odpovídalo běžné představě dějin a dějinnosti), ale znamenají jiné rozhodnutí zjevnosti a skrytosti bytí, změnu jejich konstelace, či jiné vyvážení zjevnosti a skrytosti. Takové proměny nejsou plynulým přechodem, ale dějí se náhle - jde o *rozhodnutí*.⁵⁹⁷ Proměna podání se bytí se děje nezávisle na člověku v tom smyslu, že člověk ji nemůže nějak „způsobit“, nicméně není možná bez podpory člověka. Bytnost člověka náleží k bytování bytí (Seyn), které člověka „potřebuje“ (braucht), aby zůstalo uprostřed jsoucího uchováno (člověk je „strážcem“ neskrytosti, tzn. bytí, jsoucího).⁵⁹⁸ Člověk je tak tím, kdo provází a je v dotyku bytí – je tím, koho se týká ta která konkrétní podoba rozhodnutí a prostřednictvím ní i bytí samo a kdo jí dává explicitní výraz, neboť ta která rozhodnutá podoba má význam jen vůči člověku. Úkol lidství (Menschenwesen) tedy Heidegger vidí v poskytování výrazu tomu, co se nás týká formou pokynu.⁵⁹⁹

Jak tedy rozumět onomu *obratu* (die Kehre), o němž mluví Heidegger v souvislosti se situací *Gefahr*, tj. situací „konce“ metafysiky a „zapomenutosti“ (tj. skrytosti) bytí, odkud ona „záchrana“ (das Rettende), která promění skrytost bytí v jeho „schraňování“? Záchrana spočívá v nebezpečí samém, nepřichází zvenčí, říká Heidegger a cituje přitom Hölderlinův verš

„Kde však je nebezpečí,
vyrůstá také záchrana.“⁶⁰⁰

„Záchranou je *Gefahr* sám právě *jako Gefahr*.“⁶⁰¹ Heideggerova odpověď tedy spočívá v onom „jako“ (als). Jako *Gefahr* se děje *Ge-Stell*, *Gefahr* máme před sebou jako *Ge-Stell*, tzn. člověka se *Gefahr* v epoše techniky dotýká jako *Ge-Stell*. Teprve zahlédneme-li *Gefahr jako Gefahr*, ukáže-li se takto, může nastat obrat (*die Kehre*), teprve tehdy se může obrátit skrytost v schraňování a záchranu. Tento obrat tu již - nedbán a nemyšlen – jest jako možnost *Gefahru*. Ono „nedbán“ či „nemyšlen“ nejsou náhodná slova - vyjadřují, že k tomu, aby se obrat udál (ereignet), je třeba člověka, tedy toho, kdo provází či stráží bytí, a to tak že odpovídá jeho nároku a výzvě. A touto odpovědí je myšlení⁶⁰² (proto je též možno sledovat metafysiku jako echo bytí). Pokud Heidegger apeluje na nutnosti změnit myšlení, pak nikoli proto, abychom lépe poznávali, ale aby mohlo bytí vystoupit a podat se jinak. Nové myšlení nemíní myšlení lepší, ale přiměřenější, tj. odpovídající - pokynu, nároku bytí, resp. jiné konstelaci, v níž se bytí dává.

Obrat se může odehrát jen pokud se člověka dotkne *Gefahr jako Gefahr*, totiž nikoli jako nějaké nebezpečí, pramenící z techniky, ale jako „Nachstellen“ bytí - jako způsob, jak si bytí ukládá o svoji bytnost, jak se „staví za sebe“. K tomu, aby člověk zahlédl svoji situaci takto, tedy aby viděl techniku nikoli jako svůj nástroj, ale způsob, jak se děje bytí, je třeba

⁵⁹⁷ V textech z druhé poloviny 30. let proto užívá Heidegger termín „Augenblick“ (např. v *Beiträge*), později - na konci 40. let - „Einblick“ (srv. citovanou přednášku *Die Kehre*), zatímco v jiných textech pracuje např. s termínem Zeit-Raum“.

⁵⁹⁸ „Das große Wesen des Menschen beruht darin, daß es dem Wesen des Seins zugehört, von diesem gebraucht ist, das Wesen des Seins in seine Wahrheit zu wahren.“ M. Heidegger, *Die Kehre*, str. 70. To platí obecně, tedy i o situaci *konce*, tedy o proměně *Ge-Stellu*, který je bytností techniky: „Weil jedoch das Seyn sich als Wesen der Technik in das Ge-Stell geschickt hat, zum Wesen des Seyns aber das Menschenwesen gehört, insofern das Wesen des Seyns das Menschenwesen braucht, um als Sein nach dem eigenen Wesen inmitten des Seienden gewahrt zu bleiben und so als das Seyn zu wesen, deshalb kann das Wesen der Technik nicht ohne die Mithilfe des Menschenwesens in den Wandel seines Geschickes geleitet werden.“ *Tamtěž*, str. 69.

⁵⁹⁹ Člověk je tedy tím, kdo *odpovídá* či *dbá* pokynu (Weisung) a nároku (Anspruch) bytí.

⁶⁰⁰ „Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch.“ Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Berlin 1923, IV, 2, str. 227. (Převzatý odkaz.)

⁶⁰¹ „Wo die Gefahr als die Gefahr ist, ist schon das Rettende. ... Die Gefahr selber ist, wenn sie als die Gefahr ist, das Rettende.“ M. Heidegger, *Die Kehre*, str. 72. „Wenn die Gefahr als die Gefahr ist, ereignet sich mit der Kehre der Vergessenheit die Wahrnis des Seyns, ereignet sich Welt.“ *Tamtěž*, str. 73. (Proložila M.P.)

⁶⁰² „Dieses anfängliche Entsprechen, eigens vollzogen, ist das Denken.“ *Tamtěž*, str. 71.

dvojího. Jednak pozornosti člověka, který musí být připraven „dbát pokynu“ bytí. Nejde o přípravu na nějaké události, ale připravenost zahlédnout totéž jinak. A za druhé je třeba záblesku, zablesknutí bytí, jímž bytí „zableskne“ za sebe, ozáří sebe ve své skrytosti, ve svém „nachstellen“. Je třeba náhlého zablesknutí bytí (Blitzen, Einblitz), které „bleskne za sebe“ a ukáže, co jest.⁶⁰³ V tomto záblesku se totéž ukáže jinak, tzn. bytí už nikoli jako bytí jsoucího (Sein), ale jako ono samo (Seyn) (*první počátek* se podá jako *jiný počátek*).

3. Konec jako přechod (der Übergang) a obrat (die Kehre)

Konec tedy Heidegger ukazuje jako situaci, v níž jsou vyčerpány všechny možnosti metafysiky a ta možnost poslední se děje jako obrácení, obrat, zvrát (die Umkehrung).⁶⁰⁴ Na poli myšlení má *konec* podobu Nietzscheovy filosofie (viz dále), která je ovšem jen echem dění základnějšího, jež Heidegger vyjadřuje výrazem „dějinný okamžik“ (der geschichtliche Augenblick). Nemíní tím žádný moment v dějinách ve smyslu toku a plynutí událostí, ale „podání se“ („Geschick“, a proto „geschickliche Augenblick“) bytí, které se děje náhle jako zablesknutí (proto „Augenblick“). Tedy význam, který již známe z termínu „obrat“ (die Kehre). Situace dějinného okamžiku je smyslem Heideggerových slov o *konci* metafysiky. „Překonání“ (metafysiky) a „přechod“ (Übergang) k jinému počátku nemíní nějaké „přestání“ něčeho (konec), nějaký „přechod“ odněkud někam, ale jiný vstup či vhléd do situace, který se děje spíše jako myšlenkové „překročení“ (Über-gang), či lépe jako „skok“ (der Sprung). Heidegger ve svých textech přechází *postupně* k terminologii, která více akcentuje náhlostní charakter rozhodnutí a podání se bytí v podobě výše zmíněného „zablesknutí“.

4. Nietzsche jako „echo“ konce

Když bychom se měli pokusit o jednoduchou formulaci toho, jak Heidegger chápe úlohu či určení člověka, pak by snad bylo možné říci: „myšlením odpovídat nároku bytí a tím přivádět bytí ke slovu“. Myšlení je „echem“ bytí a dějiny bytí lze tedy, jak již bylo vícekrát řečeno, sledovat také jako dějiny myšlení.⁶⁰⁵ Řecké myslitele jsme se pokusili ukázat jako ty, kteří zmíněnému nároku dostáli položením otázky po jsoucím a započítím metafysiky. Pokud bychom měli postupovat stejnou cestou, tzn. cestou „dějin myšlení“ (Geschichte des Denkens), pak bychom situaci konce metafysiky měli ukázat prostřednictvím rozhovoru s „mysliteli konce“. V Heideggerově pohledu jsou jimi především Nietzsche a Hölderlin,⁶⁰⁶ i

⁶⁰³ To je také význam výrazu „Einblick“ v názvu přednášek, o které se v této pasáži opíráme: „Einblick in das was ist“ neznámá naše nahlédnutí, náš pokus udělat si jasno v tom, co jest, ale znamená to záblesk bytí, kterým se ukáže, co jest. (Srv. M. Heidegger, *Die Kehre*, str. 74.) A ukáže se, že není to které jsoucí, ani jsoucí vcelku, ale bytí samo. *Einblick* chápe Heidegger jako *Ereignis* v Bytí (Seyn) samém, v jiném textovém okruhu tedy najdeme v tomto významu termín „*Ereignis*“. (Srv.: „...Einblick als Einblitz ist das Ereignis der Konstellation der Kehre im Wesen des Seyns selber in der Epoche des Ge-Stells.“ *Tamtéž*, str. 75.)

⁶⁰⁴ „Was meint aber dann ‚Ende der Metaphysik‘? Antwort: den geschichtlichen Augenblick, in dem die *Wesensmöglichkeiten* der Metaphysik erschöpft sind. Die letzte dieser Möglichkeiten muß diejenige Form der Metaphysik sein, in der ihr Wesen umgekehrt wird.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 201.

⁶⁰⁵ Srv.: „Was der Denker vom Sein sagt, ist nicht seine Ansicht. Das Gesagte ist das durch ihn hindurch sprechende Echo des Anspruchs, als welcher das Seyn selbst west, indem Es sich zur Sprache bringt.“ M. Heidegger, *Die Gefahr*, str. 66.

⁶⁰⁶ Např.: „...Beide, jeder anders als der andere, Ende und Übergang *sind*...“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 135. Ačkoli Nietzscheho a Hölderlina uvádí Heidegger společně jako myslitele, kteří jsou oba „koncem“ a „přechodem“, básníka Hölderlina staví „výše“, resp. je pro něj tím, jehož

když naplnění metafysiky pro něj začíná již filosofií Hegelovou.⁶⁰⁷ Jen pro dokreslení přiblížíme, v čem pro Heideggera spočívá úloha Nietzscheho.

Nietzsche je Heideggerovi sice „echem“ konce prvního počátku, tedy koncem metafysiky,⁶⁰⁸ nicméně přece stále metafysikem.⁶⁰⁹ Rozhodující v tomto ohledu je, že přes veškerou kritiku, s níž se Nietzsche staví vůči filosofii, i přes to, že jeho vlastní myšlení se zdá být dokonce jakousi její převrácenou podobou (Nietzsche sám o své filosofii hovoří jako o obráceném platonismu),⁶¹⁰ zůstává jeho základní myslitelská pozice metafysická (metaphysische Grundstellung). Pro ni je určující otázka po jsoucím jako jsoucím: „Co je jsoucí?“, kterou Heidegger nazývá otázkou „vůdčí“ (die Leitfrage). Ukazuje, že tato otázka je vůdčí i pro Nietzscheho, byť by jeho odpověď jakkoli bořila odpovědi předcházející filosofické tradice. Jeho dva základní myšlenkové koncepty, totiž „vůle k moci“ a „věčný návrat téhož“, odhaluje Heidegger právě jako odpovědi na tuto otázku po jsoucím v celku, a to jako odpovědi lišící se navzájem smyslem slova „jest“: „Jsoucí v celku je věčný návrat tétož. Jsoucí v celku je vůle k moci.“ Zatímco první odpověď označuje Heidegger jako „Verfassung“, tj. určení toho, *co* jsoucí jest, *co* je pro ně určující či „ustavující“, druhá odpověď je zachycením způsobu, *jak* jsoucí jest (Weise zu sein): totiž *jest po způsobu* vůle k moci.⁶¹¹ I v Nietzscheově odpovědi tedy Heidegger odhaluje základní „skelet“ metafysického myšlení, totiž diferenci „že“ a „co“ jsoucí jest.

Heidegger ukazuje Nietzscheho jako toho, kdo znamená konec metafysiky, ale současně také uzavírá „kruh“ jejího tázání se po jsoucím a navrácí je k počátku.⁶¹² Jak tomu rozumět a do jaké míry je Nietzsche „návratem“ k počátku? Rozhodně ne v tom smyslu, že by opakoval rozhodnutí stojící na počátku metafysiky, to naopak spíše obrací. Podle Heideggera vystupují skrze Nietzscheovy odpovědi na základní a vůdčí otázku metafysiky znovu počáteční stanoviska, a tím i její „skelet“ - ovšem v proměněné podobě.⁶¹³ Podstatné přitom je, že vystupují společně a najednou ve sjednocené podobě. Jde o dvě počáteční určení, která jsme již sledovali v různě ustavené či fixované myšlenkové podobě, explicitně poprvé u Platóna a Aristotela, tedy určení „co-bytí“ a „že-bytí“, esence a existence. První má svůj původ v parmenidovském „jsoucí jest“, jde tedy určení bytí jako *stálosti a přítomnosti*. Druhá odpověď bývá označována jako hérakleitovská: „jsoucí se stává“, „děje se“, je neustálým vznikáním, prodléváním a zanikáním.⁶¹⁴ Filosofická tradice pak podává různá vypracování a rozvinutí těchto základních stanovisek. Role Nietzscheova myšlení podle Heideggera spočívá v jejich spojení - je zpět směřujícím sjednocením (der zurückschwingende

myšlení sahá dál a je původnější, pokud jde o jeho uchopení myšlení Řeků. Čímž ovšem zasahuje dál také směrem k jinému počátku. Srv. *tamtéž*.

⁶⁰⁷ „Die Vollendung der Metaphysik beginnt mit Hegels Metaphysik des absoluten Wissens als des Willens des Geistes.“ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, str. 74.

⁶⁰⁸ Např.: „Nietzsche ist im wesentlichen Sinne das Ende der abendländischen Philosophie.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 133.

⁶⁰⁹ „Nietzsche bleibt in der *Metaphysik* hängen: vom Seienden zum Sein; und Nietzsche erschöpft alle Möglichkeiten dieser Grundstellung, die inzwischen, wie er selbst erstmals am deutlichsten gesehen hat, in allen möglichen Formen zum Gemeinbesitz und ‚Gedankengut‘ der Massen-Weltanschauungen geworden ist.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie*, str. 182.

⁶¹⁰ Obdobně, ač jiným způsobem, „obrací“ filosofii již Hegel – srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 201.

⁶¹¹ Podrobněji viz Heideggerův výklad in M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.1, *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen 1961, str. 463-464. (Dále jen „*GA*, Bd. 6.1, *Nietzsche I*“.)

⁶¹² Srv.: „Mit Nietzsches Metaphysik ist die Philosophie vollendet. Das Will sagen: sie hat den Umkreis der vorgezeichneten Möglichkeiten abgeschrieben.“ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, str. 81.

⁶¹³ Srv.: „Vielmehr kann es sich nur darum handeln, daß die wesentlichen Grundstellungen des Anfangs, und zwar in ihrem Zusammenschluß, durch Nietzsches Beantwortung der Leitfrage in verwandelter Gestalt zum Vorschein kommen.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.1, *Nietzsche I*, str. 465.

⁶¹⁴ Srv. *tamtéž*.

Zusammenschluß)⁶¹⁵ obou základních určení jsoucího. V Nietzscheově podání nestojí obě určení nějak vnějšně vedle sebe, ale jsou jedním („vůle k moci“ jako „věčný návrat téhož“).⁶¹⁶ Jsoucí je stále tvoření, vznikání, dění se a jako takové vyžaduje upevnění, stabilitu, která je stále znovu překonávána, skrze niž ovšem vyvstává tvoření, vznikání, stávání se jako takové. Věčný návrat téhož je způsob bytí, tj. stále přítomnosti, vůle k moci. Tím, že Nietzscheova „vůle k moci“ a „věčný návrat téhož“ říkají *totéž*, je tato koncepce zrušením původní difference tvořící kostru a základní rozvrh metafysiky (tedy rozlišení „co-“ a „že-“ bytí).

V Heideggerově podání tedy Nietzsche spojuje obě základní a počáteční určení jsoucího⁶¹⁷ a uzavírá tím kruh metafysického tázání. Pro Heideggerovo určení Nietzscheova místa v dějinách filosofie je podstatné to, jakým způsobem tak činí a zda je sám tím, kdo skutečně také dělá onen krok zpět k *počátku*. Uzavření kruhu znamená dovršení a naplnění všech možností vůdčí metafysické otázky a v tomto smyslu je Nietzscheovo myšlení *koncem* metafysiky. Není však krokem k počátku v jeho *počáteční*, tj. počínající podobě, ale – jak říká Heidegger – pouze k jeho podobě „strnulé“.⁶¹⁸ Ta je charakterizována jako pozice platónská (tzn. první podoba podání se počátku, *první počátek*) a v ní stojí i Nietzsche – byť, jak sám říká, je jeho filosofie její převrácenou podobou. Už tímto srovnáním Nietzsche potvrzuje, že se stojí v linii svých předchůdců, byť s nimi polemizoval, a to proto, že tak činí stále z téže základní pozice. Jeho obrat tudíž neznamena návrat k „počátečnosti“ počátku, tzn. nepřivádí do situace, z níž vzhází možnost *jiného* tázání, tzn. není přechodem k *jinému počátku*. Přesto je v Heideggerově pohledu jakýmsi předstupněm, protože tímto směrem obrací.

To, že Nietzsche je „koncem“ metafysiky, a přece je v ní stále ještě pevně ukotven, ukazuje Heidegger na myšlenku „přehodnocování všech hodnot“, která je právě oním „obrácením platonismu“ – pravým se stává svět smyslový, zatímco ten nadsmyslový (Platónovy ideje) zůstává již jen zdánlivým. Tento „obrácený platonismus“ je pro Heideggera právě výrazem dovršení metafysiky ve smyslu dosažení a utvrzení oné „Sinnlosigkeit“ v podobě významového převrácení. Tímto „přehodnocováním hodnot“ však Nietzsche potvrzuje svoji příslušnost k metafysickému myšlení, byť v jeho konečné či poslední a nejzazší podobě. Tímto utvrzením se v prvním počátku (metafysice) se však zároveň zbavuje možnosti *jiného počátku*.

Není přitom důležité obrácení pojmů samo o sobě, ale to, co znamená, resp. co se takto vyjadřuje a podává. A tím je bytí samo, ovšem ve své odpírající se povaze. Ona významová redukce či ztráta (Sinnlosigkeit) je ve své podstatě projevem skrytosti bytí, resp. opuštěnosti bytím, odpírání se bytí.⁶¹⁹ To je to dění, jehož je západní filosofie (i ta Nietzscheova) výrazem.

Nietzsche a Hölderlin vystupují v Heideggerově koncepci jako ti myslitelé, kteří svým myšlením odpovídají situaci konce, dávají jí výraz a – heideggerovsky řečeno – přivádějí tuto podobu bytí ke slovu. A jsou tedy těmi, jejichž prostřednictvím o tomto konci také víme. Nietzsche tím, že svou filosofií obrací metafysiku k počátku, a Hölderlin tím, že tomuto počátku rozumí právě jako *počátku*.

⁶¹⁵ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.1, *Nietzsche I*, str. 465.

⁶¹⁶ „Wille zur Macht ist im Wesen und seiner inneren Möglichkeit nach ewige Wiederkehr des gleichen.“ *Tamtéž*, str. 467.

⁶¹⁷ Na podrobnější výklad Heideggerovy interpretace nyní musíme rezignovat s odkazem na ty texty, které se výkladu Nietzscheova myšlení v kontextu dějin metafysiky věnují, zejména M. Heidegger, *Nietzsche I, II*.

⁶¹⁸ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.1, *Nietzsche I*, str. 469.

⁶¹⁹ „Das Lichtung-lose des Seins ist die Sinnlosigkeit des Seienden im Ganzen.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, str. 26. „Was eigentlich geschieht, ist die Seinsverlassenheit des Seienden: daß das Sein das Seiende ihm selbst überläßt und *darin sich verweigert*.“ *Tamtéž*, str. 28.

5. Přejít k jinému počátku a úkol myšlení

Počátek i konec metafysiky lze chápat jako „místo“⁶²⁰ – na jedné straně místo, odkud všechny možnosti metafysiky vyvěrají, na druhé straně místo jejích „krajních možností“. Ty však nejsou krajními možnostmi myšlení. Chápeme-li počátek a konec jako místa člověka, pak je lze charakterizovat různou naladěností (Grundstimmung) a také jiným tázáním – odlišný je nejen jeho způsob, ale i to, co v otázce stojí, totiž to, co stojí před myšlením jako jeho „úkol“ (die Aufgabe). O úkolu řeckých myslitelů již byla řeč, o úkolu, který stojí před myšlením na konci filosofie, uvažuje Heidegger, mimo jiné, v již citovaném textu *Konec filosofie a úkol myšlení*, nesoucím daný problém přímo ve svém názvu. Zde Heidegger charakterizuje zmíněný úkol jako jakousi „první možnost, od níž sice myšlení filosofie muselo vyjít, kterou však filosofie jako filosofie nemohla výslovně zakusit a převzít,“ jako „úkol, který se filosofii už při jejím počátku, ba právě jejím počátkem uzamkl, a který se tudíž v následující době stále, ba vždy více vzdaloval.“⁶²¹ (Tj. další vyjasnění toho, proč Heidegger chápe dění *prvního počátku* jako „ústup“.) Tento úkol je spíše tušený, než nějak jasně definovatelný, a co je podstatné, cesta k němu vede právě jen skrze dějiny filosofie, resp. je podle Heideggera možná jen ze situace konce, a to zpětným pohledem do celku dějin filosofie.⁶²² To je důvod, proč se Heidegger dějinami (nikoli historií) filosofie zabývá a s tím je také třeba jeho texty týkající se starší filosofie číst. „Počáteční časnost (*die anfängliche Frühe*) se člověku ukazuje až naposled,“ říká Heidegger.⁶²³ To, co se v počátku děje, se člověku ukazuje až v situaci konce, resp. plně může zazářit až člověku v situaci „konce filosofie“. Jen odtud lze myslet to, „co bylo už dávno, a právě na počátku filosofie a pro tento počátek řečeno, co však nebylo výslovně myšleno.“⁶²⁴ „Proto usilování o ještě počátečnější promyšlení toho, co bylo počátečně myšleno, není v oblasti myšlení protismyslnou vůlí obnovovat něco, co již pominulo, nýbrž je strážlivou připraveností užasnout nad tím, co z časnosti přichází.“⁶²⁵ A proto jsme se také v předkládané studii pokusili alespoň částečně sledovat Heideggerovy texty, v nichž se obrací k myslitelům počátku – počátku, v němž se rozhoduje to, co je pro metafysiku určující, a z nějž zároveň přichází úkol pro myšlení na jejím konci. Rozhodnutí spočívá v chápání bytí jako přítomna.⁶²⁶ To, co veškerému přítomnění vládne a co je předchází (nikoli ve smyslu časovém, ale jakožto to zakládající a umožňující), to, co je otevřeným polem pro přítomné i nepřítomné a co nazývá Heidegger „světlinou“ (Lichtung),⁶²⁷ bylo v počátku vysloveno a pojmenováno slovem ἀλήθεια. Ovšem pouze vysloveno, nikoli myšleno: „zakoušeno a myšleno je jen to, co ἀλήθεια jakožto světлина poskytuje, nikoliv to, co tato jako taková jest.“⁶²⁸ Světlina, ἀλήθεια, proto zůstává úkolem pro myšlení „konce filosofie“, pro myšlení, které Heidegger nazývá „přípravným“ – přípravným na přechodu k jinému počátku.⁶²⁹ Je úkolem a předmětem „Wahrheitsfrage“

⁶²⁰ Což Heidegger také dělá – srv. např. již citovaný text *Konec filosofie a úkol myšlení*, v němž mluví o „konci“ právě jako o „místě“: „Starý význam našeho slova „konec“ znamená totéž co místo. ... Konec filosofie je místo, takové, v němž se cele jejích dějin shromažďuje do své krajní možnosti. Koncem jako dovršením se miní toto shromáždění.“ M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, str. 9.

⁶²¹ *Tamtéž*, str. 13. Jinými slovy tedy totéž, co již bylo výše řečeno o počátku obecně: je uchopitelný jen skrze „počátek první“, skrze to počaté a jeho dění.

⁶²² Viz *tamtéž*.

⁶²³ M. Heidegger, *Věda, technika a zamyšlení*, str. 22.

⁶²⁴ M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, str. 15.

⁶²⁵ M. Heidegger, *Věda, technika a zamyšlení*, str. 22.

⁶²⁶ Viz např. M. Heidegger, *Zeit und Sein*, str. 2.

⁶²⁷ „Světlina je otevřeným polem pro všechno, co je přítomné, i co je nepřítomné.“ M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, str. 23.

⁶²⁸ *Tamtéž*, str. 33.

⁶²⁹ Srv.: „Der erste Anfang erfährt und setzt die Wahrheit des Seienden, ohne nach der Wahrheit als solcher zu fragen, weil das in ihr Unverborgene, das Seiende als Seiendes, notwendig alles übermächtigt, weil es auch das

jakožto „Vorfrage“.⁶³⁰ Ta není otázkou po „pravdě“ ve významu správnosti představ a výpovědi, ale po ἀλήθεια ve smyslu „světliny“, skýtající možnost myšlení i bytí, světliny poskytující neskrytost a zároveň skrývající sebe sama. Protože je „Wahrheitsfrage“ „Vorfrage“ pro myšlení *jiného počátku*, má její kladení na konci metafysiky význam *přechodu*.

Nichts verschlingt und als ‚Nicht‘ und gegen in sich einbezieht oder ganz vernichtet. *Der andere Anfang* erfährt die Wahrheit des Seyns und fragt nach dem Seyn der *Wahrheit*, um so erst die Wesung des Seyns zu gründen und das Seiende als das Wahre jener ursprünglichen Wahrheit entspringen zu lassen.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie*, str. 179.

⁶³⁰ K Heideggerovu rozlišení „Leitfrage“, „Vorfrage“ a „Grundfrage“ viz např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie*, str. 73-77.

V. *Počátek a konec jako myšlení téhož*

Počátek a konec metafysiky jsou tedy Heideggerovy tituly pro dvě různé dějinné situace, různé konstelace člověka a světa, neboli dva způsoby, jak se člověku bytí dává a jak se ho dotýká. Podržíme-li základní výkladovou kostru, či strukturu, která vyplynula již z rozhovoru s presokratiky, můžeme tyto situace odlišit ve třech ohledech: každé odpovídá jiné chápání jsoucího, jiný typ přístupnosti a jiné určení (úděl) člověka. Situaci počátku charakterizuje chápání bytí jakožto φύσις a jsoucího jako fyzického jsoucího, které člověk nechává vystoupit v jeho neskrytosti a je tudíž „strážcem“ neskrytosti jsoucího. Jsoucí na konci metafysiky je již jen pouhým stavem (Bestand), který člověk zajišťuje a vymáhá a sám je - coby manipulátor jsoucího - součástí celkové zjednávané souvislosti.⁶³¹ Ono „již jen“ nemá být nějakým negativním hodnocením, ale vyjadřuje dovršení významového vyprazdňování, které samo opět není ničím prvoplánově negativním. To je také důvod, proč Heidegger není tím, kdo nad současným stavem lamentuje a zatracuje jej jako éru techniky,⁶³² která člověka ovládla a zároveň se stala jeho největším ohrožením. Právě jen ze situace opuštěnosti a zapomenutosti bytí může vzejít něco nového, jiného („jiný“ počátek). „Záchrana“ není něčím vnějším, ale vyrůstá ze situace samé a jen v ní.⁶³³ *Konec* není v Heideggerových úvahách negativitou, ale přechodem - *přechodem k jinému* či *obratem v jiný počátek* (ein anderer Anfang). A stejně jako je situace počátku metafysiky charakterizována specifickou nutností a naladěností, pramení ze situace konce *jiná* nutnost a naladěnost, otevírající člověku onu *jinou* možnost. Tato možnost ovšem nebyla prvními mysliteli opomenuta a cesta myšlení, kterou prošla metafysika, nebyla nějakou slepou uličkou, ale cestou k místu, kde se teprve *jiná* možnost (či úkol) myšlení otevírá. Zároveň – a to je v Heideggerově představě podstatné – nejde o něco nového ve smyslu „zcela“ jiného, nejde o zatracení starého a obrat někam jinam ve smyslu jiného a zcela nového pole.⁶³⁴ Obrat či zvrát (die Kehre), který má myšlení učinit, je obrat v sobě samém a sebe sama a přechod k *jinému* (das andere) je zároveň obratem k *témuž*, totiž *počátku* (ein anderer Anfang), který „přichází jako poslední.“⁶³⁵ Tedy obrat k tomu, co tu od počátku a jako počátek vždy jest. Tento obrat je možný právě jen v situace konce metafysiky - resp. jen situace konce prvního počátku se může obrátit v počátek jiný, protože jde o situaci charakterizovanou dovršením „obrativosti“ a tedy *obratem*. Metafysika (první počátek) je tak nutný, nikoli ve smyslu nějaké předurčenosti a osudovosti dění, ale jako to, čehož naplnění a dovršení teprve podmiňuje jiné podání se bytí (a to již nikoli jako bytí jsoucího, ale bytí ve smyslu „Seyn“), jiné myšlení a připravenost a zaslechnutí jeho úkolu. V Heideggerově intenci snad je i říci, že konec si toto jiné „vynucuje“. Člověk tu přitom nestojí pouze pasivně jako ten, který je k něčemu nucen,

⁶³¹ Heidegger ho přímo označuje jako „Bestand-Stück“: „Der Mensch ist in seiner Weise Bestand-Stück im strengen Sinn der Wörter Bestand und Stück.“ M. Heidegger, *Das Ge-stell*, str. 37.

⁶³² Viděli jsme, že Heidegger nechápe techniku jako nějaký výrazný fenomén naší doby, o jehož přínosnost se lze přít, ale jako způsob odkrývání jsoucího, který je pro tuto epochu určující.

⁶³³ To je smysl Heideggerem často citovaných Hölderlinových veršů „Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch.“ (Např. M. Heidegger, *Die Kehre*, str. 72.)

⁶³⁴ Srv.: „Der andere Anfang ist nicht die Gegenrichtung zum ersten, sondern steht als anderes außerhalb des Gegen und der unmittelbaren Vergleichbarkeit. ... Der andere Anfang verhilft aus neuer Ursprünglichkeit dem ersten Anfang zur Wahrheit seiner Geschichte...“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie*, str. 187.

⁶³⁵ „Der Anfang ist das, was in der wesenhaften Geschichte zuletzt kommt. ... Der Anfang ist das Letzte.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 54, *Parmenides*, str. 2 (opak. cit.).

ale spíše „nutkán“,⁶³⁶ přičemž vůči tomuto „Nötigung“ zůstává svobodným – je na něm, zda zaslechne, či nezaslechne nárok bytí, vycházející ze situace konce metafysiky. V Heideggerově podání stojí člověk v jakési dvojité roli: je jednak tím, koho se bytí týká, kdo stojí v doteku bytí (a typ podání se bytí, tedy „Geschick“, nezáleží na něm), zároveň je však také tím, koho si bytí *nárokuje* (der Anspruch) jako „strážce“ (der Wahrer, der Hüter), či „pastevce“ (der Hirt).⁶³⁷

Heidegger nechápe dějiny jako sled událostí, jako neustálé přicházení nového (a případně lepšího) a odbývání starého, nechápe je jako pomíjení jednoho, které je střídáno novým, dalším, ale jako dění se téhož – totiž *počátku*, jako „dění se“, událost Bytí (Sein). Počátek nepomíjí, nezapadá kdesi v minulosti, není ničím „již“ minulým, ale děje se stále, „počáteční přichází jako poslední“. Je přítomen a naléhá na nás v podobě konce dění, které jím počalo. A naléhá na nás dokonce více než kdy předtím, byť skrytě (*počátek* jakožto *konec*).⁶³⁸ Naladěnost počátku a konce metafysiky, resp. naladěnost prvního počátku a přechodu k jinému počátku, jsou sice diametrálně odlišné, zároveň však spolu souvisejí. Stejně jako konec je dovršením a naplněním možností prvního počátku, vyvěrá i jemu příslušející naladěnost – úlek, „*Erschrecken*“ – z nejzazší možnosti, kam až mohla vést původní naladěnost údivu – „*Erstaunen*“, θαῦμα. Je projevem toho, že to, co původně a prvopočátečně vzbuzovalo údiv, totiž to, že jsoucí jest, se stalo samozřejmým. Teprve ze samozřejmosti bytí, které v této své samozřejmosti zůstává zapomenuto, vyvěrá ladění konce metafysiky, teprve opuštěnost jsoucna bytím vzbuzuje *úlek* a *zděšení* (*Erschrecken*). Základní ladění konce metafysiky pramení z opuštěnosti jsoucna bytím (Seinsverlassenheit), které tak v epoše „zajišťování“ zůstává nezajištěno a nezaloženo – „das Abgründige“. Původní naléhavost „nouze“ (die Not) vzbuzující údiv a otázku „co je jsoucí?“, tedy vůdčí otázku metafysiky (Leitfrage), se v situaci samozřejmosti bytí zcela vytratila. Heidegger v tomto smyslu používá termín „Notlosigkeit“.⁶³⁹ „Notlosigkeit“ a „Fraglosigkeit“ charakterizují konec metafysiky. Pokud však metafysika na svém počátku nekladla otázku po bytnosti pravdy (ἀλήθεια), protože byla „nucena“ tázat se po jsoucím, pak nyní – na svém konci – ji neklade, protože již není „nucena“ k žádné bytostné otázce.⁶⁴⁰ (Což opět neznamená, že by si člověk žádné otázky nekladl – naopak, v situaci „konce“, tedy „rozpuštění filosofie ve vědy“,⁶⁴¹ je člověk vědeckými otázkami přímo zahrnut. Jde však o otázky jiného typu.) V situaci, kdy se ze „strážce neskrytosti jsoucího“ stal jeho manipulátor, je ostatně otázka po této neskrytosti zbytečná. Nicméně je tu ještě jiná možnost než setrvat v této podobě konce, která se na rovině filosofie projevuje oním „dobíháním“ systémů, o kterém již byla řeč a které může trvat libovolně dlouho. Je to možnost konce jako „přechodu“ k *jinému počátku*, který staví před myšlení také jiný úkol. Nouze opuštěnosti bytí (die Not der Seinsverlassenheit) vede totiž k jinému naladění (Grundstimmung), tzn. k jinému vztahu člověka a světa, vynucujícímu také jinou otázku, příslušející *jinému počátku*.⁶⁴² Teprve opuštěnost bytím

⁶³⁶ Viz výše, str. 110.

⁶³⁷ Srv. výše, pozn. 99.

⁶³⁸ „Dieser (Anfang – vložila M.P.) ist nichts Vergangenes, sondern ist in der Gestalt des Endes der von ihm abgefallenen Geschichte gegenwärtiger und drängender denn je, wengleich auch verborgener.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 199.

⁶³⁹ Srv. např. M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, § 39. „Die Not der Notlosigkeit. Wahrheit als Richtigkeit und die Philosophie (die Wahrheitsfrage) ohne Not und Notwendigkeit“, str. 181-184.

⁶⁴⁰ Srv.: „Einstmals war im Anfang des abendlichen Denkens die Wahrheit das Ungefragte, außer der Frage Stehende, aber dieses kraft der höchsten Not und Notwendigkeit des Fragens nach dem Seienden – jetzt ist das Wesen der Wahrheit auch das Ungefragte und Fragloseste, aber nur noch als das Gleichgültigste innerhalb des Zeitalters der völligen Fraglosigkeit im Wesentlichen.“ *Tamtěž*, str. 183.

⁶⁴¹ Viz výše, pozn. 560.

⁶⁴² „...die Frage nach dem Seienden wieder und doch ganz anders stellen zu müssen. Dieses andere Fragen bestimmt das Zeitalter eines anderen Anfangs.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 197.

probouzí úlek a zděšení, které ovšem zároveň nutí přejít k jiné otázce, totiž k oné dosud nekladené otázce po bytnosti pravdy, tedy po bytování neskrytosti samé, jež se sama odpírá a skrývá a jež je tak „Ab-grund“ neskrytého jsoucího. Tuto otázku (Wahrheitsfrage) nazývá Heidegger otázkou „přípravnou“ (Vorfrage), předcházející vlastní tázání se po bytí (die eigentliche Seinsfrage). To však již není tázáním se po bytí (Sein) jsoucího, a tedy po jsoucím (Leitfrage), ale po Bytí (die Grundfrage nach dem Seyn).⁶⁴³ Neskrytost se děje jako odkrývání jsoucího – to je způsob „bytování pravdy“, sama otázka po bytnosti pravdy (ἀλήθεια) však již není otázkou po jsoucím, nestojí tedy v prvním počátku, ale je otázkou v pravém smyslu počáteční, neboť je přípravou jiného počátku.⁶⁴⁴

Otevřenost či neskrytost, v níž jsoucí stojí a v níž je nám též přístupné, protože v ní stojíme i my sami, nazývá Heidegger světlinou (Lichtung).⁶⁴⁵ To, „vůči čemu“ jsoucí jest, tzn. to, co samo vystoupení neskrytosti umožňuje, skrytost sama, zůstává nepřístupná, Heidegger používá termíny jako „odtahuje se“ (sich entziehen), „skrývá se“ (sich verbergen). To, co nechává jsoucí vystoupit v neskrytosti se samo skrývá, je „Sichverbergende“. Neboli o světlině samé víme jen skrze to, co v ní jako osvětlené vystupuje. Nicméně platí to i „opačně“: světlina je světlinou „pro“ skrývající se,⁶⁴⁶ jinak by nebylo skrývajícím se. Vystoupením neskrytosti jsoucího se zároveň skrývá bytí (Seyn).⁶⁴⁷ Ovšem podáním se jsoucího ve světlině bytí (Seyn) se přece zároveň toto bytí samo (Seyn) odhalí – právě jako skrývající se a odtahující se. Toto „ukázání se“ a „odtah“ zároveň označuje Heidegger jako „zögernde Sichversagen“ – „zdráhavé sebeodpírání“.⁶⁴⁸ Skrytost neznamena nebytí, ale odpírání se. *Lichtung*, světlina, není jen vyjádřením neskrytosti jsoucího, nýbrž zároveň a původněji zdráhavého odpírání se bytí. Heideggerův výraz „*Lichtung*“ je tedy jakýmsi „oboustranným“ obrazem, který musíme zahlédnout z obou stran, abycho jej dokázali plně uchopit a pochopit. Zachytit i jeho méně nápadnou stranu, tj. uchopit světlinu jako způsob zdráhavého sebeskrývání Bytí (Seyn), znamená pochopit bytnost pravdy jako prodlévání Bytí (Seyn). Takovéto uchopení „pravdy“, pak otevírá skutečnou „Wahrheitsfrage“ v Heideggerově významu „Vorfrage“, protože směřuje od tematizace bytí jsoucího k myšlení Bytí (Seyn).

Stejně jako počátek metafysiky znamenal rozhodnutí o jsoucím, je i situace konce v Heideggerově podání situací rozhodování. Opuštěnost bytím zakoušíme jako nouzi, jen pokud nám vysvitne, zazáří soupatřičnost Bytí (Seyn) a jsoucího, tedy pokud to samozřejmé zahlédneme jako v jistém smyslu deficientní – jako vyprázdněné, nezaložené, „opuštěné“ bytím. To je situace, která dle Heideggera vede k rozhodnutí buď onu vnucující se otázku po Bytí (Seyn) odmítnout, zahnat, anebo nikoli.⁶⁴⁹

Tím, že člověk stojí v neskrytosti jsoucího, stojí zároveň v dotyku odpírajícího se bytí. Otázka, která míří k proměně určení pravdy, tj. pravdy jako otevřenosti pro sebeskrývání Bytí (Seyn), vede zároveň k proměně určení člověka.⁶⁵⁰ Tím je pak - Heideggerovými slovy - „*Da-sein*“, kde „*Da*“ znamená ono „*Lichtung*“, světlinu, v níž se ukazuje a zároveň odtahuje

⁶⁴³ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 200. Srv. též M. Heidegger, *GA*, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie*, str. 176: „Die Frage nach dem Seienden muß auf ihren eigenen Grund, auf die Frage nach der Wahrheit des Seyns gebracht werden.“

⁶⁴⁴ Srv. M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 201-202.

⁶⁴⁵ Viz str. 57-58.

⁶⁴⁶ „... dann erweist sich die *Lichtung* nicht nur als begrenzt durch das *Sichverbergende*, sondern: sie ist *Lichtung für das Sichverbergende*.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 210.

⁶⁴⁷ Takto také charakterizuje Heidegger Bytí ve smyslu „*Seyn*“: „das zögernde *Sichverbergen*“. Srv. *tamtéž*, str. 209-210.

⁶⁴⁸ Viz M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 210.

⁶⁴⁹ *Tamtéž*, str. 207.

⁶⁵⁰ „Diese Verwandlung bedeutet: die Verrückung des Menschseins aus seinem bisherigen Standort - oder besser seiner Standlosigkeit – in den Grund seines Wesens, *der Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns zu werden*, das *Da* zu *sein* als der vom Wesen des Seyns selbst gebrauchte Grund.“ *Tamtéž*, str. 214.

neskrytost jsoucího. Člověk je tím, kdo toto „místo“ Bytí (Seyn) vystává (aussteht).⁶⁵¹ A není již jen „strážcem neskrytosti jsoucího“, nýbrž „otevřenosti Bytí (Seyn) samého“.⁶⁵²

Jiný počátek tedy není nějakým nahrazením a v tomto smyslu překonáním počátku prvního (metafysiky), ale je jeho překročením k tomu zakládajícímu, co zůstalo metafysice odepřeno, z čeho však sama vychází, pokud se táže po jsoucím.⁶⁵³ Dění neskrytosti jsoucího (první počátek) je bytováním pravdy ve smyslu neskrytosti, ἀλήθεια.⁶⁵⁴ Ptáme-li se na tuto neskrytost samu, musí mít naše tázání podobu „Besinnung“ - rozvažování a upomínání na první počátek, který snad lze nazvat zkušeností neskrytosti jsoucího. Tematizace této neskrytosti, ἀλήθεια, „Lichtung“ ukazuje ke skrytosti Bytí; „Wahrheitsfrage“ je přípravnou otázkou myšlení přechodu k myšlení *jiného počátku*, jehož záležitostí (Sache des Denkens) je Bytí samo (Seyn).

Ukazuje se, že podle Heideggera cesta myšlení vede dál skrze návrat k *počátku*, skrze „Besinnung“, tj. zohlednění *počátku*. Nemíní tím nějaké opakování či renesanci toho, co již bylo řečeno, a již vůbec ne historické zkoumání, které by mohlo ukázat, co jsme ještě přehlédli, ale je to výraz přesvědčení, že myšlení se musí opět ocitnout v místě rozhodnutí, tedy v *počátku*. Parmenidův poutník dospěl do domu bohyně ἀλήθεια, která mu ukázala cestu. Heidegger odhaluje situaci konce metafysiky a přechodu k jinému počátku jako obdobnou: i nyní ukáže cestu ἀλήθεια (proto je třeba té „přípravné“ otázky v podobě „Wahrheitsfrage“), pokud ji dokážeme zahlédnout jako světlinu nejen pro neskrytost jsoucího, ale rovněž jako „die Lichtung für das zögernde Sichverbergen“,⁶⁵⁵ pro Bytí (Seyn) samo.

Když Heidegger mluví o úkolu, který v této situaci před člověkem stojí, užívá termíny jako „být ve střehu“, „být pozorný“, „očekávat“ a „být připraven“ či „hotov“ zaslechnout hlas bytí. To vše může na první pohled vypadat poněkud pasivně a může se to zdát málo. Ve zkarikované podobě, smíme-li si ji dovolit, by to snad mohlo vypadat, že máme „nečinně vyčkávat, až se bytí ozve,“ a to pak případně „myšlenkově zpracovat“. Nic takového Heidegger nemá na mysli. „Zaslechnout“ bytí může člověk jen v *řeči* a skrze řeč – ta je tou původní dimenzí, v níž se vztah člověk-bytí odehrává.⁶⁵⁶ A jejím výrazem je myšlení – jen skrze ně bytí promlouvá a může promlouvat, myšlení je tím vlastním autentickým jednáním člověka. Heideggerovské „očekávání“ tedy nespočívá v nečinnosti, ale v myšlení samém. Jen v něm lze zaslechnout řeč bytí.

⁶⁵¹ „...er der Seiende ist, der inmitten des Seienden die Wahrheit des Seyns aussteht.“ M. Heidegger, *GA*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie*, str. 213.

Srv. také Heideggerův výklad *tamtéž*, str. 212-213.

⁶⁵² „...der Mensch nicht nur ... der Bewahrer der Unverborgenheit des Seienden ist, sondern der *Wächter der Offenheit des Seyns selbst*, in deren Zeit-Spiel-Raum erst das Seiende seiend (seiender und unseiender) wird.“ *Tamtéž*, str. 227.

⁶⁵³ „Der andere Anfang ist keine Absetzung vom ersten und seiner Geschichte – als könnte er das Gewesene hinter sich werfen -, sondern als der *andere* Anfang ist er wesentlich auf den *einen* und ersten bezogen.“ *Tamtéž*, str. 199.

⁶⁵⁴ „Dies Geschehnis der Eröffnung des Seienden ist aber die *Wesung der Wahrheit selbst*.“ *Tamtéž*, str. 201.

⁶⁵⁵ *Tamtéž*, str. 211.

⁶⁵⁶ Srv. M. Heidegger, *Die Kehre*, str. 71.

Bibliografie

- Angehrn, E., *Die zwiespältige Entstehung der Metaphysik*, in: M. Steinmann (Hg.), *Martin-Heidegger-Gesellschaft*, Bd. 8, *Heidegger und die Griechen*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007, str. 183-202.
- Aristotelés, *Metafysika*, Česká akademie věd a umění, Praha 1927 (přel. F. Joklík).
- Aristotelés, *O vyjadřování*, NČAV, Praha 1959.
- Aristotelés, *O duši*, Rezek, Praha 1996.
- Benyovszky, L., *Náhlost: myšlení bytí z času*, OIKOYMENH, Praha 2005.
- Brokmeier, W., *Der Andere Anfang im Ersten oder das Finden des Eigenen im Fremden der Frühe: Heidegger und Anaximander*, in: *Heidegger-Studies*, Bd. 10, Duncker-Humblot, Berlin 1994.
- Casanova, M., *Der Anfang des Endes. Heidegger und die Macht des geschichtlichen Denkens*, in M. Steinmann (Hg.), *Martin-Heidegger-Gesellschaft*, Bd. 8, *Heidegger und die Griechen*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007.
- Coriando, P. L., *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Klostermann, Frankfurt am Main 2002.
- De Gennaro, I., *Heidegger und die Griechen*, *Heidegger-Studies*, Bd. 16, Duncker-Humblot, Berlin 2000.
- Diogenés Laertios, *Životopisy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha 1964.
- Figal, G., *Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg 1992.
- Fink, E., *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1957.
- Gadamer, H.-G., *Der Anfang der Philosophie*, P. Reclam jun., Stuttgart 1996.
- Heidegger, M. – E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Klostermann, Frankfurt am Main 1970.
- Heidegger, M., *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 263-288.
- Heidegger, M., *Aristotelova Metafysika IX, 1-3*, OIKOYMENH, Praha 2001 (přel. I. Chvatík)
- Heidegger, M., *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993 (přel. I. Chvatík).
- Heidegger, M., *Bauen, Wohnen, Denken*, in: *týž*, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 145-164.
- Heidegger, M., *Brief über den „Humanismus“*, in: *týž*, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 2004.
- Heidegger, M., *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 1996 (přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, J. Němec).
- Heidegger, M., *Co je metafysika?*, OIKOYMENH, Praha 1993 (přel. I. Chvatík).
- Heidegger, M., *Das Ding*, in: *týž*, *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993 (přel. I. Chvatík).
- Heidegger, M., *Das Ge-stell*, in: *týž*, *Gesamtausgabe*, Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, str. 24-45.
- Heidegger, M., *Der Spruch des Anaximander*, in: *týž*, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, M., *Die Frage nach der Technik*, in: *týž*, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 5-36.
- Heidegger, M., *Die Gefahr*, in: *týž*, *Gesamtausgabe*, Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, str. 46-67.

- Heidegger, M., *Die Kehre*, in: týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, str. 68-77.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1998.
- Heidegger, M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1951.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 5, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 6.1, *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen 1961.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 6.2, *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen 1961.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 11, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 2006.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 15, *Seminare*, Klostermann, Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 21, *LOGIK. Die Frage nach der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 44, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1984.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 48, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 50, *1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie Denken und Dichten*, Klostermann, Frankfurt am Main 1990.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 51, *Grundbegriffe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1981.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 54, *Parmenides*, Klostermann, Frankfurt am Main 1982.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 55, *Heraklit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1979.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1989.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 66, *Besinnung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 67, *Metaphysik und Nihilismus*, Klostermann, Frankfurt am Main 1999.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 69, *Die Geschichte des Seyns*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 70, *Über den Anfang*, Klostermann, Frankfurt am Main 2005.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 81, *Gedachtes*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 87, *Nietzsche. Seminare 1937 und 1944*, Klostermann, Frankfurt am Main 2004.
- Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002.
- Heidegger, M., *Konec filosofie a úkol myšlení*, OIKOYMENH, Praha 1993 (přel. I. Chvatík).
- Heidegger, M., *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, in: týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 211-234.
- Heidegger, M., *Moirai (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*, in: týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 235-262.
- Heidegger, M., *O pravdě a bytí*, Vyšehrad, Praha 1971 (přel. J. Němec).
- Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, in: týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Wegmarken, Klostermann, Frankfurt am Main 2004, str. 203-238.

- Heidegger, M., *Überwindung der Metaphysik*, in: týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000.
- Heidegger, M., *Věda, technika a zamyšlení*, OIKOYMENH, Praha 2004 (Heideggerovy texty *Die Frage nach der Technik a Wissenschaft und Besinnung* v překladu J. Michálka, J. Kružikové a I. Chvatíka).
- Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, in: týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 2004.
- Heidegger, M., *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, I*, in: týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.
- Heidegger, M., *Was heißt Denken?*, in: týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 127-144.
- Heidegger, M., *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1961.
- Heidegger, M., *Was ist das - die Philosophie?*, in: týž, *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 1993 (přel. I. Chvatík).
- Heidegger, M., *Was ist Philosophie* in: Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Bd. 11, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main 2006.
- Heidegger, M., *Wissenschaft und Besinnung*, in: týž, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, str. 37-66.
- Heidegger, M., *Zeit und Sein*, in: týž, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969.
- Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, (Hg. M. Boss), Klostermann, Frankfurt am Main 1987.
- Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969.
- Homér, *Ílias*, Rezek, Praha 2007 (přel. O. Vaňorný).
- Homér, *Odysseia*, Rezek, Praha 2007 (přel. O. Vaňorný).
- Kahn, Ch. R., *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge 1979.
- Kessidi, F. Ch., *Hérakleitos*, Svoboda, Praha 1985.
- Kratochvíl, Z., Bouzek, J., *Od mýtu k logu*, Herrmann a synové, Praha 1994.
- Kratochvíl, Z., *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, Herrmann a synové, Praha 2006.
- Kratochvíl, Z., Kosík, Š., *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*, Herrmann a synové, Praha 1993.
- Michálek, J., *Údiv a zdrženlivost*, OIKOYMENH, Praha 1999.
- Nietzsche, F., *Filosofie v tragickém období Řeků*, Votobia, Olomouc 1994 (přel. J. Březina a J. Horák).
- Otto, W. F., *Mýtus a slovo*, in: *Mýtus, epos a logos* (editor P. Rezek), OIKOYMENH, Praha 1991.
- Platón, *Ústava*, OIKOYMENH, Praha 2001.
- Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1983.
- Ruin, H., *Ein geheimnisvolles Schicksal – Heidegger und das griechische Erbe*, in: M. Steinmann (Hg.), *Martin-Heidegger-Gesellschaft*, Bd. 8, *Heidegger und die Griechen*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007.
- Steinmann, M., *Die Humanität des Seins. Das Denken des späten Heidegger und sein Verhältnis zu Parmenides*, in: M. Steinmann (Hg.), *Martin-Heidegger-Gesellschaft*, Bd. 8, *Heidegger und die Griechen*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007, str. 45-74.
- Trawny, P., *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Alber, München 1997.
- von Herrmann, F.-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994.
- Zlomky předsokratovských myslitelů*, Česká akademie věd a umění, Praha 1944 (přel. K. Svoboda).

ABSTRAKT

Myšlení počátku a konce metafysiky K Heideggerovu titulu *počátek* (der Anfang).

Studie je příspěvkem k vyjasnění Heideggerova pojetí metafysiky jako „dějin bytí“ (Geschichte des Seins), a to na základě jednoho z jeho „vůdčích“ slov (Leitworte), totiž prostřednictvím titulu „der Anfang“ - *počátek*. Heideggerovo určení *počátek* se snaží pochopit pomocí toho, co autor označuje jako „anfängliches Denken“, tedy cestou sledování *počátečního* uchopení bytí.

Těžiště práce proto spočívá v těch textech, v nichž se Heidegger zabývá mysliteli, které obvykle nazýváme presokratiky a které on sám označuje jako *myslitele počátku* či *myslitele FYSIS*. Tyto spisy přitom nejsou klasickým výkladem či interpretací, ale – jak říká sám autor - spíše „rozhovorem“ (Auseinandersetzung), tj. rozhovorem s mysliteli počátku. Pro myslitele počátku, tj. myslitele FYSIS, je v Heideggerově pohledu charakteristické jisté specifické chápání bytí, které je zásadně odlišné od toho metafysického, ačkoli toto zakládá a je jeho počátkem. Termín FYSIS, či lépe *situace FYSIS*, slouží Heideggerovi jako jakýsi zastřešující titul vyjadřující, že *bytí* ve své *počáteční* podobě vystoupilo jako φύσις (tj. jako *neustálost vznikání a zanikání, vzházení a zacházení*). Práce se snaží předvést Heideggerovy výklady myslitelů FYSIS jako odhalování základních specifikačních a konstitutivních rysů této situace či epochy (tedy nikoli jako komentáře či interpretace v běžném smyslu slova). Rekapituluje a analyzuje Heideggerovy „rozhovory“ s mysliteli počátku, totiž s Anaximandrem, Parmenidem a Hérakleitem, a akcentuje přitom tři specifické rysy počátku - uchopitelné opět třemi tituly: φύσις, ἀλήθεια a λόγος.

Způsob podání se bytí (φύσις), jeho přístupnost, neskrytost (ἀλήθεια), a určení člověka vztahem k bytí (skrze λόγος) – tyto tři momenty jsou zároveň vodítkem následujícího výkladu Heideggerovy koncepce metafysiky jako „Geschichte des Seins“. Na těchto třech motivech, resp. na jejich proměnách, studie ukazuje, že a proč nejde Heideggerovi o výklad historie filosofických systémů a o jejich interpretaci, nýbrž o sledování podávání se bytí, resp. jeho různých podání se (Geschick), zadržení (*epoché*), rozhodnutí či konstelací, jejichž „ozvěnou“ (echem) či odpovídáním je myšlení člověka. Podrobněji se práce věnuje zásadnímu kroku, který Heidegger spojuje s Platónem a Aristotelem a který podle něj znamená přechod od *situace počátku* k *prvnímu počátku* (erster Anfang), tj. k *metafysice*. Další postup metafysiky, jenž je v Heideggerově podání *ústupem* (tedy děním počátku), je již v této práci pouze naznačen, podrobněji je probrána opět až situace „konce metafysiky“.

Jako zásadní moment pro porozumění Heideggerově koncepci se přitom ukazuje odhalení specifického rysu bytí - totiž jeho charakteru *skrývavosti* a „obracení se proti sobě“. Ten byl zahlédnut již v úvahách nad Anaximandrovým zlomkem a je základem a klíčem k pochopení Heideggerovy představy „Geschichte des Seins“ jako dění rozhodování se bytí, resp. podávání se (schicken) bytí a různých typů jeho „(sebe)zadržení“ (*epoché*). Tento moment se práce snaží průběžně zdůrazňovat s tím, že pouze vzhledem k němu je také srozumitelný Heideggerův pojem *konce*. Jen s pochopením toho, co Heidegger odhaluje jako *sebeskrývavý* a „*sebeobrativý*“ rys bytí, je možné porozumět jeho pojetí *konce*, resp. *konce metafysiky* jako *přechodu* (Übergang) k *jinému počátku* (andere Anfang), kterému jsou věnovány závěrečné kapitoly.

ABSTRACT

Thinking of Beginning and End of Metaphysics On Heidegger's title beginning (der Anfang)

The aim of this study is to help to clarify Heidegger's conception of metaphysics as "history of esse" (Geschichte des Seins), namely on the basis of one of his "leading" words (Leitworte), that is through the title "der Anfang" - beginning. The work tries to understand it using what the author terms as "anfängliches Denken", by following the initial grasp of esse.

The centre of the study therefore consists in the texts in which Heidegger deals with the thinkers usually called presocratics and whom he himself classes as thinkers of beginning or thinkers FYSIS. At the same time these works are not classical interpretations or explanations, but - as the author says - rather "a discourse" (Auseinandersetzung), i.e. the discourse with the thinkers of beginning. From the point of view of Heidegger, what is characteristic of thinkers of beginning, that is thinkers FYSIS, is certain specific comprehension of esse which is on principle different from the metaphysical one although it is its foundation and beginning. Heidegger takes the term FYSIS, or better situation FYSIS, as a covering title expressing that esse in its initial form stood out as φύσις (i.e. as perpetual rising and declining, appearing and disappearing). The work tries to present Heidegger's interpretations of thinkers FYSIS as revealing basic specifying and constituent features of the situation or the epoch (not as commentaries or interpretations in common sense of word). It recapitulates and analyses Heidegger's "discourses" with thinkers of beginning, namely with Anaximandros, Parmenides and Hérakleitos, and emphasizes three specific features of beginnings - expressed also in three titles: φύσις, ἀλήθεια a λόγος.

The way of offering oneself to esse (φύσις), its accessibility, unconcealment (ἀλήθεια), and determination of man by his relation to esse (through λόγος) - these three moments serve simultaneously as a guideline of the subsequent explanation of Heidegger's conception of metaphysics as "Geschichte des Seins". Based on these three motives, respectively on their matamorphoses, the study shows that (and why) Heidegger is not concerned with historical explanations of philosophical systems and their interpretations, but his point is to pursue offering oneself to esse, respectively different kinds of offerings (Geschick), detentions (*epoché*), decisions or constellations whose echo or answering is thinking of man. In detail the work is devoted to the principle move which Heidegger connects with Platon and Aristoteles and which means for him the transition from the situation of beginning to the first beginning (erster Anfang), i.e. to metaphysics. Another advancement of metaphysics, which is in Heidegger's presentation retreat (events of beginning), is only suggested in this work. The study explores in detail the situation of "the end of metaphysics".

The fundamental moment for understanding Heidegger's conception is the disclosure of the specific feature of esse - namely its character of concealment and "turning against itself". This could already be seen in the contemplations on Anaximandros's fragment and it is the base and the key to comprehend Heidegger's perception "Geschichte des Seins" as events of deciding esse, respectively offering oneself (schicken) to esse and different types of his "(self)detention" (*epoché*). This moment is emphasized in the work continuously because only due to it, it is possible to understand Heidegger's concept of end. Only if you understand what Heidegger reveals as self-concealing and self-returning feature of esse, you are able to comprehend his conception of end, respectively the end of metaphysics as the transition (Übergang) to another beginning (andere Anfang), which is studied in the last chapters of the work.