

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Vojtěch Kocman

Martin Heidegger: Člověk, svět a prostor
Martin Heidegger: Man, World and Space

Praha 2011

Obor: Filosofie – Německý jazyk
Vedoucí práce: doc. Jakub Čapek, Ph.D.

Poděkování

Dovolte mi nejprve poděkovat lidem, kteří mi během sepisování této diplomové práce byli oporou. Jsou jimi především vedoucí mé práce, doc. Jakub Čapek, Ph.D., má rodina a nejbližší přátelé. Dále bych chtěl vyzdvihnout knihovnu Ústavu filosofie a religionistiky, jejíž pracovníci mi byli rovněž velmi nápomocni.

Možnost hlouběji se tématu věnovat a zprvu do něj vůbec proniknout mi však byla dána již v rámci mého studijního pobytu na Eberhard Karls Universität v Tübingen, který jsem absolvoval v zimním semestru 2009/2010 díky mezinárodnímu programu studentské mobility Erasmus. Filosofickému institutu v Tübingen, jeho vyučujícím a knihovně tedy rovněž náleží můj vděk.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 10. 12. 2011

Vojtěch Kocman

Abstrakt

Tato práce představuje pokus o interpretaci klíčových momentů Heideggerovy koncepce prostorovosti. Vzhledem k tomu, že Heidegger své chápání prostorovosti nikde v systematické podobě nepodává, je nezbytné pracovat s velkým množstvím často fragmentárních primárních textů. Další obtíž představuje autorův jazyk, který klade značné nároky na překladatele; všechny klíčové texty uvedené v této práci překládáme. Heidegger se v rámci své koncepce označované jako topologie bytí pokouší myslet prostor nikoliv jako kvantifikovatelnou veličinu, nýbrž v návaznosti na řecký pojem *τόπος*, tedy jako kvalitativně určené *místo*. Tato práce se soustředí jak na Heideggerovo rané dílo, tak i na jeho pozdní období, ve kterém topologické myšlení hraje centrální roli; pokouší se rovněž identifikovat souvislosti mezi nimi. Zásadní význam přitom budou mít pojetí myšlení jako *cesty*, souvislost myšlení a básnění a vztah prostoru a času, který je v Heideggerově pozdním díle chápán jako rovnocenný. Pouze naznačeny zůstanou další směry, kterými je možné se v souvislosti s bádáním v oblasti Heideggerovy koncepce prostorovosti pohybovat: kritika současného způsobu odkrývání světa, prohloubený vztah k řeckému myšlení a další promýšlení vztahu prostorovosti a bytí.

Klíčová slova: Heidegger, svět, prostorovost, prostor, jazyk, topologie bytí, *τόπος*, místo, cesta, básnění, čas

Abstract

This essay presents an attempt to interpret the key moments of Heidegger's conception of spaciousness. Considering the fact, that Heidegger didn't publish his understanding of spaciousness in any systematic form, it is necessary to work with a great amount of primary texts often available only in a fragmentary shape. Another difficulty is given by the author's use of language, which requires very demanding translations; we always translate the source texts in this paper. Within his conception termed as the topology of being Heidegger attempts to think about the space not as a measurable quantity, but in correlation with the Greek concept of *τόπος*, i.e. the qualitatively determined *place*. This essay concentrates on Heidegger's early work as well as on his late period, during which the topological thinking plays a central role; it also tries to identify the connection between them. The understanding of thinking as a *way* is essential, as well as the connection of thinking and poetry and the relation between space and time, which are considered of equal value in Heidegger's late work. Merely outlined remain other directions, which may be taken by further research within Heidegger's concept of spaciousness: the critique of the contemporary way of the uncovering of the world, the deepened relation with the Greek thinking and further analysis of the relation of spaciousness and being.

Key words: Heidegger, world, spaciousness, space, language, topology of being, *τόπος*, place, way, poetry, time

Obsah

Úvod.....	7
1. Obecné uvedení do tématu	8
2. Obrat a <i>topological turn</i>	12
3. <i>Bytí a čas</i> a topologie	17
3.1 Analytika prostorovosti jako část analytiky světa.....	17
3.2 Nitrosvětské příruční jsoucno a jeho kategoriální prostor	19
3.3 Prostorovost existenciálního bytí ve světě	28
4. Topologie bytí	46
4.1 Součtveří, věc a časo-prostor	56
4.1.1 Šetřící bydlení v součtveří.....	56
4.1.2 Věc jako shromaždiště čtyř světových krajin.....	62
4.1.3 Časo-prostor a Abgrund	66
5. Krok zpět na cestě myšlení a závěr	70
Seznam primární literatury	74
Seznam sekundární literatury	76

Úvod

Martin Heidegger se podstatnou část svého života věnoval problémům spjatým s prostorovostí. Nebyla vždy jeho výslovným tématem a pravdou zůstává, že v centrálním díle jeho rané tvorby, tedy ve spisu *Bytí a čas*, hrají úvahy o prostorovosti sice důležitou, leč přece sekundární roli. Explicitně se prostorovostí a jejími momenty Heidegger zabývá především ve svém pozdějším a pozdním díle, ani zde ovšem nenacházíme tuto problematiku vypracovanou systematickým způsobem. Tato *asystematičnost* je v první řadě dána Heideggerovým pojetím myšlení, které chápe jako *cestu*. Tomuto charakteru myšlení se budeme rovněž věnovat a v textu se na několika místech bude znovu objevovat.

Tato práce je především interpretací Heideggerových úvah o prostorovosti z *Bytí a času* v souvislosti s jeho pozdní koncepcí, přičemž vodítkem nám zde v první řadě bude pojem *místa*, které se budeme snažit myslet na základě řeckého pojmu *τόπος*. Zásadní bude proměna v chápání vztahu prostorovosti a časovosti mezi oběma obdobími a jejich integrace v pojmu *časoprostoru*, kde jsou oba momenty chápány jako rovnocenné.

Důležitým krokem bude rovněž analýza pojmu bydlení právě v souvislosti s koncepcí prostorovosti v tzv. *součtveří* a vymezení se vůči současnému způsobu odkrývání světa. Budeme se rovněž krátce věnovat i fenoménu básnictví a jeho provázanosti s výše zmíněným.

Zásadní obtíž, která nás během našeho sledování Heideggerových myšlenek bude neustále pronásledovat, je nutnost vypořádat se s náročným jazykem německého originálu. Zvolili jsme zde cestu, která nepochybně patří k těm náročnějším, na druhou stranu ovšem může pomoci přiblížit Heideggerův způsob myšlení i čtenářům, kteří německým jazykem příliš nevládnou a nebyli by jinak schopni sledovat např. etymologická zdůvodnění některých pojmů, které autor užívá. Texty, které již byly přeloženy do českého jazyka, především tedy *Bytí a čas*, citujeme podle stávajícího překladu, tam, kde to je nutné, provádíme úpravy směrem k větší věcné přesnosti. Ty jsou nevyhnutelné především v těch pasážích, kde Heidegger užívá více pojmů pro různé aspekty prostorovosti v rámci jednotlivých úrovní své analýzy pobytu; tyto pojmy v českém překladu totiž často splývají. Tam, kde český překlad není k dispozici, předkládáme vždy náš vlastní s tím, že text německého originálu uvádíme v poznámkách pod čarou. Toto se týká i citované sekundární literatury. Již zde je ovšem třeba

deklarovat, že náš překlad nemá sloužit ničemu jinému než možnosti lepšího věcného pochopení problémů, neklademe si žádný nárok na jeho úplnost či naprostou správnost.

Seznam veškeré užití a citované literatury je uveden na konci této práce.

1. Obecné uvedení do tématu

Motivy prostorovosti, přestože často nepůsobí příliš konzistentně a jejich užití je při prvním čtení leckdy pouze s velkými obtížemi pochopitelné, jsou v Heideggerově díle k nalezení v pozoruhodné kvantitě. Obecně je zřejmé, že prostorovým metaforám a příměrům se v oblasti myšlení nelze zcela vyhnout, naopak jsou často vítány jako pomůcky usnadňující pochopení problémů. A tak se s tím či oním setkáváme „na každém rohu“, to či ono má v té či oné struktuře to správné „místo“, myšlením jsme, pokud uvažujeme korektně, na té pravé „cestě“, „nahore“ a „dole“ má konotace nikoliv pouze místně – dimenzionální, nýbrž může také sloužit k rozlišení stupňovitosti bytí a jeho dignity, jak je tomu u novoplatoniků v pojmu *descendence bytí*¹, přičemž „dole“ bývá zpravidla onou formou pokleslejší.

U Martina Heideggera nacházíme zmínky o prostorovosti, jakož i její explicitní vypracování takřka na každém kroku, přesto je již na tomto místě nutné podotknout, že Heidegger své uvažování v „prostorových“ pojmech nechápe jako metaforu, tedy jako přenášení významu původního pojmenování na jiný předmět. Naopak, Heidegger, jak se v průběhu této práce stane zřejmějším, své pojetí prostorovosti a pojmy, které se k němu váží, chápe vůči vulgárnímu pojetí prostorovosti jako fundující a primární. Zevrubnější analýza Heideggerovy koncepce prostorovosti je zásadně obtížná zejména z toho důvodu, že Heidegger sám nikde ucelenou teorii prostorovosti nepodává.² Každá podobná analýza bude proto v první řadě rekonstrukcí Heideggerových myšlenek. V tom tkví i zásadní problém sekundární literatury k této problematice, protože je často patrné, že namísto toho, aby se ve věcném směru cokoliv vyjasnilo, dochází spíše k opisům autorova temného slovníku a seriózní bádání v pozůstalosti tohoto německého myslitele se zhusta podobá jakémusi exkluzivnímu klubu vládnoucímu

¹ Srv. např. Andrew Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, Springer, Den Haag 1974, str. 43

² Marie Pětová, *Prostorovost člověka a světa u pozdního Heideggera*, IN: Jaroslav Novotný (vyd.), *Člověk mezi rozprostraněností a krajinou. Studie k rozmanitosti chápání prostoru*, TOGGA, Praha 2008, str. 39-55, zde str. 42

tajným jazykem, který se sice skládá z relativně běžných pojmů, nezasvěcenému však neřekne zhola nic. Základní vhléd do problematiky prostorovosti je však nutný i pro pochopení tak zásadních oblastí, jakou u Heideggera představuje básnictví, v silné souvislosti stojí prostor s fenoménem techniky a problémy moderní vědy.³

Již v Heideggerově prvním zásadním díle, kterým je *Bytí a čas*⁴, získá lidský pobyt hned zkraje úvodních analýz charakteristiku „bytí v prostoru“⁵, tedy určení, které je samo dle autorových slov fundováno vyšší ontologickou rovinou „bytí ve světě“ vůbec. Vztah této ontologické fundace Heidegger blíže rozvádí v § 22-24.⁶ Provedení analýzy existenciálního pojmu prostoru je zasazeno do celkové analýzy pobytu v jeho konkrétním aspektu bytí ve světě, čímž je rovněž revidována klasická představa vztahu světa a prostoru, podle které se svět v prostoru nachází či v něm „leží“. V § 70 Heidegger osvětluje „časovost pobytové prostorovosti“⁷, přičemž se snaží formulovat „existenciálně ontologickou otázku po podmínkách možnosti pobytové prostorovosti“, která jako taková „funduje odkrytí nitrosvětského prostoru“.⁸ V tomto bodu existenciální analýzy pobytu dospíváme k jisté nadřazenosti či „přednosti“ času vůči prostoru, tedy k strukturně podobnému vztahu, který můžeme nalézt u Immanuela Kanta v *Kritice čistého rozumu*.⁹ Samozřejmě je nutné při této příležitosti poznamenat, že Heidegger odmítá Kantovo dělení jevů – jakož ostatně i nazírání - na vnitřní a vnější, sama prostorovost pobytu je „ve smyslu ontologické fundace“¹⁰ v jeho časovosti „obsažena“. Časovost pobytu je zde tedy vykázána jako hlubší a zakládající charakteristika vzhledem k pobytové prostorovosti, a to i přes zřejmý fakt, že vypracování problematiky prostorovosti v *Bytí a čase* je značně textově obsáhlé .

³ Zásadní roli prostorovosti u Heideggera obecně zdůrazňuje např. Jeff Malpas, viz jeho monografie *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, MIT Press, Cambridge 2007

⁴ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 2008, orig. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001; první paginační údaje se budou vztahovat vždy k české verzi, údaj v závorce k německému originálu

⁵ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 77 (56), „ein eigenes Im-Raum-sein“

⁶ Tamtéž, § 22-24, str. 102-113 (129-142)

⁷ Tamtéž, str. 367 (407), „Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit“

⁸ Tamtéž

⁹ Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, OIKOYMENH, Praha 2002, str. 69

¹⁰ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 367 (407)

Heidegger se v pozdějších letech k otázce vztahu prostorovosti a časovosti (byť modifikovaně) vrací, v přednášce z roku 1962 kriticky poznamenává, že pokus o vysvětlení prostorovosti z časovosti v *Bytí a čase* je neudržitelný.¹¹ Na tomto místě můžeme alespoň naznačit, že pozdější „rovnocennost“ času a prostoru vyplývá z promyšlení jejich spojení coby „časoprostoru“¹², figury zásadního významu pro celé „myšlení úvlasti“.¹³ Je však nutné poznamenat, že i přesto je *Bytí a čas* perspektivou pozdního Heideggera klíčem k možnosti obecných výpovědí o vztahu časových a prostorových analýz. Hans-Dieter Bahr dospívá k závěru, který poměrně přesvědčivě shrnuje i cestu Heideggerova myšlení:

„Dodnes, a nikoliv pouze v tematickém uspořádání, se neustále zpracovává prostor před časem, ačkoliv časovým analýzám, jak je tomu již od Kanta, se dává přednost. A přesto lze poznamenat, že čas „nakonec“ nevyhnutelně vede zpět k problému prostoru, který byl domněle „na počátku“ překročen.“¹⁴

V *Bauen, Wohnen, Denken*¹⁵, textu z roku 1951, Heidegger formuluje pojem „místa“, které je ontologickým fundamentem pojmu prostoru analogickým způsobem, jímž je v *Bytí a čase* bytí ve světě zakládající rovinou bytí v prostoru pobytu. Heidegger zde předkládá myšlenku,

¹¹ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2000, str. 24, „*Der Versuch in ‚Sein und Zeit‘ § 70, die Räumlichkeit des Daseins auf die Zeitlichkeit zurückzuführen, lässt sich nicht halten.*“

¹² „Zeit-Raum“, popřípadě „Zeit-Spiel-Raum“; pomlčka v pojmenování mimo jiné upozorňuje na fakt, že se nejedná o časoprostor ve fyzikálně-technickém smyslu, tedy ve smyslu, který je (dodnes) často vnímán jako primární. Pojem „Spielraum“ je obvykle neproblematicky možné překládat jako „prostor“, má pak často významové prvky „k čemu“, důležité je, že nikdy neznamená „pouze“ fyzikální pojem prostoru. Později uvidíme, že eminentní roli zde má i pojem „hra“, který je v německém „Zeit-Spiel-Raum“ spoluobsažen. Typický je např. obrat „jedes Kind braucht einen gewissen Spielraum für seine Entfaltung“, tedy „každé dítě potřebuje jistý prostor pro svůj vývin“, zde evidentně „prostor k životu“, „volnost“. Srv. např. Dieter Götz / Günther Haensch / Hans Wellmann (vyd.), *Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*, Langenscheidt KG, Berlin, München 2003, str. 955

¹³ Tj. „Ereignis-Denken“

¹⁴ Hans-Dieter Bahr, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Reclam, Leipzig 1994, str. 371, „*Bis heute und nicht nur in der Themenfolge, erörtert man den Raum stets vor der Zeit, auch wenn man den Zeitanalysen, wie seit Kant, einen Vorrang einräumt. Und doch kann man bemerken, daß letztere ‚am Ende‘ unvermeidlich zu einem Problem des Raumes zurückkehren, das man ‚anfangs‘ zu überschreiten glaubte.*“ (přel. V. K.)

¹⁵ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, str. 24

dle které vyvěrá prostorovost z nejvlastnější bytnosti „místa“.¹⁶ Pojem místa, Ort, bude pro uvažování o prostorovosti (v nejobecnějším smyslu) nadále stěžejní.

Jedním ze zásadních cílů této práce bude alespoň v hrubém náčrtu ozřejmit důvody a podobu výše uvedené pozdější „rovnocennosti“ prostoru s časem a její důležitost pro Heideggerovo „myšlení úvlasti“. Tento úkol nebude vzhledem k omezenému rozsahu naší interpretace, jakož i vzhledem k jeho evidentní obtížnosti vypracován v celé možné šíři a z týchž důvodů jeho podání nebude zahrnovat a zohledňovat všechny Heideggerovy texty a úvahy k danému tématu, nýbrž bude omezen pouze na vybrané úryvky a pasáže napříč Heideggerovým dílem.

Dalším z dílčích témat, které zde bude rozpracováno, je vztah mezi *λόγος* a *τόπος* a jejich poměr vůči bytí jako celku, čímž se pokusíme alespoň částečně vyjasnit problematickou a temně znějící formulí „topologie bytí“¹⁷, která osvětlení vzhledem ke svému současnému nadužívání jistě заслужuje. Ačkoliv Heideggerovo pozdní myšlení a především jeho „krok do umění“¹⁸ zpětně mnohé z autorových mladších úvah jistě modifikují, přesto zůstávají rovněž mnohé figury i později nadále určující, Heideggerovými slovy:

„ (...) jsou do následujícího kroku zabudovány a postaveny před něj.“¹⁹

Pro pochopení prostorových úvah Martina Heideggera a jeho pojetí prostoru a místa je kromě tematizace aristotelského pojmu *τόπος*, z něhož Heidegger do značné míry vychází, velmi důležitý také jeho projev nesoucí název *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*²⁰, který byl přednesen k příležitosti otevření výstavy umění s díly sochaře Bernharda Heiligerera v galerii v St. Gallenu v roce 1964. Ač je zde v první řadě řeč o umění nesoucím svá jasně daná specifika, totiž o sochařství, je velmi dobře možné řadu úvah chápat i v obecnějším smyslu.

¹⁶ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, str. 24, „die Herkunft des Raumes aus dem zureichend gedachten Eigentümlichen des Ortes“, „Ort“ nadále „místo“

¹⁷ Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gunther Neske, Pfullingen 1954, str. 25

¹⁸ V této souvislosti stojí za zmínku stať Odo Marquarda, *Die Schritt in die Kunst. Über Schiller und Heidegger*, IN: Ulrich von Bülow (vyd.), Martin Heidegger, *Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. Wintersemester 1936/37*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach 2005, str. 191-206

¹⁹ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Stuttgart 1997, str. 165, „ (...) es wird in den folgenden Schritt eingebaut und diesem vorgebaut.“ (přel. V. K.) Německé „vorbauen“ má rovněž význam „někoho/něco něčím zaopatřit“, zde tedy ve smyslu předpřípravení.

²⁰ Martin Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, Erker-Verlag, St. Gallen 1996

Tyto spisy o povaze umění tematizují založení a otevření pojmu prostoru (ve smyslu *Spielraum*) skrze eliminaci rozporů mezi pojmy země a světa v díle a určují sochařskou plastiku následovně:

„ (...) *ztělesňující přivádění-do-díla míst a s těmi* (tj. místy – pozn. V. K.) *otevírání oblastí možného bydlení lidí, možného prodlévání věcí, které je obklopují a které se jich týkají.*“²¹

Naprosto zásadního významu je pro pochopení Heideggerovy pozdní koncepce prostorovosti výše již zmíněný text *Bauen, Wohnen, Denken*, který Heidegger přednesl 5. srpna 1951 před shromážděnými, kteří se rekrutovali především z řad architektů a stavitelů. Pokud zohledníme tematické okolí textu, v němž je podán Heideggerův koncept budování, bydlení, šetření²², součtveří²³ a věci, důležité dále budou i přednášky *Věc*²⁴ (1950), „... *básnický bydlí člověk*“²⁵ (1951) a *Das Wohnen des Menschen* (1970).

Abychom dále na cestě Heideggerovým myšlením příliš neodbočili a neztratili ze zřetele výše uvedená témata, kterým se zde především hodláme věnovat, bude nejprve nutné alespoň v obrysech načrtnout předěl v autorově myšlení, který často bývá označován jako „obrat“.

2. Obrat a *topological turn*

Vlastní Heideggerovo motto souborného vydání jeho pozůstalosti zní „Cesty – nikoliv díla“.²⁶ V souladu s tímto heslem se chceme pokusit chápat Heideggerovo dílo v celku jako cestu,

²¹ Martin Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, Erker-Verlag, St. Gallen 1969, str. 13, „ (...) *verkörperndes Ins-Werk-Bringen von Orten und mit diesen ein Eröffnen von Gegenden möglichen Wohnens der Menschen, möglichen Verweilens der sie umgebenden, sie angehenden Dinge.*“ (přel. V. K.)

²² Tj. „Schonen“

²³ Tj. „Geviert“

²⁴ Přednáška *Das Ding* byla vydána v českém překladu Ivana Chvatíka jako *Věc* ve sborníku *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 2006, str. 7-38

²⁵ Přednáška „... *dichterisch wohnt der Mensch*“ byla vydána v českém překladu Ivana Chvatíka jako „... *básnický bydlí člověk*“ ve sborníku *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 2006, str. 83-112

²⁶ „Wege – nicht Werke“. Heidegger sám zamýšlel opatřit první svazek souborného vydání svého díla obsáhlou předmluvou, což se mu již bohužel nepodařilo. Vypracoval tedy alespoň toto heslo a dva krátké texty, které ho

kteřá v průběhu času mění směr, odbočuje, na níž se objevují stále nové překážky a kteřá v posledku sleduje odlišné cíle – či, snad lépe řečeno, volí jiné způsoby jejich dosažení, kteřými jsou i tyto cíle samotné modifikovány – než na svém počátku. Pokusíme se tedy vzít vážně Heideggerův často opakovaný apel na chápání myšlení jako cesty:

„Myšlení samo je cestou.“²⁷

Jak je tomu ostatně na každé cestě myšlení, i zde se některé stezky, kteřými se vydáme, prokáží jak schůdné, některé budou snad natolik kamenité a obtížné, že se je budeme muset pokusit obejít anebo je v krajním případě budeme muset opustit zcela. Rovněž bude třeba zřeknout se myšlenky „systému“ či jakési předem dané pojmové hierarchie, kteřou již komplexně nahlížíme a kteřou budeme pouze sledovat. Pokusíme se tedy zohlednit tezi Friedricha-Wilhelma von Herrmanna o cestě myšlení, jež:

„ (...) ležt mimo ideji jakéhosi předem plánovaného průběhu, kteřá vzniká během chůze po cestě a kteřá zůstává zachována i v tom případě, kdy cesta opisuje oblouk.“²⁸

„Obrat“ v myšlení Martina Heideggera není proto jednoduchým zavržením něčeho, co bylo, návratem či pouhým zlomem, nýbrž změnou nutnou v rámci dalšího vývoje toho, jak se ukazuje „věc myšlení“, a tedy „obratem cesty“ v alemanském smyslu²⁹ slova (tj. „Wegkehre“). Ostatně ani Heidegger sám cestu svého myšlení nepovažoval za určenou prostřednictvím radikálních a naprostých převratů, kdy jedna epizoda zlomově končí a další začíná, jak je zřejmé z *Seminar von Le Thor 1969*.³⁰ Podle tohoto textu se spíše jedná o dvojí přechod; přičemž prvním z nich je odklon od pokládání otázky po smyslu bytí z *Bytí a času* ve prospěch otázky po pravdivosti bytí. Tento přechod v sobě zahrnuje tři přednášky, kteřé

do jisté míry ozřejmují, srv. doslov z *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, str. 437 a následující

²⁷ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, str. 164, „*Das Denken selber ist ein Weg.*“ (přel. V. K.)

²⁸ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Anton Hain, Meisenheim am Glan 1964, str. 277, „ (...) *außerdem der Idee eines vorgeplanten Ganges liegt, die sich im Gehen eines Weges ergibt und die auch dann noch gewahrt bleibt, wenn der Weg einen Bogen beschreibt.*“ (přel. V. K.)

²⁹ Pro ozřejmění pojmu obratu u Heideggera srv. Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, str. 217

³⁰ Martin Heidegger, *Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005

vyšly jako *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/1936) a *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* (1936-1938). V útlém spisku *Aus der Erfahrung des Denkens* z roku 1947 je pak konečně, byť neexplicitně formulován druhý přechod, přechod k otázce po místu bytí. Smysl, pravda a místo – řecky „τόπος“ či německy „Ort“ – tvoří základ tří perspektiv, kterými je na bytí nahlíženo a které:

„ (...) současně představují tři kroky na cestě myšlení.“³¹

Ideálním cílem této práce by byla konečná a přesvědčivá analýza momentů prostoru, bydlení a s nimi souvisejících pojmů v myšlení Martina Heideggera. Ačkoliv je toto vzhledem k našim možnostem nemyslitelné, náčrt výše uvedené problematiky by nás alespoň mohl dovést k možnosti lepšího pochopení spojení bytí a místa v topologii bytí.

Ve filosofii vědy se často zmiňují nejrůznější zlomy a obraty, jde o obvyklou praxi zejména u anglosaských teoretiků vědy. V této souvislosti se jako „obraty“ označují zásadní změny a převraty v zaměření věd, co se jejich předmětu týče, a v jejich chápání sebe samých, především se jedná o oblast humanitních věd. „Obraty“ samotné jsou jako takové i chápány a terminologicky fixovány, v současnosti existuje celá řada termínů jako např.: „linguistic turn“, „interpretive turn“, „performative turn“, „literary turn“, „postcolonial turn“, „translation turn“, „iconic turn“, „spatial turn“ a další. Samozřejmě se přímo nabízí pochybnost, které z uvedených „obratů“ skutečně v oblasti humanitních věd proběhly a zda vůbec nějaký z nich. Pokud by totiž byla realizována i menší část těchto proklamovaných „obratů“, pravděpodobně by za poslední roky byla podoba moderních humanistických disciplín kontinuálně měněna k nepoznání. Přes veškerou nejistotu, názorovou a disciplinární pluralitu lze však něco podobného nepochybně odmítnout.

Z výše uvedených je „lingvistický obrat“ ve svém zaměření na lingvistiku, semiotiku a příbuzné vědní obory při troše dobré vůle možné kvalifikovat jako poslední „skutečný“ obrat, i když faktem zůstává, že pole jeho působnosti zůstává omezené na společenské vědy a kulturologii. Lingvistický obrat měl však nicméně ten účinek, že řeč přestala být nadále chápána jako jakýsi transparentní a jinak veskrze neproblematický prostředek komunikace a zprostředkování znalosti reality. Naopak se etablovala myšlenka, že řeč je zásadní podmínkou

³¹ Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, str. 344

možnosti myšlení, kterou nelze obejít. Otázky, které z této problematiky vyvěraly, jako např. pochybnosti o struktuře a hranici řeči, se staly samostatnými vědeckými tématy a pomalu ovládly bádání velké části společenských věd. Z povahy věd exaktních a přírodovědných je zřejmé, že jich se lingvistický obrat příliš dotknout nemohl, tím zůstávají stranou.

Dalším možným kandidátem na pojem „obrat“ – zohledníme-li totiž výše uvedené pochyby a nebudeme-li ochotni titul tak významný poskytnout všem „obratům“, které jsou tak ovšem nejčastěji nazývány výhradně svými hlasateli – by mohl být právě obrat k prostoru, „spatial turn“. Pro obrat k prostoru mluví minimálně dvě skutečnosti: První z nich je fakt, že minimálně od osmdesátých let dvacátého století se ve společenských a kulturních vědách etablovalo nové paradigma, které je možné označit jako kopernikánský obrat v myšlení prostoru anebo prostě jako obrat k prostoru, „spatial turn“.³² Prostor přestává mít pouze svůj fyzikalistický význam a zcela se v těchto vědách opouští jeho chápání jako jakési nádoby, budovy či krabice, která obsahuje věci jakožto trojdimenzionální objekty, přikračuje se naopak k uchopení prostoru jako výsledku či účinku společenského procesu. V zaměření na dosud víceméně opomíjené procesy se proto vyvíjejí nová pojetí prostoru, což lze pozorovat např. v pojmu prostoru sociálního. Druhou skutečností, jež svědčí pro zásadní význam obratu k prostoru, je jeho rozsah, který je minimálně obdobný jako u obratu lingvistického, spíše ho ale předčí. Lingvistický obrat se v zásadě, jak bylo výše řečeno, nedotýká přírodovědné oblasti, obrat k prostoru však do přírodovědných oborů zasahuje. Obratem k prostoru se totiž může rozumět již i nové určení prostoru ve fyzice, které zavádí Albert Einstein.

Počátek obratu k prostoru je však možné datovat mnohem velkoryseji, a sice minimálně zpět ke Kantovi, kde prostor přestává být předmětem, ale způsobem jevení se fyzikálních předmětů, formou jejich názoru. Protože jsme ovšem nejprve zmínili pojem prostorovosti z druhé poloviny dvacátého století, je zde nutné konstatovat zásadní odlišnost vůči Kantovu pojetí prostoru. Ta je zjevná např. již u Hanse Grimma (román *Volk ohne Raum*³³), kde je v geopoliticky reinterpretovaném pojmu prostoru zásadní myšlenka expanze, typická pro značnou část německé dobové literatury. Nicméně i u Grimma je zřejmý markantní posun

³² Edward W. Soja např. užívá výraz „spatial turn“ k historickému popisu rostoucího zájmu společenských věd o problematiku prostoru, který diagnostikuje zhruba od šedesátých let dvacátého století. Srv. *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, London/New York 1989, str. 15 a str. 39-42

³³ Hans Grimm, *Volk ohne Raum*, Albert Langen, München 1926

oproti Kantovu pojmu prostoru, přičemž prostor přestává být součástí „první filosofie“ a stává se pojmem především politickým a – jak tomu bývá – pojmem populistickým. Po druhé světové válce dochází k obecnému odmítnutí prostoru jako tématu, aniž by se kdokoliv hlouběji zamýšlel nad důvodem kompromitace pojmu prostoru, která byla dána jeho výše uvedenou politizací a zneužitím nacistickou ideologií. Obrat k prostoru z osmdesátých let pojem prostoru tedy do značné míry i teoreticky rehabilituje, přičemž zásadní je popis člověka a jeho prostředí v jejich vzájemném funkčním vztahu. Člověk a prostor jsou zde recipročními faktory.

Na druhou stranu je nutné konstatovat, že obrat k prostoru je dokončen pouze částečně, zůstaneme-li výlučně u něj samého. Pro úplnost obratu k prostoru je třeba, vyjdeme-li z fenoménu prostoru samotného, realizovat i obrat topografický³⁴ či trefněji obrat topologický³⁵, poněvadž místo – τόπος či Raum -, jak bude vykááno později, pojem prostoru nejenom zásadně doplňuje, nýbrž ho v posledku i ontologicky funduje, formuje a podstatně ovlivňuje.

Obrat na Heideggerově cestě myšlení nelze samozřejmě chápat pouze v tomto omezeném smyslu, pokud však tyto limitace akceptujeme, lze ho interpretovat i tímto způsobem; tedy jako silný příklon k otázkám prostoru a především topologie. Podobně tuto možnost tematizuje již Kathrin Busch, která chápe Heideggerův posun, tj. obrat od promýšlení lidského způsobu odkrývání bytí z *Bytí a času* k dějinnému údělu bytí, kterým nelze „disponovat“, jako „topologický“.³⁶

³⁴ Srv. Sigrid Weigel, *Zum ‚topographical turn‘. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften*, IN: KulturPoetik. Zeitschrift für kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft 2 (2002), str. 151-165

³⁵ Srv. Stephan Günzel, *Spatial Turn – Topographical Turn – Topological Turn. Über die Unterschiede zwischen Raumparadigmen*, IN: Jörg Döring/Tristan Thielmann (vyd.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Transcript, Bielefeld 2008, str. 219-237

³⁶ Srv. Kathrin Busch, *Raum – Kunst – Pathos: Topologie bei Heidegger*, IN: Stephan Günzel (vyd.), *Topologie, Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaft*, Transcript, Bielefeld 2007, str. 115-131, zde str. 117, „Die Verschiebung von der menschlichen Erschließung des Seins zum ereignishaften, das heißt unverfügbaren und geschichtlichen Seinsgeschick, welche die sogenannte ‚Kehre‘ im Denken Heideggers ausmacht, ließe sich berechtigterweise auch als ‚topological turn‘ bezeichnen.“

3. *Bytí a čas a topologie*

3.1 Analytika prostorovosti jako část analytiky světa

Úvodem k následující kapitole, která se zabývá především problematikou prostorového bytí lidského pobytu, si můžeme položit společně s Peterem Sloterdijkem otázku, zda „se pod senzačním programovým titulem *Bytí a času* neskrývá i zárodečně revoluční pojednání o bytí a prostoru“.³⁷ V programu *Bytí a času* je totiž značné úsilí věnováno právě vypracování analýzy prostoru. Vycházíme-li ze základní Heideggerovy charakteristiky lidského pobytu, kterou je „bytí ve světě“, nabízí se nám zdánlivě triviální otázka: Kde vlastně jsme, jsme-li ve světě? Jak se později pokusíme předvést, je Heideggerova odpověď na tuto otázku poněkud odlišná od odpovědi, kterou by snad podal Aristotelés. Aristotelés ve svém výčtu kategorií nabízí dva příklady, které ilustrují možné odpovědi na „kde“, a sice „na tržišti“ a „v Lykeónu“.³⁸ Heidegger se ovšem neptá po „pouhých“ místních určeních, jeho uchopení prostorovosti jako existenciálu³⁹ pobytu takováto určení přesahuje. S trochou nadsázky tedy jistě vzhledem k výše uvedenému můžeme uvažovat i nad tím, zda by se snad *Bytí a času* nemělo nazývat spíše *Bytí a prostor*.

V oddílu C třetí kapitoly, jenž nese název „Okolo“ jako prostorovost světa našeho okolí a prostorovost pobytu⁴⁰ se Heidegger v rámci analytiky světa pokouší o analýzu prostorovosti. Heidegger ostře odděluje bytí v prostoru od „bytí uvnitř“⁴¹, které je pojmem kategoriálního způsobu bytí v prostoru. Pojmem „bytí uvnitř“ označuje Heidegger obklopenost rozprostraněného jsoucna jiným rozprostraněným jsoucnem. Tento kategoriální způsob bytí v prostoru je přiřazen k bytí jsoucna příručního a výskytového charakteru, nikoliv ovšem pobytu, existenci. Heidegger píše:

³⁷ Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001, „(...) sich unter dem sensationellen Programmtitel von Sein und Zeit auch eine keimhaft revolutionäre Abhandlung über Sein und Raum verbirgt.“ (přel. V. K.)

³⁸ Aristotelés, *Kategorie*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1958, 2a1

³⁹ Srv. Martin Heidegger, *Bytí a času*, str. 63 (44), „Všechny explikáty získané při analytice pobytu pramení ze zřetele na strukturu jeho existence. Poněvadž se určují z existenciality, nazýváme tyto bytostné rysy existenciály.“

⁴⁰ Tamtéž, str. 128-129 (101-102)

⁴¹ Tj. „Inwendigkeit“

„Popíráme-li, že pobyt ‚je uvnitř‘ v nějaké prostorové jímce, nechceme tím nicméně zásadně vyloučit každou prostorovost pobytu, nýbrž pouze udržet otevřený přístup k vidění bytostné prostorovosti pobytu.“⁴²

Heidegger tedy neodmítá zásadně analýzu pobytu jako rozprostraněného jsoucna, chce však v první řadě směřovat k prostorovosti, která je pobytu bytostná.

Úlohou § 22-24 je následně dostatečně ozřejmění vztahu mezi fundujícím bytím ve světě a bytostnou prostorovostí pobytu. Do této úlohy nenáleží ovšem pouze prostorovost jsoucna s typem bytí pobytu, nýbrž i zvláštní druh prostorovosti jsoucna příručního. Heidegger dále totiž zdůrazňuje, že i jsoucno nitrosvětské je v prostoru a jeho prostorovost jako taková je z toho důvodu v přímém ontologickém sepětí se světem. To znamená, že kromě pobytového jsoucna má určitou prostorovou strukturu i svět.

Stojíme tedy před úkolem, jenž nám klade vypracovat vedle pojmu prostorovosti pobytového „bytí ve“ a pojmu nepobytového jsoucna příručního charakteru i analýzu ohledně toho, v jakém smyslu je prostor konstituujícím prvkem světa, který sám o sobě spadá do analytiky bytí ve světě a sám strukturálním momentem bytí ve světě je. Přitom má být především vykázáno, jakým způsobem jsou ‚okolo‘ našeho okolí, tedy jeho prostorovost, a specifická prostorovost nitrosvětsky příručního jsoucna samy fundovány „světstostí světa, a nikoliv obráceně, že by se svět vyskytoval v prostoru“.⁴³

Fenomén prostorovosti a tím i jemu odpovídající hermeneutická analýza prostoru budou rozděleny na tři části:

- 1) Analýza toho, co je nitrosvětsky v prostoru po ruce s ohledem právě na jeho prostorovost (§ 22)
- 2) Analýza „prostorovosti bytí ve světě“ (§ 23), kde je tematizována prostorovost existenciálního bytí ve světě

⁴² Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 128 (101)

⁴³ Tamtéž, str. 129 (102)

3) Analýza „Prostorovosti pobytu a prostoru“ (§ 24)⁴⁴

Pro náš účel, kterým v tomto bodě je osvětlení „topologických“ momentů *Bytí a času*, postačí, když se v následujícím textu budeme věnovat prvním dvěma krokům.

3.2 Nitrosvětské příruční jsoucno a jeho kategoriální prostor

Úkol § 22, jenž nese název „Prostorovost nitrosvětsky příručního jsoucna“, spočívá v explicitním fenomenálním podání problematiky „prostorovosti příručního jsoucna“ a současně v určení jejího sepětí s bytostnou strukturou příručního jsoucna. Za tímto účelem jsou nejprve hermeneuticko-fenomenologicky vypracovány prostorové rysy prostředku a souvislosti těchto prostředků. To, že je jsoucno „příruční“, znamená, že je „při ruce“, a proto je s rukou ve vztahu; stojí ve vztahu k tělesnosti obstarávajícího zacházení.⁴⁵

Příruční jsoucno se narozdíl od jsoucna pouze výskytového vyznačuje vždy rozličnou „blízkostí“, přičemž o ní samotné platí:

„ (...) nestanovuje se vyměřením vzdálenosti. Tato blízkost se řídí praktickým ohledem manipulování a používání, které s ním (tj. s příručním jsoucnem – pozn. V. K.) ,počítá‘.“⁴⁶

⁴⁴ K těmto třem paragrafům *Bytí a času* je třeba vzít v úvahu rovněž i odpovídající úseky čtyřhodinové přednášky z Marburgu, která se konala v letním semestru 1925 a vyšla jako *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, zde str. 306-325

⁴⁵ V návaznosti na Aristotelův spis *De anima* uvádí Heidegger ve své přednášce ze zimního semestru 1951/1952 *Was heißt Denken?* k fenoménu ruky následující: „Podle běžné představy náleží ruka tělesnému organismu. Ovšem samotnou bytost ruky nelze nikdy určit jako tělesný hmatový orgán a z něj vysvětlit. Hmatové orgány má například opice, ta ovšem nemá žádnou ruku. Ruka je od všech ostatních hmatových orgánů (...) nekonečně, tj. skrze propast bytosti, odlišná. Pouze bytost, která mluví, tj. myslí, může mít ruku a v zacházení uskutečňovat díla ruky.“ (přel. V.K.), pův. str. 51, „Die Hand gehört nach der gewöhnlichen Vorstellung zum Organismus eines Leibes. Allein das Wesen der Hand läßt sich nie als ein leibliches Greiforgan bestimmen oder von diesem her erklären. Greiforgane besitzt z.B. der Affe, aber er hat keine Hand. Die Hand ist von allen anderen Greiforganen (...) unendlich, d.h. durch einen Abgrund des Wesens verschieden. Nur ein Wesen, das spricht, d.h. denkt, kann die Hand haben und in der Handhabung Werke der Hand vollbringen.“

⁴⁶ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 129 (102)

Ohled obstarávajícího zacházení neklade ovšem pouze aktuální blízkost jsoucna příručního charakteru, nýbrž lokalizuje i směr, ve kterém je daný prostředek k dispozici. Toto neznamená nic jiného než fakt, že příručnímu jsoucnu náleží kromě blízkosti rovněž i prostorový charakter *směru*. Každý prostředek mající své místo v celku souvislosti prostředků je z hlediska prostorovosti určen charakteristickou blízkostí a svým charakteristickým směrem, tedy vždy jemu vlastní směrově určenou blízkostí. To ovšem také znamená, že žádný příruční prostředek není vykazatelný v „pouhém umístění“, pro které Heidegger užívá termín „Stelle“ ve smyslu přítomnosti v trojdimenzionálním, homogenním a izotropním prostoru, nýbrž má vždy své určité místo ve smyslu Heideggerova pojmu „Platz“, které odpovídá jeho charakteru „být při ruce“, a proto se jedná o jsoucno příruční.⁴⁷

Pojem prostoru, který zde Heidegger podává, je podstatně charakterizován blízkostí a směrem prostřednictvím pojmu místa (Platz). Místa v takto pojatém prostoru se od pouhých umístění diametrálně kvalitativně odlišují, tento pojem prostoru je narozdíl od prostoru umístění značně heterogenní a anizotropní:

„Prostředek má své místo, ale může se také ‚povalovat‘, což je třeba zásadně odlišit od pouhého výskytu s libovolným prostorovým umístěním.“⁴⁸

Rozlišování mezi pojmy „místo“ a „umístění“ je do jisté míry možné odůvodnit rovněž etymologickým výkladem německých termínů originálu. Německé slovo „Stelle“ je pravděpodobně deverbálního původu a je odvozeno od slovesa „stellen“; souvisí s archaičtějším výrazem „Stell“ a dále i s „Gestell“ a „Stall“. Dnes užívaný pojem „Viehstall“ znamená v češtině tolik co „stáj“, jak je ostatně zřejmé z germanismu „maštal“. Původnější výraz „Stall“ znamenal obecně jakékoliv „místo ke stání“. Ani toto nemusí českému rodilému mluvčímu znít zcela cize, poněvadž „stáj“ evidentně podobné významové prvky a etymologický původ nese rovněž. „Stelle“ je v němčině ovšem i synonymem pro „Gerüst“ (lešení) anebo „Gestell“ (podstavec, stojan); „Betgestell“ tak v podstatě znamená obecně

⁴⁷ V rozlišování překladu „Stelle“ a „Platz“ jako „umístění“ a „místa“ se držíme českého překladu *Bytí a času* (v těch případech, kdy je stávající překlad nekoherentní, se ho snažíme korigovat)

⁴⁸ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 130 (102)

„místo ke spaní“, „Gerüst“ i „Gestell“ nebo „Regal“ označují „zařízení sloužící k odkládání předmětů“.⁴⁹

Německý pojem místa „Platz“ je naproti tomu přejat z francouzského „place“, původem se dále dotýká latinského „platea“ a řeckého „πλατεία“, kde tento pojem nese význam „cesta“ či „náměstí“. V němčině se obvykle tento pojem místa užívá pro označení určité ulice či uličky ve městě, často také dvora, nádvoří. Přejatý pojem „Platz“ pak tedy značí dle svých původních významových komponent otevřený, větší či menší „prostranství“ či otevřený anebo uzavřený volný prostor určený k rozličným účelům. Každopádně je dobré mít dále na mysli, že již podle svého řeckého etymonu si pojem místa ve smyslu „Platz“ drží oproti pojmu umístění coby „Stelle“ komponentu určitého rozpětí a rozlehlosti v prostoru, která ovšem pojmu umístění chybí.⁵⁰

Každé místo jako takové je vždy místem nějakého „prostředku k...“; je tedy určeno strukturou prostředku jako „k čemu“ a je tedy vždy charakterizováno nějakou určitou praktickou povahou prostředku. Tato specifická povaha prostředku ovšem nutně směřuje vně (pokud je prostředek vždy „k...“), k jinému prvku. Tím se ovšem jako možnost vylučuje izolovanost každého prostředku a naopak jsme nuceni uvažovat o síti těchto prostředků a jejich celku. Pro jednoznačně určené místo to znamená, že je určeno

„ (...) jako místo tohoto prostředku k... z příslušného celku vzájemně směřově fixovaných míst kontextu prostředků, jež jsou po ruce ve světě našeho okolí.“⁵¹

Každé místo, které je fixováno v určité vzájemnosti míst, je nutno vidět právě ve vztahovém celku těchto míst. Bez chápání této vztaženosti jednoho místa k druhému není možné chápat ono „k...“ prostředku. Tento celek vzájemně na sebe nasměřovaných míst nazývá Heidegger jejich „rozmanitostí“.⁵² Každé místo „uvnitř“ této rozmanitosti míst je zásadně odlišné od

⁴⁹ Srv. heslo „Stelle“, Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, sv. 18, S. Hirzel Verlag, Leipzig 1940, Sp. 2172, rovněž Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, Kohlhammer, Stuttgart 1963, str. 39

⁵⁰ Srv. heslo „Platz“, Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, sv. 13, S. Hirzel Verlag, Leipzig 1889, Sp. 1916, rovněž Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, str. 40-43

⁵¹ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 130 (102)

⁵² Tj. „Platzmannigfaltigkeit“

libovolného umístění, tedy, slovy Heideggera, „kde‘ nějakého libovolného výskytu věcí“.⁵³ Místo tedy nelze zaměňovat s umístěním výskytového jsoučna, poněvadž místo je vždy spíše „určité ,tam‘ a ,tady‘ nějakého prostředku, který *tam patří*“.⁵⁴ Protože má každý prostředek v celku míst jisté jemu vlastní místo, kam „patří“, je možno mluvit o „prostředecné patřičnosti“. Prostředek vždy „patří“ na „své“ vlastní místo.

V této patřičnosti prostředku vůči místu je patrný jistý posesivní vztah mezi příručním jsoučnem a místem, kterému bychom rovněž měli věnovat pozornost. To, že jsoučno příručního charakteru má vždy vlastní místo, je dáno aspektem trvání, tedy časovostí. Příruční jsoučno se tak nachází „většinou“, „zpravidla“, „ve většině případů“ či „obyčejně“ na nějakém „tam“ a „tady“, na svém obvyklém místě. Tato skutečnost nás upozorňuje na to, že patřičnost má jako svou základní komponentu jisté „tam“, o kterém ovšem může být řeč pouze ve vztahu na své „ne-tam“. Jinak řečeno: K patřičnosti prostředku vůči svému místu náležejí privativní mody nepatřičnosti, nenastávání a nebytí v příručním smyslu. Patřičnost prostředku ovšem není nijak konstitutivní pro jeho služebnost, patřičnost prostředku není něco, co by prostředku bylo zcela neproměnlivě vlastní. Místo prostředku je spíše naopak – v rámci mezí, které bude ještě třeba analyzovat – proměnlivé bez toho, aby prostředek samotný ztratil svou svébytnost toho či onoho konkrétního prostředku, kterým je, či aby snad zcela ztratil svůj způsob příručního bytí. Je tomu právě naopak, variabilita je pro místo prostředku konstitutivní, neboť je to právě tato vlastnost, která činí zacházení s prostředkem primárně možné.

Samozřejmě je ovšem třeba neupadnout do druhého extrému a nedomnívat se, že místo prostředku je snad jakési libovolné „kdekoliv“. Prostředek je ve svém příručním způsobu bytí totiž vždy v relaci s rukou pobytu. Příruční jsoučno se navíc vždy vyznačuje svou „pohotovostí“.⁵⁵ Přísně vzato se pojem pohotovosti skládá ze dvou rozdílných aspektů. Prostředek je pohotový, pokud je coby náradí, nástroj každodenního zacházení a řemeslnické náčiní „střižen na míru“ zacházejícímu, což kromě jiného zvyšuje jeho vhodnost k určitému užití. Druhý aspekt pohotovosti představuje neproblematická možnost dosažení příručního jsoučna, což znamená, že přístup k němu je prost všech větších překážek. Pohotovost v tomto

⁵³ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 130 (102)

⁵⁴ Tamtéž

⁵⁵ Tj. „Handlichkeit“

smyslu vyjadřuje snadnou dosažitelnost, přístupnost a rychlou uplatnitelnost a je také tím faktorem, který umožňuje distribuci míst v jejich rozmanitosti.⁵⁶

Místa příručních jsoucen, na která zatím bylo nahlíženo víceméně izolovaně, nelze však pojímat jako izolovaná „zde“ a „tam“, poněvadž jednotlivá příruční jsoucna jsou v každodenním zacházení neustále překračována k jiným příručním jsoucnům. Příruční jsoucno je tak v zásadní míře charakteristické tím, že svou upotřebitelnost získává z širší funkcionální souvislosti prostředků. Místo prostředku je obecně definovatelné fundujícím „kam vůbec“, které Heidegger označuje pojmem „krajina“.⁵⁷ Krajina je prostorové „kam“ celku míst v rámci určité souvislosti prostředků. Souvislost a celek prostředků jsou fundovány rozmanitostí míst, která je tvořena celkem míst a je vždy vykládána z nějakého možného „kam“ příručního prostředku ve vztahu na rozmanitost možné patřičnosti, tedy krajiny.

V následujících odstavcích se budeme podrobněji věnovat prostorovému vztahu fenoménu krajiny ke směru, blízkosti a místu. Když se v běžné řeči užije obratu „v krajině čeho“, míní se tím obvykle dvojí, a sice buď „ve směru k...“ anebo ovšem také „v okrsku něčeho, co v tomto směru leží“.⁵⁸ Tento druhý význam, tedy „v okrsku něčeho...“, představuje rozdíl mezi krajinou a směrem. Krajina narozdíl od směru vždy značí i „okrsek“ směru, směry jsou vždy již v nějaké konkrétní krajině, tento vztah ovšem neplatí vice versa.

Jak již bylo řečeno, každé místo prostředku je konstituováno směrem a blízkostí, tedy směrově určenou blízkostí. Pro pojem blízkosti je nyní Heideggerem užit termín „vzdálenost“.⁵⁹ Vzdáleností se ovšem myslí pojem nadřazený pojmu blízkosti, blízkost je modus vzdálenosti, je vzdáleností konstituována. Ze vzdálenosti získává každý prostředek v rámci zacházení sobě vlastní bytostnou blízkost a dálku, která je druhým modem vzdálenosti. Souhrnně lze říci, že tímto je místo, které je konstituované směrem a vzdáleností, vztaženo na určitou krajinu, na kterou a v rámci níž je místo „orientováno“.⁶⁰ Znamená to, že

⁵⁶ Srv. Elisabeth Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Klostermann, Frankfurt am Main 1965, str. 58-64

⁵⁷ Tj. „Gegend“, srv. Heideggerův výklad krajiny; *Bytí a čas*, str. 130 (103)

⁵⁸ Tamtéž

⁵⁹ Tj. „Entferntheit“

⁶⁰ Německé „sich orientieren“ („orientovat se“) je pojem převzatý z francouzštiny v 18. století, dále má kořeny v latinském „orientare“ a „oriens“ („východ slunce“, „orient“), a znamená tedy nasměrování, směřování

možnost míst celku prostředků je fundována předchozím odkrytím krajiny. Vždy, když je prostředek odkryt na svém náležitém místě a ve své směrově určené blízkosti, děje se toto odkrývání pouze za podmínky předchozího odkrytí krajiny. Stručně řečeno: Bez předchozího odkrytí krajiny není možné odkrytí prostředku ve svém vlastním místě.

Tato „krajinná orientovanost rozmanitosti míst příručního jsoucná“ charakterizuje fenomén „okolo“, „obklopenosti jsoucne“.⁶¹ Tím je ovšem dáno: Prostorovost okolí, tedy ono „okolo“, je krajinou, na jejímž základě je něco takového jako rozmanitost míst teprve možné. Prostorovost nitrosvětského jsoucná příručního charakteru nikdy není pro pobyt primárně jakousi fyzikálně určenou „nádobou“. Heidegger poznamenává:

„Nikdy není napřed dána nějaká trojdimenzionální rozmanitost možných míst, která by byla vyplněna vyskytujícími se věcmi.“⁶²

Troj- či obecně n-dimenzionalita prostoru a pouhých nevýznamových umístění je fenoménem prostoru, který je v „prostorovosti příručního jsoucná stále ještě zakryt“.⁶³ Příruční jsoucná vždy náleží na jisté *místo*, které je mu vymezeno v rámci vztahových celků, do nichž toto příruční jsoucná samo patří, jsoucná výskytového charakteru je naproti tomu vymezeno pouhé *umístění* v prostoru: V případě rozmanitosti umístění jsme proto odkázáni na „nahore“, „dole“ a „za“ bez vztahových významů, naproti tomu u rozmanitosti příručních jsoucne je ono „nahore“, „dole“ a „za“ vždy doplněno o „tam na stropě“, „dole na podlaze“ či „tam u dveří“. Žádné z těchto míst není „stanovováno a vyznačováno teoretickým vyměřováním prostoru“, nýbrž je „objevováno a v praktickém ohledu vykládáno na cestách, jimiž se ubírá každodenní zacházení“.⁶⁴ Žádné „kde“ proto není dokumentováno a registrováno během trvání

k východu. „Orientovat se“ či „zorientovat se“ znamená v němčině stejně jako v češtině vyhledání východního směru ze známého jiného směru, obecně a přeneseně pak „vyznání se“ v dané situaci, určitém místě, vztahu. V němčině je substantizovaná forma, „Orientierung“, orientace, v tomto druhém smyslu etablována přibližně od 19. století. Srv. Günther Drosdowski, *Duden, Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Bibliographisches Institut, Mannheim 1997, str. 503

⁶¹ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 130 (103)

⁶² Tamtéž

⁶³ Tamtéž

⁶⁴ Tamtéž

teoretického a odtažitého pozorování a exaktního měření, nýbrž právě během praktického zacházení jako místo určené specifickému prostředku, dané vždy jeho charakterem „k...“.

Souvislost místa a krajiny byla doposud analyzována výlučně z perspektivy nestabilního a pomíjivého příručního jsoucna, nyní je proto třeba soustředit se na fenomény místa a krajiny i v souvislosti se stálým příručním jsoucnem, čímž je myšleno příruční jsoucno „přírodní“. Pomíjivé jsoucno příručního charakteru získává své místo prostřednictvím praktického obstarávání, místa odpovídající jeho vztahovosti jsou mu „vykázána“ zacházením pobytu. Naproti tomu jsou místa stálého příručního jsoucna vždy již předem dána a nemohou mu být obstaráváním pobytu přidělena či přiřazena, neboť zacházející bytí ve světě přírodě její místo nedává a neurčuje. Lze říci, že příruční jsoucno přírodní má své místo vždy již „samo od sebe“.

Stálým přírodním jsoucnem příručního charakteru je například slunce. Světlo a teplo slunce hrají svou roli v rámci každodenního „užívání“ a v tomto užívání se dávají jako příruční. Slunce tak má na základě „proměnlivé použitelnosti“ svého tepla a světla „svá význačná, v praktickém ohledu odkrytá místa“⁶⁵, kterými jsou východ, poledne, západ a půlnoc, tedy čtyři místa, která se vyznačují rozličnou použitelností pro obstarávající zacházení. Tato čtyři místa slunce odkazují na krajiny, které se v nich „prostírají“, čímž jsou myšleny krajiny nebeské (a tedy také světové strany). Pojmu „nebeských krajin“ ovšem nelze rozumět primárně geograficky, nýbrž opět spíše ve vztahu k praktickému ohledu obstarávání, Heidegger píše:

„ (...) tyto nebeské krajiny (...) poskytují ono předchůdné ‚kam‘ pro všechny jednotlivé formy krajin, které je možno obsadit místy.“⁶⁶

Proto je také nutno rozlišovat mezi těmito čtyřmi nebeskými krajinami a krajinami konkrétní rozmanitosti míst, přičemž nebeské krajiny je evidentně třeba chápat jako rozsáhlejší. Tento fenomenální obsah – totiž způsob, kterým je příruční prostředek ve svém vztahově daném místě a v krajině, do které svým místem náleží, orientován na jednu z nebeských krajin – znázorňuje Heidegger pomocí dvou příkladů. Dům je vystavěn tak, že má svou návětrnou a

⁶⁵ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 131 (103)

⁶⁶ Tamtéž

slunečnou stranu, tedy tak, že materiály a koncepcí respektuje slunce a počasí. Ovšem i členění jeho místností ve vnitřku domu jakož i zařízení těchto místností je stále „orientováno“ podle svého prostředního charakteru na slunečnou a návětrnou stranu a tím i na nebeské krajiny. Heideggerův druhý příklad orientace na nebeskou krajinu představují kostely a hroby, které jsou zřizovány tak, že „směřují k východu a k západu slunce“⁶⁷, přičemž východu slunce odpovídá krajina života, západu slunce nepřekvapivě krajina smrti. Autor dodává:

„ ... z nich (krajiny života a smrti, pozn. V. K.) je pobyt sám určen vzhledem ke svým nejvlastnější možností, jak být ve světě.“⁶⁸

„Předchůdná příručnost každé jednotlivé krajiny“ má v posledku podle Heideggerových slov, pokud ji porovnáme s bytím příručního jsoucna, tedy s příručním charakterem příručního prostředku, v „jistém ještě původnějším smyslu charakter nenápadné důvěrnosti“.⁶⁹ Příruční krajina je proto ještě nenápadnější než příruční prostředek, který v ní zaujímá své místo. Avšak i krajina, která je jinak nenápadná, může podobně jako do ní náležející jsoucno příručního charakteru vystoupit ze své nenápadnosti do „deficientního modu obstarávání“⁷⁰ a v něm se stát nápadnou. Podstatou tohoto deficientního modu je „nenacházení něčeho na svém místě“, neboť v tomto případě dochází nejenom k tomu, že jinak nenápadné příruční jsoucno se stává nápadným, nýbrž dochází i k tomu, že „se krajina tohoto místa poprvé výslovně stává jako taková přístupnou“.⁷¹

Prostor je prostřednictvím praktického ohledu bytí ve světě odkrýván jako prostorovost celku prostředků. Tento prostor, který se odkrývá pobytu v jeho praktickém zacházení, není v žádném smyslu prostorem bezobsažným a prázdným nebo jakousi čistou formou názoru, jak

⁶⁷ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 131 (103)

⁶⁸ Tamtéž, str. 131 (104), „nejvlastnějšími možnostmi“ pobytu je myšleno bytí k smrti a narození; srv. Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, sv. 2, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, str. 238, „*Ide o možnosti, které jsou pobytu „nejvlastnější“, protože pouze pobyt – a nikoliv živá bytost – má vztah k narození a ke smrti a jako takový existuje v rozpětí mezi narozením a smrtí.*“ (přel. V. K.), „*Sie sind dem Dasein ‚eigensten‘ Möglichkeiten, weil nur das Dasein – und nicht das Lebewesen – sich zu Geburt und Tod verhält und insofern in der Erstreckung zwischen Geburt und Tod existiert.*“

⁶⁹ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 131 (104)

⁷⁰ Tamtéž, str. 96 (73)

⁷¹ Tamtéž, str. 131 (104)

je tomu u Immanuela Kanta. Naopak, tento prostor náleží „vždy jakožto jeho místo ke jsoucnu samém“, tedy vždy k určitému příručnímu prostředku. Toto, krátce řečeno, znamená, že vztahová jednota nitrosvětského příručního jsoucna je sama o sobě prostorová, a sice jako místovost příručního prostředku.

Výrokem „Pouhý prostor je ještě zastřen“⁷² Heidegger zdůrazňuje, že v případě prostorovosti nitrosvětského jsoucna příručního charakteru nemůže být řeč o bezobsažném prostoru, naopak jsou zde prostorový obsah a prostorová forma – jak předchodí, fenomenologicky vykazující analýza ukázala – zcela neodděleny, jsou od sebe dokonce naopak neoddělitelné a jsou k sobě navzájem pevně vztaženy.

Prostor nitrosvětského jsoucna příručního charakteru je sice strukturován rozmanitostí míst a potud do jednotlivých míst „roztříštěn“, představuje ovšem, jak konstatuje Heideggerova poznámka, „právě jistou specifickou a neroztříštěnou jednotu míst“.⁷³ Roztříštěnost prostorovosti příručního jsoucna v podobě rozmanitosti míst je sjednocována „světovou celkovostí“ a celkem míst. Proto je jednota prostoru v problematice rozmanitosti míst zaručována celkem souvislosti.

V rámci bytí ve světě jako „bytí u“ nitrosvětského jsoucna příručního charakteru neexistuje žádný předem daný prostor či jakási prázdná prostorová forma, ve které by se „okolí“ – tedy příruční celkovost prostředků – dávalo po způsobu prostorového obsahu. Naopak je tomu tak, že „specifická světskost“ světa našeho okolí jako celkovost prostředků „artikuluje ve své významnosti dostatečnou souvislost každé celkovosti všech v praktickém ohledu vykázaných míst“.⁷⁴ Přestože je prostorovost světa tematizována až v § 24, již na tomto místě Heidegger dále poznamenává:

„Každý svět odkrývá vždy prostorovost jemu příslušejícího prostoru.“⁷⁵

Tím je naznačeno, že prostorovost odkryté celkovosti prostředků je ontologicky fundována v prostorové konstituci odkrytého světa. Veškeré setkávání se se jsoucnem příručního

⁷² Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 131 (104)

⁷³ Tamtéž, str. 131 (104), autorova poznámka 1a

⁷⁴ Tamtéž, str. 132 (104)

⁷⁵ Tamtéž

charakteru v jeho náležitém prostoru je onticky možné jenom na základě toho, že sám pobyt nechává příruční jsoucnou zjevovat se v jeho prostorovosti, tedy na základě toho, že pobyt sám je ve svém bytí ve světě jako „bytí ve“ a „bytí u“ nitrosvětského příručního jsoucnou „prostorově“ ukotven. Tímto prostorovým charakterem se Heidegger detailněji zabývá v § 23.

3.3 Prostorovost existenciálního bytí ve světě

Zatímco v § 22 byla tématem především kategoriální prostorovost obstarávaného jsoucnou příručního charakteru v rámci hermeneuticko-fenomenologické analýzy, je nyní úkolem § 23 zmapovat odpovídající fenomény existenciální prostorovosti obstarávajícího „bytí v“ a „bytí u“. Přitom je samozřejmě nutné vzít v úvahu, že kategoriální a existenciální prostorovost nejsou pouze jaksi „vedle sebe“ bez jakéhokoliv vzájemného vztahu. Naopak – vládne mezi nimi úzký korelativní vztah; pobyt je ve své prostorovosti „bytí v“ zásadním způsobem vztažen k prostorovosti nitrosvětského jsoucnou příručního charakteru. Tento vztah bude třeba osvětlit v následujících odstavcích.

Pokud pobytu přiřkneme prostorovost, znamená to, že jeho bytí je rovno „bytí v prostoru“. Stejně tak, jako bytí ve světě musí být určeno z pobytového druhu bytí, je z něj určeno i bytí v prostoru. Způsob bytí pobytu se ovšem zásadně liší od způsobu bytí jsoucnou, kterým jsme se věnovali dosud. Bytí pobytu nemá příruční ani výskytový charakter, nýbrž je existencí, protože i prostorovost pobytu musí být chápána ve svém bytostně existenciálním významu. Pobytové bytí v prostoru je tedy rovno existování v prostoru, prostorové existenci. Bytím v prostoru v případě pobytu tedy není ani „nacházení se v nějakém umístění ‚světového prostoru‘“, ani situovanost na „nějakém místě po ruce“⁷⁶, neboť způsoby bytí jsoucnou příručního a výskytového charakteru jsou „způsoby bytí nitrosvětsky vystupujícího jsoucnou“⁷⁷ a znamenají něco podstatně odlišného od způsobu bytí jsoucnou existujícího jako pobyt. Jako jsoucnou tohoto charakteru pobyt existuje, tedy je během vykonávání své existence „ve“ světě v tom

⁷⁶ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 132 (104); aby bylo lépe zachováno kontrastní rozlišení mezi místem (Platz) a umístěním (Stelle), odchýlili jsme se zde od českého překladu „an einer Stelle“ jako „v nějakém bodě“ a nahradili jsme jej dle nás věc lépe vystihujícím výrazem „v nějakém umístění“

⁷⁷ Tamtéž

smyslu, že s nitrosvětsky vystupujícím jsouncem při svém obstarávání důvěrně zachází“, prostorovost pobytu je tedy „možná jen na základě tohoto ,bytí ve“.⁷⁸

Pro ony dvě prostorové existenciální charakteristiky, které zásadně konstituují prostorovost tohoto obstarávajícího a odkrývajícího zacházení, Heidegger užívá termíny „od-dálení“ a „zaměření“.⁷⁹ Zde se ukazuje korelativní vztah mezi prostorovostí existenciální a kategoriální, kterého jsme se již dotkli – existenciální prostorové charaktery od-dálení a zaměření jsou ve vztahu s kategoriálními prostorovými charaktery vzdálenosti (blízkost) a směru. V následujícím textu se tento vztah pokusíme blíže osvětlit, vyjdeme přitom z vykazující analýzy existenciálních prostorových charakterů od-dálení a zaměření.

Nejprve se tedy věnujme existenciálnímu prostorovému charakteru od-dálení. V textu Heidegger zdůrazňuje, že od-dálení (psáno jako „Ent-fernung“ či také jako „Entfernung“⁸⁰) je „bytostný charakter pobytu týkající se jeho ,bytí ve světě“⁸¹, vzápětí však dodává, že bytí v prostoru, které se váže na pobyt, náleží do pobytové struktury bytí ve světě a nikoliv vice versa – tedy, aby snad bytí ve světě náleželo do bytí v prostoru pobytu. Krom toho je třeba, abychom existenciální oddálení odlišovali od kategoriální vzdálenosti (blízkosti) nitrosvětského jsounca příručního charakteru a kategoriálního „odstupu“⁸² jsounca pouze výskytového. Pojem od-dálení či oddálení je Heideggerem užíván ve „významu aktivním a tranzitivním“⁸³, t.j. ve významu akcentujícím průběhovost a zaměřenost na svůj „předmět“. Od-dálení je tedy pojmem bytostné skladby pobytu.

⁷⁸ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 132 (104)

⁷⁹ Tamtéž, str. 132 (105), „Ent-fernung“ a „Ausrichtung“

⁸⁰ V přednášce z letního semestru roku 1925 nazvané *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger rozlišuje mezi „od-dálením jako existenciálem pobytu a oddálením jako kategorií“ („*Entfernung als Existenzial des Daseins und Entfernung als Kategorie*“), naproti tomu ve spise *Bytí a čas* je kategoriální „Entfernung“ precizněji vymezeno vůči existenciálnímu pojmu „Ent-fernung“ pojmem „Entfertheit“. V souladu se stávajícím českým překladem budeme překládat tyto pojmy jako „oddálení“ a „vzdálenost“, kterou jsme již tematizovali. Psaní pomlčky zde ovšem, jak by se snad mohlo zdát, žádný význam pro rozlišení mezi kategoriálním a existenciálním obsahem nemá, srv. např. Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, sv. 2, str. 242; podle Hermanna nemají rozličné způsoby psaní – tedy s pomlčkou anebo bez ní – ve spise *Bytí a čas* žádný odlišný význam.

⁸¹ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 132 (105)

⁸² Tj. „Abstand“

⁸³ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 132 (105)

V běžném užití znamená německý výraz „Entfernen (von etwas)“ v podstatě totéž co „odstranění“ něčeho (např. z cesty). Toto odsouvání, odklizení či odstraňování jsoucna příručního charakteru je ovšem pouze „určitý, faktický modus“ od-dalování v existenciálním významu, které je zde vztaženo na prostorovost příručního jsoucna. Heidegger poznamenává:

„Oddálit pro nás znamená způsobit, že zmizí dálka, tzn. vzdálenost něčeho, znamená tedy přibližování.“⁸⁴

Pobyt je ve svém obstarávajícím zacházení s nitrosvětským příručním jsoucnem „bytostně od-dalující“, přičemž nechává „vždy nějaké jsoucno vstupovat do blízkosti“.⁸⁵ Jsoucno příručního typu vstupuje do blízkosti v tom momentu, ve kterém obsazuje své náležité místo. Jako místo se blízkost konstituuje ze vzájemného zacházení s příručním jsoucnem a ze souvislostního celku jsoucna příručního charakteru. Aby bylo možné porozumět příručnímu jsoucnu v obstarávajícím zacházení ze svého místa tak, jak je dané souvislostním celkem, je třeba ho přiblížit a obstarávat ho v jemu bytostně vlastní prostorovosti – místovosti. Autorova poznámka pod čarou, která se týká blízkosti, zdůrazňuje:

„Blízkost a přítomnost, nikoli velikost odstupuje je bytostná.“⁸⁶

Termín „přítomnost“ je zde užit namísto pojmu „příručnost“, neboť, jak již bylo rozpracováno v § 22, v příručnosti spočívá prostorovost příručního jsoucna v podobě jeho „blízkosti“. Proto náleží příručnímu jsoucnu právě z jeho povahy příručnosti (přítomnosti) blízkost jako místo pro obstaratelnost tohoto jsoucna. Proto Heidegger také nakonec dovozuje, že „od-dalování odkrývá vzdálenost“, tedy, že existenciální prostorový charakter od-dalování odkrývá jsoucno příručního typu v jeho kategoriální vzdálenosti. Odkrytost příručního jsoucna v jeho vzdálenosti pro pobyt je podmínkou toho, aby se zpřístupnily „na nitrosvětském jsoucnu

⁸⁴ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 132-133 (105)

⁸⁵ Tamtéž, str. 133 (105)

⁸⁶ Tamtéž, autorova poznámka 1b; zde překládáme narozdíl od stávajícího překladu „Abstand“ jako „odstup“, nikoliv „vzdálenost“. Pojem „Abstand“ je ve stávajícím českém překladu překládán i jako „interval“, my se přidržíme systematictější pojmu „odstup“. K potížím s překladem „prostorových“ pojmů do češtiny srv. rovněž následující pozn.

samém ve vztahu k jinému nitrosvětškému jsoucnu „oddálení“ a „vzdálenostní odstupy“.⁸⁷ Zohledníme-li definované významy pojmů vzdálenosti a oddalování, je možné říci, že dva body či „kterékoli dvě věci“ jsou od sebe „vzdáleny“, protože „žádné z těchto jsoucen není ve svém způsobu bytí s to od-dalovat“.⁸⁸ Heideggerovými slovy:

„Jejich prostorový odstup lze konstatovat a měřit pouze v od-dalování“⁸⁹

Existenciální prostorový charakter oddalování je v každodenním obstarávajícím zacházení „především a většinou přibližováním v rámci praktického ohledu“, neboli „přiváděním do blízkosti formou shánění, uchystávání, přípravou k použití“.⁹⁰ Avšak nikoli pouze tyto každodenní způsoby obstarávajícího zacházení, nýbrž „i určité druhy čistě poznávacího odkrývání jsoucna mají charakter přibližování“. Z faktu, že existenciální od-dalování určuje jak ateoretické způsoby zacházení, tak i teoretické způsoby poznání, vyplývá, že v pobytu je vykazatelná „bytostná tendence k blízkosti“⁹¹, tedy bytostná „dispozice“ pro blízkost.

Bytostná tendence pobytu k blízkosti se může dávat v jevu zcela rozličnými a rozmanitými způsoby. Heidegger si jako příklad bere různé „druhy zvyšování rychlosti“, které jsou znamením dějinné současnosti a „jichž se dnes více či méně přinuceni účastníme“.⁹² Neustálá tendence ke zvyšování rychlosti vede k překonávání vzdálenosti, což znamená, že existuje tlak na prosazení blízkosti na úkor dálky.

⁸⁷ V této pasáži je mezi německým originálem a českým překladem značný rozpor v terminologii „Entferntheit-vzdálenost“ a „Entfernung-oddálení“, kterou jsme dosud užívali, srv. „*Jen pokud je vůbec jsoucno pro pobyt odkryto ve své od-dálenosti, stávají se na nitrosvětškému jsoucnu samém ve vztahu k jinému nitrosvětškému jsoucno přístupné ‚vzdálenosti‘ a vzdálenostní intervaly.*“ s německým „*Nur insofern überhaupt Seiendes in seiner Entferntheit für das Dasein entdeckt ist, werden am innerweltlichen Seienden selbst in bezug auf anderes ‚Entfernungen‘ und Abstände zugänglich.*“, Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 133 (105). V případné revizi českého překladu by proto bylo dle našeho názoru a vzhledem k eminentnímu významu prostorovosti v Heideggerově myšlení velmi přínosné přísněji dodržovat „prostorovou“ terminologii, abychom se vyhnuli podobným zmatením.

⁸⁸ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 133 (105)

⁸⁹ Tamtéž, i zde překládáme „Abstand“ jako „odstup“ a ne jako „interval“

⁹⁰ Tamtéž

⁹¹ Tamtéž

⁹² Tamtéž

Teoretik rychlosti a zakladatel tzv. dromologie⁹³ Paul Virilio vypracoval koncepci tří epoch či „revolucí“ v oblasti rychlosti, které jsou úzce spojeny s vývojem médií té či oné doby. Prvním přelomem je revoluce v oblasti dopravy v 19. století, která byla zapříčiněna parním strojem, železnicí, vývojem automobilů a letadel, druhý přelom představují přenosová média 20. století typu televize, rozhlasu či videa a třetí přelom, který Virilio teprve očekává, je revoluce v oblasti transplantací. Dle Virilia směřuje zvyšování rychlostí ke zkrácení a smrštění vzdáleností, což údajně jde ruku v ruce s negací prostoru.⁹⁴ I Heidegger užívá ve své přednášce *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* explicitně příkladu média rozhlasu pro ilustraci fenoménu zvyšování rychlosti:

„Blízko je dnes koncert v Londýně pro majitele rozhlasového přijímače. V rozhlase dokončuje současný pobyt dosud nepřehledné zpřítomnění své ‚obklopenosti‘, tedy jisté svébytné rozšíření přibližování světa. Blížkost není, precizně vzato, ničím jiným než význačnou vzdáleností, která se dává v určité časovosti. Ve všech druzích zvyšování rychlosti, kterých se dnes více či méně nuceně zúčastníme, spočívá překonávání vzdáleností. Toto svébytné překonávání vzdáleností je ve své bytostné struktuře (prosím, abychom tomuto rozuměli bez jakéhokoliv hodnocení!) šílenstvím po blízkosti, které má svůj bytostný základ v pobytu samém.“⁹⁵

⁹³ Pojem z řeckého „δρόμος“, tedy „cesta“ či „závod“. Jde o sociální teorii, dle níž je v každé společnosti možné vykázat určitý vztah k rychlosti. Rychlost je poté – v závislosti na schopnosti společnosti využít její možnosti – prostředkem k moci.

⁹⁴ „Smrštění vzdáleností se stalo strategickou realitou s nevypočitatelnými ekonomickými a politickými konsekvencemi, poněvadž souvisí s negací prostoru.“ Paul Virilio, *Geschwindigkeit und Politik. Ein Essay zur Dromologie*, Merve, Berlin 1980, str. 177, „Die Schrumpfung der Entfernungen ist zu einer strategischen Realität mit unkalkulierbaren ökonomischen und politischen Konsequenzen geworden, da sie mit einer Negation des Raumes zusammenhängt.“ (přel. V. K.)

⁹⁵ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, str. 312, „Nah ist heute für den Rundfunkbesitzer ein Konzert in London. Im Rundfunk vollzieht das heutige Dasein eine in ihrem Daseinssinne noch nicht übersehbare Appräsentation seines ‚Um-herum‘, eine eigentümlich erweiternde Näherung der Welt. Nähe ist genauer besehen nichts anderes als eine ausgezeichnete Entfernung, die nämlich in der bestimmten Zeitlichkeit verfügbar ist. In allen Arten der Steigerung der Geschwindigkeit, die wir heute mehr oder minder freiwillig und gezwungen mitmachen, liegt die Überwindung der Entfernungen. Diese eigentümliche Überwindung der Entfernungen ist in ihrer Seinsstruktur nach (ich bitte das ohne irgendeine Wertung zu verstehen!) eine Tollheit auf Nähe, die im Dasein selbst ihren Seinsgrund hat.“ (přel. V. K.). Zde překládáme „Entfernung“ jako vzdálenost, poněvadž, jak jsme již uvedli, v *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger mezi rovinou kategoriální a existenciální nerozlišuje pojmy „Entfertheit“ a „Entfernung“, nýbrž

Oddalování jako přibližování v praktickém ohledu se ovšem děje také jako „odhad délky nějakého příručního jsoucnu od pobytu“⁹⁶, přičemž toho odhadování ještě není nutně „výslovné“, nýbrž především a většinou právě neexplicitní. Odhadování délky vůči příručnímu jsoucnu se děje průběžně a na základě obstarávajícího zacházení s tímto příručním jsoucnem. V průběhu tohoto obstarávajícího zacházení se vzdálenost v první řadě nikdy nedává jako pouhý „odstup“, poněvadž odstup nenáleží nikdy jsoucnu příručního typu, nýbrž jsoucnu výlučně výskytovému. Délka pojatá jako vzdálenost je v průběhu obstarávajícího zacházení odhadována „relativně k oddálením, v nichž se zdržuje každodenní pobyt“.⁹⁷ Tímto jsou myšlena ona důvěrně známá každodenní „oddálení“, která udávají míru odhadům realizovaným v praktickém ohledu.

Ačkoliv tyto praktické odhady jsou „početně vzato nepřesné a kolísavé“, mají v každodenním zacházení pobytu „svou *vlastní* a zcela srozumitelnou *určitost*“.⁹⁸ Jako doklad tohoto tvrzení Heidegger uvádí obraty užívané v běžné řeči, ve kterých je vyjádřeno praktické odhadování dálek ve vztahu ke „každodenní míře“: K tomu či onomu jsoucnu je to pouze „malá procházka“, „co by kamenem dohodil“ či „než si zakouříš“ – zde je německý obrat „na jednu dýmku“ („eine Pfeife lang“) přece jenom poněkud expresivnější, značí však totéž. Z těchto uvedených „měř“ je patrné, že žádná z nich nepatří jsoucnu pouze výskytového charakteru, které je určováno měřením ve svém odstupu, nýbrž je evidentní, že se vztahují na jsoucnu příručního typu, „k němuž směřujeme v ohledu praktického obstarávání“.⁹⁹

„Entfernung“ a „Ent-fernung“. Heidegger zde uvedené myšlenky dále rozvíjí na počátku textu *Věc*, kde uvádí: „Všechny vzdálenosti v čase a prostoru se neustále zmenšují. (...) Nejdlejší vzdálenosti urazí člověk v nejkratším čase. Nechává nejdlejší vzdálenosti za sebou, a staví tak všechno na nejmenší vzdálenost před sebe. Toto kvapné odstraňování veškerých vzdáleností však nevytváří blízkost; neboť nepatrná míra vzdálenosti není ještě blízkostí. Co nám film a rozhlas svým obrazem přiblížily na dosah ruky, může nám přesto zůstat vzdálené. Co leží v nedohlednu, může nám být blízké. Malá vzdálenost ještě není blízkost. Velká vzdálenost ještě není délka.“, viz. Martin Heidegger, *Věc*, str. 7

⁹⁶ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 133 (105)

⁹⁷ Tamtéž, „Entfernung“ překládáme konzistentně jako „oddálení“, stávající český překlad uvádí opět „vzdálenost“, čímž neodlišuje od identického překladu pojmu „Entferntheit“

⁹⁸ Tamtéž

⁹⁹ Tamtéž, str. 134 (106)

Během našeho obstarávajícího zacházení ovšem užíváme i jistých „pevných měr“, které je třeba od výše uvedených měr „nepřesných a kolísavých“ rozlišit. Namísto „na jednu dýmku“ říkáme např. „půl hodiny“, přičemž si ale opět nenárokujeme početní přesnost, poněvadž zdánlivě „pevné míry“ stejně jako „každodenní míry“ nejsou ničím jiným než měrami odhadovanými v praktickém ohledu. „Půl hodiny“ proto nemusí znamenat nutně exaktně měřitelných třicet minut a jakousi délku, trvání či rozpětí, které by bylo určité prostřednictvím kvantitativně exaktního teoretického měření. Naopak, častěji ona půlhodina znamená kvalitativní trvání, které je odhadováno a vyloženo z obvyklých každodenních „pochůzek“. V průběhu každodenního obstarávání ztrácejí „pevné míry“ svůj exaktní a jednostranně určující charakter a přebírají významy každodenního zacházení samotného, čímž se stávají praktickými odhady. Heidegger k tomu poznamenává:

„Vzdálenosti se odhadují především v praktickém ohledu, a to i tam, kde jsou ‚úředně‘ vypočtené míry známy.“¹⁰⁰

Heidegger kromě toho zdůrazňuje, že „od-dalované je v takových odhadech po ruce“ a tím si „podrží svůj specificky nitrosvětový charakter“¹⁰¹, nestává se tedy pouze výskytovým jsoucnem bez vztahové souvislosti. Výše řečené implikuje rovněž to, že „cesty, po kterých se při svém obstarávání ubíráme k vzdálenému jsoucnu, jsou každý den jinak dlouhé“¹⁰², poněvadž délky překonávaných cest nejsou v průběhu každodenního zacházení něčím objektivně měřitelným, neboť tyto délky se určují na základě vždy rozličně uspořádaného a naladěného obstarávajícího zacházení. Na svých cestách obstarávajícího zacházení pobyt nevykonává – jak je tomu u těles výskytových – pouhý místní pohyb či místní změny, „neprobíhá prostorovou dráhu“ jako výskytové jsoucno a „nepolyká kilometry“. Pobyt ve svém obstarávajícím každodenním zacházení naopak provádí „přibližování a od-dalování“ jako „vždy obstarávající bytí k přibližovanému a od-dalovanému“.¹⁰³ Protože se pobytu dává délka cesty z jeho vždy jinak konotovaného zacházení, může se mu cesta, která je v rámci objektivního exaktního pozorování delší, stát i výrazně kratší. Podobně i cesta objektivně

¹⁰⁰ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 134 (106)

¹⁰¹ Tamtéž

¹⁰² Tamtéž

¹⁰³ Tamtéž

kratší nemusí být jako kratší zakoušena, protože může být pro pobyt „těžká“ a člověku připadá nekonečně dlouhá“.¹⁰⁴

Obrat „tato cesta mi připadá dlouhá (nebo krátká)“ dává *prima facie* vznik zdání, že se jedná o něco pouze „subjektivního“ a nikoli „objektivního“, že ono „připadání“ je jistým způsobem sekundární. Naproti tomu však musíme vidět, že právě v tomto „připadání“ je ale příslušný svět teprve ve vlastním smyslu po ruce. Heidegger k tomu dodává:

*„Objektivní odstupy vyskytujících se věcí se nekryjí se vzdáleností a blízkostí nitrosvětského příručního jsoucna.“*¹⁰⁵

„Objektivní odstupy“ jsou sice „exaktně známy“, toto vědění je ovšem přísně vzato vůči praktickému ohledu a celku souvislosti, ve kterém je pobyt situován, zcela slepé, naopak právě „nemá funkci odkrývajícího přibližování světa našeho okolí v praktickém ohledu“. Takové exaktní vědění není samo v praktickém ohledu od-dalující, a proto nachází upotřebení pouze „v bytí a pro bytí, které při svém obstarávání neměří, jakou cestu musí urazit, a které není bytím ke světu, jenž se ho „týká““.¹⁰⁶

Na základě teoretického způsobu poznávání světa, který je v současnosti druhem převládajícím, „předchůdné orientace na „přírodu“ a na objektivně“ měřené odstupy věcí“¹⁰⁷, je často existenciální výklad oddalování a odhadů vzdáleností považován jako cosi pouze „subjektivního“. Z pohledu teoretického poznávání světa je bytostná skladba každodennosti jako celek pouze a ryze subjektivní, je ji pro účely objektivity, které se snažíme dosáhnout, třeba izolovat a pokud možno zcela odstranit. Naproti tomu je ovšem nutno podotknout, že to, co je zde vydáváno za pouze „subjektivní“, představuje podle Heideggerových slov

¹⁰⁴ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 134 (106)

¹⁰⁵ Tamtéž, „Abstand“ opět oproti stávajícímu překladu nepřekládáme jako „vzdálenostní interval“, ale jako „odstup“

¹⁰⁶ Tamtéž

¹⁰⁷ Tamtéž, „Abstand“ opět nikoli jako „vzdálenostní interval“, ale jako „odstup“

„ (...) ‚subjektivitu‘, která odkrývá něco, co je na ‚realitě‘ světa snad nejreálnější, která nemá se ‚subjektivní‘ libovůlí a subjektivistickými ‚pojetími‘ jsoucná, které je ‚samo o sobě‘ jinak, nic společného.“¹⁰⁸

V teoretickém postoji vůči světu je v současnosti primární či snad „zcela výlučná“ orientace na vzdálenosti ve smyslu měřitelných „odstupů“. Teoretický postoj tohoto druhu, který se snaží devalvovat pouze „subjektivní“ pohled na svět, však „zakrývá původní prostorovost našeho ‚bytí ve‘“.¹⁰⁹ Existenciální od-dalování je původní prostorovostí, poněvadž představuje základ pro pouze teoretické osvojení si prostoru prostřednictvím kvantifikovaného měření odstupů. Heidegger k tomu poznamenává:

„To domněle ‚nejbližší‘ není v žádném případě to, co má ‚od nás‘ nejmenší odstup.“¹¹⁰

To, co je skutečně nejblíže, tedy naopak není určeno kvantifikujícím měřením odstupů „od nás“, nýbrž je v praktickém ohledu dáno zacházením s nitrosvětským jsoucnem příručního charakteru, a sice realizací od-dalování. „Nejbližší“ je potom tím, co je dáno „na dosah a dohled“ v každodennosti a průměrným způsobem. Jde tedy o možné pole, horizont daný dosahem hmatu, tedy dotykem rukou, dále pak dosahem pohledu a dosahem sluchu. Tyto „šíře“ dosahu charakterizují slyšící, vidoucí a dotýkající se zacházení s nitrosvětským jsoucnem příručního typu. Pobyt jakožto „bytí ve“ existuje „bytostně prostorově na způsob od-dalování“, a proto se „odehrává jeho zacházení vždy v nějakém od něho v určitém volném prostoru oddáleném ‚okolí‘, a proto slyšíme a vidíme vždycky především tak, že to, co je nám odstupově ‚nejbližší‘, přeskakujeme.“¹¹¹ Heidegger zde zdůrazňuje *jistý určitý* prostor, poněvadž okolí je podle skladby a naladění obstarávajícího zacházení oddáleno vždy jinak, úžeji anebo naopak do větší šíře.

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 134 (106)

¹⁰⁹ Tamtéž

¹¹⁰ Tamtéž, str. 135 (106), „Abstand“ opět oproti stávajícímu překladu nepřekládáme jako „vzdálenostní interval“ ani jako „vzdálenost“, jak je tomu v tomto konkrétním případě, ale jako „odstup“

¹¹¹ Tamtéž, str. 135 (107), ponecháváme „prostor“, Heidegger užívá však pojem „Spielraum“ – jak jsme již uvedli dříve, v tomto pojmu je jasná konotace „prostoru k“, praktického pojmu prostoru (samotnému pojmu hry se budeme věnovat později), „abstandsmäßig“ překládáme jako „odstupově“, nikoli „intervalově“

V biologii, medicíně a psychologii se většinou rozlišuje mezi pěti smysly: zrak (vizuální smysl), sluch (auditivní smysl), vnímání pachů - čich (olfaktorický smysl), chuť (gustatorický smysl) a hmat (haptický smysl). Zrak a sluch bývají v těchto jednotlivých vědách označovány jako „dálkové smysly“, poněvadž způsob jejich vnímání se zaměřuje do dálky, k smyslům fungujícím na krátkou vzdálenost se naopak řadí čich, chuť a hmat, poněvadž jejich předmět se musí vůči smyslovému orgánu nacházet často v bezprostřední vzdálenosti, aby ho tento mohl vnímat. V existenciálním výkladu jsou sice zrak a sluch „dálkovými smysly“, avšak „nikoli proto, jak daleko dosáhnou, nýbrž proto, že se v nich převážně zdržuje pobyt jakožto od-dalující“.¹¹² Tedy – zrak a sluch nejsou „dálkovými smysly“ z toho důvodu, že pobyt v nich existuje jakožto oddalující, protože totéž platí i o smyslech působících na „blízko“, tj. o čichu, chuti a hmatu, nýbrž z onoho důvodu, že pobyt se ze svého existenciálního prostorového charakteru mnohem více zdržuje právě ve zraku a sluchu než v čichu, chuti či hmatu. Heidegger toto ilustruje příkladem člověka nosícího brýle: Pro takového člověka jsou samozřejmě jeho brýle tím „nejbližším“, pokud se budeme orientovat na pouhý odstup. Ovšem přihlédneme-li k aspektu jejich praktického nošení a jejich okolí, musíme konstatovat, že jsou naopak vzdálenější než obraz na protilehlé stěně. Užívané brýle mají jako prostředek „tak málo blízkosti, že často zprvu vůbec nejsou k nalezení“.¹¹³ Brýle jako „prostředek k vidění“ jsou v každodenním zacházení, tedy v průběhu jejich nošení, zcela nenápadné.

Jako druhý příklad Heideggerovi poslouží „prostředek k slyšení“, telefonní sluchátko. Podobně jako brýle je i telefonní sluchátko, co se měřitelného odstupu týče, blíže než partner, se kterým během rozhovoru prostřednictvím sluchátka komunikujeme, avšak viděno co do aspektu okolí a praktického ohledu je sluchátko mnohem vzdálenější než partner, který je sluchátkem „zprostředkováván“. Obdobně jako brýle je v každodenním zacházení – v telefonování - i telefonní sluchátko zásadně charakterizováno nenápadností.

Třetím a posledním příkladem ilustrujícím tento fenomén je cesta, „prostředek k chození“ vnímaný především hmatem. Během chůze po cestě je cesta sama neustále „ohmatávána“ prostřednictvím chodidel, zůstává však nenápadná. Také v tomto případě – pokud na věc nahlédneme prizmatem měření odstupů - je cesta, které se neustále za chůze dotýkáme a kterou

¹¹² Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 135 (106)

¹¹³ Tamtéž, str. 135 (107)

ohmatáváme, „zdánlivě tím nejbližším a nejreálnějším z toho, co je vůbec po ruce“.¹¹⁴ Avšak z perspektivy praktického ohledu je tím, co je nám z této situace blízké či dokonce nejbližší, to, co na cestě potkáváme, a nikoliv cesta samotná. Tento fenomén lze souhrnně popsat takto:

*„O blízkosti a dálce toho, co máme ve svém okolí nejbližše po ruce, rozhoduje především praktický ohled obstarávání.“*¹¹⁵

V dalším průběhu textu se Heidegger věnuje vyvrácení myšlenky, podle které by blízkost příručního jsoucna daná od-dálením měla být orientována primárně na tělesnost. Ve druhé knize *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* s podnadpisem *Phänomenologische Untersuchungen zu Konstitution* se Edmund Husserl věnuje v § 41 problematice „těla coby orientačního centra“:

*„Tělo svému Já přispívá tou jedinečnou vlastností, že v sobě nese nulový bod všech těchto orientací. Jeden z jeho prostorových bodů, byť to může být bod ve skutečnosti neviditelný, je neustále charakterizován v modu posledního centrálního ‚zde‘, a sice v takovém ‚zde‘, které mimo sebe nic jiného, k čemu by se mohlo vázat nějaké ‚tam‘, nemá. A tak jsou všechny věci okolí orientovány vůči tělu, ostatně i všechny orientační výrazy v sobě tento vztah nesou. ‚Daleko‘ je daleko ode mne, od mého těla, ‚vpravo‘ poukazuje na pravou stranu mého těla (...).“*¹¹⁶

¹¹⁴ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 135 (107)

¹¹⁵ Tamtéž

¹¹⁶ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, (Husserliana sv. 4), vyd. Maryl Biemel, Haag 1952, str. 158, „Der Leib nun hat für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, daß er den Nullpunkt all dieser Orientierungen in sich trägt. Einer seiner Raumpunkte, mag es auch kein wirklich gesehener sein, ist immerfort im Modus des letzten zentralen Hier charakterisiert, nämlich in einem Hier, das kein anderes außer sich hat, in Beziehung auf welches es ein ‚Dort‘ wäre. So besitzen alle Dinge der Umwelt ihre Orientierung zum Leibe, wie denn alle Ausdrücke der Orientierung diese Beziehung mit sich führen. Das ‚Fern‘ ist fern von mir, von meinem Leib, das ‚Rechts‘ weist auf meine rechte Leibesseite (...).“ (přel. V. K.)

Heidegger polemizuje právě s touto myšlenkou.¹¹⁷ Když si pobyt ve svém obstarávajícím zacházení „něco uvede do blízkosti, pak to neznamená, že to fixuje na nějakém umístění v prostoru, které má nejmenší odstup od nějakého bodu jeho těla“.¹¹⁸ „Uvést něco do blízkosti“ v Heideggerově interpretaci neznamená „uvést něco do blízkosti mého těla“, ale přítomnost v „okrsku toho, co je v praktickém ohledu především po ruce“. Korektně uchopené přibližování „není orientováno vzhledem k tělesné věci ‚já‘, nýbrž vzhledem k obstarávajícímu ‚bytí ve světě““.¹¹⁹ Je tomu tedy přesně naopak než u Husserla: Prostorovost pobytu nemá základ v jakémsi „udávání umístění“, ve kterém by tělesná schránka „já“ byla umístěna po způsobu výskytového jsoucná. Husserl, dle nějž je jáská tělesnost orientačním centrem a kde ona sama představuje nulový bod všech možných orientací, představuje ovšem právě tento případ.

Pokud však připustíme myšlenku, že pobyt zaujímá pouhé umístění v prostoru, zásadně se mineme s vlastní podstatou prostorovosti pobytu. I o pobytu lze sice říci, že „zaujímá své místo“, přece je ovšem toto zaujímání místa pobytlem zásadně odlišné od obsazování umístění v případě jsoucné výskytového charakteru, jakož i od místovosti jsoucné příručních. Pobytové „zaujímání místa“ je tedy třeba odlišit i od „bytí po ruce na nějakém místě příslušné krajiny“, mnohem spíše jde o „od-dalování příručního jsoucná našeho okolí do příslušné v praktickém ohledu předchůdně odkryté krajiny“.¹²⁰ Pobyt není někam situován na způsob příručního jsoucná, nýbrž existuje jako od-dalující – a tím přibližující. Pobyt tedy nezaujímá místo na způsob příručního jsoucná a stejně tak nelze říci, že by obsazoval jako jakési jáské tělo umístění v daném prostoru, jak je tomu u jsoucné výskytového charakteru. Místo, které pobyt zaujímá, je osidlováno prostřednictvím od-dalujícího přibližování v rámci souvislosti prostředků. Tato místovost daná v rámci souvislosti prostředků není nějakým „zde“, které

¹¹⁷ Je ovšem třeba poznamenat, že Husserl zde nepracuje s pojmy „praktické“ či „příruční“ blízkosti a dálky, nýbrž s blízkostí a dálkou danými *perspektivou* a vnímáním. Na základě tohoto odlišného přístupu k prostoru je proto tělo podle Husserla spíše tím, vůči čemu jsou příruční jsoucná umístěná, než tím, co je samo rovněž umístěné. Zde uvedenou polemiku s Husserlem chápeme proto spíše právě jako střet „praktické“ koncepce prostorovosti s prostorovostí danou smyslovým vnímáním a možností odstínění první od druhé.

¹¹⁸ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 135 (107), oproti stávajícímu překladu překládáme „Stelle“ jako „umístění“ (nikoli jako „místo“), „Abstand“ jako „odstup“ (nikoli „vzdálenost“)

¹¹⁹ Tamtéž

¹²⁰ Tamtéž, str. 136 (107)

chápeme izolovaně z pohledu fenomenologie vědomí, naopak – „zde“ pobytu lze pochopit pouze z „tam“ světa našeho okolí.

Fenomenologie vědomí chápe tělo jako orientační centrum svého já, čili jako absolutní „zde“. Naproti tomu pobyt v perspektivě hermeneutiky pobytu může být pochopen pouze z oddáleného „tam“ světa našeho okolí. Takto pojaté pobytové „zde“ tedy není „kde“ nějakého výskytového jsoucna“, vyskytujícího se jáského těla, nýbrž „u čeho“ určitého oddalujícího ‚bytí u...‘ spolu s tímto oddálením“. ¹²¹ Heidegger dodává:

*„Pobyt v souladu se svou prostorovostí nikdy není zprvu zde, nýbrž tam, a z tohoto ‚tam‘ teprve přichází zpět ke svému ‚zde‘ (...).“*¹²²

Když pobyt vyslovuje „zde“, je toto „zde“ chápáno vždy již z oddalování a z oddáleného příručního jsoucna. V § 28 nazvaném *Úkol tematické analýzy ‚bytí ve‘* Heidegger dále vysvětluje:

*„‚Zde‘ a ‚tam‘ je možné jen v nějakém ‚tu‘, tzn. pokud je nějaké jsoucno (pobyt), zároveň s bytím-tu světa, pro sebe samo ‚tu‘.“*¹²³

Jak ovšem máme tomuto „tu“ na pozadí analytiky pobytu korektně rozumět? V § 26 nazvaném *Spolupobyt druhých a každodenní spolubytí* se Heidegger odvolává na Wilhelma von Humboldta a jeho zkoumání v rámci diachronní analýzy jazyka, dle něž existují jazyky, které nahrazují osobní zájmena příslovci místa, tedy např. vyjadřují „‚já‘ pomocí ‚zde‘, ‚ty‘ pomocí ‚tu‘, ‚on‘ pomocí ‚tam‘“. ¹²⁴ Wilhelm von Humboldt na odpovídajícím místě svého zkoumání *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* z roku 1829 postuluje teze o „pojmu prostoru“ a jeho „vztaženosti na pronominální pojem“. Sledujeme-li Humboldta dále, zjistíme, že k výše zmíněným jazykům náleží jazyk ostrova Tonga, čínština, japonština a arménština. V prvních dvou případech, tedy u jazyka Tonga a u čínštiny, se dle Humboldta „pojem místa stal tak obvyklým doprovodným prvkem tří uvedených zájmen, že se zdá, že v řeči je již není třeba užívat, ale že stačí jejich místo pouze

¹²¹ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 136 (107)

¹²² Tamtéž, str. 136 (107-108)

¹²³ Tamtéž, str. 163 (132)

¹²⁴ Tamtéž, str. 149 (119)

nahradit oním prvkem, ten však přece zůstává od zájmen evidentně odlišným".¹²⁵ Ve druhém případě, totiž v japonštině, se pojem místa „opravdu stal zájmenem, nepřevzal ale systematicky celou pronominální formu“. ¹²⁶ Arménština představuje pro Humboldta třetí případ. V arménštině jsou dle něj zájmena a místní určení značeny zcela identickými výrazy a jsou natolik spojeny, že mohou být obecně nazírány jako identické. Na toto navazuje Heidegger úvahou, dle které v pobytovém „tu“ zaznívá „místní význam“ (§ 60, *Existenciální struktura autentického ‚moci být‘*):

„Pobytová prostorovost, na jejímž základě si existence určuje svoje ‚místo‘, je však zakotvena ve skladbě ‚bytí ve světě‘. Primární konstitutivum této skladby je odemčenost.“¹²⁷

Při interpretaci pobytového „tu“ je nápadné především užívání pojmu „Ort“, který budeme dále překládat rovněž jako „místo“, přičemž se ho budeme vždy snažit odlišit od „místa“ („Platz“) příručního jsoucná. Tento pojem (Ort) se zdá být rezervován právě pro prostorovost, která je vlastní pobytu. Narozdíl od nitrosvětského a kategoriálního jsoucná si existenciální pobyt určuje vždy své vlastní místo (Ort), není na nějakém místě (Platz) příručním způsobem přítomen, nenachází se ani na nějakém libovolném umístění (Stelle).

V roce 1926, tedy jeden rok před vydáním *Bytí a času*, uveřejnil Kitaró Nishida své pojednání *Místo* (německy překládané jako *Ort*, japonsky *basho*), které v Nishidově myšlení představuje určitý přelom. Zajímavé jsou v této souvislosti vztahy, které Rolf Elberfeld identifikuje ve strukturální a věcné tematice mezi Nishidovým pojmem místa a Heideggerovým pojetím pobytu:

„Heidegger vykazuje subjekt, který domněle stojí proti objektům, v jeho struktuře jako ‚pobyt‘, přičemž odkrývá jeho ‚v‘ strukturu, ve které je člověk vždy qua konečná tělesná struktura

¹²⁵ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen*, Königliche Akademie der Wissenschaften, Berlin 1830, str. 7, „Der Ortsbegriff ist zu einem so gewöhnlichen Begleiter der drei Pronomina geworden, daß man sehr oft im Sprechen ihrer nicht mehr zu bedürfen glaubt, sondern bloß ihn ihre Stelle vertreten läßt, doch bleibt er grammatisch sichtbar vom Pronomen geschieden.“

¹²⁶ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen*, str. 7, „Der Ortsbegriff ist wirklich zum Pronomen geworden, hat aber nicht die ganze Pronominalform systematisch durchdrungen.“

¹²⁷ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 337 (299)

venku u věcí, aniž by toto ‚venku‘ muselo být nejprve zprostředkováno poznáním nějakého ‚vnitřku‘. Heideggerův ‚pobyt‘ představuje strukturální paralelu ‚místa‘ u Nishidy. Je to ‚místo, ve kterém‘, v němž vznikají subjekt, objekt a akty. Na tomto základě se následně zdá, že vnější rozdělení subjektu a objektu, které je často předpokládáno teorií vědění, je odvozené.“¹²⁸

Co tedy Nishidu s Heideggerem spojuje, je i destrukce karteziánského rozlišení subjektu a objektu. V Heideggerově případě se toto děje prostřednictvím od-dalující struktury „bytí ve“, jež připadá pobytu a umožňuje mu „umístit“ se na nějakém místě (Ort), a dále prostřednictvím prostorovosti jsoucna příručního typu, tedy místa v druhém smyslu (Platz), a prostorovosti jsoucna pouze výskytového, tedy umístěním (Stelle). Tyto tři aspekty prostorovosti jsou svázány nedělitelným vztahem.

Protože se neustále a svou podstatou zdržuje v od-dalování, nemůže tuto „od-dálenost, dálku příručního jsoucna od něho samého, pobyt *nikdy projít*“.¹²⁹ Tím je myšleno, že pobyt sám se ze svého od-dalujícího zacházení s od-dalovaným příručním jsoucnem ze zásadních důvodů nemůže „vyprostit“ a překonat dálku bez tohoto od-dalování. Pobyt může pouze vnímat vzdálenost jsoucna příručního charakteru od sebe samého jako odstup, což se děje v tom případě, kdy příruční jsoucno opustí místo, které dosud zaujímal, a vzdálenost začne být chápána jako odstup mezi tímto příručním jsoucnem a nějakou jinou věcí, která je nyní domněle dána jako výskyt na původním místě pobytu. Toto odstupové „mezi“, které je mezi příručním jsoucnem a věcí, jež se nachází na pobytém domněle uvolněném místě, „může pak pobyt dodatečně projít“¹³⁰ a tím překonat, vždy ale pouze tak, že oddálí tento odstup na způsob obstarávaného příručního jsoucna. V podstatě tak dojde pouze k posunu struktury, nikoliv k její eliminaci. Tím je ovšem demonstrováno, že pobyt se svého od-dalování nemůže

¹²⁸ Rolf Elberfeld, *Einleitung*, IN: Kitaró Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, str. 2-19, zde str. 10: „Heidegger weist das angeblich den Objekten gegenüberstehende Subjekt in seiner Struktur als ‚Dasein‘ auf, womit er eine In-Struktur aufdeckt, in der der Mensch immer schon qua endlich-leiblicher Struktur draußen bei den Dingen ist, ohne dieses ‚Draußen‘ erst durch die Erkenntnis in ein ‚Innen‘ vermitteln zu müssen. Das ‚Dasein‘ bei Heidegger steht in struktureller Entsprechung zum ‚Ort‘ bei Nishida. Es ist der ‚Ort-worin‘, in dem Subjekt, Objekt und die Akte zustande kommen, so daß die oft in der Erkenntnistheorie vorausgesetzte äußerliche Subjekt-Objekt-Spaltung als abgeleitet erscheint.“ (přel. V. K.)

¹²⁹ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 136 (108)

¹³⁰ Tamtéž

nikdy „zbavit“, poněvadž toto od-dalování při opouštění svého dosavadního místa „vzal s sebou a stále je s sebou nese“.¹³¹ Pobyt si své od-dalování nese neustále s sebou, poněvadž je „*bytostně od-dalováním, tzn. je prostorový*“.

V tom spočívá i důvod toho, proč se pobyt nemůže „v okrsku svých od-dáleností přesunovat sem a tam“¹³² a tím překročit dané způsoby svého od-dalování a zrušit je. Pobyt může svá od-dalování vždy pouze měnit, tedy přecházet od jednoho způsobu k druhému. První existenciální prostorovou charakteristiku pobytu, od-dalování, můžeme shrnout těmito slovy:

„Pobyt je prostorový na způsob odkrývání prostoru v praktickém ohledu, tak totiž, že se k takto prostorově vystupujícímu jsoucna stále vztahuje v oddalování.“¹³³

Heidegger nyní přechází k hermeneutickému podání druhé prostorové charakteristiky „bytí ve“, k pojmu „zaměření“. Jakožto od-dalující „bytí ve“ nese pobyt rovněž charakter výkladu, totiž coby zaměřující „bytí ve“. Tím je dáno, že „bytí ve“ je jednak od-dalující, jednak zaměřující. Prostorový charakter zaměřenosti v sobě nese to, že každé přiblížení či každé od-dálení se vždy již „předem nasměrovalo do nějaké krajiny, z níž se ono od-dálené přibližuje, aby je bylo možné nalézt na jeho místě“.¹³⁴ Již v § 22 byly pojmy vzdálenosti (blízkosti) a směru - stejně tak jako místa a krajiny – vyloženy jako kategoriální prostorová charakteristika jsoucna příručního charakteru. Na počátku § 23 byl nejprve analyzován existenciální prostorový charakter od-dalování (přiblížení) v korelaci s kategoriální vzdáleností (blízkostí). Na tomto místě textu je nyní promyšlen existenciální prostorový charakter zaměřenosti ve vztahu ke kategoriálnímu pojmu směru. Pokud je obstarávání v praktickém ohledu či obstarávající zacházení se jsoucny příručního typu charakterizováno jako „zaměřující od-dalování“ a nikoliv jako „od-dalující zaměřování“, má tím být především vyzdvižena primárnost zaměřování vůči od-dalování. Obstarávání v praktickém ohledu coby pobytové bytí ve světě zvláštním způsobem vyžaduje příruční prostředek, jehož prostředčný charakter tvoří ukazování a je označen v § 17 jako „znak“. Tyto „znaky“ ovšem ukazují do rozličných směrů. Znak náleží – přičemž „přejímá výslovné a lehce dostupné udávání směru“¹³⁵ – jak

¹³¹ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 136 (108)

¹³² Tamtéž

¹³³ Tamtéž

¹³⁴ Tamtéž

¹³⁵ Tamtéž

kategoriálnímu směru, tak ale také i k existenciální zaměřenosti. Znaky ukazují do směrů a tím je udávají, udržují tedy „výslovně otevřenou vždy tu kterou krajinu používanou v praktickém ohledu, totiž ono ‚kam‘, kam něco patří, kam jdeme, kam něco neseme, odkud něco přinášíme“.¹³⁶ Abychom například mohli dané jsoucího charakteru přinést z jeho místa, na kterém je příruční jsoucího zachováváno pro zacházení v praktickém ohledu, musíme se v tomto případě nejprve v rámci krajiny přinášení vydat určitým směrem po způsobu zaměřenosti. Tato „krajina přinášení“ může být ovšem výslovně otevřena prostřednictvím ukazování znaku. V průběhu své existence, tedy v zaměřujícím a oddalujícím existování, má pobyt vždy již svou „odkrytou krajinu“. Zaměřenost a od-dalování jako způsoby bytí či bytostná skladba existence – neboli „bytostné mody ‚bytí ve světě‘“ - jsou vždy „předchůdně vedeny *praktickým ohledem obstarávání*“.¹³⁷

Dosud byla řeč o rozličných směrech daných vždy určitou souvislostí prostředků a jistou krajinou, nyní se ovšem do centra zájmu dostávají „pevné směry vpravo a vlevo“¹³⁸, které jsou fundovány v pojmu zaměřenosti. Obdobně, jak tomu bylo u od-dalování pobytu, ani z těchto pevných směrů se pobyt nemůže vymanit, škrtnout je, nýbrž je neustále nese s sebou. Pobytu se tato nemožnost týká stejně jako v případě od-dalování. Poněvadž toto ovšem platí o zaměřenosti obecně, je na místě otázka, co je oním zvláštním a význačným na pevných směrech vlevo a vpravo.

Evidentně je zde ve hře eminentní souvislost pevných směrů s pobytovou tělesností, v textu proto Heidegger píše o „rozprostranění pobytu v jeho ‚tělesnosti‘“.¹³⁹ To, že je pobyt „rozprostraněn“ v tělesnosti, ovšem ještě nemusí znamenat – a neznámá -, že by pobyt byl ve své tělesnosti prostorový, poněvadž je nutné mít na paměti, že rozprostranění pobytu a jeho prostorovost nejsou pojmy vyjadřující totéž.¹⁴⁰ O „rozprostranění“ a tím potažmo také o

¹³⁶ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 136 (108)

¹³⁷ Tamtéž, str. 137 (108)

¹³⁸ Tamtéž

¹³⁹ Tamtéž

¹⁴⁰ Pevné směry si pobyt „nosí stále sebou“. Jak se vzhledem k Heideggerovým formulacím jeví, nemá stát rozprostranění pobytu v tělesnosti vůči těmto pevným směrům ve vztahu fundace (spíše naopak), pouze se i v něm „otiskují“. Intuitivně bychom snad mohli inklinovat k domněnce, že „vlevo“ a „vpravo“ je skutečně určeno naší rozprostraněnou tělesností (např. pravou a levou rukou), Heidegger však toto nečiní; podrobnější rozpracování problematiky rozprostraněné tělesnosti by v této souvislosti jistě bylo přínosné, i když se mu Heidegger vyhýbá.

tělesnosti je řečeno, že „obsahuje zvláštní problematiku, kterou se zde nebudeme zabývat“.¹⁴¹ Můžeme proto předpokládat, že zpracování tělesnosti pobytu není takovou tematikou, jejíž nástin by fundamentálně ontologická analytika pobytu nutně vyžadovala. Nejen krajina a souvislost prostředků daná krajinou jsou určeny pevnými směry „vlevo“ a „vpravo“, takto zaměřeno je společně se souvislostí prostředků a krajinou i ono „rozprostranění“ pobytu v jeho tělesnosti. Proto mluvíme o pravé a levé ruce a proto musí příruční jsoucno, které je užíváno pro tělo samotné, jako např. rukavice, které hřejí v zimě, „spoluvykonávat pohyby rukou, být zaměřeno doprava a doleva“.¹⁴² Toto ovšem neplatí pro taková jsoucna příručního charakteru, která jsou rukou držena, manipulována, neopisují však specifické „přirozené“ pohyby ruky, která jimi vládne. Jedná se např. o nástroje typu kladiva. Takové nářadí, ačkoliv je pravou či levou rukou ovládáno, neprovádí společně s rukou její vlastní pohyb, a proto nemůže být řeči o pravém či levém kladivu v tomto smyslu. To je tedy důvodem pro skutečnost, že sice existují pravé či levé rukavice, neexistují zato ovšem pravá či levá kladiva. Nakonec však přesto zůstává otázkou, jakým způsobem si máme – je-li to vůbec možné – myslet „pevné směry“ bez rozprostraněné tělesnosti, resp. jaký smysl by tyto směry bez tělesnosti měly, což je však záležitost, kterou se zde dále zabývat nebudeme; pro naše další úvahy není nijak konstitutivní a nenacházíme pro ni dostatečnou textovou oporu.

Na konci § 23 Heidegger ve zpětném ohlédnutí konstatuje:

*„Od-dalování a zaměření určují jako konstitutivní charaktery ‚bytí ve‘ prostorovost pobytu, tzn. být při svém praktickém obstarávání v odkrytém, nitrosvětském prostoru.“*¹⁴³

Prostorovost nitrosvětského jsoucna příručního charakteru, která byla tématem § 22, a prostorovost bytí ve světě, existujícího „bytí ve“, která byla zpracována v § 23, tvoří předpoklad pro vypracování prostorovosti světa § 24 společně s ontologickým problémem prostoru. Namísto toho, abychom i zde Heideggera dále následovali, opustíme nyní jeho myšlení před „obratem“ a budeme se věnovat Heideggerově „topologii bytí“. Vůdčím motivem nám zde bude pojem místa ve smyslu Ort, přičemž budeme mít nadále na paměti

¹⁴¹ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 137 (108)

¹⁴² Tamtéž, str. 137 (109)

¹⁴³ Tamtéž, str. 138 (110)

vymezení tohoto pojmu z *Bytí a času* v podobě bytostné prostorovosti samotného pobytu, a jeho proměna na základě konfrontace s řeckým pojmem τόπος.

4. Topologie bytí

Abychom mohli koherentně uchopit Heideggerovu koncepci „topologie bytí“, budeme se v prvním kroku předběžně věnovat řeckému způsobu chápání prostorovosti. V přednáškovém cyklu *Einführung in die Metaphysik* z letního semestru 1935 poznamenává Heidegger k řeckému pojetí prostoru následující:

„Řekové nemají žádné slovo pro ‚prostor‘. To není žádnou náhodou; neboť to, co je prostorové, nechápou z extensio, nýbrž z místa (τόπος) jakožto χώρα, která neznamena ani místo ani prostor, je však zabrána, obsazena zde stojícím jsoucнем. Místo patří věci samé. Rozličné věci mají vždy své místo.“¹⁴⁴

Řecké porozumění prostoru nevychází z prostoru samotného, nýbrž je „prostorové“ tím způsobem, že vychází z místa (τόπος). Věc a místo byly zřejmě – či alespoň v Heideggerově interpretaci¹⁴⁵ – vždy myšleny bezprostředně pospolu. Poněvadž je nám tato myšlenka poměrně vzdálená a uchopitelná pouze s obtížemi a přitom je pro Heideggerovo pojetí prostoru centrální, vezměme si na pomoc opět Aristotelův pojem místa z *Kategorií*. Zde je místo (τόπος) charakterizováno jako něco souvisejícího (συνεχής). Tak zaujímají místo například části tělesa (σῶμα) mající společnou „hranici“ (ὄρος). Částem tělesa a jejich hranici následně odpovídá i jejich místo se svou hranicí. Aristotelés doslova píše:

„Stejně tak místo náleží k tomu, co je nepřetržitě. Neboť části tělesa, poněvadž se dotýkají ve společné hranici, zaujímají určité místo, a tedy se také části místa, které zaujímá každá část

¹⁴⁴ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1998, „Die Griechen haben kein Wort für ‚Raum‘. Das ist kein Zufall; denn sie erfahren das Räumliche weder von extensio her, sondern aus dem Ort (τόπος) als χώρα, was weder Ort noch Raum bedeutet, was aber durch das Dastehende eingenommen, besetzt wird. Der Ort gehört zum Ding selbst. Die verschiedenen Dinge haben je ihren Ort.“ (přel. V. K.)

¹⁴⁵ Že Řekové neznají pojem prostoru, ale výlučně pojem místa, Heidegger tvrdí např. v rozhovoru s H.W. Petzetem v roce 1952, srv. Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*, Societats-Verlag, Frankfurt am Main 1983, str. 85

*tělesa, dotýkají v téže hranici jako části tělesa. A tak nepřetržitě je asi také místo, poněvadž se jeho části dotýkají v jedné společné hranici.*¹⁴⁶

Ve *Fyzice* je místo načrtnuto jednak jako nádoba, na druhé straně ale i jako první vnitřní nepohyblivá hranice (πέρας) toho, co v sobě ostatní zahrnuje.¹⁴⁷

Na základě toho, co bylo řečeno, si můžeme představit, že místo v sobě „obsahuje“ tělesa, jakými jsou například stůl, židle, dům apod., podobným způsobem, jakým těsná rukavice „obsahuje“ ruku, která je v ní. Avšak narozdíl od rukavice, která se hýbe s rukou, je místo samé nepohyblivé, což znamená, že v případě, kdy bude například stůl přemístěn, se místo nepřesune zároveň automaticky s ním, stůl totiž zaujme místo nové. Neexistuje tedy žádný monistický univerzální „geometrický“ prostor či prostor „vůbec“, neboť podle Aristotelovy představy

*„ (...) prostory získávají svou bytnost z míst a nikoliv z „jednoho“ prostoru.“*¹⁴⁸

Řecká představa prostoru vychází z myšlení místa tělesa, přičemž každé těleso a věc mají místo své vlastní, jim náležející¹⁴⁹, u kterého se pohybují, když jim není zabraňováno, nahoru či dolů.¹⁵⁰ S tím jde ruku v ruce i to, že řeckému pojmu prostoru náleží vždy zcela „charakteristická“ a specificky určená místa.

Ve vztahu k prostoru, místu a tělesům mějme tedy v této souvislosti vždy na paměti, že Heidegger poměrně silně následuje Aristotelovu „topologii“, která ještě rozlišuje mezi místem jako τόπος a pojmem χώρα - krajinou. Každé těleso má podle této topologie vyhrazené náležité místo, jednotlivá místa jsou zahrnuta do prostoru a jím obklopena. Jakým způsobem ovšem Heidegger Aristotelovu topologii využívá pro své myšlení bytí?

¹⁴⁶ Aristotelés, *Kategorie*, 5a8-12

¹⁴⁷ Aristotelés, *Fyzika*, REZEK, Praha 2010, 212a15-20

¹⁴⁸ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004, str. 149, „ (...) empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus ‚dem‘ Raum.“ (přel. V. K.)

¹⁴⁹ Martin Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, str. 10 a dále

¹⁵⁰ Aristotelés, *Fyzika*, 208b8-12

Sám Heidegger termínu „topologie“ užívá spíše zřídka, v jeho pozdní filosofii ovšem hraje obsah tohoto pojmu centrální roli. Jak již bylo výše řečeno, ústí Heideggerova cesta myšlení, která byla nastoupena ve čtyřicátých letech, ve svém praktickém provedení v pozdějším *Seminar von Le Thor 1969*¹⁵¹ do otázky po místě bytí. Heidegger zde užívá kromě pojmu „Ort des Seins“ i pojem „Ortschaft des Seins“. Problematický pojem „Ortschaft“ v češtině znamená „obec“ či „osada“, z věcného hlediska se jedná o pojem evidentně v sobě zahrnující vždy více jednotlivých „míst“.¹⁵²

Zatímco v *Bytí a času* se Heidegger ještě pokouší formulovat otázku po „smyslu bytí“, po „obratu“ začíná uvažovat a přemýšlet o „pravdě bytí“. Protože ovšem formulace otázky po „pravdě bytí“ byla vystavena mnohému neporozumění a především záměnám pravdy za „správnost“¹⁵³, pokouší se Heidegger nově představit pravdu jako místo bytí a na základě „topologie bytí“ napravit dřívější neporozumění, která překrucovala smysl Heideggerových myšlenek a byla základem závažného podceňování jeho pojetí bytí.

Ve sbírce aforismů *Aus der Erfahrung des Denkens*, které byly sepsány v roce 1947, užívá Heidegger poprvé explicitně termín „topologie bytí“:

*„Básnický charakter myšlení je ještě zahalen. I tam, kde se ukazuje, bude stále ještě dlouhou dobu brán jako utopie napůl poetického rozumu. Avšak myslivé básnění je v pravdě topologií bytí. Tato topologie zvěstuje bytí místo jeho bytnosti.“*¹⁵⁴

„Topologie bytí“ je primárně a doslova vzato říkáním, zvěstováním (Sagen, λόγος) místa (τόπος) bytí, vyložením (v Heideggerovu pojmu „Erörtern“)¹⁵⁵ místa bytí. Co v tomto smyslu ovšem „vyložení“ znamená? Docházíme snad skrze vyložení k nějakému již předem danému

¹⁵¹ Martin Heidegger, *Seminare*, str. 344

¹⁵² Tamtéž

¹⁵³ Tj. „Wahrheit“ vs. „bloße Richtigkeit“

¹⁵⁴ Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, str. 23, „Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt. Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes. Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns. Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens.“ (přel. V. K.), při překladu jsme se inspirovali překladem Ivana Chvatíka („... básnický bydlí člověk...“), tj. „sagen“ jako „zvěstovat“

¹⁵⁵ „Erörtern“ – lépe snad „umístění“, aby byl zachován kořen a smysl termínu, který Heidegger užívá

a určenému místu či je to tak, že právě vyložení je to, co místo tvoří? Pro Heideggera znamená „vyložení“ v pojmu „Erörtern“ v první řadě dvojí: Zprvu jde o vykázání něčeho na jisté místo, zadruhé o dbání o něj. Každé vyložení vede dle charakteru cesty, po které se ubírá, a dle toho, „jaké cestě myšlení odpovídá, k tázání se. Táže se po způsobu, jak je místo místem“.¹⁵⁶

Na tomto místě bychom si měli položit otázku, co konkrétně Heidegger myslí rozlišením mezi pojmem místa (Ort) a pojmem „Ortschaft“, který jsme ve výše uvedeném úryvku přeložili jako „způsob, jak je místo místem“ a který lze v běžné řeči chápat rovněž jako „místo“, „umístění“ či „krajina“, a jak můžeme věcně toto rozlišení myslet.

Z pohledu diachronní lingvistické analýzy je základním udávaným významem německého pojmu „Ort“ „ostří“, „hrot“ či „hrana“, odkud se odvozují staroněmecké pojmy pro ostří či zašpičatění meče, kopí a podobných zbraní, jakož i ostrých řemeslných nástrojů typu dláta či sekyry.¹⁵⁷ Tento fakt je možné doložit např. starohornoněmeckou *Hildebrandslied*, kde je poprvé dokumentováno konkrétní užití německého pojmu „Ort“. Zde proti sobě stojí Hildebrand a Hadubrand „ort widar orte“, což se do současné němčiny překládá jako „Spitze wider Spitze“¹⁵⁸, tedy hroty kopí proti sobě. I středohornoněmecká *Nibelungenlied* nám může pomoci doložit starý význam výrazu „Ort“. Při Siegfriedově výpravě za Kriemhildou do města Worms je jeho doprovod popisován slovy:

„*Diu ort ir swerte giengen nider uf den sporn.*“¹⁵⁹

To znamená, že rytířům sahaly hroty (ort) mečů až k ostruhám. Ve všech uvedených případech znamená „Ort“ primárně „hrot“, „špic“. Postupně však pojem „Ort“ v německém jazyce získává význam „hrotu“ i v oblasti časového či místního počátečního anebo konečného bodu, tedy i coby dané hranice, okraje, strany. V mluvě německých horníků byl „Ort“ pojem pro ohraničení štoly, tedy místo, kde se především těžilo. Dalším významem tohoto pojmu

¹⁵⁶ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Klett-Cotta, Stuttgart 2003, str. 37, „ (...) wie es einem Denkweg entspricht, in eine Frage. Sie fragt nach der Ortschaft des Ortes.“ (přel. V. K.)

¹⁵⁷ Srv. Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, sv. 13, S. Hirzel Verlag, Leipzig 1889, Sp. 1351

¹⁵⁸ Srv. Georg Baesecke, *Das Hildebrandslied*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1945, V. 37 a následující

¹⁵⁹ Helmut de Boer (vyd.), *Das Nibelungenlied*, Brockhaus, Wiesbaden 1967, 3. Aventure, V. 73, 1

bylo jeho geografické užití jako bodu, části pobřeží nebo břehu, který nápadně vyčnívá z vody, především pak na soutoku či ústí řek (Ruhrort, Darßer Ort).

Pohlédneme-li na význam německého pojmu pro místo, „Ort“, z ryze etymologické perspektivy, získáme tedy primárně „hrot kopí“, ve kterém se vše „sbíhá“ dohromady. Toto akcentuje u pojmu místa Heidegger.¹⁶⁰ Místo je tedy tím, co vše jsoucí shromažďuje, vším jsoucím proniká, vše jsoucí u sebe podržuje a zachovává:

„Místo, které shromažďuje, k sobě snáší a snesené opatřuje, avšak nikoliv jako uzamykající kapsle, nýbrž tak, že shromážděné prosvětluje a prozařuje, a teprve tím v jeho bytí uvolňuje.“¹⁶¹

Pojmem „Ortschaft“ Heidegger označuje v *Die Kunst und der Raum* „souhru míst“¹⁶², tedy, jak již bylo řečeno, vyšší jednotu vzájemné vztaženosti míst.

Na výše uvedeném citátu by nás mohl zarazit pojem „utopie“, který musíme myslet z původního řeckého významu. Připomeneme-li si Platóna, dostaneme se poměrně lehce k tomu, co „ἄτοπος“ znamená. To, co je „utopické“, se buď vzpírá běžnému způsobu uchopení věci tak, jako např. Sókratés v dialogu *Symposion*¹⁶³, anebo ztratilo svůj „orientační smysl“, protože to již nemá žádné místo, ztratilo svůj „τόπος“. V souvislosti s tím chce Heidegger naznačit, že se zdá, že „básnický charakter bytí“ své náležité místo, ze kterého by se myslitel v jeho myšlení mohl orientovat, rovněž nemá. Přísným protikladem utopie je pojem topologie v „topologii bytí“. Zde si je navíc třeba uvědomit, že Heidegger užívá pro bytí pojem „Sein“¹⁶⁴, kterým je myšleno bytí v celku, tedy již ve své diferenci bytí – jsoucno. Vyjdeme-li, co se pojmu topologie týče, z jeho řeckých prvků – λόγος a τόπος -, dostaneme se k pochopení topologie coby shromažďujícího zvěstování místa či vyložení souhry míst (Ortschaft) bytí jako celku.

¹⁶⁰ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, str. 37

¹⁶¹ Tamtéž, „Der Ort, das Versammelnde, holt zu sich ein, verwahrt das Eingeholte, aber nicht wie eine abschließende Kapsel, sondern so, daß er das Versammelte durchscheint und durchleuchtet und dadurch erst in sein Wesen einlässt.“ (přel. V. K.)

¹⁶² Srv. Martin Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, str. 10, „Zusammenspiel von Orten“

¹⁶³ Platón, *Symposion*, OIKOYMENH, Praha 2005, 215a2f

¹⁶⁴ Překládáno zpravidla jako „bytí“

Pojmy bytí a místa se v Heideggerově topologii bytí proplétají, což implikuje, že bytí není v žádném případě „utopické“ a že o něm ani tímto způsobem uvažovat nelze. Bytí samo není ἄτοπος, nýbrž musí být chápáno právě jako τόπος, místo vůbec, protože

„ (...) bytí a pouze ono samo (je) τόπος pro všechno jsoucí.“¹⁶⁵

Poněkud zarážející se může jevit i obrat „myslivé básnění“, čtenář by snad spíše očekával spojení „básnivé myšlení“. Pokud bychom se ovšem chtěli domnívat, že Heidegger se zde identifikuje jako básník a opouští cestu myšlení, mýlili bychom se. Již název spisu *Aus der Erfahrung des Denkens* nám jasně naznačuje, že jeho autor zůstává v první řadě myslitelem. Tematizace „zakrytého básnického charakteru myšlení“ a myslivého básnění má v první řadě naznačit, že básnění a myšlení jsou stejně původní formy mluvení řeči, které sice nejsou navzájem převoditelné, na druhou stranu se ovšem doplňují a vzájemně se potřebují. Z toho důvodu, že se jak básnictví, tak i myšlení pohybují „v oblasti“ řeči, náleží obé do úzkého sousedství, které je určováno bytostnou blízkostí a které na straně druhé nese i momenty dálky.¹⁶⁶ Básnictví a myšlení se pohybují v relaci blízkosti a dálky, která nikdy neustrne v „nehybnosti“, nýbrž je stále v pohybu.¹⁶⁷ Jako každý „sousedský“ vztah je rovněž vztah Hölderlinova myslivého básnění a Heideggerova básnivého myšlení proto dynamický, nese sebou mnohé společné, ale i rozdílné charakteristiky. Heidegger toto ve *Wegmarken* ilustruje slovy:

„Poněvadž však je to, co je stejné, stejné pouze coby rozličné, básnění a myšlení jsou sice nejčistším způsobem stejné v přísném smyslu slova, obé je však zároveň ve své podstatě maximálně rozdílné. Myslitel zvěstuje bytí. Básník jmenuje to, co je svaté.“¹⁶⁸

¹⁶⁵ Martin Heidegger, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992, str. 141, „ (...) *das Sein und es allein der τόπος für alles Seiende*.“ (přel. V. K.)

¹⁶⁶ Tj. „Ferne“

¹⁶⁷ Toto napětí a dění mezi blízkostí a dálkou označuje Emil Kettering typograficky pojmem „NÄHE“ (BLÍZKOST): „*BLÍZKOST* označuje celé ono dění, blízkost pouze jednu jeho stranu.“, srv. *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, Klett-Cotta, Pfullingen 1987, str. 17, pozn. 9, „*NÄHE* nennt das ganze Geschehen, Nähe nur eine Seite davon.“ (přel. V. K.)

¹⁶⁸ Martin Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, str. 312, „*Weil jedoch das Gleiche nur gleich ist als das Verschiedene, das Dichten und Denken aber am reinsten sich gleichen in der*

I Hölderlin je dle Heideggera dobře obeznámen s rolemi myslitele na straně jedné a básníka na straně druhé, kteří „bydlí blízko na nejodloučenějších horských vrcholech“.¹⁶⁹ V tomto ohledu může být Heideggerova cesta myšlení pojímána i jako vyložení (Erörterung) souhry míst (Ortschaft), tedy topologie, která nezůstává u pouhého „popisu míst“ – topografie -, nýbrž pátrá po prostoru pro jednu či více souvislých a schůdných cest přes pohoří, které na jednu stranu sice oba horské vrcholky obydlené básníkem a myslitelem odděluje, na druhou stranu je ovšem i spojuje.

Ve spisu *Zur Seinsfrage*, který Heidegger vypracoval v roce 1956, se podruhé objevují zmínky o topologii bytí; je tomu tak na popud Heideggerovy diskuze s Ernstem Jüngerem o podstatě nihilismu. Heidegger zde reaguje na Jüngerův spis *Über die Linie*¹⁷⁰ a dospívá přitom k názoru, že Jünger sice podává ve své stati „popis místa nihilismu“ a jistou „topografii nihilismu, jeho průběhu a překonání“, té ovšem musí předcházet „topologie: vyložení onoho místa, jež shromažďuje bytí a nicotu do jejich podstaty, určuje podstatu nihilismu a tak nechá vyvstat cestám, na nichž se rýsují způsoby možného překonání nihilismu“.¹⁷¹

Pokud se zaměříme na místa textu, ve kterých Heidegger hovoří přímo o „topologii“, stane se evidentním fakt, že Pöggelerova interpretace, jakkoliv je jistě záslužná tím, že již poměrně záhy uchopila veliký význam a důležitost Heideggerova pojetí „topologie“ a upozornila na něj, se mívá s vlastním centrálním momentem Heideggerovy topologické koncepce. Otto Pöggeler pojímá Heideggerovu cestu myšlení po spisu *Bytí a čas* jako vyložení slov, které stojí v základu západního myšlení, a „topologii“ interpretuje jako „sklizeň umístění, jako sbírku (*logos*) základních a vůdčích slov (*topoi*) myšlení“. Krom toho se pokouší spojit Heideggerovo topologické myšlení bytí se starou tradicí topiky, která v sobě zahrnuje myslitele, jakými jsou např. Aristotelés, Marcus Tullius Cicero a Giambattista Vico. Tato

Sorgsamkeit des Wortes, sind beide zugleich am weitesten in ihrem Wesen getrennt. Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige.“ (přel. V. K.)

¹⁶⁹ Martin Heidegger, *Wegmarken*, str. 312, „(...) nahe wohnen auf getrenntesten Bergen.“ (přel. V. K.)

¹⁷⁰ Ernst Jünger, *Über die Linie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950

¹⁷¹ Martin Heidegger, *Wegmarken*, str. 412, „(...) eine Topologie: die Erörterung desjenigen Ortes, der Sein und Nichts in ihr Wesen versammelt, das Wesen des Nihilismus bestimmt und so die Wege erkennen läßt, auf denen sich die Weisen einer möglichen Überwindung des Nihilismus abzeichnen.“ (přel. V. K.)

tradice coby *ars inveniendi*, umění zkoumající vyhledávání a nalézání, vykazuje nikoli „pravdivé“, které je „zaměnitelné se stále přítomným bytím“, nýbrž pouze „pravděpodobné“, tedy „coby *ἔνδοξα* či *verisimilia*“.¹⁷² Topika je, zjednodušeně řečeno, umění vyhledat vhodnou látku za účelem rétorického pojednání o libovolném předmětu, především se pak jedná o vykázání obecných pojmů a vět (*loci communes*), které mají během řečnění sloužit jako vodítka pro volbu účelných argumentů.

Topické myšlení ovlivnilo ve značné míře různé vědy a vědní disciplíny, jako např. rétoriku, filologii, právní vědu a teologii, metafyziku pak v míře poněkud menší. Heidegger sám se proti Pöggelerově interpretaci postavil v dopisech, které bohužel dosud nebyly z větší části zveřejněny. Z toho vyplývá, že svázanost topologie s topickým bádáním a topikou obecně, kterou Pöggeler ve svých textech předpokládá, neodpovídá Heideggerově základní intenci. V jedné ze svých odpovědí Pöggelerovi Heidegger explicitně uvádí, že pojem „topologie“ myslí vždy v doslovném smyslu slova, tedy coby zvěstování (*Sagen*, *λόγος*) místa (*τόπος*) pravdy bytí.¹⁷³ Nikoli pouze skeptický postoj samotného Heideggera vůči Pöggelerovu výkladu jeho pojmu topologie, ale i ryze věcné důvody nás vedou k závěru, že Pöggelerova interpretace je chybná a nesaží do dostatečné hloubky, poněvadž zcela vypouští důležitý teoretický prostorový moment Heideggerova myšlení.¹⁷⁴ Heideggerovi totiž v jeho topologii coby tázání se po souhře míst bytí nejde v první řadě o sbírku míst základních myšlenek filosofické a literární západní tradice a ani o topiku coby dialektickou metodu, nýbrž

¹⁷² Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990, str. 431, srv. také Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Karl Alber, Freiburg 1972, str. 71-104 a 137-151

¹⁷³ Jedná se o Heideggerův dopis Otto Pöggelerovi z 12. prosince 1958 (srv. Kathrin Busch, *Raum – Kunst – Pathos: Topologie bei Heidegger*, IN: Stephan Günzel (vyd.), *Topologie, Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaft*, Transcript, Bielefeld 2007, str. 115-131, zde str. 118, pozn. 13). Kathrin Busch, která je s obsahem této dosud nezveřejněné Heideggerovy odpovědi Pöggelerovi obeznámena, uvádí, že Heidegger zde popisuje své porozumění topologii právě jako zvěstování místa pravdy bytí a že Pöggelerovo spojení topologie s topikou mu je cizí. Dosud byly z korespondence mezi Pöggelerem a Heideggerem zveřejněny pouze dva dopisy (Pöggeler Heideggerovi z 11. ledna 1960 a Heidegger Pöggelerovi z 29. ledna 1960), které jsou dostupné pod označením *Auszug aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Otto Pöggeler*, Kathrin Busch / Christoph Jamme (vyd), IN: *Studia Phaenomenologica* 1 (2001), str. 11-34. V předmluvě k tomuto výběru přiznává i sám Pöggeler, že spojením s italským humanismem a Vicovou topikou Heideggera v podstatě dezinterpretuje (srv. str. 12).

¹⁷⁴ Obdobnou kritiku je možno nalézt již u Emila Ketteringa, srv. *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, str. 222

především a v první řadě o odstranění dříve postulovaného primátu času nad prostorem, jak je tomu ještě v *Bytí a času*, a o první nástin později důkladněji promyšleného rovnocenného spojení času a prostoru v pojmu „Zeit-Spiel-Raum“, „časoprostor“.

Pojmy „analysis situs“ a „topologie“ byly původně užívány jako matematické *termini technici* a mají společnou a vzájemně provázanou historii vzniku. Pokud tuto historii budeme sledovat, zjistíme, že je možné identifikovat mezi těmi pojmy jak značné podobnosti, tak ovšem i markantní rozdíly. Pojem „analysis situs“ byl poprvé užít Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem v dopise Christianu Huygensovi z roku 1679, označil jím svou koncepci matematiky čistých polohových vztahů prostoru. Termín „topologie“ byl poprvé užít Johannem Benediktem Listingem v roce 1836 v dopise svému bývalému frankfurtskému učiteli matematiky, Johannu Heinrichovi Müllerovi. Listing se chtěl tímto označením vymezit vůči Leibnizově analysis situs a právě Listingův pojem se nakonec historicky spíše prosadil.¹⁷⁵

O skutečnosti, že si Heidegger byl užití a problematiky těchto matematických pojmů vědom, svědčí jeho odkaz ve spisu *Bytí a čas*, ve kterém se odvolává na studii Husserlova žáka a matematika Oskara Beckera¹⁷⁶, v níž – přidržíme-li se Heideggerova stručného shrnutí – je řeč o třístupňové struktuře „uvolňování čistého prostoru“:

„Uvolňování čistého, homogenního prostoru přitom postupuje od čisté morfologie prostorových útvarů přes analysis situs až k čisté metrické vědě o prostoru.“¹⁷⁷

Ačkoliv termíny „topologie“ a „analysis situs“ mají svůj původ v matematice, svou formulí „topologie bytí“ se Heidegger obrací proti parametrickému pojetí prostorovosti. Prostor není „přiměřeně“ změřen matematickou, fyzikální či obecně technickou analýzou, a není proto redukovatelný na matematicky změřitelný objem vyplněného či vyplnitelného prostoru novodobé přírodní vědy. Protože je náležitá míra redukována stále více „počítajícím“

¹⁷⁵ Srv. Marie-Luise Heuser-Keßler, *Geschichtliche Betrachtungen zum Begriff „Topologie“: Leibniz und Listing*, IN: SFB 230 (vyd.), Topologie-Workshop. Ein Ansatz zur Entwicklung alternativer Strukturen, Stuttgart 1994, str. 1-13

¹⁷⁶ Oskar Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, IN: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 6 (1923), str. 385-560, zde str. 420-424

¹⁷⁷ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 140 (112)

člověkem na pouhé „kvantum“, chybí člověku i míra, kterou poskytuje básnický způsob odkrývání.¹⁷⁸ To, že je dnešní způsob bydlení člověka naopak nebásnický, spočívá právě v neschopnosti počítajícího člověka, který nedokáže brát míru „přiměřeně“:

„Člověk si bere pro svou vůli k produkci sebe sama a produkci zjednatelných stavů použitelnosti měřítko od této země, která byla jeho pletichou znetvořena. Chybí mu sluch pro Hölderlinovu odpověď na tuto otázku: ‚Je na zemi nějaká míra? Není žádná...‘.“¹⁷⁹¹⁸⁰

Básnění je pro Heideggera zcela specifickým druhem „měření“, které významně vyniká před všemi ostatními¹⁸¹, a ve způsobu, jakým básnictví míru udává, se ukazuje podstata „braní míry“ („Maßnehmen“, „Maßnahme“) vůbec. Proto je právě umělec a – způsobem, který je pro něj specifický – básník věrný vlastnímu prostorovému mětřov. Básník pracuje s mírou, která se nevyskytuje na zemi, básník dále předává lidu „znamení“, která přijal od „božských“, od „božských poslů dávajících znamení“. Věnujme se tedy v další kapitole tomuto básnickému způsobu bydlení, který je charakterizován zvláštní odkázaností pozemských „smrtných“ na „nebeské“ a *vice versa*.¹⁸²

¹⁷⁸ Martin Heidegger, *Denkerfahrten*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 159

¹⁷⁹ Tamtéž, str. 159, „*Der Mensch nimmt für seinen Willen zur Produktion seiner selbst und der bestellbaren Bestände das Maß von dieser durch seine Machenschaft verunstalteten Erde. Ihm fehlt das Gehör für Hölderlins Antwort auf diese Frage: ‚Giebt es auf Erden ein Maaß? Es giebt keines‘.*“ (přel. V. K.); při překladu některých obrátů, především pak „bestellbare Bestände“, se přidržujeme překladu Jiřího Michálka, Jany Kružíkové a Ivana Chvatíka, srv. Martin Heidegger, *Otázka techniky*, IN: *Věda, technika a zamyšlení*, OIKOYMENH, Praha 2004, str. 7-35, zde např. 16.

¹⁸⁰ Srv. Friedrich Hölderlin, *In lieblicher Bläue...*, IN: *Sämtliche Werke und Briefe*, Sv. 1, vyd. Michael Knaupp, München 1992, str. 908; pro ilustraci Heideggerova mínění o přepracování této básně do podoby prozaického textu v románu Wilhelma Waiblingera (*Phaethon*, 1823) jsou jistě podnětné pasáže z jeho *Zürcher Seminar*, viz. *Seminare*, str. 426

¹⁸¹ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, str. 190

¹⁸² Srv. Martin Heidegger, *Denkerfahrten*, str. 156

4.1 Součtveří, věc a časo-prostor

4.1.1 Šetřící bydlení v součtveří

Již koncem třicátých let Heidegger silně akcentuje a promýšlí strukturu tzv. „čtveřiny“ („Vierung“)¹⁸³ - tímto pojmem je označována „jednota součtveří“ („Geviert“)¹⁸⁴ –, zpočátku je charakteristická svým zaměřením na svár světa a země, jak je zřejmé ze spisu *Der Ursprung des Kunstwerkes*¹⁸⁵, i zde jsou ovšem v relacích vždy promýšleny pojmy světa, země, člověka a božstva (resp. bohů).¹⁸⁶ Heidegger v *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* uvádí, že „bytj“¹⁸⁷ se vždy odhaluje „v odezvě bohů a lidí coby základu sváru světa a země“.¹⁸⁸ „Bytj“, vždy již myšleno ve své dualitě bytí a jsoucího, je diferencováno do čtyř „prvků“ s relačními členy božstvo – lidé na straně jedné a svět – země na straně druhé. Krom toho se zdá, že čtyři světové krajiny se objevují již v prvním z rozhovorů vydaných jako *Feldweg-Gespräche* (první rozhovor je z roku 1945) v souvislosti s popisem džbánu jako věci náležející světu; mudrc, postava z rozhovoru, totiž říká:

„Džbán by pak byl něčím svátečním. A do oné rozlehlosti, ve které jsou jmenovány země a nebe, by náležel také svátek, který, jak se mi zdá, je již sám rozlehlostí, která dává prodlévat člověku.“¹⁸⁹

¹⁸³ Více k souvislosti koncepce součtveří s pythagorejským pojmem harmonie viz Platón, *Gorgias*, OIKOYMENH, Praha 1992, 507e7-508a4 a Hermann Diels / Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Sv. 2, Weidmann Verlag, Hamburg 2005, 47 B 3, k pythagorejskému pojmu tetraktys dále 58 B 15 a C 4

¹⁸⁴ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, str. 173

¹⁸⁵ Dle *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* je třeba myslet časo-prostor jako „popření sporu“ („Bestreitung des Streitens“) a jako „zpětné přijetí do sporu, svět a země – úvlast“ („Rücknahme in den Streit, Welt und Erde – Ereignis“), srv. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2003, str. 261

¹⁸⁶ Tamtéž, str. 310

¹⁸⁷ „Seyn“, tento pojem budeme dále užívat, abychom ho odlišili od „Sein“, „bytí“

¹⁸⁸ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, str. 479, „Seyn enthüllt sich in der Entgegnung der Götter und Menschen als dem Grund des Streitens von Welt und Erde (...)“ (přel. V. K.)

¹⁸⁹ Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007, str. 136, „Der Krug wäre dann etwas Festliches. Und zu jener Weite, in der Erde und Himmel genannt sind, gehörte auch das Fest, das, wie mir dünkt, selbst schon eine Weite ist, die den Menschen verweilt.“ (přel. V. K.)

Zde je samozřejmě k naší interpretaci nutné podotknout, že je předpokládáno, že místo, které později v koncepci součtveří zaujímají „božští“, je v tomto textu ještě obsazeno pojmem „svátek“.

Koncepce součtveří jako taková je Heideggerem ovšem zásadněji rozvíjena až v padesátých letech. Tento rozvoj se děje v několika rovinách. Poměrně zásadní je fakt, že dochází i k terminologickým posunům; pojem „svět“ nyní sám označuje „součtveří“ jako celek, není dále – jak je tomu ještě např. v *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* – pouze jedním ze čtyř relačních členů. Heidegger navíc zdůrazňuje vzájemný vztah všech čtyř světových krajin součtveří mezi sebou a pokouší se vykázat, jakým způsobem zůstává zachována identita a zároveň diference země a nebe, božských a smrtelných a jak tedy může fungovat „šetřící bydlení“.

„Čtverý způsob pobytu v součtveří“ je možný pouze díky „pobytu u věcí“.¹⁹⁰ U věcí se zdržujeme přiměřeným způsobem, pokud se s věcmi setkáváme *jako* s věcmi. Dle formálních logických pravidel „vypovídají“ mnohé obraty, které jsou v Heideggerovu pozdějším způsobu myšlení a v jeho textech vykazatelné, jako např. „řeč mluví“ („die Sprache spricht“), „bytnost bytuje“ („das Wesen west“), „svět světuje“ („die Welt weltet“), „čas čase“ („die Zeit zeitigt“), „prostor prostírá“ („der Raum räumt“)¹⁹¹, v zásadě dvakrát totéž a neprodukuje žádné „nově vědění“; nezdá se, že by cokoli nového samy znamenaly. Lpění na těchto tautologiích však svůj reálný základ má a je v posledku nepostradatelné, neboť totožné, τὸ αὐτό, - či jinak formulováno: „tautologická diference“ a „vlastní bytnost“¹⁹² – není určité prostřednictvím něčeho jiného. Když například přestaneme pojímat strom v první řadě jako strom, nýbrž jako *ens creatum* či jako shluk buněk anebo jako původce stavebního materiálu či papíru, mineme

¹⁹⁰ Srv. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, str. 145, „der vierfältige Aufenthalt im Geviert“, „Aufenthalt bei den Dingen“

¹⁹¹ Po náležitém promyšlení těchto obrátů je zejména pro jejich slovesnou část jistě možné podat trefnější a věrnější překlady do češtiny, než jsou ty naše, smysl je ovšem zřejmý

¹⁹² „Tautologische Differenz“, „Eigenwesen“, k těmto pojmům srv. Dietmar Koch, „Das erbringende Eignen“. *Zu Heideggers Konzeption des Eigenwesens im „Ereignis-Denken“*, IN: Damir Barbaric (vyd.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Würzburg 2007, str. 95-107

se se stromem *jako* stromem v tom, co je mu doopravdy vlastní. Majíce toto na paměti se nyní dále budeme věnovat „čtverému šetření součtveří“.¹⁹³

Jako první aspekt Heidegger jmenuje „chránění Země“ („das Retten der Erde“). Abychom tento obrat mohli náležitě uchopit, je třeba zdůraznit, že Heidegger na tomto místě myslí německé „Retten“ ve významu, který dnešní běžné užívání tohoto pojmu poměrně dalece přesahuje a do značné míry i nechává za sebou. Toto „chránění“ již neznamena pouze přivádění něčeho do bezpečí, udržování při životě a zajišťování další existence, neboť dle slovního významu, který byl relativně běžný ještě v časech Gottholda Ephraima Lessinga, se „Retten“ původně vztahuje k:

„ (...) odpoutat, uvolnit, osvobodit, šetřit, vyprostit, vzít pod ochranu, zachovat. Ještě Lessing užívá slovo ‚záchrana‘ důrazně ve smyslu ospravedlnění: navrátit do pravého, do podstatného, tam zachovávat.“¹⁹⁴

Jako „záchrany“, „Rettungen“, označoval Lessing svou řadu spisů, ve kterých veřejně bránil autory nejrůznějších literárních žánrů, kteří z rozličných důvodů upadli v nemilost čtenářstva jak současného, tak i čtenářstva dalších generací. Takový druh spisu bychom my snad nazvali „obranou“. Lessingův úmysl spočíval v pokusu o ospravedlnění těchto „zavržených“ literátů a přípravě cesty k jejich novému, ryzímu pochopení v jejich vlastní podstatě, bytnosti.

„Chránění“ pro Heideggera znamená „uvádění do bytnosti, aby tak bytnost teprve byla přivedena do svého záření“.¹⁹⁵ Chránění země tedy znamená propuštění země do její vlastní podstaty. Hölderlinova báseň *Patmos* naznačuje, že samo nebezpečí by mohlo být i tím, co chrání, zachraňuje:

¹⁹³ „Vierfältiges Schonen des Gevierts“, srv. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, str. 143, 170; „Schonen“ nadále překládáme jako „šetření“ či ve slovesném tvaru jako „šetřit“, další možností by bylo „uchovávání“ („uchovávat“) či např. „péče“ („pečovat“)

¹⁹⁴ Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002, str. 41, „ (...) lösen, freimachen, freien, schonen, bergen, in die Hut nehmen, wahren. Lessing gebraucht noch das Wort ‚Rettung‘ betonterweise in dem Sinne von Rechtfertigung: in das Rechte, Wesenhafte zurückstellen, darin wahren.“ (přel. V. K.)

¹⁹⁵ Tamtéž, str. 28, „ (...) einholen ins Wesen , um so das Wesen erst zu seinem eigentlichen Scheinen zu bringen.“ (přel. V. K.)

„Kde však je nebezpečí,
vyrůstá také záchrana.“¹⁹⁶

Podstatu nebezpečí tvoří jeho ambivalentní struktura, podle které spočívá nebezpečnost nebezpečí v tom, že jej nedává rozpoznat jako to, čím skutečně je, tedy *jako* nebezpečí. Pouze v tom případě, kdy je nebezpečí poznáno *jako* nebezpečí, může povstat i záchrana a pomalu se začít ve skrytosti rozvíjet. Chránění či zachraňování ovšem neznamená, jak je tomu u pojmu, který němčina užívá v současnosti, okamžité „vytržení“ něčeho z nebezpečí, nýbrž zdoluhavý proces, který vyžaduje přípravy a i poté se může zdařit pouze ve svém správném čase. Bezpodmínečným předpokladem každopádně je, aby smrtelní zemi bezmezně „nezneužívali“, nevyčerpávali a nechápali ji pouze *jako* zjednatelný a nahraditelný stav použitelnosti.¹⁹⁷

Jako druhý moment šetření vystupuje pojmání nebe *jako* nebe. Smrtelní nemají převracet noc na den a den na uchvátaný nepokoj, nýbrž mají žít v souladu s kruhovými pohyby vesmírných těles, s vesmírným rytmem, který udává noc, den, roční období a počasí. Lidé žijí pod nebeskou klenbou šetřícím způsobem, pokud dopřávají rostlinám a jejich plodům, které dozrávají pod sluncem, jejich vlastní správný čas a neuspěchávají jejich sklizeň. Neboť tam, kde má na konci být sklizeň, je nejprve nutné poskytnout náležitý čas pro zrání a růst. Každá věc má svůj vlastní *καρπός*, vlastní chvíli a chvat. Pokud se je naučíme respektovat, naučíme se pojímat nebe opět *jako* to, čím samo je, totiž *jako* nebe.

Na třetím místě stojí očekávání božského *jako* božského. V čistém čekání, tedy nikoliv v „očekávání“ („Er-warten“), mají smrtelní doufat ve „znamení jejich návratu“ a odpovídat tomuto naznačenému „ohlasu“ („Zuspruch“). Smrtelní mají svůj zrak pozdvihat k nesmrtelným a uznávat „božské“ se zdravou mírou uctivosti jako „posly božstva, jež dávají znamení“. V Hölderlinově básni *Rousseau* jsou znamení určena jako „jazyk bohů“¹⁹⁸,

¹⁹⁶ Friedrich Hölderlin, *Patmos. Dem Landgrafen von Homburg. (Erste Fassung)*, IN: *Sämtliche Werke und Briefe*, Sv. 1, str. 447, „*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.*“; zde uvedeno podle českého překladu Jiřího Michálka, Jany Kružíkové a Ivana Chvatíka ze spisu *Otázka techniky*, IN: *Věda, technika a zamyšlení*, OIKOYMENH, Praha 2004, str. 7-35, zde str. 28

¹⁹⁷ Apel, který v pojmu šetření zaznívá, však není primárně „ekologický“, ač i v této dimenzi je zde jistě možné uvažovat.

¹⁹⁸ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Sv. 2, Klett-Cotta, Stuttgart 1953, str. 11-13, „*Winke sind / Von Alters her die Sprache der Götter.*“ (přel. V. K.)

Hérakleitos chápe znamení coby posla, kterému je udělena úloha prostředníka.¹⁹⁹ Co ovšem pojem „znamení“, „Wink“ (tedy také „kynutí“, „pokyn“), vlastně znamená? Když někdo kyne, dává pokyn, znamení, činí tak většinou prostřednictvím ruky či nějakého předmětu, dává na srozuměnou („be-deuten“, „σημαίνει“). Dát pokyn či znamení ovšem můžeme rovněž např. hlavou, jejím skloněním či pokynem, kterým zdravíme, když se s někým setkáme v rychlosti na ulici. Německá slovesa „neigen“ („sklonit“) a „nicken“ („pokyvovat“), která vycházejí ze společného etymonu „nigen“ - příbuzné jsou ovšem i s latinskými slovesy „nutare“, „nuere“ a „nictare“ („pokyvovat“, „kynout“, „mrkat“) -, zdůrazňují následující: Latinské „numen“ označuje buď božský pokyn, kynutí či znamení, které je předáváno „božskými“, anebo se vztahuje přímo na „božstvo“. Znamení či pokyn v tomto smyslu je tedy pozdravem beze slov a bez řeči, který nás mimochodem a bezděčně zasahuje z dálky. Protějšek sice dostane prostřednictvím znamení na srozuměnou, že je nám znám a že jsme vzali jeho přítomnost na vědomí, skryto však zároveň zůstává, kam a proč jsme na cestě; přece však si jsou pozdravený a zdravící v myšlence blízko. Fenomén pokynutí či znamení tohoto druhu tedy v sobě sjednocuje blízkost a dálku. Rovněž i smrtelní a božští jsou si v součtveří zároveň blízko i daleko:

„Blízko jest

a obtížně dosažitelný Bůh.“²⁰⁰

Čtvrtým aspektem je „doprovázení“ („Geleiten“) smrtelných. Smrtelní bydlí náležitým způsobem v součtveří pouze tehdy, jsou-li schopni smrti *jako* smrti. Již v analýze smrtelnosti a smrti z *Bytí a času* Heidegger diagnostikuje:

„Když jsme přechod od pobytu k ‚již ne pobytu‘ charakterizovali jako ‚nebýt již ve světě‘, ukázalo se dále, že odchod pobytu ze světa ve smyslu umírání je nutno odlišit od odchodu něčeho, co ‚jen žije‘. Končení živočicha označuje termín uhynutí.“²⁰¹

¹⁹⁹ Srv. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, str. 130 a také Hermann Diels / Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Sv. 2, 22 B 93

²⁰⁰ Friedrich Hölderlin, *Patmos. Dem Landgrafen von Homburg. (Erste Fassung)*, str. 447, „Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott.“ (přel. V. K.)

²⁰¹ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 277 (240)

Zřetelně zde vystupuje rozdíl mezi umíráním pobytu a úhynem živočicha či rostliny. Pojem „umírání“ je totiž rezervován pro „ten způsob bytí, jímž pobyt *jest ke své smrti*. Je tedy třeba říci: pobyt nemůže nikdy uhynout“.²⁰² Rovněž v Heideggerově koncepci součtveří není člověk v první řadě chápán jako ζῷον λόγον ἔχον nebo *animal rationale*, ale jako zvláštní živá bytost, která stojí v jedinečném vztahu k θάνατος: Smrtelný člověk je jedinou bytostí, která může zemřít.²⁰³ „Zemřít“ zde znamená především vymanění se z chápání smrti coby zbytečné negativity a naopak její náležité uchopení *jako* nutnosti a její náležitou integraci do života. Skrze přijetí smrti a její blízkosti vzniká podstatně odlišná prostorovo-časová životní zkušenost a aktuálnost žitého života se teprve prostřednictvím aktuálnosti umírání stává skutečně lidským životem. Smrt, která se aktuálně týká člověka, nemůže sice být nahrazena smrtí druhých, smrt druhého však člověka může vést k uvědomění si vlastní smrti. Doprovázení druhých smrtelných v sobě tedy zahrnuje současně osamocení i společenství; takto pojatá smrtelnost se stává „společenským“ momentem. V okamžiku, kdy je zakoušena nicotnost pobytu jako taková, se otevírá časo-prostor, ve kterém se bozi teprve vůbec mohou začít jevit:

„Nikoli po smrti, nýbrž skrze smrt se zjevují bozi. Skrze smrt – tím se má říci: nikoliv skrze dokončení skonu, nýbrž skrze to, že smrt vstupuje do pobytu.“²⁰⁴

Prostřednictvím vstupu smrti do pobytu je pobyt vystupňován: Smrt náleží jako „hranice“ do „tu“, přičemž „hranice“ – myšlena řecky – nesmí být pojímána pouze jako to, kde něco končí, nýbrž také a právě jako to, kde něco ve stupňované míře rovněž začíná a dochází naplnění.²⁰⁵

Bydlení v součtveří, které čtvrtým způsobem šetří, přikazuje, abychom věci „nepřepadali“ a nečinili z nich „zjednatelné stavy použitelnosti“, nýbrž, abychom je šetřili a světové krajiny nikoli vybydlovali, ale spíše zodpovědně obydlovali. Heidegger poznamenává:

²⁰² Martin Heidegger, *Bytí a čas*, str. 283 (247)

²⁰³ Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, str. 224

²⁰⁴ Martin Heidegger, *Das Sein (Ereignis)*, IN: Heidegger Studies 15 (1999), str. 9, „Nicht nach dem Tod, sondern durch den Tod erscheinen die Götter. Durch den Tod – will sagen: nicht durch den Vorgang des Ablebens, sondern dadurch, daß der Tod in das Dasein hereinsteht.“ (přel. V. K.)

²⁰⁵ srv. Martin Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, str. 10 a Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, str. 149

„Bydlení šetří součtveří tím, že snáší jeho bytnost do věci.“²⁰⁶

Otázka, nakolik je součtveří do věci „snášeno“ či „přiváděno“ a „opatrováno“, nás vede k Heideggerovu pojmu věci.

4.1.2 Věc jako shromaždiště čtyř světových krajin

Heidegger ve snaze o prosvětlení pojmu „věc“, „Ding“, nejprve poukazuje na jeho etymon, staroněmecký pojem „thing“, který původně označoval lidové soudní shromáždění, jež bylo svoláváno za účelem vyřešení právního sporu znesvářených stran.²⁰⁷ Význam pojmu „věc“, tak jak jej známe z moderní němčiny („Ding“) či angličtiny („thing“), se odvozuje od projednávaného právního „předmětu“ sporu, „kauzy“, „věci“. Místo („Ort“ či „Platz“), na kterém se takové shromáždění konalo, se nazývalo „Thingplatz“ či „Thingstätte“, tedy „místo (k projednávání) věci“. Pojem věci v tom smyslu, ve kterém ho myslí Heidegger, je tedy místem, „Ort“, zvláštního druhu, je místem shromáždění, „shromaždištěm“. Na třech příkladech se nyní pokusíme ilustrovat, co vše se pod tímto pojmem může skrývat.

Ve své přednášce *Das Ding*, která vyšla i v češtině jako *Věc*, rozvíjí Heidegger pojem věci na příkladu džbánu na víno.²⁰⁸ Snaží se přitom o uchopení věci *jako* věci a zároveň o korektní porozumění její věčnosti tak, aby ji – jak je tomu v případě mnohých jiných představ o věci – nijak „nepřepadal“, násilně nedezinterpretoval: Věci není možno rozumět *jako* nositeli vlastností ani *jako* jednotě početkové smyslové rozmanitosti a dokonce ani *jako* zformované látce²⁰⁹; věc takto dle Heideggera vyložit korektně nelze. Džbán především není ničím jiným než „nádobou; která v sobě ostatní pojímá“.²¹⁰ Co je ovšem na nádobě ono „pojímající“? Při bližším pohledu Heidegger zjišťuje, že toto „pojímající“ spočívá v nedostatku, a sice

²⁰⁶ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, str. 145, „Das Wohnen schont das Geviert, indem es dessen Wesen in die Dinge bringt.“ (přel. V. K.)

²⁰⁷ Srv. např. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, str. 147, 166

²⁰⁸ Heidegger tímto džbánem na víno užívá velmi podobný příklad jako Aristotelés, který se ve svém pojednání o τóπος věnuje amfoře naplněné vínem; srv. Aristotelés, *Fyzika*, 210b10-b22

²⁰⁹ Martin Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2003, str. 5-16

²¹⁰ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, str. 158, „(...) ein Gefäß; solches anderes in sich faßt.“ (přel. V. K.)

v prázdnotě džbánu. Tato prázdnota či prázdno pojímá dvojím způsobem: Na jedné straně jde o „vzetí (přijetí) nalévání“ („Nehmen von Einguß“)²¹¹, na straně druhé o „ponechání (obsahové zachování) nalévání“ („Einbehalten des Gusses“); vlastní určení džbánu ovšem spočívá v „rozlévání“ („Ausgießen“). Tím se tedy ukazuje, že „džbánovitost džbánu“ tkví v „daru nalévání“ („Geschenk des Gusses“). Poněvadž je víno – chápané jako plod vinné révy -, které je obsažené ve džbánu, poskytnuté sjednocením „výživy země“ („das Nährende der Erde“) a „nebeského slunce“ („Sonne des Himmels“) a nalévání v Heideggerově interpretaci bytostně spočívá v daru a oběti vína smrtelných nesmrtelným bohům, dochází autor k závěru, že podstatu džbánu je třeba určit *jako* „toto čtvrtým způsobem jednoduché shromažďování“.²¹²

V textu přednášky *Bauen Wohnen Denken* se Heidegger pokouší na příkladu mostu ilustrovat, co „vybudovaná (zbudovaná, vystavěná) věc“ vlastně je.²¹³ Východiskem pro tento příklad je velmi pravděpodobně obraz Vincenta van Gogha, který se jmenuje *Die Brücke von Langlois bei Arles*; tento obraz se totiž údajně nacházel vedle Heideggerova psacího stolu ve Freiburgu v domě, kde tehdy pobýval (Rötebuck-Haus).²¹⁴ Most, který je na obraze zachycen, je „starý dřevěný most, který již celá staletí spojuje břeh s břehem“.²¹⁵ Most překlenuje oba přirozené říční břehy, které jsou sice od sebe odloučeny, přesto však k sobě náleží; břeh není břehem bez břehu druhého. Blízkost, která je tímto způsobem mostem zjednávána, není negací dálky, neboť most přibližuje oba břehy vzájemně k sobě v jejich odstupu. Podstata mostu spočívá ve sjednocování blízkosti a dálky v sobě. Říční proud, který je mostem překlenut, se klikatí podle průběhu říčního dna, jež je dáno zemí, v říčním proudu se zrcadlí nebe. Stavba mostu jako říční dílo ustavuje tvářnost krajiny, která ho obklopuje, tím, že v sobě představuje rovnováhu, vyrovnanost země a nebe. Most je tedy věcí a „*shromažďuje svým způsobem zemi a nebe, božské a smrtelné u sebe*“.²¹⁶ Pokud most budeme zkoumat podrobněji, vyplyne, že je

²¹¹ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, str. 163 a dále

²¹² Tamtéž, str. 165, „(...) dieses vierfältig einfache Versammeln.“ (přel. V. K.)

²¹³ Tamtéž, str. 146, „Was ist ein gebautes Ding?“ (přel. V. K.)

²¹⁴ Srv. Hans Friesen, který se odvolává na zprávu Dietera Jähninga, *Heideggers Architekturtheorie und die Moderne*, IN: Eduard Führ (vyd.), *Bauen und Wohnen. Martin Heideggers Grundlegung einer Phänomenologie der Architektur*, Münster 2000, str. 177-188, zde str. 180

²¹⁵ Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, str. 15, „(...) alte Holzbrücke, die seit Jahrhunderten Ufer mit Ufer verbindet.“ (přel. V. K.)

²¹⁶ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, str. 147, „(...) versammelt auf ihre Weise Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen bei sich.“ (přel. V. K.)

„ (...) *zajisté věci vlastního druhu; neboť shromažďuje součtveří takovým způsobem, že mu propůjčuje místo (Stätte). Ale pouze to, co je samo místem (Ort), může místo (Stätte) poskytovat. Místo (Ort) se nevyskytuje již před mostem. (...) A tak se nestává, že by most teprve na nějaké místo (Ort) přicházel, nýbrž mostem samým místo (Ort) teprve vzniká. (...) Věci, které jsou tímto způsobem místa (Orte), teprve poskytují místo prostorům (Räume).*“²¹⁷

Prostřednictvím podrobného popisu hospodářské usedlosti ve Schwarzwaldu Heidegger naznačuje, jak by bydlení v součtveří mohlo být uskutečňováno. Tato hospodářská usedlost se jako stavba či vybudované sídlo nevyznačuje pouze čistou funkcionalitou, byla zřízena prostřednictvím sedláckého způsobu bydlení. Statek je svou zadní stranou opřen o zemi horského svahu, jeho šindelová střecha chrání obyvatele před nebeským sněhem a rovněž domácí oltář má své místo vedle jídelního stolu, u kterého se společně setkává a stoluje více generací smrtelných lidí. Světovým krajinám je zde poskytnuto místo, které je jim přiměřené, tak, aby mohly dojít výrazu:

„*Zde zřídila dům naléhavost schopnosti vpouštět země a nebe, božské a smrtelné jednoduše do věcí.*“²¹⁸

Kdo staví a buduje takovým způsobem, jako stavěli a budovali ti, kteří se podíleli na statku popisovaném Heideggerem, je schopen bydlení. Heideggerovi přitom nejde o opakování tohoto venkovského způsobu budování, jedná se pouze o líčení bývalého a minulého způsobu bydlení v jeho schopnosti budovat.²¹⁹

Odstup, jenž nás dělí od schwarzwaldského statku a který není pouze časový, nás odděluje rovněž od součtveří, což spočívá i v tom, že odkrýváme věci *jako* zjednatelné stavy

²¹⁷ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, str. 148, „ (...) *freilich ein Ding eigener Art; denn sie versammelt das Geviert in der Weise, daß sie ihm eine Stätte verstatet. Aber nur solches, was selber ein Ort ist, kann eine Stätte einräumen. Der Ort ist nicht schon vor der Brücke vorhanden. (...) So kommt denn die Brücke nicht erst an einen Ort hin zu stehen, sondern von der Brücke selbst her entsteht erst ein Ort. (...) Dinge, die in solcher Weise Orte sind, verstaten jeweils erst Räume.*“ (přel. V. K.)

²¹⁸ Tamtéž, str. 155, „*Hier hat die Inständigkeit des Vermögens, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen einfältig in die Dinge einzulassen, das Haus gerichtet.*“ (přel. V. K.)

²¹⁹ Srv. dále k tématu tamtéž

použitelnosti a nikoli *jako* shromaždiště součtveří. Především by však Heideggerovo šetřící bydlení v součtveří mělo být se vši vážností chápáno jako alternativa ke zjednávacímu způsobu odkrývání a nemělo by naopak být unáhleně odmítnuto jako jakási reakcionářská smyšlenka, která představuje pouhou privaci veškerého urbánního života. Heidegger totiž v první řadě upozorňuje – a to poměrně jedinečným způsobem – na to, že existuje více způsobů přístupu ke věcem, než představuje současné technické odkrývání.

Všechny příklady věcí, jimiž se Heidegger zaobírá – džbán, most a schwarzwaldský statek –, spojuje to, že se stávají věcmi pouze skrze jednoduchou souhru čtyř světových krajin. Tato souhra, kterou Heidegger označuje pojmem „zrcadlová hra“ („Spiegel-Spiel“), se uskutečňuje tehdy, je-li zemi, nebi, božským a smrtelným přiznáno volné pole k tomu, aby mohli vstoupit do toho, co je jim nejvlastnější, a přesto zároveň být společně se všemi ostatními ze součtveří:

„Toto zrcadlení nepředstavuje žádné vyobrazení. Zrcadlení uvlastňuje, provětlujíc každé ze čtyř, jeho vlastní bytnost v jednoduché vzájemné zvlastnění.“²²⁰

Zrcadlo – a *jedině* ono – ukazuje jinak, než je tomu v případě pouhého vyobrazení, reprodukce, a sice i pozadí toho, co se v něm zrcadlí; pozadí, jež skýtá každá ze čtyř světových krajin vždy ostatním krajinám z těchto čtyř v průběhu zrcadlení.²²¹ Pohyb a průběh zrcadlové hry je zdánlivě podobný tanečnímu pohybu, což je ostatně možno podepřít i etymologickou analýzou, poněvadž pojem hry má ve své starohornoněmecké podobě „spil“ značnou významovou souvislost s tancem.²²²

„Zrcadlová hra světa je rejem, tancem uvlastňování.“²²³²²⁴

²²⁰ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, str. 172, „Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereingung zueinander.“ (přel. V. K.)

²²¹ K motivu zrcadlení srv. Wolfgang M. Schröder, *Politik des Schonens. Heideggers Geviert-Konzept, politisch ausgelegt*, Narr Verlag, Tübingen 2004, str. 68-71

²²² Angelika Corbineau-Hoffmann, *Spiel*, IN: Joachim Ritter (vyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 9, Schwabe Verlag, Basel 1995, heslo 1383

²²³ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, str. 173, „Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens.“ (přel. V. K.)

²²⁴ Fakt, že Heideggerův tanec zrcadlové hry má mnoho společného s tancem řecké tragédie, zde můžeme vzhledem k charakteru této práce pouze naznačit, další vypracování této souvislosti by však jistě bylo prospěšné

Věnujme se tedy nyní v posledním kroku tomu, jakým způsobem je konstituováno Heideggerovo uchopení pojmu hry, nakolik je přitom tento pojem ražen Heideggerovým promyšlením motivu „Abgrund“, který ve výrazu „časoprostor“ coby „Zeit-Spiel-Raum“ určuje čas a prostor jako rovnocenné, a proč je Heideggerem jeho „hrající Abgrund“ („spielender Abgrund“) charakterizován jako „původní jednotu prostoru a času, ona jednotící jednotu, která je teprve nechává rozcházet se do jejich rozdělenosti“.²²⁵

4.1.3 Časoprostor a Abgrund

V cyklu tří přednášek *Das Wesen der Sprache* z let 1957/1958 chce Heidegger „předložit možnost, jak za pomoci řeči dospět nějaké zkušenosti“.²²⁶ Abychom se mohli napojit na tuto cestu myšlení, je nejprve - kromě připravenosti touto cestou se vůbec vydat a její předmět sledovat - třeba, aby člověk byl jejím předmětem osloven; něco se nám tedy nejprve musí „ohlásit“. Abychom na tuto cestu zdárně dospěli, musí se nám nejprve předběžně ukázat oblast, který se nás „týká“ – Heidegger tuto oblast nazývá „krajinou“, „Gegend“. V tom, jak se na tuto cestu myšlení vydáváme, klademe cesty právě do takové krajiny, která se nás z větší části dosud netýkala:

„Cesta je, myšleno dostačujícím způsobem, tím, co nás nechává dosáhnout, dorazit, a sice do toho, co po nás sahá tím, že se nás do-týká. (...) Krajina jako krajina dává nejprve cesty. Krajina o-cestovává.“²²⁷

k bližšímu uchopení Heideggerova pojmu tance. Srv. dále např. Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996, str. 174, „*Der Reigen ist der griechische χορός, der festlich singende, den Gott feiernde Tanz.*“

²²⁵ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, str. 379, „(...) *die ursprüngliche Einheit von Raum und Zeit, jene einigende Einheit, die sie erst in ihre Geschiednis auseinandergehen läßt.*“ (přel. V. K.)

²²⁶ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, str. 149, „(...) *vor eine Möglichkeit bringen, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen.*“ (přel. V. K.)

²²⁷ Tamtéž, str. 197, „*Der Weg ist, hinreichend gedacht, solches was uns gelangen läßt und zwar in das, was nach uns langt, indem es uns be-langt. (...) Die Gegend ergibt als Gegenstand erst Wege. Sie be-wägt.*“ (přel. V. K.)

„Světlna“, „Lichtung“, je krajinou všech možných krajin, žádné další „vně“ vůči ní neexistuje, a protože ona je oblastí, ve které se uvlastňuje uskutečňování bytí a jsoucího, označuje také fenomén přístupnosti vůbec.²²⁸ „Hraní“, „Spielen“, je tím nejzásadnějším, co se na o-cestování nachází, a o-cestování hry je, jako ostatně každé o-cestování, prostorové a zároveň časové. Tím je ovšem řečeno, že ke každému typu o-cestování vždy již náleží čas a prostor. Ona spřaženost světových krajin, kterou Heidegger v souvislosti s básnickým jazykem Goetha a Mörikeho²²⁹ označuje jako „Gegen-einander-über“, implikuje sousedskou blízkost, která umožňuje vlastní vzájemné setkávání se v blízkosti a „vřelost“, „niternost“ („Innigkeit“):

„Totéž, co prostor a čas drží shromážděno v jejich bytnosti, můžeme nazvat časo-prostorem (Zeit-Spiel-Raum). Časujíc a umisťujíc o-cestovává ono ztotožňující z časo-prostoru (Zeit-Spiel-Raum) spřaženost čtyř světových krajin: nebe a země, bůh a člověk – hra světa.“²³⁰

Abychom tuto myšlenku mohli nadále sledovat, bude nejprve třeba, abychom se krátce věnovali souvislosti hry a Ab-grundu.

V přednášce *Der Satz vom Grund* z let 1955/1956 představuje Heidegger svou interpretaci „věty o důvodu/základu“ v návaznosti na teorii Gottfrieda Wilhelma Leibnize. Je ovšem třeba podotknout, že oproti běžnému výkladu, tedy „*nihil est sine ratione – nic není bez důvodu*“, je Heideggerova interpretace značně odlišná, totiž: „*nihil est sine ratione – nic není bez důvodu*“, což se autor snaží naznačit právě uvedenými odlišnými důrazy. Zatímco věta o důvodu v prvním, běžném „znění“ zůstává větou o jsoucím, Heideggerova interpretace

²²⁸ Jak je známo, Heidegger neodvozuje pojem „Lichtung“ od „Licht“ („světlo“), nýbrž od „leicht“ („lehký“). Např. přednáška z roku 1964, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, která vyšla rovněž v češtině jako *Konec filosofie a úkol myšlení*, OIKOYMENH, Praha 2006, srv. str. 23-25: „Substantivum ‚Lichtung‘ (světlna) vede zpátky ke slovesu ‚lichten‘ (vylehčit). Adjektivum ‚licht‘ je totéž slovo co ‚leicht‘ (lehký). Něco vylehčit znamená: učinit něco lehkým, volným a otevřeným, např. les na nějakém místě uvolnit od stromů. Takto vznikající volno je světlna.“ Dále srv. např. Martin Heidegger / Ernst Jünger, *Briefe 1949-1975*, Klett-Cotta, Stuttgart 2008, str. 76 (příloha dopisu Ernstu Jüngerovi z 7. listopadu 1969)

²²⁹ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, str. 211 a Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Klett-Cotta, Stuttgart 2006, str. 141

²³⁰ Tamtéž, str. 214, „Das Selbe, was Raum und Zeit in ihrem Wesen versammelt hält, kann der Zeit-Spiel-Raum heißen. Zeitigend-einräumend be-wägt das Selbige des Zeit-Spiel-Raumes das Gegen-einander-über der vier Weltgegenden: Erde und Himmel, Gott und Mensch – das Weltspiel.“ (přel. V. K.)

podaná v druhé verzi s odlišným akcentem směřuje k podstatě důvodu či základu a odůvodňování samotného, totiž k bytí jako takovému.²³¹

Heideggerův způsob čtení věty o důvodu nevyjadřuje ovšem pouze posun od věty o jsoucím k větě o bytí jako takovém, v první řadě je totiž pro jeho porozumění nutné, aby se člověk odvážil a připravil ke „skoku“ do zásadně jiného způsobu myšlení.²³² Věta („Satz“) ve smyslu výpovědi, zásady či principu se nyní proměňuje ve větu ve smyslu skoku, který je skokem ze zdánlivě jistého metafyzického základu do oblasti samotného bytí jako Ab-grundu, tj. „od-základu“ či „od-důvodu“.²³³ Heidegger chápe samo bytí jako „základové“, „důvodové“ („grundartig“); bytí a základ náleží do téhož. A protože bytí samo „je“ základem a důvodem, nemůže mít ještě jakýsi další základ mimo sebe, který by je opět zakládal či odůvodňoval:

„Bytí zůstává jako bytí bez-důvodné.“²³⁴

Základ bytí zůstává, jako „je“ (tj. akuzativ; bytí, pozn. V. K.) teprve zakládající základ, pryč a od“²³⁵, a z tohoto důvodu může samo bytí být pojímáno jako „Ab-grund“. Tomu odpovídá i rozlišení mezi běžným metafyzickým pojetím bytí jako zakládajícího základu a odůvodňujícího důvodu pro *jsoucno* a Heideggerovým pojetím bytí jako Ab-grundu, přičemž bytí „bytuje“ jako *bytí* právě coby Ab-grund. Pokud totiž je *jsoucno*, nemůžeme říkat rovněž o bytí, že „je“. V *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Heidegger toto jasně vyslovuje:

„Bytí bytuje; jsoucí je.“²³⁶

Poněvadž není možné určit pojem hry dále z bytí jako základu, musíme se podle Heideggera pokusit naopak „myslet bytí a základ, bytí jako Ab-grund z podstaty hry“.²³⁷

²³¹ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 75

²³² Tamtéž, str. 95

²³³ V tomto případě se přidržíme původního Heideggerova německého pojmu. „Abgrund“ běžně znamená tolik co „propast“, pro „Ab-grund“ tak, jak je Heideggerem myšlen, však nenacházíme vhodný český pojem.

²³⁴ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 185

²³⁵ Tamtéž, „(...) als ein es erst begründender Grund, weg und ab.“ (přel. V. K.)

²³⁶ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, str. 260, „Das Seyn west; das Seiende ist.“ (přel. V. K.)

²³⁷ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 186, „(...) Sein und Grund, Sein als Ab-Grund aus dem Wesen des Spiels her denken.“ (přel. V. K.)

To, co je na hře především zábavné, spočívá, jak se zdá, v napětí mezi téměř neomezenými možnostmi na straně jedné a přísnou svázaností pravidly na straně druhé. Konstitutivním momentem při hře je fakt, že se hraje vždy ze svobodné vůle a chtění zúčastněných (pokud totiž jde skutečně o hru) a postrádá jakékoliv zaměření na cíl či důvod. Pokud ovšem hra tak jako bytí nemá žádný „důvod“ či „základ“ mimo sebe sama, je možné i ji označit charakteristikou „Ab-Grund“. Důvod hry je nutno hledat v ní samé, o hře je nakonec možné říci pouze, že „hraje, protože hraje“.²³⁸ Zásadní je přitom nechápat pojem „protože“, „weil“, kauzálně, nýbrž ho spíše myslet z okruhu pojmů „chvíle“, „Weile“, a „prodlévání“, „Verweilen“. Heidegger toto ilustruje příkladem Silesiový básně o kvetoucí růži, která je bez „proč“ a „kvetete, protože kvete“.²³⁹ Dodává:

„Protože‘ se ztrácí ve hře. Hra je bez ‚proč‘. Hraje, zatímco hraje. Zůstává pouze hra: to nejvyšší a nehlubší.“²⁴⁰

Společně s Heideggerem můžeme uzavřít slovy:

„Bytí jako zakládající nemá žádný základ, hraje coby Ab-Grund onu hru, která nám jako úděl přihrává bytí a základ.“²⁴¹

Pokud si tuto myšlenku vezmeme k srdci, potom již vše další závisí na tom, zda se do této hry zapojíme a budeme také sami hrát.

²³⁸ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 188, „Es spielt, weil es spielt.“ (přel. V. K.)

²³⁹ Tamtéž, str. 68, „(...) sie blühet, weil sie blühet.“ (přel. V. K.)

²⁴⁰ Tamtéž, str. 188, „Das ‚Weil‘ versinkt im Spiel. Das Spiel ist ohne ‚Warum‘. Es spielt, weil es spielt. Es bleibt nur Spiel: das Höchste und Tiefste.“ (přel. V. K.)

²⁴¹ Tamtéž, „Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als der Ab-Grund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zuspiziert.“ (přel. V. K.)

5. Krok zpět na cestě myšlení a závěr

Jak jsme mohli na našem postupném putování Heideggerovým myšlením prostoru rovněž pozorovat, toto myšlení samotné bylo zpočátku ještě zásadně ovlivňováno primátem časovosti před prostorovostí. Je na něm také patrná snaha vyrovnat se s Kantovou vztažeností prostoru na subjektivitu. S Heideggerovým „krokem do umění“ se ovšem počíná rýsovat jistý posun: Pozvolna se mění myslitelé, ke kterým se Heidegger vztahuje, stále více a více se do pole pozornosti dostává herakleitovská myšlenka sváru a hry; tato myšlenka nakonec vede k pojmu časo-prostoru coby „Zeit-Spiel-Raum“, časo-prostoru zakládání a otevírání. Heidegger opouští snahy o hermeneutickou analýzu pobytu a věnuje se *věcem* samým. Z toho vyplývá i zásadní posun v promýšlení prostorovosti, která zprvu v pojmu „Ort“ vystupuje jako prostorovost existenciálního bytí ve světě, později je však v tomtéž pojmu vztažena přímo k věci jako k „shromaždišti“ čtyř světových krajin.

Pod vlivem Hölderlina, „básníka básníků“²⁴², aristotelské topologie a pythagorejské koncepce harmonie činí Heidegger „krok zpět na cestě myšlení“²⁴³, který později sám vznáší jako požadavek na myšlení obecně a který mu umožňuje chápat problémy prostorovosti jinak než ve formě např. Kantova postulátu času a prostoru jako čistých forem názoru.²⁴⁴ S tímto „krokem zpět“ k „prvnímu počátku“ je spojen rovněž pokus o založení „druhého počátku“ prostřednictvím vypořádání se s metafyzikou. „Krok zpět“ je tím možné označit jako zcela zásadní proměnu Heideggerova myšlení.²⁴⁵ Odkud ovšem vyvěrá kritika, kterou Heidegger zahrnuje Kantův transcendentálně filosofický pojem prostoru?

Kantova koncepce prostoru musela mít značně redukovanou podobu, což bylo dáno tím, že Kant transformací Newtonova fyzikálního pojmu prostoru na filosofický koncept celý problém prostoru zasazuje do úzkého fyzikálně – matematického rámce. Třídídimenzionální a nekonečný newtonovský prostor, jemuž v základu leží ortogonální systém os, je vždy stále se

²⁴² Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, str. 34

²⁴³ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, str. 216, „(...) Schritt zurück auf dem Weg des Denkens.“ (přel. V. K.)

²⁴⁴ Již v *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Heidegger poznamenává, že čas a prostor je Kantem přiřknut lidskému subjektu, avšak bez jakéhokoli tušení „časo-prostoru“, srv. str. 373

²⁴⁵ Srv. Otto Pöggeler, *Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger*, IN: *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1962), str. 118-137, zde str. 133

sebou samým shodným a identickým kontinuem. Jakýkoli libovolný bod se v něm může stát východiskem, a to pouze prostřednictvím jednoduchého posunu koordinát. Protože fyzikální pojem prostoru udává prostor jako zcela homogenní a izotropní, neexistuje v něm žádné „místo“ a žádný směr, které by se od jiných mohly kvalitativně jakkoliv lišit, jediná „rozdílnost“ je dána kvantitativně; tj. prostřednictvím měřitelné kvantity zásadně identických výšek. V novodobé fyzice „prostor ztrácí charakteristiky míst a směrů, které jsou v něm možné“.²⁴⁶ Z tohoto důvodu Heidegger zdůrazňuje, nakolik je náš fyzikalisticky „deformovaný“ pojem prostoru odlišný od řeckého chápání „místo-prostoru“:²⁴⁷

*„Pro nás, dnešní, není určen prostor skrze místa, nýbrž všechna místa jsou určena jako body skrze nekonečný a všude stejný, nikde nevynikající prostor.“*²⁴⁸

Prostor je ve fyzice funkcionalizovaně pojat jako parametr měření odstupů, je redukován na kvantifikovatelnou veličinu. V homogenním prostorovém kontinuu neexistuje moment, ve kterém by mezi jednotlivými body a místy mohly vzniknout jakékoliv kvalitativní vztahy; fyzikalistický pojem prostoru tedy předem vylučuje jakoukoliv sousedskou „spřaženost“, „Gegen-einander-über“. Fyzikální a matematická věda pojímá prostor a čas pouze jako parametry, a proto není ani zdaleka v pozici, aby mohla odpovídat tomu, co je vlastní „časoprostoru“, „Zeit-Spiel-Raum“. V koncepci parametrické blízkosti, která blízkost redukuje na co nejmenší měřitelné odstupy, nemá takový fenomén, jakým je sousedství, žádné místo.²⁴⁹ Proto také není možné jednoduchým přidáváním a zpřesňováním dospět od jakéhosi „slabšího“ či „chudšího“ pojmu prostoru, jakým je pojem fyzikalistický, k pojmu „silnějšímu“ a „bohatšímu“, poněvadž fyzikálně – matematicky pojatý prostor je založen v diferenci mezi prostorovostí a prostorovým. Prostorovost v první řadě umožňuje samotné prostorové jsoucno, které slouží matematické fyzice za předmět zkoumání. Jakákoli další diference ovšem již není

²⁴⁶ Martin Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, str. 11, „ (...) verliert der Raum die Auszeichnungen der in ihm möglichen Orte und Richtungen.“ (přel. V. K.)

²⁴⁷ „Ort-Raum“ – Takto Heidegger interpretuje pojem τόπος ve svém překladu Aristotelovy *Fyziky*, IV 4, 212a7-8, srv. Martin Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, str. 5

²⁴⁸ Martin Heidegger, *Wegmarken*, str. 248, „Für uns Heutige ist nicht der Raum durch Orte, sondern alle Orte als Punktstellen durch den endlosen, überall gleichartigen, nirgendwo ausgezeichneten Raum bestimmt.“ (přel. V. K.)

²⁴⁹ Srv. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, str. 210

žádnou takovou diferencí, která by skutečně prostor „dávala“, tj. jej připouštěla a umožňovala.

V televizním rozhovoru s Richardem Wisserem Heidegger rozvádí svou kontroverzní větu „Věda nemyslí“²⁵⁰ za pomoci příkladu:

*„Fyzika se pohybuje v prostoru a čase a pohybu. Co pohyb, co prostor a co čas je, nemůže věda jako věda rozhodnout. Věda tedy nemyslí, v tomto smyslu nemůže se svými metodami vůbec myslet.“*²⁵¹

Fyzika se svými metodami může v ideálním případě dospět ke správným výrokům, větám.²⁵² Cesta k původnější pravdě o pohybu, času a prostoru však pro ni musí nutně zůstat uzavřena, poněvadž fyzika nechápe μέθοδος jako daný prostřednictvím věci samé, nýbrž jako způsob postupu a přístupu, který je založen na primárně kalkulujícím, počítajícím základě. Ústup rozhodně není v kalkulu, který je zaměřen především na postup, předvídatelný či snad již plánovaný; ovšem korektně pochopený krok zpět, okliky a omyly jsou něčím, co je nezbytně nutné k tomu, abychom mohli na cestě myšlení jít ve vlastním smyslu kupředu. Tak, jako fyzikalistický prostor představuje oproti Heideggerovu „časoprostoru“, „Zeitspielraum“, pojem chudší, zdá se v tomto ohledu, že i metody fyziky jsou chudší ve srovnání s přemítavým a neustálým myšlením, jež si uchovalo „otevřenost pro tajemství“²⁵³ a zároveň ještě stále ctí hermeneutickou premisu, dle níž teprve zpáteční cesta je tím, co cestu jako celek završuje a dokončuje.²⁵⁴ Na konci se zdá, že vše je cestou; totiž cestou zpět na začátek. Proto zůstáváme odkázáni na známá Novalisova slova:

²⁵⁰ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, str. 4, „*Die Wissenschaft denkt nicht.*“ (přel. V. K.)

²⁵¹ Martin Heidegger / Richard Wisser, *Martin Heidegger im Gespräch*, Alber, Freiburg / München 1970, str. 72, „*Die Physik bewegt sich in Raum und Zeit und Bewegung. Was Bewegung, was Raum, was Zeit ist, kann die Wissenschaft als Wissenschaft nicht entscheiden. Die Wissenschaft denkt also nicht, sie kann in diesem Sinne mit ihrem Methoden gar nicht denken.*“ (přel. V. K.)

²⁵² Srv. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, str. 378; Heidegger neusiluje o destrukci současného vědění o prostoru a času a jeho vykázaní jako chybného, naopak se snaží o určení kořenů tohoto vědění a jeho zapojení do onoho okrsku, do kterého samo náleží

²⁵³ Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004, str. 25, „ (...) *Offenheit für das Geheimnis.*“ (přel. V. K.)

²⁵⁴ Srv. Dietmar Koch, *Hermeneutisches im Ereignis-Denken Martin Heideggers*, IN: Dietmar Koch (vyd.), *Denkwege 1. Philosophische Aufsätze*, Tübingen 1998, str. 77-111, zde str. 92

„Kampak jdeme? Neustále domů.“²⁵⁵

Či řečeno ještě přesněji spolu s Heideggerem:

„Nejprve se musíme vrátit tam, kde se již vlastně zdržujeme.“²⁵⁶

²⁵⁵ Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, IN: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, sv. 1, vyd. Paul Kluckhohn, Stuttgart 1997, str. 325, „*Wo gehn wir denn hin? Immer nach Hause.*“ (přel. V. K.)

²⁵⁶ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, str. 190, „*Wir müssen erst da-hin zurückkehren, wo wir uns eigentlich schon aufhalten.*“ (přel. V. K.)

Seznam primární literatury

- Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gunther Neske, Pfullingen 1954
- Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2003
- Martin Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, Erker-Verlag, St. Gallen 1996
- Martin Heidegger / Ernst Jünger, *Briefe 1949-1975*, Klett-Cotta, Stuttgart 2008
- Martin Heidegger, *Das Sein (Ereignis)*, IN: Heidegger Studies 15 (1999)
- Martin Heidegger, *Denkerfahrungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983
- Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Klett-Cotta, Stuttgart 2006
- Martin Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, Erker-Verlag, St. Gallen 1969
- Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Klett-Cotta, Stuttgart 2002
- Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1998
- Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996
- Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007
- Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978
- Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004
- Martin Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2003
- Martin Heidegger / Richard Wisser, *Martin Heidegger im Gespräch*, Alber, Freiburg / München 1970
- Martin Heidegger, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992
- Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001
- Martin Heidegger, *Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005
- Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Klett-Cotta, Stuttgart 2003

- Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart 2004
- Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Stuttgart 1997
- Martin Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004
- Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2000
- Martin Heidegger / Otto Pöggeler, *Auszug aus dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Otto Pöggeler*, Kathrin Busch / Christoph Jamme (vyd), IN: *Studia Phaenomenologica* 1 (2001), str. 11-34

Martin Heidegger v češtině:

- Martin Heidegger, „... básnický bydlí člověk“, IN: Ivan Chvatík (vyd.), *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 2006, str. 83-112
- Martin Heidegger, *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 2008
- Martin Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, OIKOYMENH, Praha 2006
- Martin Heidegger, *Věc*, IN: Ivan Chvatík (vyd.), *Básnický bydlí člověk*, OIKOYMENH, Praha 2006, str. 7-38

Ostatní:

- Aristotelés, *Fyzika*, REZEK, Praha 2010
- Aristotelés, *Kategorie*, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1958
- Hans Grimm, *Volk ohne Raum*, Albert Langen, München 1926
- Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, Sv. 1, vyd. Michael Knaupp, München 1992
- Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Sv. 2, Klett-Cotta, Stuttgart 1953
- Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Maryl Biemel, Den Haag 1952
- Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, OIKOYMENH, Praha 2002
- Platón, *Gorgias*, OIKOYMENH, Praha 1992
- Platón, *Symposion*, OIKOYMENH, Praha 2005

Seznam sekundární a ostatní užité literatury

- Georg Baesecke, *Das Hildebrandslied*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1945
- Hans-Dieter Bahr, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Reclam, Leipzig 1994
- Oskar Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, IN: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 6 (1923), str. 385-560
- Helmut de Boer (vyd.), *Das Nibelungenlied*, Brockhaus, Wiesbaden 1967
- Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, Kohlhammer, Stuttgart 1963
- Kathrin Busch, *Raum – Kunst – Pathos: Topologie bei Heidegger*, IN: Stephan Günzel (vyd.), *Topologie, Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaft*, Transcript, Bielefeld 2007, str. 115-131
- Angelika Corbineau-Hoffmann, *Spiel*, IN: Joachim Ritter (vyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 9, Schwabe Verlag, Basel 1995, heslo 1383
- Hermann Diels / Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Sv. 2, Weidmann Verlag, Hamburg 2005
- Günther Drosdowski, *Duden, Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Bibliographisches Institut, Mannheim 1997
- Rolf Elberfeld, *Einleitung*, IN: Kitaró Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, str. 2-19
- Hans Friesen, *Heideggers Architekturtheorie und die Moderne*, IN: Eduard Führ (vyd.), *Bauen und Wohnen. Martin Heideggers Grundlegung einer Phänomenologie der Architektur*, Waxmann, Münster 2000, str. 177-188
- Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995
- Dieter Götz / Günther Haensch / Hans Wellmann (vyd.), *Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*, Langenscheidt KG, Berlin, München 2003
- Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, sv. 13, S. Hirzel Verlag, Leipzig 1889
- Jacob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, sv. 18, S. Hirzel Verlag, Leipzig 1940
- Stephan Günzel, *Spatial Turn – Topographical Turn – Topological Turn. Über die Unterschiede zwischen Raumparadigmen*, IN: Jörg Döring/Tristan Thielmann (vyd.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Transcript, Bielefeld 2008, str. 219-237

- Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, sv. 2, Klostermann, Frankfurt am Main 2005
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Anton Hain, Meisenheim am Glan 1964
- Ernst Jünger, *Über die Linie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950
- Marie-Luise Heuser-Keßler, *Geschichtliche Betrachtungen zum Begriff „Topologie“: Leibniz und Listing*, IN: Kurt Maute (vyd.), Topologie-Workshop. Ein Ansatz zur Entwicklung alternativer Strukturen, Konzepte SFB 230, Heft 44, Sprint, Stuttgart 1994, str. 1-13
- Wilhelm von Humboldt, *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen*, Königliche Akademie der Wissenschaften, Berlin 1830
- Emil Kettering, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, Klett-Cotta, Pfullingen 1987
- Dietmar Koch, „Das erbringende Eignen“. *Zu Heideggers Konzeption des Eigenwesens im „Ereignis-Denken“*, IN: Damir Barbaric (vyd.), Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, str. 95-107
- Dietmar Koch, *Hermeneutisches im Ereignis-Denken Martin Heideggers*, IN: Dietmar Koch (vyd.), Denkwege 1. Philosophische Aufsätze, Tübinger Gesellschaft für Phänomenologische Philosophie, Tübingen 1998, str. 77-111
- Jeff Malpas, *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, MIT Press, Cambridge 2007
- Odo Marquard, *Die Schritt in die Kunst. Über Schiller und Heidegger*, IN: Ulrich von Bülow (vyd.), Martin Heidegger, Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. Wintersemester 1936/37, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach 2005, str. 191-206
- Marie Pětová, *Prostorovost člověka a světa u pozdního Heideggera*, IN: Jaroslav Novotný (vyd.), Člověk mezi rozprostraněností a krajinou. Studie k rozmanitosti chápání prostoru, TOGGA, Praha 2008, str. 39-55
- Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*, Societats-Verlag, Frankfurt am Main 1983
- Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990
- Otto Pöggeler, *Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger*, IN: Philosophisches Jahrbuch 70 (1962), str. 118-137
- Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Karl Alber, Freiburg 1972
- Wolfgang M. Schröder, *Politik des Schonens. Heideggers Geviert-Konzept, politisch ausgelegt*, Narr Verlag, Tübingen 2004

- Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001
- Andrew Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, Springer, Den Haag 1974
- Edward W. Soja, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, London/New York 1989
- Elisabeth Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Klostermann, Frankfurt am Main 1965
- Paul Virilio, *Geschwindigkeit und Politik. Ein Essay zur Dromologie*, Merve, Berlin 1980
- Sigrid Weigel, *Zum ‚topographical turn‘. Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften*, IN: *KulturPoetik. Zeitschrift für kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft* 2 (2002), str. 151-165