CHUDOBA A PONECHANOST: NA CESTĚ K OPROŠTĚNÍ[1]

Aleš Novák

Summary:
The paper on Heidegger's late conception of basic human condition called "Gelassenheit" tries to show the theological inspiration drawn especially from the mediaeval German Master Eckhart, hand in hand with Heidegger's transformative conception of phenomenology. The main concern of Heidegger is to forsake the metaphysical foundation of the human condition in the self-regulating will, which leads to the corruption of human essence (Wesen) regarded only as manipulating the existing things reduced in its essence to a sheer source (Bestand). Humans, being but sources themselves, are compelled by the metaphysical "power" that's taking place as the essence of technology under the name of Ge-Stell. Heidegger attempts to re-think the topic of Gelassenheit as an alternatively conception of the human condition not founded in the will, so that the conception of freedom does not consist in self-regulation, but in being in charge of the openness of the Being (die Gegnet), usually called the truth of Being in the sense of the so-called "clearing" (Lichtung). The human essence consists of one negative and one positive step of letting-be: the negative "action" of letting-be is the step of forsaking the striving of the manipulative will (Ablassen); the positive

[1] Sigla: **Bt.** – GA, III. Abteilung, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt/M., 1989. **Bes.** – GA, III. Abteilung, Bd. 66, *Besinnung*, Frankfurt/M., 1997 **EHD** – GA, I. Abteilung, Bd. 4, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, Frankfurt/M., 1981. **Einbl.** – GA, III. Abteilung, Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt/M., 1994. **GA** – Gesamtausgabe: sebrané spisy M. Heideggera. **GdS** – GA, III. Abteilung, Bd. 69, *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt/M., 1998. **HH** – GA, II. Abteilung, Bd. 39, *Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein*, Frankfurt/M. 1989[2]. **HS** – Heidegger-Studies. **Hw** – GA, I. Abteilung, Bd. 5, *Holzwege*, Frankfurt/M., 1977. **ID** – *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990. **Logik** – GA, II. Abteilung, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ›Probleme‹ der ›Logik‹*, Frankfurt/M. 1984. **Reden** – GA, I. Abteilung, Bd. 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenweges*, Frankfurt/M., 2000. **TuK** – *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen [8]1991. **UzS** – *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959. **VA** – GA, I. Abteilung, Bd. 7 *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt/M., 2000. **Wm** – GA, I. Abteilung, Bd. 9 *Wegmarken*, Frankfurt/M., 1976. **ZSf** – *Zur Seinsfrage*, Einzelausgabe, Frankfurt/M., 1977. **ZSD** – *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969.

part of the Gelassenheit means the step of letting myself to start with the openness of Being (Gegnet), in which everything happens on its own and respectively to the sense of its own essence. The transformed meaning of phenomenology – with its maxim: to the matters themselves! (Zu den Sachen selbst!) – appears to be the transformation itself, so that Heidegger's late conception of phenomenology can be called the transformative phenomenology transforming the one who is taking part in a different way of letting things to be seen.

1.

V dopise z 16. dubna 1963 kunsthistorikovi H.-W. Petzetovi, jenž o Heideggerovi napsal biografii *Auf einen Stern zugehen*,[2] Heidegger píše:[3] **„Během let mi bylo čím dál jasnější, že je nemožné být srozumitelný v rámci představ dnešního mínění. Pokus o takovouto srozumitelnost – to již znamená nepochopení vlastní cesty. Tak se věci mají – jsou vydány napospas bůžku doby. Nakolik panství *Ge-Stell*u je a bude v dějinách člověka jedinečné, natolik neobvyklé a nesrovnatelné s dřívějšími možnostmi je v tomto věku světa /Weltalter/ určení myšlení. ›Ponechanost‹ se v tomto pohledu ukazuje být tím jediným způsobem, jak by se mělo odpovídat údělu světa /Weltgeschick/. Ponechanost se stává kostrou bydlení /Gefüge des Wohnens/.“**

Člověk jakožto smrtelník má bydlet při věcech usebírajících svítící svět. Toto bydlení Heidegger vymezuje jako *ponechanost* /Gelassenheit/, jež je v jeho očích tím nejadekvátnějším způsobem, jak *čelit* „tomu, co se děje kolem dokola naší Zeměkoule“. Toto bydlící čelení zvané ponechanost je tedy Heideggerovo představou onoho očekávání Adventu světa. Ponechanost jako kostra vytyčí a umožní lidské, lépe a adekvátněji řečeno: smrtelné *jednání, konání a přijímání* v rámci bydlení při věcech svítícího světa, který ještě doposud nebyl. Autor *Bytí a času*, traktátu o euforické angažovanosti a péči o vlastní autenticitu tváří v tvář upadlosti do obstarávání *světských, příliš světských* záležitostí,[4] nemůže resignovat na to, aby určoval adekvátní povahu lidského jednání a konání a přijímání na tomto světě. A tak bude ponechanost pozdním označením toho, co by

2 H.-W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Frankfurt/M. 1983.

3 Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2003, S. 18-19.

4 Theologický aspekt Heideggerova rozvrhu transcendence pobytu a vrženého rozvrhu se projeví o to explicitněji v pojednání *O povaze základu* z roku 1929, především části II. a III.

v *Bytí a času* byla autenticita /Eigentlichkeit/ rozvrhování pobytu. Ponechanost je však pozdějšího data nežli brémský cyklus,[5] kterému terminologicky odpovídá určení chudoba /Armut/. *Autenticita rozvrhování vrženého pobytu, chudoba a ponechanost jsou věcně vzato totéž*. Ve všech třech totiž Heidegger určuje *povahu lidské svobody* /Freiheit/, se všemi zásadním způsobem souvisí *smrtelnost* /Sterblichkeit-Vermögen zu sterben/, všechny staví na svérázném přepínání významu *řeči a mluvení* /Sprache-Sage/ a všechny se odehrávají v typických *náladách* /Stimmung/.

2.

Rozhovor na polní cestě si za své ústřední téma bere určení povahy myšlení a spolu s tím povahy lidství člověka. Rozhovor spolu vede sám Heidegger ve třech fasetách: jakožto badatel, učenec a mudřec. *Badatel* reprezentuje exaktní přírodovědecký způsob tematizace tzv. skutečnosti, *učenec* je historicko-filologický typ, zatímco *mudřec* je prostý venkovan z rodného Messkirchu či z horského Todtnaubergu, kde Heideggerovi měli svou chaloupku. Mudřec je tím, o kom Heidegger hovoří v dopise vysvětlujícím slovo *das Kuinzige* z tzv. malé *Polní cesty*:[6] **„*Das Kuinzige* v sobě zahrnuje pohostinnou otevřenost vůči li-**

[5] Heidegger sice v roce 1945 sepsal dialog mezi sebou samým ve třech svých modifikacích (badatel, učenec a mudřec), který vyšel jako sv. 77 sebraných spisů *Feldweg-Gespräche* (1944/45), Frankfurt/M. 1995 pod názvem Αγχιβασιη. *Ein Gespräch selbdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*. Z něho Heidegger během života vydal asi tak třetinu pod názvem *Zur Erörterung der Gelassenheit* spolu s přednáškou *Gelassenheit* ve svazku s názvem *Gelassenheit*, Pfullingen 1959; resp. sv. 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt/M. 1983, S. 37–74. V obou variantách textu jsou četné vynechávky námi zvýrazněných motivů, např. mudřec je nahrazen za učitele. Nicméně *nikde* v brémském cyklu (1947) se ponechanost *terminologicky nevyskytne*. Místo ní tam figuruje *chudoba a očekávání*, což jsou však strukturní prvky ponechanosti tak, jak je Heidegger líčí ve zmiňovaném dialogu i v meditaci *Die Armut*. Koncept *Gelassenheit* byl tedy sice vypracován možná dříve, do světa však byl vypuštěn později než brémský cyklus. Proto má teze o pozdějším datu tohoto pojmu. Nicméně ze stejného roku jako je dialog na polní cestě, je i Heideggerova meditace *Die Armut-Chudoba*. K ní se váže meditace v obdobném duchu a rozpoložení: *Polní cesta* (také z roku 1945). K ponechanosti a k samotnému Heideggerovu dialogu srv. W. Beierwaltes, *Heideggers Gelassenheit*, in: *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für W. Wieland*, (ed. R. Enskat), Berlin-New York 1998, S. 1–35. Typicky loajální je F.-W. von Herrmann, *Gelassenheit und Ereignis. Zum Verhältnis von Heidegger und Meister Eckhart*, in: týž, *Wege ins Ereignis*, Frankfurt/M. 1994, S. 371–386.

[6] GA Bd. 16 *Reden*, S. 487. Jde o komentář k pasáži z meditace *Der Feldweg* in: GA Bd. 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt/M. 1983, S. 90: „V ovzduší polní cesty, jež se proměňuje se střídami ročních dob, dozrává vědoucí rozjitření, jehož výzor často vypadá zasmušile. Toto vědoucí rozjitření je „das Kunizige" – střízlivost. Nenabude ho nikdo, kdo ho sám nemá. Kdo ho mají, mají ho díky polní cestě."

dem a věcem, jako i ryzí starostlivost o ně; jde však o to, nikoliv úmyslně, setrvat ve skrytosti, což může snadno být špatně pochopeno jako nějaká záludnost. Co toto slovo znamená, to se odehrává v různých oblastech <lidského pobývání> až po oblast nejvyššího myšlení, aby v jeho případě označovalo hluboký vhled do toho, co je podstatné, hluboký vhled objevující se v tom, co je nepatrné a ne pouze zdánlivé, hluboký vhled přivádějící ve všem protikladnost k vyšší jednotě, a přitom neustále zůstávající v pohybu; to vše v hornošvábském způsobu vedení života, který buď máte, nebo ne."

Je to právě tentýž mudřec, který ve zmiňovaném dialogu podrobí tzv. otázku po bytí masivní kritice, řka:[7] **„Jak ovšem, jestliže – jak již jsem pravil – tázání naprosto není cestou k podstatným odpovědím? Pak se mi zdá, že ten, kdo se táže po bytí, vlastně neví, kam se ubírá."**

Heidegger si připravuje cestu k proměně své filosofické pozice, kterou vykonává v doprovodu Hölderlina a Mistra Eckharta, jakož i ve stínu Nietzscheho, který z bytí učinil „*poslední výčpělek vypařující se reality*".[8] Tváří v tvář tomuto Nietzscheovu diktu není patrně již více možné filosofovat o bytí, nýbrž je třeba zkusit vyjít do otevřenosti, jejímž symbolem je polní cesta, kde je možné potkat proměněný způsob a styl myšlení, které již nebude filosofií.[9] Zkušenost likvidační světové války nenechává prostor pro nějaké filosofování o bytí, které se valí tradicí jako balvan a drtí jednoho myslitele za druhým. Samo bytí je scestím /die Irre/, na němž zbloudilo tolik jiných filosofů, samo bytí je úkladem /die Gefahr/ pro myšlení. Heidegger si možná položil otázku, zda se náhodou netážeme špatně a po něčem špatném. A tak ve zmiňovaném dialogu medituje nad povahou tázání, které má být hlavním motorem filosofování. A překvapivě nám praví, že „cestou k podstatným odpovědím naprosto není tázání". Neboť podle Heideggera hovořícího ústy mudrce „skutečné myšlení nespočívá v tázání".[10] Ba dokonce v tázání ani nikdy nespočívalo, nýbrž v odpovědích.[11] Takže Heidegger považuje za autentickou a skutečnou povahu myšlení odpovídání, které charakterizuje následovně:[12] **„Původní odpovídání tedy není odpovídáním**

7 Sv. 77, S. 24.

8 Fr. Nietzsche, *Soumrak bůžků*, kap. „Rozum" ve filosofii § 4, in: *Ecce Homo*, přel. L. Benyovszky, Praha 1993, s. 34.

9 Srv. M. Heidegger, *Dopis o humanismu* in: Wm 364.

10 Sv. 77, S. 25.

11 Tamtéž.

12 Tamtéž: „Das ursprüngliche Antworten ist also nicht das Antworten auf eine Frage. Sie ist die

na nějakou otázku. Je odpovědí ve smyslu opáčení Slovu. Pak ovšem Slovo musí být uslyšeno. Takže by záleželo na naslouchání.“

Původní filosofická emfatičnost tázání jako by se podobala vědeckému agresivnímu útoku na vše, co je, a nesla s sebou svévoli vnucování povahy skutečnosti. A tak asi bude adekvátnějším postojem postoj, který bych nazval *evangelijním*: naslouchat zjevenému Slovu. Filosof naslouchá Slovu, je poslušný a tím pádem náležející – německé *hören* a *gehören* obsahuje obojí rysy – Slovu, kterým nedisponuje, o kterém nerozhoduje, které může tak maximálně dbát a respektovat, což je přeci rys, který po nás Heidegger v brémském cyklu vyžaduje ve smyslu proměny povahy pravdivosti. Již žádná jistota, správnost, evidence atd., nýbrž respektování, dbalost, braní ohledu. A toto Slovo samo rozhoduje o svém udílení se ve smyslu *zjevení*, kteréžto označení Heidegger explicitně použije.[13]

Když nám Heidegger vymezí výchozí určení povahy myšlení, může přejít k bodu, který tento dialog explicitně spojuje s tématem Součtveří, totiž k motivu *blízkosti*.[14] Blízkost a dálka jsou pro nás dle Heideggera *záhadou* /das Rätselhafte/, stojíme před nimi *bezradně* a *nečinně*.[15] Záhada je spíše bezradností a odkazuje k řecké *aporía*, která je však – např. v platónských dialozích – motorem dialektického procesu, ve kterém se duše rozpohybuje směrem k pravdě, takže bezvýchodnost bezradnosti je spíše pohybem a impulsem nežli paralýzou. U Heideggera spíše připomíná paralýzu: stojíme nečinně. Ba dokonce máme záhadu nechat spočívat na sobě tím, že „vejdeme v bezradnost oproti záhadě a setrváme před ní.“[16] Symbolem pro toto je v dialogu prohlubující se soumrak, který rozmlouvající pohrouží do sotva proniknutelné temnoty. Heidegger nám v tom pomáhá tím, že záhadu blízkosti a dálky vztahuje k bezprizornosti člověka, který „není doma ve svém domě.“[17] Záhada pak vzbuzuje pro Heidegge-

Antwort als das Gegenwort zum Wort. Das Wort muss dann erst gehört werden. So käme es auf das Hören an.“ – Již na S. 23 mudřec charakterizuje *Antwort* jako *Gegenwort*. Opáčení či proti-hlas sugeruje chór a umění fugy jakožto exemplární církevní skladby. Filosofické naslouchání pak povede k oslavnému chóru na počest zjevení Slova, díky kterému filosof Heidegger může hovořit jako mudrc. Mudrc je pak ten, kdo je v harmonii se zjeveným Slovem, které se jako tajemné vzpírá filosofické reflexi.

13 Sv. 77, S. 89: „sich offenbaren, die Offenbarung.“

14 Sv. 77, S. 29nn.

15 Sv. 77, S. 31: „Vor dem Rätsel der Nähe und Ferne dagegen stehen wir ratlos. Insbesondere aber tatenlos.“

16 Sv. 77, S. 32–33: „Deshalb bleibt ... zu überlegen, was dies heisst: ein Rätsel auf sich beruhen zu lassen. Heisst ... es: in die Ratlosigkeit gegenüber dem Rätsel eingehen und vor ihm verweilen?“

17 Sv. 77, S. 37: „Možná, že člověk naprosto není doma ve svém domě. To by znamenalo, že člověk nezná své vlastní obydlí, takže by ve své vlastní přítomné usedlosti /Anwesen/ byl nepřítomen /abwesend/. A možná, že se do této podivné nepřítomnosti vmísí dokonce záhada blízkosti a dálky.“

ra podstatné nálady, jimž jsou strach /Furcht/, kterého se však máme vzdát – neboť „strach kalí vhled" –, a údiv /Staunen/, který „zažehává a osvobozuje vhled".[18] Nálady pojící se k záhadě odkazují k pochybnosti a nepochybnosti:[19] strach k pochybování, údiv k jistotě toho, co je nepochybné. Má-li myšlení být naslouchání zjevenému Slovu, je to stranou pochybnosti a nepochybnosti. Zjevení Slova je to, co je mimo pochybnost – *das Unzweifelbare*. A tato jistota ulehčuje myšlení, svítá jako jasné slunce oproti temnotě pochybností a strachu. Heidegger nám k tomu praví:[20] **„Lze však to, co je stranou vší pochybnosti ještě tušit? Vždyť je stranou všeho tušení v sobě jisté. Chtít tušit to, co je stranou vší pochybnosti, a přitom si to ještě chtít představovat, to by znamenalo asi tolik jako usilovat o zahlédnutí tónu."**

Heidegger se snaží dospět k jednoznačné evidenci a jistotě myslitelské zkušenosti, která není tázáním, nýbrž poslušným naslouchání zjevenému Slovu, od kterého myšlení nabývá svou kompetenci a bezpečí. Údiv není primárním *impulsem k* myšlení, nýbrž je *reakcí* nečinně bezradě stojícího myšlení před zjevením Slova. Naladěnost, která slouží jako pole odhalování smyslu, jako sféra doteku, je vydaností napospas, je sférou pasivity odevzdaného myšlení, což by se dalo nazval *kvietismem* – se zcela explicitním odkazem na Eckharta a Hölderlina. *Decisionismus* vrženě se rozvrhujícího pobytu z *Bytí a času* se proměňuje v kvietistické náležení zjevenému Slovu, které zbavuje pobyt jeho zodpovědnosti tím, že samo Slovo je mírou pravdivosti a tzv. autenticity, která nemá nic společného s přesahováním celku jsoucího. Z tohoto zjevení Slova pak bude bydlení smrtelných v Součtveří čerpat svou závaznost, čili nikoliv ze struktury *kvůli*... /Umwillen-Worumwillen/, nýbrž z podivování se záhadě nepochybně zjeveného Slova, kterému autentický myslitel poslušně naslouchá, *a tedy* odpovídá.

Zjevení Slova, jemuž poslušně myslitel Heidegger naslouchá, mu pak garantuje, že záležitost, o kterou v myšlení (a asi nejen v něm) kráčí, že záležitost se sama objeví, že zazáří.[21] Zjevené Slovo je autoritou, která dostačuje k tomu, aby ospravedlnila to, oč v myšlení běží – Heideggerova *Sache des Denkens*. To, že touto záležitostí má být motiv Součtveří se vší artikulační specifičností, to nemá jinou oporu nežli nepochybnou jistotu zjeveného Slova, kterému au-

18 Sv. 77, S. 37: „Furcht trübt den Blick. Staunen lichtet ihn." – Lichten je nejen světelností, ale pro Heideggera především lehkostí. Mystikova duše skrze porodní bolesti temnoty padá do světla jako odlehčená a oproštěná. Světlo je jen aspektem lehkosti.

19 Sv. 77, S. 43n.: „das Unzweifelbare, das Zweifeln."

20 Tamt., S. 44–45.

21 Sv. 77, S. 46: „erst einmal die Sache zu finden"; S. 47: „die Sache selbst zum Leuchten bringen."

tentické myšlení naslouchá, a tedy odpovídá. Závaznost pro motiv Součtveří není filosofická, nýbrž evangelijní či profétická. Nutnost pro zavedení motivu Součtveří, o kterém Heidegger soudí, že bez něho „již není žádná jiná možnost, jak adekvátně zohlednit bytí toho, co *se děje* v současné době po celé Zeměkouli, neřkuli dostatečně určit vztah člověka k tomu, co doposud slulo „bytí“,[22] nutnost pro jeho zavedení spočívá v Heideggerově rozhodnutí nenechat myšlení vést tázáním, nýbrž spolehnout se na zjevení Slova. Proč se tázat, když přeci vše vyplývá „z hornošvábského způsobu vedení života, který buď máte, nebo ne.“ Filosofování je pak nejen poutáno na rodnou řeč, tedy na němčinu, ale dokonce na specifický klimaticko-geografický původ, na hornošvábský region. Pak filosofie je skutečně pro ony nemnohé, o nichž Heidegger s oblibou hovoří.[23] Jako kdyby mimo něj nebylo možné být moudrým filosofem, ovšem za předpokladu jiného pochopení moudrosti nežli u Heideggera. Má-li však být cosi moudrého, pak to je to společné, to víme již od Hérakleita (např. B 32, 41). Moudří sdílejí *kosmos koinos* (B 30, 89), nemoudří jsou *v pravém slova smyslu* idioti, jelikož se odvracejí do vlastního *kosmos idios* (B 2, 89). Má-li být cosi moudrého, nelze to redukovat na příslušnost k rase, národu, etniku, rodné hroudě. To, co je moudré, musí být sdělitelné, jinak to není moudré.

Heideggerovo pojetí povahy myšlení, jež je poslušným naslouháním zjevenému Slovu vyznačujíc se bezradnou a udivenou nečinností, je označeno jako *Besinnung* – přemítání, zamýšlení se.[24] Toto zamýšlení se je ve shodě s výše uvedenými charakteristikami nečinnosti, paralyzovanosti, užaslé poslušnosti charakterizováno jako *nechtění*. Vůle je minimálně od Spinozy a Kanta identická s myšlením, ačkoliv Heidegger na tomto místě (a průběžně) zmiňuje Leibnize.[25] Myšlení je chtějící usilování, což se projevuje jako představování /Vorstellen/ a zpředmětňování. Výsledkem je pojmové uchopení, což je v zásadě pleonasmus, protože po-jem je již uchopením. Heidegger toto odmítá.[26] Myšlení je přiváděním Slova ke slovu,[27] což podle něho vede k proměně toho, kdo myslí a mluví.[28] Jistě, vždyť máme poslušně naslouchat zjevenému Slovu. Pouze musíme být ochotni si to nechat líbit, tj. *musíme absentovat od své vůle*. Je-li myšle-

22 ZSD 2.

23 Bt. 11–20, č. 5 *Für die Wenigen – Für die Seltenen*.

24 Sv. 77, S. 51.

25 Tamt., S. 53.

26 Sv. 77, S. 65: „Mohlo by proto být, že myšlení nemá s vůlí bytostně nic společného.“

27 Tamt., S. 57.

28 Tamtéž: „Die Sprechenden des Gesprächs können nur in seinem Sinne sprechen, wenn sie dafür bereit sind, dass ihnen im Gespräch etwas wiederfährt, was ihr eigenes Wesen verwandelt.“

ní podle Heideggera charakterizováno nechtěním, pak to je konsekvence z jeho předpokladu, že myšlení nespočívá v tázání – kdo se táže, ten něco chce – nýbrž v poslušnému naslouchání zjevenému Slovu. Nejprve musíme nechtít chtít resp. chtít nechtít, což je první – negativní – krok při proměně povahy myšlení, *a tedy* povahy lidství člověka, protože ve vzduchu visí Heideggerův předpoklad, že pouze člověk myslí a že myšlení je tím, co charakterizuje lidství člověka.

Heideggerovi jde o proměnu povahy myšlení a tím i povahy lidství člověka, což se odehrává v konfrontaci se zjeveným Slovem. Heidegger tedy nabádá k odhodlanosti proměny,[29] ke skoncování s falešností, neautenticitou, upadlostí, scestností. Emendační intence z *Bytí a času* je sice zachována, ale hluboce proměněna. Religiózní motivace či inspirace však pouze nabývá na intenzitě. Byl-li motivátorem *Bytí a času* sv. Augustin s Lutherem, je jím nyní Mistr Eckhart a Hölderlin.

Ale konečně jsme u východiska analýzy struktury ponechanosti-*Gelassenheit*. Ponechanost je celkem a souhrnem rozličného – negativního a pozitivního – nechávání. Aspekt kvietistického absentování od chtění vůle je prvním, negativním rysem ponechanosti, rysem *sich einlassen auf*... – odhodlání zanechat chtění. Heidegger slovy mudrce praví:[30] **„Vskutku. A proto vše závisí na tom, zda se také správným způsobem odhodláme podstoupit zmiňované nechtění."**

Abychom poslušně naslouchali zjevenému Slovu, je třeba *odhodlat se zanechat* chtění, tj. *podstoupit* nechtění. Nejprve je třeba *odříci si* tázání, usilování, *vzdát se* navyklého způsobu myšlení. Zanechat, vzdát se, odříci si – to vše jsou akty myšlení, které přinášejí úsilí, cestu proti proudu, lámání přes koleno, přemáhání. Jsou to bolestivé, byť nezbytné způsoby *purifikace* na cestě za *emendací* intelektu (řečeno v tradiční hantýrce).[31] Emendací pro Heideggera je „zdržovat se v poklidu své povahy", takže může prohlásit, že „v případě klidu vše spočívá na tom, čemu nablízku spočívá povaha lidství člověka v poklidu".[32]

29 Sv. 77, S. 60: „Bereitschaft zur Sachlichkeit".

30 Sv. 77, S. 67: „In der Tat. Und darum hängt auch alles daran, ob wir uns in der rechten Weise auf das genannte Nicht-Wollen einlassen." – Lepším výrazem tohoto negativního kroku je *Ablassen*, opuštění, zanechání, které se objeví až na S. 115. *Einlassen* totiž bude sloužit i jako pozitivní *spuštění se do*..., *přenechání se* zjevenému Slovu.

31 Např. Spinoza v úvodních paragrafech svého *Tractaus de Intellectus Emendatione* používá těchto negativních výrazů: *reiectere*, *abstinere*, *omittere*, *aversare*. Descartesovo *eversio* z úvodu *Meditací* je slavné samo sebou. Vždy je v nich ovšem obsažen rys namáhavosti, nesamozřejmosti a úsilí. To vše nějak souvisí s vůlí.

32 Sv. 77, S. 70: „Das, wobei der Mensch in der Ruhelage seines Wesens sich aufhält, wird sogar wesentlich für die Ruhe, wenn es nicht gar durch ihr Wesen bestimmt ist. Dann liegt bei der Ruhe alles an

Chce-li Heidegger tedy přimět člověka ke spočinutí nablízku tomu, co je původem jeho povahy, tj. v jeho pozdním filosofování: nablízku Součtveří, musí přimět člověka k tomu, aby se vzdal svého chtění, aby od něho upustil /Ablassen/. Pak se myšlení nachází ve stavu nechtění /Nicht-Wollen/. Heidegger nechtění vymezí nejprve negativně. Nechtění neznamená: zdráhání, vzpírání se, zakazování, opovrhování, odříkání si.[33] Podle Heideggera totiž nechtění není vůbec žádnou negací chtění.[34] Nechtění totiž není naprosto ničím volním.[35] Nechtění v Heideggerově intenci nemá s vůlí nic společného, nechtění je opakem (opak není nutně negací) vůle: *Nicht-Wille* – nechtění označuje to, co naprosto není vůle. Zde se musí opět vedrat poukaz jak Mistru Eckhartovi,[36] tak k Nietzscheovi. Odkaz k Eckhartovi má ten smysl, že – banálně řečeno – mystik se musí vzdát své vůle, aby splynul s Bohem. Odkaz k Nietzscheovi má naopak ten smysl, že sebe samu chtějící vůle k vůli je v Heideggerových očích tím, co zakládá naši moderní dobu, jež je determinována povahou techniky ve smyslu *Gestell*. Abychom *Gestell* „překonali" – ve smyslu, jakým *překonáváme* chorobu, čili: abychom *Gestell prodělali* – je zapotřebí vidět to, co naprosto není *Gestell*ové povahy. Ale *Gestell* je přeci samo bytí? Takže musíme jít ještě *epekeina tés úsiás*?[37] To by pak korespondovalo s Heideggerovým diktem, že je třeba vzdát se ontologické diference,[38] jakož i s tím, že bytí se má spolu s Nicem vytratit do svícení světa,[39] tj. má vyvanout v Adventu Součtveří alias Velkého Počátku. Upuštění od chtění a opáčení vůli pak bude oním Rilkeho *vykročením do Otevřenosti, kde přitažlivost působí ryzích Sil, do nejzazšího okruhu, kde se nás dotýká Zákon*. Co to pro Heideggera znamená, se ukáže až v dalším rozboru, jen si řekněme, že onou Otevřeností je to, co Heidegger bude nazývat šírava-*die Gegnet*, ryzí Silou je u Heideggera vědomá zasazenost-*Inständigkeit* alias ponechanost-*Gelassenheit*, Zákonem je Počátek-*Ereignis*.

dem, in dessen Nähe das Wesen des Menschen sich aufhält." – Srv. Spinoza, *Emend. Intel*. I.4: *quiescere*; II.11: *solatio*; II.13: „*unio mentis cum tota natura*."

33 Sv. 77, S. 77: Sich-Weigern; Sich-Wiedersetzen; Verbieten; Verabscheuen; Entsagen dem Wollen.

34 Tamtéž: „Dies Nicht-Wollen ist keine Verneinung des Wollens."

35 Sv. 77, S. 79: „...das, was nicht ein Wollen, dh. nicht ein Wille und somit nichts Willenmässiges ist."

36 V apendixu (S. 158) k *Rozhovoru na polní cestě* Heidegger cituje z Eckhartových *Reden der Unterweisung*, in: *Deutsche Mystiker*, Bd. III: *Meister Eckhart*, Kempten/München 1914, S. 77 sqq. (n. 1, n. 3, n. 4, n. 5).

37 Platón, *Resp*. 509b 9.

38 ZSD 40-41.

39 Einbl. 49.

3.

Podle Heideggera myšlení je nechtěním, je čímsi naprosto jiným nežli vůle.[40] Je to poslušné naslouchání zjevenému Slovu. Tato poslušnost je pro Heideggera moudrostí, kterou v dialogu vymezuje napnutím německých slov *Weisheit*-moudrost a *weisen* – dávat pokyn, ukazovat:[41] **„Jelikož se to má takto, pak pravděpodobně neexistuje žádný mudrc /es gibt keinen Weisen/; to však nevylučuje, že by neexistoval někdo, kdo zná ukazovat /ein Weiser/, čímž nemám na mysli žádného vědoucího /der Wissende/, nýbrž někoho takového, kdo je s to poukazovat tam, odkud lidem přicházejí pokyny; někoho takového, kdo by současně dokázal ukázat způsob, jak těmto pokynům následovat.“**

To, co zde Heidegger popisuje jako moudrost, jež vyrůstá z poslušného naslouchání zjevenému Slovu, spíše připomíná *šamanismus* nežli racionálně vykazatelnou filosofii. Mudřec heideggerovské provenience je jakýmsi šamanem, který jako jakési *orákulum* tlumočí pokyny přicházejícího Adventu. Stejným zaujetím a posláním trpěl i Hölderlin, který takto chápe pojetí básníka: tlumočit boží pokyny. Nicméně platí, že základním předpokladem pro takovéto následování pokynům, je v první řadě odřeknutí si chtění, vzdaní se vůle, upuštění od vůle a chtění /Ablassen/. Tím totiž, že je naše myšlení determinováno chtěním, tím se stává, že nejsme s to zahlédnout to, co je prosté a jednoduché /das Einfache/,[42] jež nám leží nablízku a z něhož se bude pro Heideggera určovat původ povahy lidství člověka, o jejíž proměnu mu jde. Takže se musí ptát po našem vztahu k tomuto prostému.[43] Když se vzdáme chtění jako preferovaného způsobu vztahování se, pak visíme bezmocně nad propastí tohoto prostého.[44] Nicmé-

40 Sv. 77, S. 82.

41 Sv. 77, S. 84–85: „...ein Weiser ..., der dahin zu weisen vermag, von woher den Menschen die Winke kommen; einen solchen, der zugleich die Weise, die Art, weisen kann, wie den Winken zu folgen sei. Dann wäre die Weisheit das Vermögen zu solchem Weisen. Eher noch die vergönnte Gunst, solches Weisen zu versuchen.“ – Srv. Hérakleitos, B 93, Diels (přel. Z. Kratochvíl): „Vládce, jehož věštírna je v Delfách, ani nemluví, ani neskrývá, nýbrž dává znamení (*sémainei*)“.

42 Sv. 77, S. 92.

43 S. 94: „unser Verhältnis zum Einfachen.“

44 S. 95: „...wir ... hängen miteinander hilflos über dem Abgrund des Einfachen.“ – Srv. Descartesovo zmítání ve vlnách a visení v prázdnotě na začátku druhé meditace (přel. Mravan/Glombíček): „Při včerejší meditaci jsem byl vržen do takových pochybností, že už na ně nemohu zapomenout, ale ani nevidím, jak je vyřešit; jsem poděšen, jako bych byl zničehonic stržen do hlubokého víru a nemohl ani dosáhnout dno, ani vyplavat na hladinu.“ (*Meditace*, s. 37)

ně víme od Heideggera, že u tohoto prostého budeme muset spočívat v poklidu.[45] Poklidné spočívání Heidegger rozebírá jednak jako setrvávání /das Bleiben/, které však určuje jako dlení /das Verweilen/.[46] A zde přichází druhý rys, tentokrát již *pozitivní* rys ponechanosti: naše dlení spočívá v tom, že se přenecháme (napospas) jisté prodlevě /die Weile/, která nás přijímá, takže je to ona, jež nás takříkaje ukonejší.[47] Takže, jak konkluduje Heidegger, je na nás, *abychom dbali* této prodlevy, jíž se přenecháváme napospas.[48] A tak po negativním upuštění od chtění a vůle nám nezbude nic jiného, než se přenechat napospas onomu zjevenému Slovu, od něhož nám přicházejí pokyny, což pro Heideggera znamená *návrat*, takže setrvání nablízku tomu, co je prosté, je pro něho návratem k původu.[49] Myšlení pak není nic jiného nežli návrat k dávnému původu, který neporušeně spočívá při sobě a trousí poslušně naslouchajícím mudrcům své pokyny. Heideggerovi jde o bližší určení sféry tohoto původu, k němuž se máme – tak jako duše mystika k Bohu – navrátit. Sférou tohoto původu je budoucí Součtveří, které je neporušeností Počátku, ve kterém člověk bydlí na způsob smrtelných.

Je-li myšlení Heideggerem určeno jako poslušné naslouchání zjevenému Slovu, ke kterému je třeba se navrátit, pak myšlení není ani prací, ani výkonem, nýbrž je čekáním na vpád Slova,[50] je vděkem a dbalostí.[51] Myšlení jako čekání jsme již potkali v brémském cyklu,[52] takže Advent Velkého Počátku je identický s vpádem zjeveného Slova, jemuž jsme vděční a jehož si hledíme a dbáme. Musíme si ho hledět, jelikož zjevené Slovo dává pokyn k určení původu povahy lidství člověka.[53] K tomu je zapotřebí čehosi *neobvyklého*, totiž *odvyknout si*

45 Sv. 77, S. 70. Viz citace výše.

46 Sv. 77, S. 96: Das Bleiben besteht in einem Verweilen.

47 Tamtéž: „Wobei wir uns einer Weile überlassen, die uns aufnimmt, so dass sie es ist, die uns gleichsam ver-weilt."

48 Tamtéž (jedná se o vždy po sobě následující věty): „Und wir nur darauf zu achten hätten, dass wir uns ihr überlassen."

49 Tamtéž: „So dass wir in die Weile zurückkehren und das Bleiben doch eine Rückkehr wäre?" – Srv. EHD 144, 147, 171 vše s odkazem na Hölderlinův závěrečný verš z elegie *Rozpomínka* /Andenken/ (přel. A. Pešek): „Však zůstává to, co založil básník."

50 Sv. 77, S. 99: „Vielleicht wäre jenes Hüten des einzigen Wortes weder Arbeit noch Leistung. Was denn sonst? Vielleicht nur ein Warten auf den Einfall des Wortes."

51 Tamt., S. 100: „Das Danken und die Achtsamkeit.... So wäre das Denken ein Danken?"

52 Einbl. 71.

53 Sv. 77, S. 103: „... Ursprung der Bestimmung unseres eigenen Wesens." – S. 104: „... der Mensch die Herkunft seiner Wesensbestimmung nicht bedenkt und kennt." „...sich darauf besinnen, worin die jetzt waltende Bestimmung seines (sc. des Menschen) Wesens gründet." „...die Besinnung auf das, was in der Auslegung des Menschen...eigentlich waltet." „...darum sprach ich ... von der Herkunft der Wesensauslegung des Menschen."

chtění,[54] abychom v sobě *probudili* potřebnou ponechanost[55] a *setrvali* v této bdělosti.[56] Odřeknutím si se přenecháme napospas ponechanosti, kterou podle Heideggera dokonce ani neprobudíme sami od sebe, nýbrž ponechanost je připuštěna /zugelassen/:[57] **„Ponechanost se probouzí, jestliže je naše povaha připuštěna spustit se s tím, co není chtěním."**

Po negativním *Ablassen* následují *zulassen* a *einlassen*, kdy *einlassen* znamená spustit s něčím jako se např. říká, že se někdo spustil se ženou atd. Znamená to, že přistoupíme na to, co se nám naskýtá, že se necháme strhnout a svést. Heidegger se hned vymezuje proti nařčení z pasivity, jelikož podle něho rozdíl aktivita-pasivita náleží do sféry chtění a vůle, ze které on přeci vykročil.[58] Heidegger se dále vymezuje vůči Eckhartovu určení ponechanosti, jelikož Eckhart ji myslí právě v rámci sféry vůle,[59] zatímco Heideggerovi jde o přechod od chtění v ponechanost.[60] Spočívalo-li tradiční určení povahy myšlení ve vůli, pak po tomto přechodu Heidegger může o povaze myšlení prohlásit, že je vpuštěna v ponechanost.[61]

Je-li tomu tak, pak je myšlení opět charakterizováno jako nečinné, nemajíc nic činit, nýbrž pouze čekat.[62] Čekání je onou poslušností, s níž naslouchámе zjevenému Slovu, je očekáváním příchodu pokynů z prodlevy, která nás konejší, abychom setrvali nablízku původu povahy svého lidství. Čekání však je očekáváním, je jakýmsi čelením, nastražeností vůči..., a tak Heidegger reflektuje sféru tohoto „vůči", jež je podle něho sférou otevřenosti,[63] ze které se patrně děje zjevení Slova a příchod Adventu. Sféra otevřenosti vůči však není žádným horizontem, nýbrž je to spíše jakási *krajina* /die Gegend/, v jejímž kouzle se vše,

54 Sv. 77, S. 108: „das Ungewohnte, das darin besteht, dass wir uns des Willens entwöhnen."

55 Tamtéž: „Insofern wir uns wenigstens des Wollens entwöhnen können, helfen wir mit beim Erwachen der Gelassenheit."

56 Tamtéž: „Wachbleiben für die Gelassenheit."

57 Tamtéž: „... Gelassenheit ... erwacht, wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist."

58 Sv. 77, S. 109: „Demnach liegt die Gelassenheit ... ausserhalb der Unterscheidung von Aktivität und Passivität. Weil sie nicht in den Bereich des Willens gehört."

59 Tamtéž: „Und dies vor allem dadurch, dass auch die Gelassenheit noch innerhalb des Willensbereiches gedacht werden kann, wie dies bei älteren Meistern des Denkens, zB. beim Meister Eckhart geschieht."

60 Tamtéž: „Der Übergang aus dem Wollen in die Gelassenheit scheint mir das eigentlich Schwierige zu sein."

61 Tamtéž: „Aber vielleicht ist das Wesen des Denkens, das wir erst suchen, in die Gelassenheit eingelassen."

62 Sv. 77, S. 110: „Wir sollen gar nichts tun, sondern warten." Srv. S. 31: tatenlos. Viz výše.

63 Sv. 77, S. 112.

co jí náleží, navrací k tomu, v čem spočívá.[64] Je to tato krajina, jež všemu, co jí náleží, udílí přístřeší a ukotvení.[65] Proto to není jen tak obyčejná krajina, nýbrž je to *ta jediná skutečná* krajina, jež je krajinou všech krajin čili sférou absolutní principiálnosti alias počátkem.[66] Jediná skutečná krajina je otevřeností, odkud přicházejí poslušně naslouchajícím pokyny zjeveného Slova, je tím, čemu nablízku v poklidu spočíváme, co je původem povahy lidství člověka a k čemu je myšlení ve smyslu ponechanosti exkluzivním způsobem vztahování se. Krajina /Gegend/ je tím, čím bude následně Součtveří: pramenem významovosti bytí-času, jelikož Heidegger o krajině říká:[67] **„Krajina usebírá, tak jako by se nic nedělo, každé ke každému a vše k sobě navzájem, usebírá je v prodlévání při spočívání v sobě samých. Čelení je usebírající hroužení v širé spočívání v prodlevě. Potom je krajina sama zároveň šíří i prodlevou. Zadržuje v šíři spočívání. Šíří v prodlevu toho, co je oproštěně obráceno do sebe. Můžeme proto vzhledem ke zmiňovanému užití namísto obvyklého slova ›krajina‹ říkat šírava. Šírava je usebírající šíří, jež – vše usebírajíc – se otevírá, takže se v ní otevřenost drží a je náchylná k tomu, aby ponechávala vše vzcházet ve své spočívání.“**

Šírava[68] je temporálním rámcem /Zeit-Spiel-Raum/ alias počátečností Počátku, tím, jak *se* Počátek *sebe-odpírajícím* způsobem *podává*. Šírava otevírá otevřenost, kterou disponuje k tomu, aby nechávala – ve smyslu *bytí* jsoucího – všemu vzcházet do své vlastní povahy. Otevřenost má povahu *fysis*: nechávat vzejít k tomu, co je pro každé jsoucí podstatné. Je tím, co je podstatné i samotným

64 Tamtéž: „Mir kommt dies Offene so vor wie eine Gegend, durch deren Zauber alles, was ihr gehört, zu dem zurückkehrt, worin es ruht.“

65 Sv. 77, S. 113: „das, was Sie Gegend nennen, selbst das ist, was alle Unterkunft erst gewährt.“

66 Tamtéž: „Eine Gegend für alles ist streng genommen nicht eine Gegend unter anderen, sondern die Gegend aller Gegenden. Sie haben recht; es handelt sich um *die* Gegend.“

67 Sv. 77, S. 114: „Das Wort ›gegnet‹ meint die freie Weite.... Die Gegend versammelt, gleich als ob sich nichts ereigne, Jegliches zu Jeglichem und Alles zu einander in das Verweilen beim Beruhen in sich selbst. Gegnen ist das versammelnde Zurückbergen zum weiten Beruhen in der Weile. Demnach ist die Gegend selbst zumal die Weite und Weile. Sie verweilt in die Weite des Beruhens. Sie weitet in die Weile des frei In-sich-gekehrten. Und wir können fortan im Hinblick auf den betonten Gebrauch dieses Wortes statt des galäufigen Namens ›Gegend‹ auch ›Gegnet‹ sagen. Die Gegnet ist die verweilende Weite, die, alles versammelnd, sich öffnet, so dass in ihr das Offene gehalten und angehalten ist, Jegliches aufgehen zu lassen in seinem Beruhen.“

68 Tato pasáž je dle mého názoru analogická s pasážemi in: Einbl. 18, VA 180–181. UzS 210–11. ZSD 15–16. *Všechny pasáže*, to je má teze, *pojednávají o tomtéž*: Součtveří je Počátek-*Ereignis* bytí-času a odehrává se na způsob vzájemného čelení si (Spiegeln, Gegen-einander-über, Be-wëgen, Reichen, Gegnen ze sv. 77, 114), jež Heidegger nazývá blížící blízkostí alias blížinou (nähernde Nähe, Nahnis).

necháváním vzejít, je – velmi špatně řečeno – esencí (co-jest: povaha každé věci) i existencí (že-jest: vzcházení). Otevřenost, nikoliv šírava! Ta je samotným sebe-odpírajícím se Počátkem, vždyť i Heidegger slovy badatele prohlašuje:[69] **„Nakolik mohu vidět, tak se šírava spíše odpírá, uniká nám, nežli by nám přicházela vstříc."**

Heidegger motiv šíravy – identicky s motivem blízkosti – zohlední za pomoci příkladu džbánu,[70] jehož tematizace v dialogu na polní cestě je místy téměř doslovná s přednáškou *Věc* z brémského cyklu.

4.

Přitom však nesmíme ztratit ze zřetele hlavní záměr, kterým je Heideggerovo určení povahy lidství člověka v tom smyslu, aby se ukázala závaznost autentického jednání čili problém svobody. Zatím víme, že autentické myšlení spočívá v poslušném naslouchání zjevenému Slovu, které k nám posílá pokyny z otevřenosti šíravy. A tak pramenem závaznosti jednání bude vazba povahy lidství člověka k této šíravě jakožto sféře počátečnosti Počátku. Heidegger stále připomíná, že základním určením povahy myšlení je *čekání*.[71] V tomto čekání musíme *upustit od* /ablassen/ toho, že očekáváme cosi určitého.[72] Čekáním se totiž podle Heideggera pouštíme do otevřenosti, ze které nám přicházejí pokyny zjeveného Slova a je to prý sama otevřenost, na kterou bez očekávání čekáme.[73] Nicméně otevřenost pochází, jak jsme viděli v předchozí citaci, ze šíravy, která ji disponuje k tomu, aby nechávala vzcházet vše do bytostného náležení svému určení. A tak čekajíce otevřenosti jsme nejprve – a to znamená: neustále – vpuštěni v šíravu, takže myšlení podle Heideggera znamená přibližování se k vzdálenému.[74] *Předběžná vpuštěnost do šíravy* je snad jiným řešením *problému transcendence*, nikoliv jako přesah přes celek jsoucího ani jako porozumění bytí, nýbrž *jako zjevení Slova*, jemuž poslušně naslouháme. Transcendence pak znamená očekávání zjevení Slova čili transcendence je evangelium Adventu, který se vždy již musel odehrát, aby bylo možné myslet po způsobu poslušně

69 Sv. 77, S. 114: „Soviel glaube ich zu sehen, dass die Gegnet sich eher zurückzieht, uns entgeht, als dass sie uns entgegenkommt." – Rovněž aspekt odpírání se vyskytuje ve všech inkriminovaných pasážích.

70 Sv. 77, S. 126–135.

71 Sv. 77, S. 115.

72 Sv. 77, S. 115–116: „Čekání nemá žádný předmět. V čekání necháme otevřené to, nač čekáme."

73 S. 116: „Das Offene selbst wäre das, worauf wir rein nur warten könnten."

74 Tamtéž: „Das Denken wäre dann das In-die-Nähe-kommen zum Fernen."

naslouchajícího čekání bez očekávání. Takže ještě před tím, než upustíme od chtění, již musíme být vpuštěni do šíravy, ba ještě jinak: abychom vůbec mohli upustit od chtění, předpokládá to předběžné vpuštění do šíravy, díky kterému jedině lze upustit od vůle a chtění. Tato transcendentální struktura má u Heideggera charakter *náhlosti*:[75] je to označení nepředmětnosti proměny, která se odehrává s tím, kdo podstupuje proměnu povahy myšlení čili transformaci. Náhlost směruje čekání k Adventu, neboť Heidegger praví:[76] **„Jak teprve nyní jasně vidím, čekám již dlouho v našem hovoru na Advent povahy myšlení."**

Povahou myšlení je přibližování se ke vzdálenému na způsob poslušně naslouchajícího čekání bez očekávání. K tomu je zapotřebí: opustit sféru představování, čistě se přenechat šíravě, v níž jsme předběžně vpuštěni, abychom se spustili s ponechaností. Taková je úplná struktura ponechanosti.[77] Ponechanost sama má povahu *ponoukání* /Anlass/, které je nepatrné, ale o to skutečnější,[78] máme-li na mysli, že Heidegger termín *das Unscheinbare* míní jednak tak, že se jedná o nepředmětnou, tj. sebe-odpírající se nepatrnost ve smyslu to, co se nevtírá, ale také či především jde o opak čehosi pouze zdánlivého /das Scheinbare/, o cosi *jedině skutečného*, abychom dostáli Heideggerova vyjadřovacího úzu. Ponoukání náhlé proměny v ponechanost má povahu toho, co nás pohne v tom smyslu, že nám to vytyčí dráhu, po které se ubírat a bude nás doprovázet na každém kroku – čili to, co jinde Heidegger označuje jako *das Be-wëgende*, který Heidegger určuje jako rys počátečnosti Počátku alias blížící blízkosti nechávající dimenze Součtveří vzájemně si čelit, a tak vynášet do zjevnosti (otevřenost ve vztahu k šíravě) významovost bytí-času (ponechávat vzejít v případě šíravy).

Povaha myšlení jakožto ponechanost vpuštěná do sféry počátečnosti musí odpovídat této sféře tím, že má charakter ponoukajícího vytyčování drah a chodu, po kterém se smrtelníci ubírají v rámci otevřenosti krajiny zjeveného Slova

75 Sv. 77, S. 116, 118, 127: plötzlich.

76 Sv. 77, S. 117: „Ich warte, wie ich jetzt erst klarer sehe, in unserem Gespräch schon lange auf die Ankunft des Wesens des Denkens."

77 Sv. 77, S. 117: „Und weil das Öffnende des Offenen die Gegnet ist, versuche ich, losgelassen aus dem Vorstellen, rein nur der Gegnet überlassen zu bleiben.... sich auf die Gelassenheit einzulassen."

78 Sv. 77, S. 118: „Vor allem dann, wenn der Anlass noch so unscheinbar ist wie der lautlose Gang eines Gesprächs, das uns bewegt.... Die Gelassenheit wäre dann nicht nur der Weg, sondern die Bewegung." – *Bewegung* rozumějme ve smyslu *be-wëgung*: to, co vytyčuje dráhy a chod, rys počátečnosti! Motiv podnětu či ponoukání /Anlass/ srv. první větu samotné přednášky *Zeit und Sein* in: ZSD 2: „Was gibt uns den Anlass, Zeit und Sein zusammen zu nennen?" Motiv *Anlass* je třeba myslet silně, protože je tím, k čemu přednáška *Zeit und Sein* dospěje jako k řešení: Počátek-*Ereignis* odehrávající se jako vzájemné čelení /Reichen-Geben/.

alias Součtveří. Heidegger tuto sféru charakterizuje jako záhadnou, tajemnou krajinu, ve které není co k zodpovídání, jelikož je to krajina samotného Slova, které odpovídá samo sobě, takže nám nezbývá nic než naslouchat patřičné odpovědi tomuto Slovu.[79] Naslouchat této odpovědi je opakováním zaslechnuté odpovědi, je to sama ponechanost, čekání, což je podle Heideggera *jediný skutečný* vztah člověka k šíravě.[80] Čekání znamená přenechat se otevřenosti šíravy, vejít v šíravu.[81] Nicméně objeví se motiv, který je obvykle přítomen v každém mystickém postupu: Heidegger nám totiž řekne, že jsme vlastně ani nikdy nebyli vně či mimo šíravu, že jsme se jí nikdy neoddálili, nýbrž pouze nám byla zastřena.[82] Mystikova duše se totiž jen jakoby otáčí na místě, její odvrat od Počátku či Boha není odpadnutím, nýbrž jen zastřením. Duše nikdy od Boha neodpadá, neodděluje se, nýbrž *je vždy přítomna, pouze o tom neví*, jsouc omámena a zaslepena vlastní vůlí poddávající se svodům rozmanitosti a rozdrobení v mnohost. Takže náš *návrat*, o kterém Heidegger hovořil, *je zjištěním, že jsme vždy byli tam, kde již jsme*: nablízku Počátku. Vždyť Heidegger hovoří i o tom, že naše upuštění již musí být vpuštěno v skutečnou ponechanost.[83] Tuto skutečnou ponechanost pak Heidegger vymezuje způsobem sobě vlastním:[84] **„Nakolik je skutečná ponechanost patřičným vztahem k šíravě ... musí spočívat v samotné šíravě, od které musela obdržet svůj pohyb směrem k šíravě. Ponechanost přichází z šíravy, jelikož ponechanost vlastně spočívá v tom, že člověk je ponechán šíravě skrze samu šíravu. Je ve své povaze ponechán šíravě, nakolik šíravě původně náleží. Náleží jí, nakolik je šíravě počátečně zaslíben, a to sice skrze samu šíravu.“**

Je to šírava, která ve smyslu *sola gratia* určuje člověku jeho náležitost k ní samé. Náležení k šíravě, tj. aby se nám dostávalo pokynů zjeveného Slova, má

79 Sv. 77, S. 120: „Eine rätselhafte Gegend, wo es nichts zu verantworten gibt. Weil es die Gegend des Wortes ist, das allein sich selbst antwortet. Uns bleibt nur das Hören auf die dem Wort gemässe Antwort.“

80 Tamtéž: Hören, Nachsagen der gehörten Antwort, Gelassenheit, Warten – *das* Verhältnis zur Gegnet.

81 Sv. 77, S. 121: „Das Verhältnis zur Gegnet ist das Warten. Und ›Warten‹ heisst: auf das Offene der Gegnet sich einlassen. Also: in die Gegnet eingehen.“

82 Tamtéž: „Wir sind nicht und nie ausserhalb der Gegnet.“

83 Tamtéž (dole): „... das Losgelassensein ... schon eingelassen ist in die eigentliche Gelassenheit.“

84 Sv. 77, S. 121–122: „Insofern die eigentliche Gelassenheit das gemässe Verhältnis zur Gegnet sein soll, ..., muss die eigentliche Gelassenheit in der Gegnet beruhen und aus ihr die Bewegung zur Gegnet empfangen haben. Die Gelassenheit kommt aus der Gegnet, weil die Gelassenheit eigentlich darin besteht, dass der Mensch der Gegnet durch diese selbst gelassen bleibt. Er ist ihr in seinem Wesen gelassen, insofern er der Gegnet ursprünglich gehört. Er gehört ihr, insofern er der Gegnet anfänglich ge-eignet ist, und zwar durch die Gegnet selbst.“

charakter vyvolenosti. Vzpomeňme na tzv. malou *Polní cestu*, kde se praví, že „v ovzduší polní cesty, jež se proměňuje se střídami ročních dob, dozrává vědoucí rozjitření, jehož výzor často vypadá zasmušile. Toto vědoucí rozjitření je „das Kunizige" – střízlivost. Nenabude ho nikdo, kdo ho sám nemá. Kdo ho mají, mají ho díky polní cestě."[85] Nejste-li z hornošvábského regionu, máte smůlu. Náležitost k šíravě, ke sféře počátečnosti Počátku, který se zjevuje Slovem, si tedy nelze nijak získat, způsobit, nýbrž se vám musí udělit ve smyslu zaslíbení. Zaslíbení a Advent jsou vždy ruku v ruce. Tak jako duše mystikova nikdy sama ze sebe nedospěje Boha, nepomůže-li jí. Tento rys *vnější intervence* je běžný již od Parmenida a Platóna, jelikož vězeň je z jeskyně rovněž vyvlečen násilím, není to jeho zásluha, s čímž pak bude takový Plótínos interpretačně zápolit, jelikož má za to, že duše sama je s to se osvobodit k obratu k Počátku a není jí třeba vnější intervence. A tak se filosofie vposledku zříká své svébytnosti, která by ji ospravedlňovala. Není-li filosofie vposledku schopna nic poskytnout, jestliže nám pouze zdůvodňuje to, co nám evangelium a zjevení předestírají jako pouhou důvěru, pak je to žalostně málo. Hovoří-li Heidegger o proměně myšlení z představování v ponechanost šíravě,[86] pak se tato náhlost děje jako vnější milost, protože myšlení je samo ze sebe impotentní k takovéto proměně. Vždyť ani Parmenidés ve své poémě neabsolvuje cestu k bohyni sám ze sebe. Tyto filosofie čerpají ze zjevení veškerou svou závaznost, na které pak *nepřiznaně* staví. Místo, aby se odhalila svébytnost a důstojnost filosofie jako samostatné lidské aktivity, demonstruje se tím závislost na zjevení, které samo o sobě nemusí být ničím špatným, ba naopak. Avšak ptejme se modifikovaně spolu s Hölderlinem: *k čemu myslitel*?

Skutečná ponechanost jako vyvolená zaslíbenost Adventu zjeveného Slova se zdržuje mezi tím, že vždy již jsme v šíravě, a tím, že v ní ještě skutečně nejsme.[87] Nestačí, když si řekneme, že náležíme šíravě, my podle Heideggera – abychom skutečně náleželi k šíravě – musíme čekat, což dle něho znamená poklidné spočívání.[88] My totiž šíravu ještě jako takovou nezakoušíme.[89] Zakoušení čekající ponechanosti je konfrontováno – jako ve správné mystice – se

85 *Der Feldweg* in: GA Bd. 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt/M. 1983, S. 90.

86 Sv. 77, S. 122: „dann wandelt sich in der Gelassenheit das Denken aus einem solchen Vorstellen in das Warten auf die Gegnet."

87 Sv. 77, S. 123: „Wenn wir aber der Gegnet schon geeignet sind? Was hilft uns das, wenn wir es doch nicht wahrhaft sind? Wir sind es also und sind es nicht... Wir hängen gleichsam zwischen beiden. Doch der Aufenthalt in diesem Zwischen ist ja das Warten."

88 Tamtéž (dole): „das ruhige Beruhen."

89 Sv. 77, S. 124: „Wir sind der Gegnet geeignet; wir erfahren sie aber noch nicht als die Gegnet."

lpěním.[90] Lpění je rysem chtějící vůle, které se musíme odříci, zatímco zakoušet šíravu jako šíravu patrně s vůlí nesouvisí. Tak jakým způsobem máme šíravu zakusit jako šíravu? Tak, že ji promyslíme ve vztahu k tomu, *co je nablízku* – a tím je *věc*.[91] A jako exemplum bude sloužit – džbán.[92] **„Věci ztrácejí v rámci šíravy charakter předmětu, ba ani jej nenabudou.“**[93]

Nenabudou jej proto, že v povaze šíravy spočívá, že vše zadržuje v šíři spočívání, které je návratem k sobě samému.[94] Šírava nemá působný charakter, avšak nechává teprve, aby věc dospěla k sobě samé v tom, čím sama je, tj. aby teprve vzešla do patrnosti své povahy. Šírava se k věci má jako skýtající počátek jejího smyslu a určení, jež spočívá v celém komplexu odkazů alias *světu*. Věc udílí světu tvářnost tím, že zvýrazňuje jeho významové struktury, které věci jako věci nechávají vzejít do zjevnosti ne pouze ve smyslu vyhotovení, ale spíše ve smyslu *kvůli čemu*... jejího *užívání*. Smyslem džbánu, celkem struktury *kvůli čemu je užíván*, a tedy co mu nechalo jako džbánu vzejít a mít smyslu, tedy *počátkem* džbánu je podle Heideggera *oslava* či *slavnost* /das Fest/, v níž se k sobě pojí Země a Nebe a lidé.[95] Slavnost je počátkem džbánu jakožto věci, jelikož v ní se odehrává celková struktura *kvůli čemu* je džbán džbánem. Toto *odehrávání se* významové struktury *kvůli čemu* je džbán džbánem, je dílem šíravy. Šírava je počátečností počátku každé jednotlivé věci a události, je konstitucí smyslu všeho, co bylo-je-bude-není. K tomuto odehrávání se šíravy se podle Heideggera můžeme vztahovat *patřičně* po způsobu tušení, zakoušení, čekání a dlení;[96]

90 Tamt., S. 123: „Also ist da (sc. im Warten) kein ruheloses Hängen, sondern das ruhige Beruhen. Und somit überhaupt kein Hängen.“

91 Sv. 77, S.126: „Wie es damit steht, können wir wissen, wenn wir die Gegnet und ihr Gegnen im Bezug zu den Dingen verdeutlichen.“

92 Tamt., S. 126 sqq.

93 Sv. 77, S. 125: „... die Dinge innerhalb der Gegnet den Charakter des Gegenstandes verlieren, ja gar nicht erst erlangen.“ – Ale nezapomeňme, že tentýž Heidegger nám v přednášce *Věc* /Das Ding/ řekne, že „věc jako věc ještě doposud nikdy nebyla“.

94 Sv. 77, S. 129: „... das Gegnen der Gegnet ... Jegliches verweile in die Weite des Beruhens in der Rückkehr zu ihm selbst.“

95 Sv. 77, S. 135-136. Souhrnně na s. 136: „Džbán by pak byl čímsi slavnostním. A k oné šíři, v níž jsou vysloveny Země s Nebem, by náležela i slavnost, která – jak se domnívám – je sama v sobě již šíří, která konejší člověka.“ [„Der Krug wäre dann etwas Festliches. Und zu jener Weite, in der Erde und Himmel genannt sind, gehörte auch das Fest, das, wie mir dünkt, selbst schon eine Weite ist, die den Menschen verweilt.“] – Jistě zde zarazí absence božského, avšak tento aspekt je samotnou oslavou. Bůh je slavnost. To v přímém odkazu na Hölderlina.

96 Sv. 77, S. 132-133: ahnen; erfahren (132); warten; verweilen (133). Tato určení se na S. 137 vztáhnou k určení myšlení jako slavnosti střízlivosti /Fest der Nüchternheit/, jež stojí proti požadavku

nepatřičně po způsobu zapomínání a unáhlenosti.[97] Patřičnost vztahu k šíravě čili explicitní zkušenost šíravy jako takové, které však nemá být nijak spojená s vůlí, Heidegger v návaznosti na Bytí a čas nazve *odhodlaností* a *výdrží*.[98] Ponechanost je podle něho *zdrženlivým vytrvávánim*.[99] Jako souhrnné označení této významové struktury ponechanosti – odhodlanost, výdrž, přijímavost, zdrženlivost – volí Heidegger označení *Inständigkeit*: vědomé zasazení.[100] Vědomé zasazení do patřičného náležení šíravě je pro Heideggera – a to je hlavní cíl, k němuž jsme chtěli dospět – *pravou povahou spontaneity myšlení*.[101] Heidegger popisuje vědomou zasazenost ponechanosti šíravě tak, že je to rozpomínka spřízněná s ušlechtilostí, sama ušlechtilost, jež má svůj (vznešený) původ, ve kterém neustále, tj. neporušeně a tj. jako cosi posvátného spočívá.[102]

Při určení povahy myšlení, které není vůlí, musí Heidegger přesto nějak určit pramen závaznosti jednání, který označuje tradičním titulem spontaneita, která však je explicitně spjatá s vůlí ve smyslu *nebýt determinován k jednání zvně*. Ale ponechanost přeci je determinována zjeveným Slovem, jehož pokynům následuje? Spontaneita jakožto vědomá zasazenost, jakožto zdrženlivé vytrvávání, jako přibližování se k vzdálenému má podle Heideggera spočívat v tom, že člověk svou povahou náleží k šíravě, do níž je připuštěn a vpuštěn.[103] Tak jaká pak spontaneita? Spontaneita se tradičně vymezuje na základě jasného a rozlišeného chápání,[104] takže když nám Heidegger řekne, že to, co spontaneitu alias skutečnou ponechanost přenechává šíravě, že to je *das Unvordenkliche*:[105] to, co nelze myšlením zjistit, pak nevím, co to má co činit se spontaneitou. Pramenem

exaktních určení (tamtéž). Byť tedy střízlivost, Heidegger neustane operovat s určeními jako: zázračné (S. 136), záhadné (S. 137), ba dokonce, že „je třeba tuto záhadnost zvýšit“ (S. 138: „das Rätselhafte ... noch gesteigert werden.“)

97 Tamt., S. 132: vergessen; S. 133: übereilen. K nim se na S. 137 vztáhnou exaktní určení /exakte Bestimmungen/.

98 Sv. 77, S. 144: Entschlossenheit; Ausdauer.

99 Tamtéž: „Die also verhalten ausdauernde Gelassenheit wäre die Empfängnis der Vergegnis der Gegnet. Und das verhaltene Ausdauern, wodurch die Gelassenheit in ihrem Wesen beruht, wäre das, was dem höchsten Wollen entsprechen könnte und es doch nicht dürfte.“

100 Tamt., S. 144-145.

101 Tamt., S. 145.

102 Tamt., S. 145: Andenken, verwandt mit dem Edlen; der Edelmut selbst; Edel ist, was Herkunft hat; was in der Herkunft seines Wesens weilt.

103 Tamt., S. 145: „Nun besteht doch die eigentliche Gelassenheit darin, dass der Mensch in seinem Wesen der Gegnet gehört, dh. eben ihr gelassen ist.“

104 Srv. Descartes, *IV. Meditace* (přel. Marvan/Glombíček): „Nejde totiž o to, že jakožto svobodný mohu zaujmout jakýkoliv postoj, ale naopak, čím více jsem něčemu nakloněn, tím svobodněji to volím.“ (*Meditace*, s. 83)

105 Sv. 77, S. 146: „Im Unvordenklichen also ist das Wesen des Menschen der Gegnet gelassen.“

závaznosti jednání je pak slepá přenechanost sféře zjeveného Slova, z níž jednám na základě principu *sola gratia*. Buď jste, nebo nejste z hornošvábského regionu; buďto spontaneitu máte, nebo nemáte od polní cesty.

Závaznost lidského jednání se tedy určuje na základě vědomé zasazenosti do poslušného naslouchání zjevenému Slovu, které se nám lidem milostivě přidělilo po způsobu *sola gratia*. Náležíme-li k otevřené šíravě, spočíváme u samotného původu určení povahy lidství člověka a všech věcí vůbec. To přesně odpovídá lidskému obývání Součtveří, které lidé obývají na způsob smrtelníků, již čelí skrýši Bytí /Gebirg des Seyns/,[106] v níž se opatruje a neporušeně uchovává celistvost počátečnosti Počátku, která je oním zaslíbeným Adventem, onou krajinou všeho přitomného, která není na žádném místě.[107] Do této rajské krajiny musíme být vpuštěni, nikoliv svou silou či za zásluhy, nýbrž samotnou šíravou, samotným Počátkem. Ale Heidegger tento rys šíravy, že nás připouští k sobě, vztáhne ještě bytostněji k člověku, protože tvrdí:[108] **„Povaha lidství člověka je patrně proto přenechána šíravě, jelikož tato povaha náleží šíravě tak bytostně, že šírava nemůže bez lidské povahy prodlévat tak, jak prodlévá."**

Mystický Bůh je totiž identický s duší, jež se k němu navrací, a Bůh nemůže být bez toho, čeho je Bohem a Pánem, dejme tomu i Stvořitelem. Bůh bez stvoření není myslitelný, křesťanská tradice nepřipouští aspekt *deus otiosus*, zahálčivého, odsunutého boha, který se vyčerpá svým stvořitelským aktem, a pak se již o nic nestará či ho není zapotřebí. Tak jako povaha lidství člověka není myslitelná bez náležení šíravě, jež je původem této povahy, tak ani šírava není možná a tj. skutečná bez aktivní interakce s tím, čemu a čeho je původem. Proto Heidegger bude hovořit o tom, že šírava, kterou tituluje jako „skrytou prodlévavost pravdy"[109] (a od Heideggera již víme,[110] že pravda znamená *dbalost*) – že šírava člověka a jeho povahu *potřebuje*.[111] Potřebovat v tomto smyslu však zna-

106 Einbl. 56: *Der Tod ist das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt*.

107 Einbl. 72, TuK 42: „ortlose Ortschaft alles Anwesens." – Zajímavé je, jak Heidegger používá *prostorové* metaforiky. Nemůže to nepřipomenout Plótína, který se rovněž ve vztahu duše k *nús* či – nakolik je to možné – k samotnému *hen* vyžívá v *haptické* metaforice. Pro tento topický rys bude Heidegger svou nejpozdější myslitelskou fázi nazývat topologií bytí.

108 Sv. 77, S. 146: „Offenbar ist das Wesen des Menschen deshalb der Gegnet gelassen, weil dieses Wesen so wesenhaft der Gegnet gehört, dass diese ohne das Menschenwesen nicht wesen kann, wie sie west."

109 Sv. 77, S. 146 (dole): „Wir kennzeichneten soeben die Gegnet als das verborgene Wesen der Wahrheit."

110 Einbl. 46; 48.

111 Sv. 77, S. 147: „Das Menschenwesen ist der Wahrheit übereignet, weil die Wahrheit den Menschen braucht."

mená: *užívat ve svůj prospěch*.[112] Člověk je zasazen do zjevení Slova, které se musí zjevovat někomu, kdo mu bude poslušně naslouchat, a tak odpovídat jako takovému. Aby byl Bůh Bohem, potřebuje své kreatury. Takovýto Bůh jako by se děsil své samoty pramenící z jeho jedinečnosti, stejně jako zjevené Slovo by bylo *flatus voci*, kdyby mu někdo, kdo je *k tomu* bytostně *určen*, nenaslouchal. I když tedy Heidegger člověka podmiňuje zjevenému Slovu, snaží se dodat člověku důležitost a výjimečnost tím, že je to pouze člověk, kdo je vystaven zjevení Slova, od kterého – nikoliv ze sebe, ale *od něčeho, čím člověk není* – člověk nabývá určení své povahy. Není žádná *svébytná fysis* člověka, nýbrž povaha lidství člověka se určuje ze vzájemné interakce – chcete-li: *čelení* – ponoukající šíravy a poslušně naslouchajícího člověka, jenž je vědomě zasazen do tohoto naslouchání, ze kterého *teprve* může odpovídat a tj. *jednat*.

Jestliže člověk podle Heideggera odpovídá zjevenému Slovu, ke kterému je šíravou připuštěn, *pak člověk teprve prodlévá v původu své povahy*,[113] pak se teprve stal – jak to Heidegger požaduje – smrtelníkem.[114] Smrtelnost je zaslíbením počátečnosti alias prodlévavosti pravdy ve smyslu dbalosti zjevenému Slovu, z čehož pro Heideggera pochází spanilost, ušlechtilost lidského údělu.[115] Toto zaslíbení Adventu je podle malé *Polní cesty* branou k *věčnému*,[116] v Adventu svítícího světa se smrtelní stávají *ne-smrtelnými*,[117] samotný Advent Součtveří je jakožto celistvost *nekonečnem*.[118] Jednoznačné identifikování motivu šíravy a motivu svítícího světa alias Součtveří Heidegger provede za pomoci již zmiňovaného aspektu blízkosti, takže se pro nás uzavře celý kruh Heideggerových úvah.[119]

112 Heidegger totiž *Brauch* myslí ve smyslu řeckého *chreón*. Srv. *Der Spruch des Anaximandros* in: Hw 321–373, především S. 362–70. S. 366: „Anaximander sagt: *to chreón*. Wir wagen eine Übersetzung, die befremdlich klingt und vorerst missdeutbar bleibt: der Brauch."

113 Sv. 77, S. 147 (dole): „...dann weilte der Mensch, als der Inständige in der Gelassenheit zur Gegnet, in der Herkunft seines Wesens, das wir deshalb dahin umschreiben dürften: Der Mensch ist der in das Wesen der Wahrheit Gebrauchte."

114 Einbl. 18: „Aus den vernünftigen Lebewesen müssen erst die Sterblichen werden." Einbl. 56: „Der Mensch ist noch nicht der Sterbliche."

115 Sv. 77, S. 148: „Dergestalt in seiner Herkunft weilend, wäre der Mensch vom Edlen seines Wesens angemutet."

116 Bd. 13, S. 90.

117 EHD 165: „Tím, že smrt přijde, tím zmizí. Smrtelní v životě umírají smrt. Ve smrti se smrtelní stanou *ne*-smrtelnými."

118 EHD 170: „Vier Stimmen sind es, die tönen: Der Himmel, die Erde, der Mensch, der Gott. In diesen vier Stimmen versammelt das Geschick das ganze unendliche Verhältnis." [Čtyři hlasy to jsou, jež znějí: Nebe, Země, Člověk, Bůh. Úděl v těchto čtyřech hlasech usebírá celé nekonečné Zadržení.] – Srv. EHD 175: „Das Kommende ist das ganze un-endliche Verhältnis." [To, co přichází, je celé ne-konečné Zadržení.]

119 Sv. 77, S. 149: „Pak se naše zkušenost, kterou jsme učinili během rozhovoru, dá možná vyslovit takovým způsobem, že my, nakolik jsme myslícími, přicházíme do blízkosti světa, kterému však v té-

Otázkou zůstává, co to má společného s filosofií? Heidegger se totiž v úvodu k přednášce *Čas a bytí* vymezuje vůči spásonosným návodům na použití života:[120] **„Nikoliv však v případě takového myšlení, jež sluje filosofie. Neboť ta má skýtat *životní moudrost*, ne-li dokonce *návod k blaženému životu*."**

Heidegger se brání vůči chápání filosofie – jak tomu bylo např. v antice – ve smyslu „životní moudrost", ne-li dokonce „návod k blaženému životu". Ale co jiného nám předvádí Heidegger nežli mystickou pouť duše k zaslíbenému údělu, nežli cestu spásy za nesmrtelností? Nečinný pastýř bytí čekající za času nouze v domě bytí bez očekávání na Advent zjeveného Slova je Heideggerovým modelem určení povahy lidství člověka, konceptem určení pramene závaznosti lidského jednání obvykle slující *svoboda*. Svoboda lidství člověka spočívá v očekávání Adventu, v zaslíbenosti zjevenému Slovu, v náležení rodné hroudě, protože „co toto slovo (sc. das Kuinzige) znamená, to se odehrává v různých oblastech <lidského pobývání> až po oblast nejvyššího myšlení, aby v jeho případě označovalo hluboký vhled do toho, co je podstatné, hluboký vhled objevující se v tom, co je nepatrné a ne pouze zdánlivé, hluboký vhled přivádějící ve všem protikladnost k vyšší jednotě, a přitom neustále zůstávající v pohybu; to vše v hornošvábském způsobu vedení života, který buď máte, nebo ne."

5·

S tím souvisí u Heideggera *motiv chudoby*.[121] Motiv ponechanosti měl své vůdčí naladění určeno jako zdrženlivá vytrvalost čekání, jako poslušné naslouchání zjevenému Slovu souhrnně charakterizované jako *vědomá zasazenost*.[122] Rys

to blízkosti zároveň zůstáváme vzdáleni, jestliže totiž toto zůstávání je současně návratem ve smyslu podstoupení ponechanosti.... Pak by svět sám byl tím blížícím a oddalujícím. Svět sám by byl blízkostí dálky a dálkou blízkosti." – Na S. 150 pak definitivně Heidegger vysloví to, co čekáme: „Blízkost je to, v čem a odkud se přibližuje dálka a co tedy prodlévá na způsob dálky. Tomu, co v blízkosti teprve přichází, odpovídá jen jediné vztahování se, ve kterém se Advent nepředjímá jako cosi vyskytujícího se, nýbrž je ponechán jakožto Advent. Jako takovéto vztahování jsme shledali čekání.... Čím je pak povaha myšlení, jestliže se určuje ze vztahování se ke světu a je-li svět blízkostí dálky? Myšlení by pak bylo jistým způsobem zadrženosti a vztaženosti k blízkosti. Jak to máme uchopit?" – Heidegger pro uchopení povahy myšlení, jež je zadržeností a vztažeností ke světu ve smyslu blížící blízkosti, zvolí Hérakleitovo slovo Αγχιβασιη (zl B 122, Diels). K Heideggerovo vztahu k Hérakleitovi srv. W. Beierwaltes, *Heideggers Rückgang zu den Griechen*, SB der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1995.

120 ZSD 1.

121 Srv. M. Heidegger, *Die Armut* in: HS X (94),5-11. Srv. též GdS 103-111, úsek VIII. *Bytí a poslední bůh* (1938/40).

122 Sv. 77, S. 144. Viz výše.

zadrženosti a vztaženosti /Verhältnis-Verhalten/[123] se objeví i u motivu chudoby, který Heidegger uvádí na základě Hölderlinova dikta: „Vše se u nás koncentruje na Duchovno, zchudli jsme, abychom zbohatli." (III^3,621).[124] Koncentraci – explicitně mystický motiv – Heidegger charakterizuje na základě jiného Hölderlinova dikta jako „vznešený vztah",[125] a o tomto vznešeném vztahu Heidegger říká:[126] **„Vznešený vztah, ve kterém je člověk pojat, je vztahem Bytí-*Seyn* k člověku, a to tak, že samo Bytí je tímto vztažením,[127] které k sobě táhne povahu /Wesen/ lidství jakožto prodlevu /Wesen/, která se rozevírá v tomto vztažení, která vědomě zasazena tomuto vztažení věnuje pozornost a zabydluje jej.[128] V otevřenosti tohoto vztažení Bytí k lidskému prodlévání zakoušíme *ducha* – jenž je tím, co se odehrává skrze Bytí a pravděpodobně pro Bytí."**

To vše je pro Heideggera „promyšleně-zbásněné pojmenování toho, co se v Bytí samém skrytě odehrálo vlastním způsobem,[129] což dosahuje daleko k tomu, co přichází /das Kommende/,[130] jehož příchod zmohou odtušit jen nemnozí,[131] ba možná jen ten, kdo to sám vyslovuje a myslí." Máme zde Advent, vyvolenost,

123 Sv. 77, S. 150: „Das Denken wäre dann eine Art von Verhältnis und Verhalten zur Nähe."

124 Heidegger pracuje s třetím vydáním Hölderlinových textů pořízeným N.v. Hellingrathem a vydaným roku 1943 v Berlíně. Originální text zní: „Es koncentriert sich bei uns alles auf das Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden."

125 Armut 7: „erhabene Beziehung." Jedná se o Hölderlinův fragment <O náboženství> III^3,263.

126 Armut 7.

127 Ve slově vz-*tažení* /Be-*ziehung*, Be-*zug*/ musíme myslet *tonus* a *napětí*, které vypíná volnost svítícího světa a ponechávající vše, aby bylo tím, čím má být. *Seyn* je dynamismem rozevření volnosti ponechávající prodlévat, jinak Heideggerem zvaný *alétheia*. Proto je plausibilní překládat *Wesen* jako prodlevu (časo-prostorově!), kdy rozevřená světlina odkryje (třeba doslova) „místo" či „dobu", v nichž dochází a přichází ke zjevnosti veškeré *bylo-je-bude-není*. To je *Zeit-Spiel-Raum*. V případě povahy lidství se jedná o určení *Da-sein*: zabydlená blízkost, rozevřené „místo" přijaté a opatrované, anebo opomíjené a devastované. Člověk je *Da-sein* jako *Zeit-Spiel-Raum* podávání pravdy bytí (jsoucího) proto, že *Seyn* se povahy lidství coby *Da-sein* za-chytí /An-fang/ a dotýká tak, aby *bylo-je-bude-není*, což však neznamená, že se to děje kvůli člověku! Člověk totiž není jediný *Da-sein*, je jím např. umělecké dílo, věc, oběť, akt zakládající dějiny.

128 Armut 7: „Das Wesen des Menschen ... als dasjenige Wesen, das in dieser Beziehung steht und innestehend in ihr sie bewahrt und bewohnt." – *Be-wahren* znamená doslova *obdařit pravdivostí*, tj. uznat vznešenost a věnovat náležitou pozornost a péči. I zde se ozývá určení povahy pravdy jakožto dbalosti a respektování.

129 *Armut* 8: ein im Seyn selbst verborgenes Ereignis.

130 Viz GdS 105nn., kde *das Kommende* je *der letzte Gott*. Srv. EHD 67, kde *das Kommende* je *das Heilige*, EHD 75 je *das Kommende der Anfang*, jenž je v EHD 76 identifikován s *das Heilige*. V EHD 171 je *das Kommende* opět *der Anfang*, jenž je v EHD 175 specifikován jako *das ganze un-endliche Verhältnis*, které je v EHD 170 předvedeno jako *das Geviert*.

131 *Armut* 8: Die Wenigen. Viz Bt. 11–20, č. 5 *Die Wenigen – die Seltenen*.

vědomou zasazenost, zadrženou vztaženost jako v případě struktury ponechanosti. Jenomže to není zváno ponechanost, nýbrž *chudoba*.[132] O té nám Heidegger praví, že „být vpravdě chudý znamená: být tak, že ničeho nepostrádáme, vyjma toho, co není potřebné.[133] Vpravdě postrádat znamená: nemoci být bez toho, co není potřebné /das Unnötige/, a tak výhradně náležet tomuto nepotřebnému." Opět zde máme negativní odříkání si, tak jako v případě ponechanosti jsme se museli jako vstupní předpoklad museli vzdát chtění a vůle. Opět zde máme motiv nouze, jediné skutečné nouze, která se ohlašuje jako to, co není potřebné. Toto nepotřebné podle Heideggera „nepochází z žádného donucení, tj. nepochází z násilného nátlaku, nýbrž pochází z prostoty".[134] To připomíná otevřenost šíravy, do níž jsme vpuštěni a odkud nám, jsme-li šamanistickými mysliteli, přicházejí od zjeveného Slova pokyny.[135] Naladěností chudoby je *opatrování jakožto oprošťování*,[136] což jasně odkazuje k relevantním pasážím z brémského cyklu i odjinud.[137] Opatrující oprošťování je však: *čekání*.[138] Čekání respektuje spočívání všeho v návratu k sobě samému: je to již zmiňované nečinné pastýřství. To je pro Heideggera oproštěním, které proměňuje nouzi:[139] **„V autentickém opatrování spočívá oprošťování. To, co je oproštěno, je tím, co je ponecháno prodlet v tom, co je mu vlastní, a co je ochráněno před násilným nátlakem nutkavé nouze. Oprošťování prostoty zkraje odvrací a proměňuje nutkání nouze. Oproštěnost /Freiheit/ je proměnou nutkavé nouze. Jedině v oproštěnosti a v jejím opatrujícím oprošťování panuje nutnost. Jestliže promýšlíme povahu oproštěnosti /Freiheit/ a nutnosti tako-**

132 *Armut* 8.

133 Tamtéž: „So seyn, daß wir nichts entbehren, es sey denn das Unnötige." – *Das Unnötige* je jednak to, co není potřebné ve smyslu „předmět naší žádostivosti", jednak to, co nemá charakter *Not*, tj. charakter kauzace. Není to ani cosi jsoucího (protože potřebujeme jen cosi jsoucího), ani *příčina* něčeho jsoucího, tj. to nejvíce jsoucí (*ontós on*, *summum ens*, *ens realissimum*). *Das Unnötige* odpovídá *das Unscheinbare*, jež rovněž není ničím jsoucím, vnucujícím se do popředí, ale hlavně není ničím pouze zdánlivým.

134 Tamtéž: „Das Unnötige ist das, was nicht aus der Not kommt, dh. nicht aus dem Zwang, sondern aus dem Freien."

135 Sv. 77, S. 84. Viz výše.

136 *Armut* 8: „Im eigentlichen Schonen beruht das Freien."

137 Např. VA 153: „... ereignet sich das Wohnen als das vierfältige Schonen des Geviertes. Schonen heisst: das Geviert in seinem Wesen hüten."

138 *Armut* 8: „Freien heisst ursprünglich und eigentlich: schonen, etwas in seinem eigenen Wesen beruhen lassen durch das Behüten. Behüten aber ist: das Wesen in der Hut behalten, worin es nur bleibt, wenn es in der Rückkehr zum eigenen Wesen beruhen darf. Behüten ist: stetig in dieses Beruhen helfen, seiner warten." – Podobnost s pasážemi z *velké Polní cesty* je až zarážející, ale i s pasáží z Einbl. 46 týkající se *die Hut*.

139 *Armut* 8.

výmto způsobem, pak nutnost naprosto neznamená – jak se domnívá veškerá metafysika – protiklad svobody, nýbrž oproštěnost je výhradně sama v sobě proměnou nouze /Not-wendigkeit/.“

Opět jde o proměnu, o transformaci, jde o proměnu vztahu k Bytí, „které nechává vše jsoucí vždy konkrétně a pokaždé jinak být tím, čím a jak má být, je proto samo tímto oprošťujícím, jež nechává vše a každého spočívat ve vlastním prodlévání, tj. <Bytí je tím,> jež opatruje.“[140] Člověk má v chudobě opatrovat věci, má opatrovat Součtveří, ale samo Součtveří – jakožto Počátek Bytí – je tím, co opatruje, víme-li k tomu ještě, že šírava je tím, co nás k šíravě propouští, odkud jedině bereme závaznost pro naše jednání ve smyslu opatrování, které je nečinností. Teprve v chudobě, když se vzdáme svých nároků na činnost, výkon, *a tedy zásluhy*, teprve v chudobě jsme svobodní ve smyslu *oproštěnosti pro zadržený vztah k prameni významovosti všeho, co bylo-je-bude-není*. To je podle Heideggera v odkazu na Hölderlina bohatstvím.[141] Stojíme-li v přetékající hojnosti Bytí, je to stejné, jako když smrtelník stojí před skrýší Bytí,[142] před nekonečným Zadržením,[143] v otevřenosti šíravy. Emanace Počátku je onou věčností, na jejímž prahu se ocitáme, jestliže jsme v sobě odhalili truchlivou radost,[144] která je onou *zdrženlivostí a střízlivostí*, s nimiž jsme se již setkali výše.[145] Emanace Počátku je to, co Heidegger nazývá *das Einstige: to, co vždy bylo, je a bude*, která je tím skutečně věčným.[146] A tím je poslední, nejzazší Bůh.[147]

140 *Armut* 9: „Nun ist aber das Seyn, das alles Seiende je und je sein lässt, was es ist und wie es ist, eben deshalb das Freiende, was Jegliches in sein Wesen beruhen lässt, dh. es schont.“

141 *Armut* 9: „Das eigentliche Armseyn ist in sich das Reichseyn. Indem wir aus der Armut nichts entbehren, haben wir im vorhinein alles, wir stehen im Überfluss des Seyns, das alles Nötigende der Notdurft zum voraus überströmt.“

142 Einbl. 56.

143 EHD 170.

144 Bd. 13, S. 90: „Die wissende Heiterkeit ist ein Tor zum Ewigen.“ *Armut* 10: „Die Armut ist die trauernde Freude, nie arm genug zu seyn. In dieser Unruhe beruht ihre Gelassenheit, die alles Nothafte zu verwinden gewohnt ist.“

145 Sv. 77, S. 144: Verhaltenheit; S. 137: Nüchternheit. *Verhaltenheit* jako styl nastávajícího myšlení srv. Bt. 16.

146 *Armut* 9: „...unser Wesen einzig am Entbehrten hängt, weil es einzig ihm gehört, da es ihm einstig (ehemals und inskünftig) vereignet ist.“ *Armut* 10: „...das Einzige und Einstige herauszuhören und das Gehörte in ein Wissen zu verwandeln.“ – *Das Einstige* je jiné označení pro počátek /Anfang/ a *Ereignis*. Viz *Jahresgabe der* Martin-Heidegger-Gesellschaft 1997, *Die Herkunft der Gottheit*, S. 7: „Das Seyn ist in sich die Rückkehr in das Einstige. Dies aber, das Einstige, ist das wahre Ewige.“ Z toho titulu je *das Einstige* původem božství, jež je v tomto textu specifikováno jako souvislost Země a Nebe, tj. tří dimensí Součtveří, vůči nimž je povaha lidství jakožto smrtelnost rozehrána v motivu mluvy /Sprache/. *Das Einstige* je výslovně identifikováno s počátkem in: GdS 142, č. 125 *Das Seyn ist das Einstige*: „Das Gewe-

6.

Sledovali jsme specifickou povahu určení lidství člověka tak, jak se konstituuje v rámci Heideggerova modelu Součtveří. Člověk je smrtelník očekávající Advent Velkého Počátku tím, že opatruje zjevené Slovo během svého opatrujícího bydlení při věcech, jež jsou nablízku. Pro tento postoj Heidegger volí označení ponechanost, chudoba, pastýřství. Apel na blízkost má ten význam, že blízkost je v Heideggerově vypracování vlastním dynamismem počátečnosti Počátku, jímž se určuje povaha Součtveří, jehož dimenze vzájemně si čelíce nechávají povstat významovosti bytí-čas alias toho, co bylo-je-bude-není. Absence blízkosti sloužila jako zpřístupňující zkušenost s tím, že se nedostává odstupu, ve kterém se nás lidí vše, co bylo-je-bude-není (do)týká. Absence blízkosti, absence odstupu, absence doteku spočívají v samotné povaze počátečnosti Počátku, jenž sám SEBE jako Počátek odpírá a tím uchovává vlastní neporušenou celistvost alias posvátnost. Tento rys odehrávající se počátečností Počátku Heidegger charakterizuje jako kladení si úkladů /Gefahr/. Na jeho základě pak je možné, proč namísto vzcházení do zjevnosti dojde k zbytnění rysu trvalé stability náporu toho, co je při-tomné: jelikož samo vzcházení je ponechávajícím započínáním a jako takovýto rys počátečnosti Počátku se musí odepřít ve prospěch toho, čemu je počátkem: jsoucí jakožto jsoucí. Charakter počínajícího ponechávání dosahovat stability může dospět až do takové ražby, že jsoucí má dispoziční charakter lhostejně nahraditelného, kdykoliv okamžitě k dispozici stojícího zdroje /Bestand/, který je zastavován na objednávku okamžité dispozičnosti (*anulování* temporálně-lokační souvislosti alias temporálního rámce /Zeit-Spiel-Raum/ rysem *auf Stelle zur Stelle*), jež dále nemá žádný účel nežli permanentní (anulování času) cirkulaci (anulování prostoru) v sobě samém. To je zbytnění Nietzscheovy vůle k moci chtějící bezpodmínečně jen své vlastní čisté chtění. Motiv totální disponovatelnosti-*Gestell* je pak *prohloubením Nietzscheovy koncepce věčného návratu téhož, jenž je existencí sebe samu chtějící vůle k moci*. V totální lhostejnosti anulovaného temporálního rámce pak nedochází k žádnému významovému rozestření, vše se smeteno do *uniformní bezodstupovosti a rovnocennosti*, z níž a v níž se nás lidí již nic svérázně ne(do)tý-

sene und das Kommen zumal – was als das Anfängliche kommt. Seyn ist „Zeit". Das Gesetz des Seyns: Lichtung der Verbergung. Hineingang in die Verborgenheit als Aufgang aus ihr. Solches setzt und fügt das Seyn. Es ist dieser Fug. Das Seyn ist. *Dies die einzige Sage*."

147 Srv. GdS úsek VIII. S. 103-111, kde Heidegger souhrnně traktuje souvislost motivů Počátek-*-Ereignis*, chudoba, poslední Bůh.

ká. *Netečnost* je lhostejností a ta vede *k nerespektování alias bezprizornosti věci* /Verwahrlosung/ ve smyslu: nechat věc bez ohledu, bez dbalosti, bez její pravdy /Wahrheit/; a tato netečná bezprizornost je odehrávající se *devastací světa* /Verwüstung/. Ale viděli-li jsme, že toto odehrávající se devastování světa vyplývá ze základního rysu počátečnosti Počátku, totiž z rysu odpírat se ve prospěch svého započatého, z rysu strojení si úkladů /Gefahr/, pak jsme viděli, že odehrávající se devastace světa spolu s netečnou bezprizorností věci není žádné osudové zlo či zánik ani zkáza, nýbrž paprsek Adventu Velkého Počátku.

Heidegger, aby dostál typickým charakterům eschatologie, musí nejprve nastínit *apokalyptickou* vizi, jež je nutným, *purifikujícím, očišťujícím rysem vší adventní eschatologie a zjevení*. Bez utrpení žádná spása. Heidegger mlčky naplňuje ve svém myšlení (tak jak se prezentovalo brémským cyklem *Einblick in das was ist*) typicky *křesťanskou nauku o apokalyptické eschatologii Adventu Mesiáše alias posledního Boha*, který nastolí neporušenou celistvost Součtveří, v níž věc bude věcí a smrtelníci budou poslušně naslouchajícími, nečinnými pastýři zjeveného Slova. Chce-li Heidegger určit smysl „toho, co se děje kolem dokola naší Zeměkoule", protože se mu zdá, že „již není žádná jiná možnost, jak adekvátně zohlednit bytí toho, co *se děje* v současné době po celé Zeměkouli, neřkuli dostatečně určit vztah člověka k tomu, co doposud slulo „bytí", tak se v tom skrývá snaha explikovat a artikulovat jedno z odvěkých témat *racionální theologie*: nauku o posledních věcech, nauku o spáse.[148] Motiv Součtveří je motivem eschatologickým, k jehož zavedení – jak se mi zdá – *filosoficky neexistuje oprávnění*, které se do Heideggerova myšlení vplíží pokradmu zadními vrátky, které si mnozí filosofové nechávají pro jistotu pootevřená.[149] Situace by jistě

148 To naplňuje Nietzscheovo diktum o podstatě německé filosofie, srv. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, W. de Gruyter, München-New York, 1999, Bd. 6, *Der Antikrist* § 10, S. 176: „Unter Deutschen versteht man sofort, wenn ich sage, dass die Philosophie durch Theologen-Blut verderbt ist. Der protestantische Pfarrer ist Grossvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr peccatum originale. Definition des Protestantismus: die halbseitige Lähmung des Christenthums – *und* der Vernunft ... Man hat nur das Wort „Tübinger Stift" auszusprechen, um zu begreifen, *was* die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine *hinterlistige* Theologie..."

149 Např. Descartes, *Princ. Phil*. I.76 (přel. Marvan/Glombíček): „Především však je třeba naší paměti vštípit, že je třeba věřit tomu, co nám Bůh zjevil, jako tomu vůbec nejjistějšímu. A jakkoli silně by se nám světlo rozumu zdálo vnucovat něco jiného jako zcela jasné a zřejmé, přece je třeba uvěřit spíše samotné autoritě Boží než našemu vlastnímu úsudku." *Regulae* III (přel. V. Bahník, s. 27): „To však nebrání tomu, abychom uvěřili, že to, co bylo zjeveno božským způsobem, je jistější než jakékoliv poznání: jde o věci tajemné a víra v ně není úkolem rozumu, nýbrž vůle, a kdyby měla tato víra základ v rozumu, pak by se tyto věci především mohly a měly nalézat jednou z obou cest (sc. intuicí či dedukcí), jak snad někdy obšírněji ukážeme." Ještě silněji Schelling. Nicméně oba zmínění narozdíl od Heideggera jednoznačně přiznávali svou konfesní příslušnost.

byla jiná, kdyby se Heidegger explicitně přihlásil k nábožensky orientovanému filosofování, jehož posláním je racionálně explikovat motivy víry; to však Heidegger nikdy neučiní a celý život bude rázně popírat, že by jeho myšlení mělo cokoliv společného s křesťanskou vírou.[150]

Motiv Součtveří ale nelze brát za poetický rozmar, nýbrž za samotný úklad /Gefahr/ filosofie. Heidegger tento model chápe naprosto vážně a s konsekventní důsledností. Pravil-li, že „již jen nějaký Bůh nás může zachránit“,[151] nebyla to spektakulérní rétorická fráze, nýbrž přihlášení se k jistému *stylu* myšlení. Heideggerovi neschází odvaha k radikálnímu tázání, a tak i interpretace stylu Heideggerova tázání musí být dostatečně odvážná a radikální, jestliže má platit, co s oblibou Heidegger pravil o svých interpretacích jiných autorů, že totiž „jim musíme rozumět lépe než oni sami sobě“.

150 Srv. *Identität und Differenz* S. 65: „Demgemäss ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott Als Causa sui preisgeben muss, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.“

151 Rozhovor pro časopis *Der Spiegel* in: sv. 16 *Reden* 652-683; inkriminovaný výrok na S. 671. Česky in: *Filosofický časopis* 1 (1995), ss. 3–35; výrok na s. 24.