

„se rozhodli uspokojovat jen své materiální, a nikoliv duchovní potřeby, na které rezignovali“ (s. 287).

Kosatík uzavírá svou studii tímto smutným konstatováním: „Člověk a s ním celý svět se **nakonec vyvinul** úplně jinak, než Masaryk myslel – a vyvinul se i jinak proti očekáváním Masarykových pokračovatelů, Peroutku v to počítaje.“ (s. 287)

Přesto přes smutek pocíťovaný při psaní své knihy Kosatík shledal „šťastný epilog.“ Našel ho „*v uvědomění si, že náš svět, naše současnost je dnes už dál než ten svět minulý, svět snů.*“ (s. 290) To však je pravda jen částečná, máme-li pokračovat v linii od iluzí k realitě od Masaryka přes Peroutku ke Kosatíkovi. „Dál“ nemusí nutně znamenat totéž co „líp.“ Snad jen zahraničně politicky je teď náš stát, umenšený o Němce, Židy a Slovensko, bezpečnější v NATO a ve sjednocující se Evropě (i když o tom euroskeptici pochybují), než byl v letech 1918 až 1938. Je však naše vnitřní, lidská situace po padesátiletém lámání charakteru opravdu na vyšší úrovni než tehdy? Je náš kulturní a společenský život na takovém stupni vývoje jako tenkrát? Dosahuje naše politická a umělecká elita tehdejší kvality? Snad opravdu jsme se zbavili mnoha iluzí, ale není náš národ nyní také hrabivější a mnohem cyničtější? Nezměnilo se Masarykovo etické heslo „nebát se a nekrást“ v mnohem „realističtější“ „nebát se krást“?

Petr Hrubý

Martin Heidegger: Sebrané spisy, I. oddíl, svazek 8 Was heisst Denken?, k vydání připravila Paola-Lodovica Coriando, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002

Svazek 8 prvního oddílu Heideggerových sebraných spisů přináší edici prvního

poválečného kurzu uspořádaného Heideggerem po jeho denacifikaci na freiburské univerzitě. Je to jednak kurz ze zimního semestru 1951/52 týkající se interpretace postavy Zarathustry z Nietzscheova fundamentálního díla *Tak pravil Zarathustra*, jednak navazující kurz z letního semestru 1952 zabývající se interpretací Parmenidových zlomků. Separátně vyšla tato kniha již za Heideggerova života v nakladatelství Max Niemeyer v Tübingen roku 1954, kde od té doby vyšla již v pěti reedcích, což nechává tušit, o jak významnou práci se jedná. Části z obou kurzů Heidegger publikoval i ve sborníku svých studií pod názvem *Vorträge und Aufsätze*, které kmenově vychází v nakladatelství Günther Neske v Pfullingen (prvně 1954, od té doby v devíti reedcích), a který vyšel jako svazek 7 sebraných spisů péčí F.-W. von Herrmanna roku 2000: jedná se o článek *Kdo je Nietzscheův Zarathustra?* (sv. 7, s. 101–124), jemuž ve sv. 8 odpovídá pasáž od s. 53; článek *Co znamená myslet?* (sv. 7, s. 129–143), kterému ve sv. 8 odpovídá pasáž od s. 5; a konečně článek *Moirá (Parmenides VIII, 34–41)* (sv. 7, s. 237–261), což je nepřednesená část z letního semestru 1952, kterou sv. 8 přináší v apendixu (s. 253–266).

Heidegger záměrně pro oba kurzy volí extrémní pozice v dějinách metafysiky, totiž Nietzscheho jakožto završitele dění odehrávajícího se metafysikou, a Parmenida jakožto iniciátora toho, co se posléze metafysikou odehrávalo. Parmenidés je podle Heideggera prvním autorem, skrze kterého se artikuluje základní myslitelská zkušenost fundující metafysiku jako dějící se sled epochálních proměn významu „bytí“, zatímco Nietzsche je posledním myslitelem dějin sebe-odpírajícího podávání se bytí v tom smyslu, že „bytí“ je pro něho „posledním mráčkem vypařující se

reality“.¹ Heidegger se totiž po zkušenosti likvidační války zachvacující celou planetu táže, co se odehrává naší (Západní) epochou, jestliže si vynucuje cosi takového jako Osvětim, aniž by jej na tomto místě uvedl, jako to učinil v roce 1949 v rámci přednáškového cyklu *Vhled do toho, co jest*, který je k dispozici jako sv. 79 sebraných spisů.² Heidegger se táže: „*Co je tím nejvíce povážlivým v naší době a odpovídá: to, že stále ještě nemyslíme.*“³ Povážlivost zde pro Heideggera znamená to, co na jiných místech a v jiných souvislostech pojem *nouze* (die Not), jež je tím, co ponouká a nutká k zamýšlení se, jež je podněcujícím impulsem k přemítání. Motiv nutkové nouze alias povážlivosti tak odkazuje k Heideggerově koncepci *naladěnosti a nálad*, kterou Heidegger nejobsáhleji vypracoval ve svém *chef'd'Oeuvre Bytí a čas* a přilehlých přednáškách *Co je metafyzika?, O povaze základu, O původu uměleckého díla*.⁴ Podle Heideggera jsme totiž dospěli do fáze nikoliv

konce, nýbrž završení novověku,⁵ v níž se *teprve* začne naplno explikovat celkový smysl odehrávající se naší (Západní) epochou zvanou *novověk*. Nietzsche prorokoval jednadvacáté století jako století náležející jemu, jako epochu rozpoutané boje o planetární nadvládu, takže by konfrontace s Nietzscheovým myšlením mohla napomoci odkrytí vlastního smyslu toho, čím a jak se odehrává naše (Západní) současná epocha. Avšak Heidegger namítá, že jsme ještě stále příliš blízko bodu a okamžiku, kdy Nietzsche svou myslitelskou zkušenost *nihilismu* formuloval.⁶ Místo překotného formulování akčních plánů, pořádání konferencí a publikování sebraných spisů horem spodem provrtaných filologickou přesností, bychom se měli nejprve zamyslet, zda víme, co znamená myslet, co nás vůbec zve k tomu, abychom mysleli, tj. co nás ponouká k myšlení. To je komplexita názvu Heideggerovy knihy: *Was heisst Denken* totiž jednak znamená: *co znamená myslet*; avšak mnohem spíše v tom zní apel na toto: *co je tím, jež nás ponouká k myšlení? A to je hlavní smysl Heideggerových úvah (nejen) v této knize.*

Ukazuje se tedy, že klíčovou záležitostí, kterou Heidegger v poválečných úvahách sleduje, je motiv toho, co se muselo odehrát, abychom my lidé byli ponouknuti k myšlení takovým způsobem, že bytí nezačkoušme již jinak než jako „poslední mráček vypařující se reality“. Jde tedy o motiv nutkové nouze (die Not), kterou Heidegger rozvádí jako motiv povážlivosti naší

¹ F. Nietzsche, *Soumrak bůžků*, kap. Rozum ve filosofii, přel. L. Benyovszky, Naše Vojsko, Praha 1993, s. 34. Srv. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (KSA), ed. G. Colli/M. Montarini, Bd. 6 *Götzendämmerung*, W. de Gruyter, Berlin–München–New York, s. 76.

² M. Heidegger, GA III. Abt. Bd. 79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. von Petra Jaeger, Klostermann, Frankfurt/M. 1994. Inkriminovaná pasáž týkající se fabrikace mrtvol na s. 56. (Dále cit. jako Einbl.)

³ *Was heisst Denken?*, 7: Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, dass wir noch nicht denken. (Dále cit. jako WhD. Číslice uvedené za zkratkou znamenají stranu ve svazku 7.)

⁴ *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, J. Němec, P. Kouba, M. Petříček, Praha 1996. *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha 1993. *O povaze základu* (Vom Wesen des Grundes), in: GA I. Abt. Bd. 9 *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1976, s. 123–175. *O původu uměleckého díla* (Vom Ursprung des Kunstwerks), in: GA I. Abt. Bd. 5 *Holzwege*, Frankfurt/M. 1977, s. 1–74.

⁵ WhD 57.

⁶ WhD 75. – Srv. F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, Leipzig 1930, Erstes Buch, Der europäische Nihilismus §1, s. 7: Der Nihilismus steht vor der Tür: woher kommt und dieser unheimlichste aller Gäste? [Nihilismus stojí přede dveřmi: odkud k nám přichází tento nejděšivější z hostů?]

povážlivé epochy, v čemž zní odkaz na transformovanou koncepci tzv. nálad (Stimmung), jež lidský pobyt (Dasein) významově orientují ve světě, který je světem právě proto, nakolik je nám lidem významově odemčen náladami, v nichž se lidé ocitají uvnitř naléhavějšího či naopak mizejícího jsoucího, které má, nebo nemá význam. Transformaci představuje Heideggerovo posthumní dílo *Příspěvky k filosofii. Ohledně Ereignis*,⁷ které je dnes skutečným východiskem k interpretaci Heideggerova myšlení, a bez kterého je jakákoliv seriózní práce o Heideggerovi nemyslitelná.

Motiv *nouze* (Not) neznamená žádný ontický status, nýbrž představuje ontologickou strukturu bytí smrtelníků, která je vymezuje v tom, kým a jakým způsobem jsou. *Nouze* značí rys dotčenosti a ponoukavosti, že jsme zasaženi dotekem naléhavosti – či Heideggerovými slovy: „*Nouze*, kterou zde máme na mysli, je *bezradností kudy kam*.“⁸ *Nouze* pro Heideggera znamená zpřístupňování, odemykání významovosti, podnětenost a příčinnost. Heideggerovo pojetí *nouze* je analogonem *Spinozovy afektivity*, v níž se rovněž odehrává příčiňování myslí k vytváření idejí. Afekty, nálady a nutkává *nouze* mají tedy povahu doteku, náporu a zprostředkovávání, díky kterému teprve člověk – ať ve smyslu *animal rationale* (afekce), nebo smrtelník – může nabývat porozumění a pochopení významovostem bylo-je-bude-není. *Nouze* ponouká takovým způsobem, že *vynyká a přesazuje* do

proměněně otevřené souvislosti dotýkání se významovostí *bylo-je-bude-není*, tedy do proměněného *temporálního rámce*, z něhož a v rámci něhož vůči lidem vystupuje smysluplnost či banálnost stability a náporu přítomného a mizejícího, tj. jsoucího.⁹ Vymykající přesazování spolu s přeměnou základního významu toho, co doposud slulo bytí, jsou nejvýraznějšími rysy sebečasování existence smrtelníků, která se odehrává v základních náladách.¹⁰ *Nouze* jako základní naladění má vzhledem k existenci smrtelníků charakter počátku zakládajícího významovou celistvost vágně zvanou svět, který ovšem není svítícím světem ve smyslu Součteveří, nýbrž celkovostí poukazů kvůli...,¹¹ a proto může Heidegger

⁹ Srv. Logik 154–155; rovněž srv. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Bd. 39, *Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein*, Frankfurt/M., s. 140–143 (dále cit. jako HH): Die Grundstimmung ... eröffnet sie überhaupt das Seiende als ein solches. [Základní naladěnost ... rozevřívá teprve vůbec jsoucí jako takové.] HH 223: Die Grundstimmung ... als solche eröffnet das Seiende im Ganzen ... als die Einheit der Welt. [Základní naladěnost ... jako takové rozevřívá jsoucí v celku ... ve smyslu jednoty světa.]

¹⁰ HH 109: *Die Zeitigung der ursprünglichen Zeit* jakožto *Grundgeschehnis der Stimmung*. HH 142: *Grundstimmung* jakožto *Geschehnis*.

¹¹ Logik 170: *Grundstimmung* heisst sie, weil sie stimmend den Menschen in Solches versetzt, worauf und worin Wort, Werk, Tat als *geschehende* gegründet werden und *Geschichte* anfangen kann. [Základní naladěnost sluje proto, jelikož ladě přesazuje člověka v To, na základě čeho a v rámci čeho může být založeno slovo, dílo, čin, na základě čeho a v rámci čeho mohou započít dějiny.] Rovněž srv. HH 223. HH 140–141. HH 137: Die Grundstimmung ... muss sie stimmend uns für den Ort bestimmen, aus dem das Ganze des Seienden neu erfahrbar wird, zur gefügigen Macht kommt und in einem echten Wissen verwahrt wird. [Základní naladěnost ... nás ladě musí určit pro takové místo, ze kterého bude celek jsoucího nově zakusi-

⁷ M. Heidegger, GA III. Abt. Bd. 65 *Beiträge zur Philosophie*. Vom Ereignis, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1989. (Dále cit. jako *lbt.*)

⁸ M. Heidegger, GA II. Abt. Bd. 45 *Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte >Probleme< der >Logik<, Frankfurt/M. 1984, s. 152: Die Not, die hier gemeint wird, ist das *Nicht-aus-und-ein-Wissen*. (Dále cit. jako *Logik*.)

řící, že svět jako svítící svět ještě doposud nebyl, jelikož byl překryt vágním pojetím světa jako totality poukazů. Nouze tak vzhledem k bytí smrtelníků znamená jejich vazbu k samotné počátečnosti Počátku-*Ereignis* odehrávající se ekstatickou temporalitou podávání jednotlivých časových ekstází. Jenže podle Heideggera je skutečnou nouzí to, že nouze absentuje. Absentuje-li nouze, není smrtelník ponoukán k zakoušení bezradnosti kudy kam, vše je lhostejné, nivelizované, bez odstupů, banální a vágní. Absentuje-li nouze, neodehrává se významový dotek svítícího světa, neodehrávají se nálady. Nouze absence nouze je analogická zamezení blízkosti, zrušení světa, bezprizornosti věci, v nichž všech se odehrává sebe-odpírání se Počátku-*Ereignis* alias strojení si úkladů (Nachstellen-Gefähr). Absence odstupů, jež charakterizuje bytí jsoucího v povážlivé epoše zvané *Gestell* se vzhledem k bytí člověka odehrává na způsob nouze absence nouze. Je-li nouze ponoukáním a tedy svého druhu počátkem, označuje nouze absence nouze absenci počátku proměněné zkušenosti se vším, co se nás lidí (do)tváří. A v případě, že by nouze ponoukala ke zkušenosti samotné absence nouze, již to by podle Heideggera znamenalo jiný počátek, podnět, impuls k filosofování a k transformaci bytí smrtelných. Heidegger v cyklu *Vhled do toho, co jest* vypočítává znamení nouze alias rysy povážlivosti, na jejichž základě můžeme podle Heideggera dospět *teprve* ke zkušenosti myšlení, jelikož podle Heideggera stále ještě nemyslíme, protože nevíme, co nás k myšlení ponouká. Těmito znameními jsou *smrt, bolest a chudoba*.¹² V tom může znít odkaz

telný, ze kterého celek jsoucího dospěje k zaručené moci, aby byl uchován v ryzím vědění.]

¹² Einbl. 56–57.

na sonet XIX. první částí Rilkeových *Sonetů Orfeovi*,¹³ jakož i ke *Knižce hodinek*, jejíž třetí část nese titul *Kniha o chudobě a smrti*.¹⁴ Šlo by poukázat i na explicitně eckhartovské motivy, to však lépe učinili již jiní.¹⁵

Vlastní naladěností, ve které se člověk nachází během naší povážlivé epochy, je nouze absence nouze (Not der Notlosigkeit). Povážlivost totiž znamená odstraňování nouze, aniž by se tím však nouze skutečně naplnila. Pouze se tak zastře a působí ve skrytu o to intenzivněji a zhoubněji. Trojkrok *smrt-bolest-chudoba* je analogický trojkroku *plachost-zdrženlivost-zděšení*, který Heidegger vykonal v již zmiňovaných *Příspěvcích k filosofii*.¹⁶ Smrt, chudoba i bolest by však při vši analogii každý v sobě měly obsahovat všechny tři aspekty zděšení, zdrženlivosti i plachosti.

Zděšení Heidegger vymezuje jako „stáhnutí se z obvyklosti spřízněného vztahování se, nazpět do otevřenosti náporu toho, co se skrývá, v kteréžto otevřenosti se to, co doposud bylo běžné, ukazuje jako podivné, čímž se zároveň vykazuje naše fascinovaná spoutanost tímto běžným. Tím, co je nejběžnější, a proto tím, co je nejméně známým, je opuštěnost bytím. Zděšení nechá člověka stáhnout se před tím, že jsoucí *jest*, zatímco proudím pro něho jsoucí prostě jen bylo jsoucí: že jsoucí *jest* a že Bytí-*Seyn*

¹³ R. M. Rilke, *Gedichte* (Frankfurt/M. 1986), s. 687: die Leiden (v. 9); Tod (v. 11). Do češtiny přel. J. Pokorný, in: *...a na ochozích smrti jsi viděl stát*, Čs. spisovatel, Praha 1990, p. 241: *hoře* (v. 9); *smrti* (v. 11). Nejnověji přeložil T. Vítok, *Die Sonette an Orpheus – Sonety Orfeovi*, Herman a synové, Praha 2003.

¹⁴ R. M. Rilke, *Das Stundenbuch*, Das Buch von der Armut und vom Tode (1903), in: *Gedichte* 287–312. Český přel. J. Tkadlec, Praha 1944.

¹⁵ W. Beierwaltes, *Heideggers Gelassenheit*, in: *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für W. Wieland*, (ed. R. Enskat), W. de Gruyter, Berlin–New York 1998, 1–35.

¹⁶ Bt. 15–16.

opustilo vše „jsoucí“ a co se jako takové zdálo, že Bytí-*Sein* se odepřelo jsoucímu.¹⁷ Zděšení je zkušeností s absencí významovosti bylo-je-bude-není, je vstupním, v zásadě jen *negativním* zpřístupněním zkušenosti nouze absence nouze.¹⁸ Základní nálada zděšení je vztažením se k bylému a přítomnému v jejich rozhodnuté fakticitě, jejich pouhému vyskytování se v bezpečně interpretovaném (vágně pojatém) světě, v němž nic nepřekvapuje, vše se pouze statisticky vyazuje jako produktivní či neproduktivní zdroj určený

k manipulaci, spotřebě či recyklaci. Zděšení má status transcendování jednotlivého, již jen se vyskytujícího jsoucího v podobě pouhého zdroje (Bestand) připraveného okamžitě k dispozici (auf Stelle zur Stelle), v čemž se odehrává lokačně-temporální nivelizace prodlévání. Zděšení nás přehoupne přes hromady vnučujícího se jsoucího, které nás zavaluje nárokem na spotřebu, přehoupne nás přes ně k absentující prázdnotě celkového smyslu: že jsoucí je a ne že není, tj. k tomu, co doposud slulo bytí. Zděšení je negativním odvratem transcendence existence smrtelných směrem k fundaci nového, jiného, proměněného počátku doteku významovostí bylo-je-bude-není: teprve pak svět bude svítit jako svět, smrtelní budou vskutku těmi, již zmáhají smrt, věc bude jako věc ubesbírat prostotu Součtveří. Zděšení je analogické se znamením *chudoby*, která je rovněž vazbou k bylému a přítomnému, jelikož vlastnictví, o kterém Heidegger hovoří, odkazuje ke skrytě již přítomné obsažnosti náležení ke světu, který je sice teprve vyšetřen, avšak který se již musel odehrát a je jako takto se odehravší bylý, uchovaný, opatrovaný jako cosi nepomíjivého, nikoliv minulého, nýbrž právě bylého, a tak přítomného. Chudoba znamená odřeknutí, je ne-majetností a sice postrádáním toho nejnnutnějšího.¹⁹ Chudoba je podle Heideggera sama nouzí, ponouknutím ke zkušenosti transcendování jednotlivého vnučujícího se jsoucího směrem k tomu, co je nezbytné a stále vyšetřené. Vpravdě postrádat podle Heideggera znamená: nemoci být bez toho, co není potřebné (das Unnötige), a tak výhradně náležet tomuto nepotřebnému.²⁰ Potřebné je zde to, co podléhá manipulaci disponování zdroji. Od toho

¹⁷ Bt. 15: „Das Erschrecken ist das Zurückfahren aus der Geläufigkeit des Verhaltens im Vertrauten, zurück in die Offenheit des Andrangs des Sichverbergenden, in welcher Offenheit das bislang Geläufigste als das Befremdliche und die Fesselung zugleich sich erweist. Das Geläufigste aber und deshalb Unbekannteste ist die Seinsverlassenheit. Das Erschrecken lässt den Menschen zurückfahren vor dem, dass Seiendes *ist*, während zuvor ihm das Seiende eben das Seiende war: dass das Seiende *ist* und dass dieses – das *Sein* – alles „Seiende“ und was so schien verlassen, sich ihm entzogen hat.“ – *Identické rysy* (mizení určitosti opory, odkazování na to, co mizí, odhalení neobvyklosti, zkušenost absence jsoucího) vyazuje v přednášce *Co je metafyzika? nálada úzkosti*.

¹⁸ Logik 197: Diese als solche überdies nicht erkannte Not der Seinsverlassenheit kommt zur Nötigung in der Grundstimmung des *Erschreckens*. Nicht mehr kann begegnen das Wunder des Seienden: dass es ist... Im Erschrecken, der Grundstimmung des anderen Anfangs, enthüllt sich hinter aller Fortschrittlichkeit und Beherrschung des Seienden die dunkle Leere der Ziellosigkeit und das Ausweichen vor den ersten und letzten Entscheidungen. [Tato ke všemu ještě neuvědomělá nouze opuštěnosti bytím ponouká v podobě základní naladěnosti *zděšení*. Již více se nesetkáváme se zázrakem jsoucího: že jsoucí jest... Zděšením jakožto základní naladěností jiného počátku se za vší pokrokovostí a ovládním jsoucího odhaluje temná prázdne bezcílnosti a vyhýbání se prvním a nejzazším rozhodnutím.]

¹⁹ M. Heidegger, *Die Armut*, in: *Heidegger-Studies X* (1994), 5–11: Entbehren des Nötigen (s. 8).

zkušenost náлады zděšení a znamení chudoby absentuje a abstrahuje tak, aby odkryly zívající volnost primordiální sféry počátečnosti Počátku-*Ereignis*. To je však již výkon náлады zvané plachost analogické znamení bolesti.

Plachost je pro Heideggera „je způsobem přibližování se a setrvávání nablízku tomu, co je tím nejvzdálenějším, jež se však přesto – je-li drženo v plachosti – stane tím nejbližším, v čemž se usebírají veškeré vazby Bytí-*Sejn*.“²¹ Bylo-li zděšení s chudobou vazbou k bylému a přítomnému, je plachost vazbou k přítomnému a nadcházejícímu. Zděšení rozevře absenci toho, co není potřebné a tedy zdánlivé, učiní překrok směrem ke sféře počátečnosti, kde však nel-

²⁰ Tamt.

²¹ Bt. 16: „Die Scheu ist die Weise des Sichnahens und Nahebleibens dem Fernsten als solchem (vgl. Der letzte Gott), das in seinem Winken dennoch – wenn in der Scheu gehalten – zum Nächsten wird und alle Bezüge des Seyns in sich sammelt.“ – Přibližování a setrvávání nablízku tomu nejvzdálenějšímu je smrtelnost, která oprostuje pro ryzí vztahy, o kterých již několikrát padla zmínka ve smyslu určení významu svobody. A v Einbl. 57 Heidegger v případě chudoby analogicky hovoří o tom, že v chudobě „se odehrává, že to, co je na všem bytostném prosté a mírné, že se to stane vlastnictvím, v němž by mohly bydlet věci jakéhosi dbalého světa.“ Svoboda jako oprostění se pro ryzí vztahy je fundována chudobou, jež je plachostí zdrženlivého bydlení smrtelníků v Nitru Součtveří, tj. v očekávání Adventu světa, který však nikdy nepřijde. Podivná svoboda odpovídající podivnému lidství. Snad jen proto Heidegger mohl v rozhovoru pro časopis *Der Spiegel* pronést větu, že „již jen nějaký Bůh by nás mohl zachránit“, což odkazuje k Hölderlinově hymnu *Chléb a víno*, kde básník bez tužeb a nároků očekává během svatě noci smrti božských návrat Jediného, jímž je Kristus – „Syřan, / Nejvyššího Syn, světloňoš“ (v. 155–156). Srv. Fr. Hölderlin, *Bláznivý mezi bohy*, přel. A. Pešek, Praha 2000, s. 89–95.

ze produktivně klást nároky na manipulaci se zdroji, nýbrž v *oproštěném očekávání* proměněného doteku významovosti bylo-je-bude-není je třeba mimo dobro a zlo neuhnáhleň *dbát a respektovat* dosavadní výkon udílení významovostí bylo-je-bude-není, respektovat a dbát způsob, jímž se odehrává současná epocha, nehodnotit, nepanikařit, nevnucovat aktuální a krátkodobá řešení, nýbrž připravit se na dlouhou cestu bez viditelných výsledků a bez očekávání nějakého jistého, hmatatelného výsledku.²² Plachost se zabydluje v absenčním prostředí zpusošeného světa na způsob respektování přítomného způsobu jeho odehrávání se. To odpovídá znamení *bolesti*, o které Heidegger praví: „Nezměrné strasti se plíží a běsní po Zemi. Neustále ještě stoupá záplava utrpení. Nicméně povaha bolesti se skrývá. Bolest je trhlinou, do níž je zanesen základní nárys Součtveří světa. Z tohoto základního nárysu nabývá svou velikost ta velikost, která je pro člověka příliš velká. V trhlině bolesti to, co je vysoce dbáno, dbá svou trvalou dbalost. Trhlina bolesti strhává zahalený chod přízně do jakéhosi nezasaženého Adventu pocty. Všude nás svírají nesčíslné a nesmírné strasti. My však jsme prosti bolesti, nejsme zaslíbeni povaze bolesti.“²³ Bolest rovněž dbá již načrtnutý nárys světa, byť je rozmazán manipulující rotací samoučelného zastavování zdrojů. Bolest je náparem přítomného s výhledem na nastávající: odezní, nebo se bude stupňovat – nicméně ani v jednom případě my s bolestí nic nezmůžeme, jen je třeba ji protrpět. Odezní sama. Bolest spolu s plachostí se zabydlují v přítomném, neodvratném údělu bez očekávání a manipulace, hledíce

²² Gesamtausgabe, I. Abt., Bd. 4, *Die Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1981, s. 131–132. (Dále cit. jako EHD.)

²³ Einbl. 57.

vpřed k nadcházejícímu odeznění a proměně. Dbalost je totiž pozorností a upřeností, která zavazuje a poutá k tomu, oč dbáme, aniž cokoliv očekáváme. Pro Heideggera je motiv vzdání se očekávání a tedy chtění primárně důležitý, jelikož v plachosti nejde o ontický vztah ke jsoucímu, v němž se subjekt sebe-potvrzuje, nýbrž jde v ní o nechání se zasáhnout dotekem proměněné významovosti bylo-je-bude-není: o motiv Počátku-*Ereignis*. Bolest strhává pozornost od jednotlivých, dílčích stavů k celkovému, úplnému zakoušení přítomnosti s ohledem na příchod čehosi, co milosrdně sprostí bolesti a rozestře utišenou přízeň náležení ke zdraví, z níž nás bolest vytrhává. Bolest jednak *vytrhává* z celkového kontextu, tedy i ona je rysem transcendentování jednotlivého i celkového souhrnu jsoucího, tak aby *strhávala do Adventu* proměněného bytí smrtelníků uvnitř Součtveří. Bylost a přítomnost, přítomnost a nadcházení či sebe-časování transcendentující existence smrtelníků v náladách zděšení a plachosti mají svůj analogon ve znameních jediné skutečné nouze: chudobě a bolesti. Nicméně zděšení a plachost jsou podle Heideggera jen extrém vytyčujícími základní pole temporálního rámce významovosti bylo-je-bude-není, jehož Nitrem, Středem a Srdcem je shrnující nálada zdrženlivosti.

Zdrženlivost Heidegger charakterizuje jako „připravenost pro odepření ve smyslu obdarování. Ve zdrženlivosti panuje, aniž by se tím odstranilo ono stažení, <jež je charakteristické pro zděšení>, přimknutí k zadržovanému sebe-odpírání ve smyslu prodlévavosti Bytí-*Seyn*. Zdrženlivost je Nitrem a Středem zděšení a plachosti. Zděšení a plachost jenom explicitněji charakterizují to, co primordiálně náleží ke zdrženlivosti. Zdrženlivost určuje styl počátečního myšlení v jiném počát-

ku.“²⁴ Zdrženlivost a zamkllost budou podle Heideggera nejvroucnější oslavou posledního Boha a ryzím způsobem zaslíbenosti prostotě věcí,²⁵ protože po překročení absolvovaném zděšením a zabydlením se na způsob plachosti musí smrtelní vydržet a vystát úplnost struktury své existence, jež spočívá ve zmáhání smrti. Zdrženlivost je vnitřním kořenem a jednotou zděšení a plachosti, semknutě pojí dohromady bylost a přítomnost s přítomností a nadcházením, drží dohromady překračování a zabydlování, vytržení a stržení, být-při... a být-od... Zdrženlivost je celkovostním dynamismem naladění odemyslkajícího temporální rámec významovosti bylo-je-bude-není, je přímou vazbou smrtelných k Počátku-*Ereignis*, způsobem jejich bydení uvnitř Součtveří. *Zdrženlivost je naplněním smrtelnosti smrtelných, je zmáháním smrti*, jež je překročením a zabydlením: odvratem od celku jsoucího a zabydlením se v domovně Tajemství, neboť *Geheimnis* akcentuje jednak nesrovnatelnost vůči všemu obvyklému (jen jsoucímu) – to je rys Tajemství; jednak akcentuje skutečné náležení skutečné-

²⁴ Bt. 16: „*Die Verbaltenheit*, die Vorstimmung der Bereitschaft für die Verweigerung als Schenkung. In der Verhaltenheit waltet, ohne jenes Zurückfahren zu beseitigen, die Zukehr zum zögernden Sichversagen als der Wesung des Seyns. Die Verhaltenheit ist die *Mitte* für das Erschrecken und die Scheu. Diese kennzeichnen nur ausdrücklicher, was *ursprünglich* zu ihr gehört. Sie bestimmt den Stil des anfänglichen Denkens im anderen Anfang.“ – Zdrženlivost je adekvátním postojem smrtelníků vzhledem k Počátku-*Ereignis*, jenž počíná tak, že sám SEBE jako Počátek-*Ereignis* zapírá a odpírá. Proto je zdrženlivost Nitrem a Středem (srv. EHD 170–171) povahy lidství člověka, je onou skryší, v níž spočívá neporušená celistvost prolnuté prostoty Součtveří: *zdrženlivost je smrtelností*. Pravým významem smrti je zdrženlivost, nikoliv konečnost.

²⁵ Bt. 399–400.

mu původu, akcentuje domovinu. Znamení smrtelnosti a zdrženlivost jako Nitro a Střed základních nálad staví smrtelníky před celkovou neporušenost počátečnosti Počátku-*Ereignis*, z níž se určuje vlastní povaha všeho, co bylo-je-bude-není. Smrtelnost usebírání veškerou ekstatiku lidského pobývání do nevymknutelnosti skrýše Bytí, tak jako zdrženlivost slaví Advent nejzazšího Boha čekáním bez očekávání. Čekání je svéráznou temporalitou, kdy explicitně vytyčujeme samotné trvání času na úkor v čase se odehrávajících událostí a jevů. Čekání staví před oči *jenom* nápor času s jeho vymykáním a zadržováním, s jeho odpíráním a skýtáním, avšak nikoliv, že by čas skýtal či odpíral cosi určitého, nýbrž zkušenost se odehrává se samotným odpíráním a skýtáním jako takovými. Čekání je sebe-afekcí času, kdy časujeme čas v jeho ryzi formě a úplnosti. Formou časování je nutková nouze zdrženlivého čekání bez očekávání alias smrtelnost, čili žádný předběžný rozvrh na své možnosti, nýbrž zkušenost čisté celistvosti Počátku-*Ereignis* ponechávajícího být. Smyslem a jádrem smrtelnosti tedy není konečnost, nýbrž zdrženlivost jakožto výjimečná vazba k neporušené celistvosti Součtveří pojatého v Advent nejzazšího Boha.

Z této analýzy povahy naladěnosti jako ponoukavé povážlivosti je podle Heideggera jedině možné dostat myslitelské zkušenosti s tím, co se odehrává naší povážlivou epochou, která je ve stínu Nietzscheovy myslitelské zkušenosti příchodu nihilismu. Tuto zkušenost nihilismu Heidegger interpretuje na základě Nietzscheova motivu *mžourání* (Blinzeln) z úvodu první části *Tak pravil Zarathustra*.²⁶ Mžourání je specifickou podobou novověkého zpředmětňujícího představování, v jehož rámci – Heideggerovými slovy –

„rozum musí zdechnout a jakože sám v sobě zplstnatět“.²⁷ Mžourání charakterizuje Heidegger jako „smluvené a nakonec domluvu nevyžadující disponování předmětné a stavové povrchnosti, kterážto povrchnost je tím jedině platným, co lidé obstarávají a na základě čeho vše poměrují.“²⁸ Mžourání jako lidský postoj k tomu, co jest, pak podle Heideggera vykazuje zásadní rys zabraňování bytí (všeho *bylo-je-bude-není*), aby dospělo do své pravdy,²⁹ tj. k tomu, aby nás lidi ponoukalo k myšlení. To je rys, který Heidegger v cyklu *Vhled do toho, co jest* tituluje jako *Gefabr-úklad*.³⁰ V mžourání si totiž myšlení vše před-stavuje takovým způsobem, že před-sebe-stavění znamená zastavit (ve smyslu *zatarasit*) vlastní smysl toho, k čemu se toto myšlení vztahuje, takže představování mžourajícího myšlení v zásadě *ukládá* (strojí úklady) tomu, k čemu se vztahuje (Nachstellen), což Nietzsche podle Heideggera artikuluje představou ducha *pomsty* (Geist der Rache),³¹ který je Zarathustrovým úhlavním nepřítelem. Od této pomsty chce Zarathustra člověka spasit: „Neboť aby byl člověk vykoupen od pomsty: toť mi mostem k nejvyšší naději a zářivou duhou po dlouhotrvajícím dešti.“³² Duch pomsty je výčitkou času, proti které Nietzscheův

²⁷ WhD 65: In der Art des letzten Menschen muss deshalb die Vernunft, das Vorstellen, auf eine eigentümliche Weise verenden und gleichsam sich in sich verfilzen.

²⁸ WhD 79: Blinzeln: das verabredete und schliesslich der Abrede gar nicht mehr bedürftige Sich-zu-stellen der gegenständlichen und zuständigen Ober- und Vorderfläche von allem als des allein Gültigen und Geltenden, womit der Mensch alles betreibt und abschätzt.

²⁹ WhD 89.

³⁰ Einbl. 53.

³¹ WhD 89–90; 96.

³² F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, II. část, O tarantulích. – Srv. WhD 90; 98nn.

²⁶ WhD 65nn.

Zarathustra staví *Nadčlověka* osvobozujícího svou vůli od všeho, co jí brání, tak aby teprve začala chtít své ryzí chtění, při kterém není determinována žádným spočinutím, takže Nadčlověk se osvobozuje z času a jeho „to bylo“ k věčnosti při takávání sobě a své nekonečně (jelikož samo nekonečno) chtějící vůli, což Nietzsche podle Heideggera vyslovuje v koncepci *věčného návratu téhož*.³³ Věčný návrat téhož je proto epochálním završením smyslu bytí potud, jestliže je bytí – jehož smysl se Heidegger celý život snažil interpretovat jako čas – vykoupeno z času, tj. v Nietzscheově koncepci věčného návratu téhož se podle Heideggera odehrává zatarasení vlastního smyslu bytí, takže Nietzscheův Zarathustra je pro myšlení strůjcem úkladů znemožňující vhléd do toho, co jest. Proč tomu tak muselo být, se Heidegger snaží ukázat při interpretaci Parmenidových zlomků, řka, že „dějiny západního myšlení začínají nikoliv tím, že by promýšlelo to, co je nejvíce povážlivé, nýbrž tím, že toto nejvíce povážlivé zapomíná.“³⁴ Takže Nietzsche je zcela legitimním a nutným dědicem prvopočáteční zkušenosti Parmenidovy.

Heidegger se totiž na základě typicky svěrázných interpretací Parmenidových zlomků (především B 8, Diels) snaží demonstrovat prvopočáteční význam zkušenosti s bytím ve smyslu *stálé přítomnosti*, resp. proč smysl bytí musel být pochopen jako stálá přítomnost.³⁵ Jako příklad si bere motiv hory, což odkazuje k *Cézannovi*, jelikož hora je horou *Mt. Saint-Victoire*.³⁶ Hora je přítomna tak, že spočívá. Bytí přítomný znamená podle

Heideggera *spočívající prodlévání*.³⁷ Nicméně se táže, *odkud a v co* přítomnost prodlévá? Hora vzhází z neskrytosti, takto vzešlá zároveň vchází do již rozkrytého celku: do pohoří, do krajiny. Přítomnost hory spočívá ve vzházejícím vcházení v neskrytost.³⁸ Přítomnost je tedy – jakožto temporální význam – vzházením, které vchází do již odkrytého, předpokládá tedy již se odehravší rozkrývání, do jejíž otevřenosti vejde, když současně vzhází z již rozkrytého. Tato *současnost* vzházení a vcházení, *současnost* již rozkrytého, odkud vzhází a rozkrytého, v něž vchází je hlavním rysem přítomnosti něčeho přítomného alias bytí jsoucího. Neskrytost jako taková, jež umožňuje a skýtá jak vzházení, tak vcházení čehosi přítomného, sama o sobě není ničím patrným, co by bylo pozitivně fixovatelné na přítomné hoře. Hora jako přítomná na sobě, resp. *faktem* svého *bytí*-přítomná, tj. patrná *jako* hora *vykazuje* rys *ponechanosti* být, *ponechanosti* vejit, *ponechanosti* vejít v patrnost. Hora jako přítomná svou přítomností *vykazuje* rys *bytí ponechána prodlévat*, *vykazuje* rys *počátečnosti*. Hora jako přítomná je horou a ničím jiným, avšak *jako patrná je ponechána být*, kdy toto ponechávání být patrným, samotný počátek, není ničím patrným, není přítomný, není jsoucí, nýbrž sám sebe odpírá ve prospěch toho, co činí patrným, ve prospěch hory. Heidegger k tomu praví: „K přítomnosti náleží, že zadržuje rysy vzházení z neskrytosti a vcházení v neskrytost, aby nechala výhradně vystoupit cosi přítomného.“³⁹ Bytí jsoucího alias přítomnost pří-

³³ WhD 107nn.

³⁴ WhD 155.

³⁵ WhD 239–241.

³⁶ Srv. Ch. Jammé, *Ztráta věcí. Cézanne – Rilke – Heidegger*, přel. J. Loužil, in: *Filosofický časopis* 4 (1991). O. Pöggeler, *Bild und Technik. Heidegger, Klee und die moderne Kunst*, Wilhelm Fink Verlag, München 2002.

³⁷ WhD 240: bleibendes Weilen.

³⁸ WhD 240: aufgehendes Eingehen in das Unverborgene.

³⁹ WhD 240: Zum Anwesen gehört es, dass es diese Züge (sc. das Aufgehen aus der Unverborgenheit und das Eingehen in die Unverborgenheit) zurückhält und so allein das Anwesende hervorkommen lässt.

tomného je počátkem, který se netematicky odpírá ve prospěch poskytnuté přítomnosti přítomné hory, jejíž přítomnost je výsledkem netematicky se vždy již jako celek odehrávající počátečnosti počátku, která má charakter *náhlosti* (Jähe),⁴⁰ totiž úplně koncentrované celistvosti temporálních ekstází bylo-je-bude-není, jež je Heideggerem souhrnně fixováno pojmem *Součtveří* (Geviert). Přítomnost přítomné hory na sobě *vykazuje* celkovost počátečnosti počátku, přítomnost jako vůdčí smysl bytí jsoučího je výsledkem netematicky se odehrávající úplnosti *vzájemného členění si* ekstází alias dimenzí Součtveří, které se nikdy nerozpadá a není dodatečnou skladbou, nýbrž je primární prostotou ekstází, jež *jako jednotlivé* a tj. „svěží“ *charakteristický význam mající* ekstáze vystoupí „teprve“ v rámci svého vzájemného členění si,⁴¹ aby jen takto mohlo

⁴⁰ WhD 241.

⁴¹ Srv. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1954, s. 213: Was zeitigt die Zeit? Antwort: das Gleich-Zeitige, dh. das auf dieselbe einige Weise in ihr Aufgehende. Und was ist das? Wir kennen es längst, denken es nur nicht aus der Zeitigung. Das Gleich-Zeitige der Zeit sind: die Gewesenheit, die Anwesenheit und die Gegen-Wart, die uns entgegenwartet und sonst die Zukunft heißt. Zeitigend entrückt uns die Zeit zumal in ihr dreifältig Gleich-Zeitiges, entrückt dahin, indem sie uns das dabei Sichöffnende des Gleich-Zeitigen, die Einigkeit von Gewesen, Anwesen, Gegen-Wart zubringt. Entrückend-zubringend be-wägt sie das, was das Gleich-Zeitige ihr einräumt: den Zeit-Raum. [Co čas časuje? Odpověď: to, co je sou-časné /das Gleich-Zeitige/, tj. to, co v něm vzhází tím-též celistvě jed notným způsobem. A co to je? Dávno to již známe, jen to nepromýšlíme jako časování. To, co je sou-časné jsou: bylost, přítomnost a očekávání doteku /Gegen-Wart/, jenž nám je vyšetřen a obvykle sluje budoucnost. Svým časováním nás čas naráz vymyká do své trojitě sou-časnosti, vymyká nás tam, jakmile nám naskýtá to, co se v sou-časném sebedopává, totiž jednotu bylosti,

Součtveří být Počátkem-Ereignis smyslu bytí ve smyslu času (bylo-je-bude-není: stálá přítomnost). Tuto počátečnost Počátku smyslu bytí-času (bylo-je-bude-není, na jejichž základě teprve rozumíme smyslu bytí jako stálé přítomnosti) Heidegger nazývá *blížkost*.⁴² Proto je podle Heideggera *neodvratné*, abychom promýšleli *nutnost odstupu* (nejen) k Nietzscheovi,⁴³

přítomnosti a očekávání vyšetřeného doteku. Čas *svým* vymykáním a naskytáním vytyčuje dráhy a chod /bewegt/ tomu, co je sou-časností rozestřáno: temporálnímu rámci.] – M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, s. 14–15: Doch was reichen sie einander? Nichts anderes als sich selber und das heißt: das in ihnen gereichte Anwesen. Mit diesem lichtet sich das, was wir den Zeit-Raum nennen.... Zeit-Raum nennt jetzt das Offene, das im Einander-sich-reichen von Ankunft, Gewesenheit und Gegenwart sich lichtet.... Vor aller Zeitrechnung und unabhängig von ihr beruht jedoch im lichten den Einander-sich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart das Eigene des Zeit-Raumes der eigentlichen Zeit.... Diese beruht in dem gekennzeichneten lichten den Reichen, als welches Ankunft die Gewesenheit, diese jene und beider Wechselbezug die Lichtung des Offenen erbringt. [Avšak čím si vzájemně čelí? Ničím jiným než-li sebou samými a to znamená: přítomností, kterou s sebou přinášejí. S touto přítomností se podává to, co nazýváme temporální rámec /Zeit-Raum/..... Temporální rámec nyní označuje otevřenost, která se podává a vzájemně člení nadcházení, bylosti a přítomnosti..... To, co je vlastní temporálnímu rámci spočívá v naznačeném podávajícím se vzájemném členění, ve kterém nadcházení vynáší bylost, bylost vynáší nadcházení a vzájemná souhra obou vynáší světlinu otevřenosti.]

⁴² *Unterwegs zur Sprache* 211; *Zur Sache des Denkens* 16; Einbl. 20; *Vorträge und Aufsätze* (paginace dle sv. 7) 182.

⁴³ Srv. WhD 75, kde Heidegger praví, že jsme stále příliš blízko Nietzscheovi, než abychom mu rozuměli. Smysl této blízkosti je právě tím povážlivým, co nás má ponoukat a zvát k myšlení.

chceme-li „adekvátně zohlednit bytí toho, co se děje v současné době po celé Zeměkouli, neřkuli dostatečně určit vztah člověka k tomu, co doposud slulo „bytí“.“⁴⁴

Aleš Novák

Jan Bouzek: Etruskové jiní než všechny ostatní národy, Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica, Monographia CLXI, 1–216, Karolinum, Praha 2003

Je mnoho různých druhů recenzí a většina z nich je potřebná. Jsou recenze striktně vědecké, kdy upozorňujeme, že autor napsal špatný letopočet a že v popisku k obrázku 5 je ve skutečnosti část textu, která patří k obrázku 8. Jedny z nejzajímavějších současných recenzí jsou anotace – autor se vzdal hodnocení a místo toho pověsiv referuje, o čem ta kniha vlastně je. V prostředí ČR, kde ročně vychází kolem 10–14 tisíc knižních titulů, jsou takovéto anotace navýsost potřebné, protože již samotný fakt, že kniha je někde popsána svědčí o její důležitosti. Odhaduji, že nejméně 90 procent knih není žádným způsobem, recenzováno. A pak jsou kreativní recenze, kde autor recenze nějakým způsobem rozvádí a dále obohacuje téma knihy.

Vůbec nejzákladnější jsou recenze, kdy autor si jednu knihu bere jako záminku, aby poukázal na úplně jinou knihu. To je částečně tento případ, protože konec konců knihy, jež nejsou tuctové, by neměly podléhat tuctovým recenzím. Problém s knihami renomovaných autorů jako jsou právě „Etruskové“ je ještě jiný. Této problematice skutečně rozumí v tak malém rybní-

ku jakou jsou Čechy sotva tři, čtyři odborníci a ti jsou navíc (z povahy věci a institucí) nějakým způsobem s autorem svázáni. Takže často s autorem knihy nevstoupí do konfliktu, ale ani mu v kompetičním prostředí nevzdají více či méně zaslouženou chválu. Následkem toho se vůbec nedozvíte, že nějaká a leckdy důležitá kniha vůbec existuje. Tento dlouhý úvod – recenze recenzí – byl nutný, aby bylo patrná povaha doby i okolnost, že nejsem odborně způsobilý, abych knihu recenzoval a přece nechci, aby unikla vaší pozornosti, protože stojí za to, aby byla čtena.

Historicky naprosto zcestná je (moje) představa, že někde na Závisti sedí u keltského piva Bójové a hádají se (podobně jako současní Češi), kde jsou kořeny jejich vlastní identity a kultury. Odkud jsme to my Keltové vlastně vyšli a u koho jsme se učili? Z těch zlatonosných, ale jinak pustých jižních Čech, kde u Protivína vaří ještě horší pivo než na Stradonicích? Ale kdeže, my Keltové jsme vlastně Etruskové a jednou to těm neznabohům Římanům vrátíme! Chci tím říct, že pátráme-li po keltských kořenech Čech, je možné jít ještě hlouběji a číst knihu o Etruscích jako zprávu o světě, jež je nevědomky naší součástí a jehož sakralita může sytit i část současné kultury. Není to tak, že kdysi v severní polovině Itálie sídlili Etruskové, které dnes můžeme vědecky studovat, ale že nějaká přesněji neurčitelná část etruského světa (proč by nás jinak tak oslovoval?) vplynula nejenom do pro nás vzdálenější římské kultury, ale i do nám bližší kultury keltské.

Knih samotná je dělena do dvanácti kapitol, jež se zabývají původem Etrusků, jejich dějinami, společností, hospodářstvím, každodenním životem, kulturou, náboženstvím, jazykem, uměním a architekturou i vztahem Etrusků s střední Evropou. Jako závěr je uvedena kapitola

⁴⁴ *Zur Sache des Denkens 2.*