

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

2016

Barbora Stoklasová

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA FILOZOFIE



Fenomenologické pojetí světa u Eugena Finka

Diplomová práce

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

2016

Barbora Stoklasová

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně pod vedením Prof. PhDr. Ivana Blechy, CSc. a s použitím literatury uvedené na konci této práce.

V Olomouci 5. 5. 2016

Barbora Stoklasová

Děkuji vedoucímu práce Prof. PhDr. Ivanu Blechovi, CSc., za cenné rady, připomínky a za čas, který mi věnoval při konzultacích.

Abstrakt

Předmětem této diplomové práce je zkoumání fenomenologického pojetí světa u Eugena Finka. Vlastní jádro práce vychází z interpretace klíčového díla *Bytí, pravda, svět: Předběžné otázky k pojmu „fenomén“* z roku 1958. V první části předkládané práce je na pozadí historicko-filosofického exkurzu poukázáno na významné inspirativní vlivy na Finkovu kosmologickou fenomenologii. Detailnější analýzy této práce jsou zaměřeny na rozlišení pojmů *Anshein* a *Vorschein*, které se stávají interpretačním klíčem k Finkově pojetí světa. Závěrečná část práce je věnovaná kritickému zamyšlení nad pojetím světa u Eugena Finka a je zde načrtnuto další možné rozvinutí tohoto tématu Janem Patočkou.

Klíčová slova

Eugen Fink, kosmologická fenomenologie, *Anshein*, *Vorschein*, hra, Martin Heidegger, fundamentální ontologie, Jan Patočka

Abstract

Motivation of the thesis is a Finks phenomenology concept of the world. The core of the thesis is based on interpretation of the key Eugen Fink 1958 work *Sein, Wahrheit, Welt: Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. The first part of the thesis cover the most important influences for Finks cosmological phenomenology. In this concept, terms *Anschein* and *Vorschein* play a crucial role, hence the thesis discuss these terms in more details. The final part of the thesis is dedicated to critical appraisal of the “world” Finks concept and Jan Patocka contribution to Finks phenomenology is also included.

Key words

Eugene Fink, cosmological phenomenology, *Anschein*, *Vorschein*, game, Martin Heidegger, fundamental ontology, Jan Patocka

Obsah

Úvod.....	8
1 Reinterpretace fragmentu DK 22 B 52 na pozadí kritiky tradiční metafyziky u Eugena Finka.....	10
1.1 Finkova kritická reflexe Heideggerovy fundamentální ontologie.....	11
1.1.1 Problematika ontologické difference a zapomenutosti na bytí.....	12
1.1.2 Meze ontologického komparativu.....	17
1.1.3 Svět jako bytostná součást existence v díle <i>Bytí a čas</i>	21
1.1.4 Finkova kritika Heideggerova raného pojetí světa.....	25
1.1.5 Svět jako hra malého dítěte.....	27
2 Fenomenologické pojetí světa u Eugena Finka.....	29
2.1 Reformace fenomenologie u Eugena Finka	30
2.1.1 Finkovo netradiční pojetí fenoménu	30
2.1.2 Vzhled versus vyjevování	32
2.1.3 „Zrození uměleckého díla“	38
2.1.4 Svět jako hra bez hráče	42
3 Závěrečné poznámky a podněty k dalšímu možnému rozvinutí tématu fenomenologického pojetí světa u Eugena Finka.....	45
3.1 „Celek světa a svět člověka“	45
Závěr.....	54
Literatura.....	57

Úvod

Již při prvním letném seznámení s dílem Eugena Finka zcela jistě zaujme a překvapí proměna Finkova myšlení mezi raným a pozdním obdobím jeho tvorby. Eugen Fink, významný žák a asistent Edmunda Husserla, se po druhé světové válce s tradiční verzí fenomenologie, kterou po celou dobu spolupráce s Husserlem intenzivně obhajoval, rozchází. V rámci předkládané práce je částečně zmapováno pouze pozdní období, ve kterém Fink fenomenologii zajímavým způsobem ontologizuje a na tomto základě dále rozvíjí své vlastní pojetí, které bývá vzhledem k jeho ústřednímu tématu světa označované jako kosmologické. Z toho důvodu je v této práci konfrontováno Finkovo dílo ne již s Husserlovou, nýbrž s Heideggerovou filosofií, jehož fundamentální ontologie zásadně určila směr a způsob možného kladení otázky po bytí v době, kdy se hovořilo nejen o konci tradiční metafyziky, ale i filosofie jako takové.

Cílem předkládané práce je tedy analýza Finkova fenomenologického pojetí světa. Klíčovým dílem pro důkladnou analýzu fenomenologického pojetí světa u Finka je spis *Bytí, pravda, svět: Předběžné otázky k pojmu „fenomén“* z roku 1958. Hlavní používanou metodou je kritická analýza primární literatury, která je v této práci opřena a doplněna o zpracování dalších relevantních sekundárních zdrojů. Dílo Eugena Finka není v českém filosofickém prostředí často interpretováno, a z toho důvodu mně připadalo zajímavé a podnětné pokusit se v této práci o komparaci jeho pojetí fenomenologie s filosofií Martina Heideggera. Vzhledem k současným diskuzím a stálému zájmu o filosofii Jana Patočky jsem v této práci částečně představila i Patočkovu kritickou reflexi obou výše zmíněných podob fenomenologie.

Struktura následujícího výkladu je rozčleněna do tří částí. První kapitola je věnovaná kritice tradiční metafyziky tak, jak ji ve svém díle *Bytí a čas* zformuloval Martin Heidegger. Na to tematicky navazuje detailněji popsaná Finkova kritická reflexe fundamentální ontologie a dále s tím spjata jeho vlastní kritika tradiční metafyziky. V této části je rovněž objasněna Finkova motivace k reformování fenomenologie, tedy rozchod s její klasickou verzí, a s tím úzce spojená kritická

distance vůči ranému pojetí světa u Martina Heideggera. Na tomto základě je v první kapitole objasněno Finkovo okouzlení filosofií prvních raných řeckých myslitelů.

Vlastní jádro práce tvoří druhá kapitola, ve které je na podkladě analýzy klíčového díla *Bytí, pravda, svět* představeno fenomenologické pojetí světa. V této části je objasněno Finkovo netradiční pojetí fenoménu. Větší pozornost je zaměřena na rozbor klíčových termínů *Anschein* a *Vorschein*. Dále je zde interpretována Heideggerova přednáška „Zrození uměleckého díla“, která je následně komparována se zde sledovanou Finkovou kosmologickou fenomenologií, zejména s jeho pojetím jevení jako *Vorschein*. Cílem této kapitoly je posoudit, nakolik se problematika jevení jako takového u Heideggera a Finka prolíná. V závěru kapitoly je poukázáno i na zvláštní úlohu a postavení koncepce hry v rámci Finkovy kosmologické fenomenologie představenou v díle *Hra jako symbol světa*, kterou nelze při rozboru Finkova pojetí světa zcela opomenout.

Ve třetí kapitole se otevírá prostor jednak pro kritické zhodnocení Finkova pojetí světa, jednak pro zamyšlení nad dalším možným rozvinutím tohoto tématu i u jiných autorů. Za tímto účelem je zde interpretována Patočková stat' „Celek světa a svět člověka“, ve které Patočka explicitně s Finkem polemizuje a originálním způsobem poukazuje na jedno z možných prohloubení sledované problematiky. V této souvislosti je zde také ve zkrácené formě uvedena i Patočková reflexe rané filosofie Martina Heideggera, jelikož ta je pro pochopení Patočkovy kritiky Finka zásadní. V samotném závěru této práce se naskýtá prostor pro celkové zhodnocení kosmologické fenomenologie Eugena Finka a pro motivaci k dalším možným úvahám na toto téma.

1 Reinterpretace fragmentu DK 22 B 52¹ na pozadí kritiky tradiční metafyziky u Eugena Finka

Zpracovávat odkaz myslitelů z raného údobí řeckých dějin je nesnadný úkol. Nejen z toho důvodu, že tato díla se zachovala v podobě fragmentů, tedy jejich částečná rekonstrukce bude vždy založena na badatelově interpretaci, ale zejména z důvodu jiné bytnosti epochy, která vyžaduje rozbor nejen lingvistický, ale zároveň společensko-kulturní, tedy ideový. O komplexnosti tohoto problému vypovídá řada východisek a specifických metod současných filosofických přístupů k rané fázi řeckého myšlení. Předpokládá se, že spolehlivý postup bádání je založen na interdisciplinárním přesahu v podobě filologické filosofie. I po té se však interpretační rámce, předem přijaté zásady pro práci se starověkými texty, u jednotlivých komentátorů značně liší a to se odráží na mnohosti možných významů výroků. Navíc je „tento problém umocněn ještě tím, že zlomky jsou zachovány v citacích pozdějších antických autorů, kteří je už nějak vykládají nebo aspoň charakteristicky parafrázují ve svém pojmovém jazyce a v rámci svých obrazů.“² Současnou sekundární literaturu k rané řecké filosofii by z toho důvodu bylo vhodnější označit za terciární.

Významem první kapitoly této práce však není podat ucelený výklad a rozbor Hérakleitova odkazu. Smysl předkládaného textu spočívá v poukázání na inspirativní vliv rané řecké filosofie na kosmologickou fenomenologii Eugena Finka. Finkova rehabilitace a zároveň reinterpretace presokratovské fáze řeckého myšlení je v této kapitole představena konkrétně na výkladu Hérakleitova zlomku DK 22 B 52. Termín reinterpretace je zde použit záměrně. Fink, jenž ve svých spisech

¹ Klasické členění díla všech presokratiků provedli H. Diels a W. Kranz v knize *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a proto se jednotlivé texty označují písmeny „DK“. Po tomto údaji se uvádí číslo daného myslitele, pro Hérakleita z Efesu číslo 22. Poté již následuje číslo konkrétního zlomku. Důležité je rovněž označení zlomku písmeny A - *testimonia*, B - *ipsissima verba*, C - *imitations*. První údaj značí referáty o životě a učení presokratiků. Druhý odkazuje na přesná slova autorů. Třetí představuje dané autory pouze jako inspirativní model, čili daný zlomek nelze považovat za autentický.

² KRATOCHVÍL, Z. *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: HERRMANN a SYNOVÉ 2006, s. 12.

reflektuje období počátků řecké filosofie, se domnívá, že pouhé historické obeznámení s otázkami, jejich vyjmenování a katalogizování, bez naší vlastní formulace nepostačuje. Proto je podle Finka klíčové „vstoupit do bližšího vztahu k dějinám otázek, které také sami chceme skutečně položit“³ a pokusit se nově klást starou otázku. Z toho důvodu si tato část práce klade za cíl rovněž objasnit Finkův zájem o filosofii presokratiků. Před samotným uvedením Finkova výkladu Hérakleitova fragmentu je proto ukázáno, v čem spatřoval přínos a aktuálnost tohoto tématu, a to na pozadí Finkovy kritiky tradiční metafyziky.

1.1 Finkova kritická reflexe Heideggerovy fundamentální ontologie⁴

Eugen Fink navazuje na pojetí kritiky tradiční metafyziky Martina Heideggera. Fakt, že společně působili na univerzitě ve Freiburgu, kde také v zimním semestru roku 1966-1967 vedli mimořádný seminář věnovaný počátkům řecké filosofie,⁵ tedy předmetafyzické fázi řeckého myšlení, ale i samotné zahájení jejich filosofické činnosti u Edmunda Husserla, se kterým se nakonec ideově rozešli, naznačuje společné jádro jejich filosofického bádání spočívající v promyšlení metafyzikých otázek a následné rekonstrukci tradičního myšlení. Pro oba myslitele je ústředním tématem filosofie *otázka po povaze a smyslu bytí*, kterou Fink dále transformuje do *otázky po světě*. Podobnost pak vyvstává zejména v rámci srovnání Heideggerovy pozdní fáze tvorby s kosmologickou filosofií Finka – jak bude ukázáno ve druhé kapitole této práce. Již ale samotná raná Heideggerova kritika tradiční metafyziky skrze koncepci ontologické difference, která byla Heideggerem poprvé představena v rámci fundamentální ontologie v díle *Bytí a čas*, předznamenává jádro Finkovy

³ FINK, E. *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikúmené 1996, s. 59.

⁴ Jde o ontologii, protože klade otázku po bytí; základem - fundamentem - tohoto ontologického zkoumání, z něhož lze bytí odkrýt, je podle Martina Heideggera takové jsoucnost, které samo ve způsobech, jakými existuje, na bytí odkazuje. Heidegger tedy v díle *Bytí a čas* analyzuje lidskou existenci, jež zde terminologicky označuje jako *Dasein*. V českém prostředí se ujal spíše Patočkův překlad tohoto termínu jako pobyt. V předkládané práci však budou volně používány obě varianty.

⁵ Obsah těchto seminářů byl zpracován a zaznamenán v knize: HEIDEGGER, M. – FINK, E.: *Heraclitus seminar*. Northwestern University Press 1979.

pozdní filosofie akcentující rozdíl mezi světem samým a nitrosvětským jsoucnem namísto původního rozdílu bytí a jsoucná. Z těchto důvodů nelze Heideggerův odkaz při rozboru Finkovy kritiky klasické metafyziky alespoň v jeho podstatných rysech opomenout. Zde předkládaná analýza Finkova hodnocení západní metafyziky je proto představena z perspektivy Heideggerova díla, zejména z tezí z rozsáhlého úvodu k dílu *Bytí a čas*, které se s Finkovými formulacemi místy překrývají. V případě neshody stanovisek, na které bude v předkládaném textu poukázáno, se jedná o vlastní Heideggerovu sebekritiku, ke které došlo v tzv. obratu Heideggerova myšlení po *Bytí a času*.

1.1.1 Problematika ontologické difference a zapomenutosti na bytí

Heideggerova filosofie pobytu, jak lze také označit fundamentální ontologii rozvrženou v díle *Bytí a čas*, znamenala nový počátek v metafyzice a v rámci Heideggerova rozsáhlého díla první systematický pokus o její překonání. Ve 20. století je sice kritika západní metafyziky v jejím celku rozšířená, lze však sledovat protikladné směry tohoto vývoje. První, v zastoupení analytické filosofie, trvá na odstranění tradičních filosofických témat, tedy na odmítnutí možnosti metafyziky vůbec.⁶ Naopak inovační myšlenky Heideggerovy, podněcující k znovupromyšlení a k nové formulaci otázky po bytí, tedy nikoli k odmítnutí, nýbrž k radikalizaci našeho tázání, představují směr druhý. S těmito intencemi Heidegger na začátku spisu *Bytí a čas* apeluje na čtenáře:

Máme dnes my nějakou odpověď na otázku, co vlastně míníme slovem „jsoucí“? Nikoliv. A tak je tedy třeba *otázku po smyslu bytí* položit znovu. Jenže jsme dnes aspoň v rozpacích, že výrazu „bytí“ nerozumíme? Nikoliv. A tak je tedy napřed třeba porozumění pro smysl této otázky znovu vzbudit.⁷

⁶ Tradiční filosofická tvrzení jsou označována jako pseudovýpovědi. Úkolem filosofie – podle stoupenců tohoto směru – by proto mělo být pouze vyjasňování kognitivních obsahů vědeckých výpovědí pomocí logické analýzy.

⁷ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikúmené 1996, s. 15.

Jádrem tohoto monumentálního, ač dle původního rozvrhu nedokončeného díla, je otázka po smyslu bytí. Jak Heidegger reflektuje, otázka po bytí „udržovala v napětí bádání Platónovo a Aristotelovo – od té doby ovšem také *jako tematická otázka skutečného zkoumání* umlkla. Co tito dva myslitelé vydobyli, udržovalo se v rozmanitých posunech a různě „přemalovááno“ až k Hegelově *Logice*.“⁸ Ačkoliv Heidegger shledává tradiční metafyzické tázání stále jakožto zlomkovité, poukazuje na to, že tato otázka u zmíněných myslitelů podněcovala náležitý údiv a důvod samotného aktu filosofování. Naopak současné myšlení podle Heideggera problém bytí trivializuje do podoby nejobecnějšího, nejprázdnějšího a samozřejmého pojmu. V díle *Bytí a čas* to vysvětluje následovně:

Říká se: „bytí“ je nejvšeobecnější a nejprázdnější pojem. Jako takový odolává každému pokusu o definici. Tento nejvšeobecnější, a tudíž nedefinovatelný pojem také nemá žádné definice zapotřebí. Každý jej stále používá a také již vždy rozumí, co jím míní. A tak se to, co jakožto skryté zneklidňovalo antické filosofování a udržovalo je v napětí, stalo nad slunce jasnější samozřejmostí, a to do té míry, že kdo se na to ještě ptá, je obviňován z metodického prohřešku.⁹

Na zásadním předělu interpretace této otázky je tak ilustrován podstatný rozdíl epochy antiky a doby moderní. Heidegger si všímá, že postupem času, od posledních velkých metafyzických systémů doby Hegelovy, se otázka po bytí prohlašuje za nepotřebnou. Ale předsudky, „z nichž se vždy znovu živí názor o zbytečnosti tázání po bytí,“¹⁰ mají podle Heideggera své kořeny již v samotné antice. Heidegger tak zaujímá distanci nejen k současnému nivelizujícímu myšlení, ale i k tradiční metafyzice, která otázku po bytí sice kladla, ale jak bude ukázáno, nedostatečným způsobem. Z těchto důvodů lze hovořit o tendenci k překonání metafyziky již v Heideggerově raném, fundamentálně ontologickém období.

⁸ Tamtéž, s. 17.

⁹ Tamtéž, s. 17.

¹⁰ Tamtéž, s. 18.

Jak již bylo naznačeno, *Bytí a čas* zůstalo fragmentem. Z prvního svazku chybí třetí část s názvem „Čas a bytí“.¹¹ Druhý svazek, který se měl tematicky věnovat Aristotelovi, Descartovi a Kantovi, dokončen nebyl.¹² Zde mělo být soustředěno jádro kritiky tradiční metafyziky. Úvod je tematicky rozdělen do dvou kapitol, ale pro naše potřeby této části práce – nastínit Heideggerův vliv na Finkovo hodnocení západoevropské metafyziky – zde nebudeme sledovat Heideggerovu přímou argumentační linii *Bytí a času* podle jednotlivých paragrafů, nýbrž se zaměříme na výklad klíčových termínů, jimiž jsou pro zde sledované téma *ontologická difference* a *zapomenutost na bytí*.

Za klíčový Heideggerův argument vůči tradiční metafyzice lze považovat výtku nerespektování ontologické difference, s čímž souvisí také tvrzení, že západoevropský metafyzický způsob myšlení je – podle Heideggera – spjat se zapomenutím bytí. Výraz *zapomenutost bytí* se sice v díle *Bytí a čas* explicitně neuvádí, Heidegger ale v mnohých pasážích na tuto skutečnost poukazuje: „To, co však zůstává v jistém mimořádném smyslu *skryto*, nebo do *zakrytí* opět zpátky zapadá, nebo se ukazuje jenom „*zastřené*“, není to či ono jsoucno, nýbrž, jak ukázaly předchozí úvahy, *bytí* jsoucího. To může být zakryto tak dalekosáhle, že je zapomenuto a že otázka po něm a po jeho smyslu se vůbec nedostaví.“¹³

Samotný problém ontologické difference je možné uvést představením jednoho ze tří předsudků vůči bytí, konkrétně tezí, jež obhajuje jeho neuchopitelnost. Vedle převládající definice pojmu bytí jakožto pojmu nejobecnějšího a samozřejmého tak Heidegger zkoumá tezi, která pojem bytí definuje jako pojem nedefinovatelný. Heidegger přibližuje daný výrok citací Pascalovou formulací tohoto problému:

Nemůžeme se pokusit definovat bytí a neupadnout přitom do této absurdity: protože žádné slovo nemůžeme definovat, aniž bychom začali říkat, že *jest* (tím a tím), ať už to výslovně vyjádříme či nevyjádříme.

¹¹ Heidegger v tomto svazku zamýšlel vyložit bytí z horizontu času. Zde měla být dána odpověď na vůdčí otázku *Bytí a času* po smyslu bytí.

¹² Z druhého svazku Heidegger samostatně zpracoval pouze interpretaci Kanta pod názvem *Kant a problém metafyziky*.

¹³ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 52.

Abychom tedy definovali bytí, bylo by třeba říci *jest*, a použít tudíž definované slovo v jeho definici.¹⁴

Tato nedefinovatelnost bytí je spojena s jeho nejvyšší obecností. Heidegger proto píše: „Bytí“ vskutku nelze pojmut jako jsoucnost.“¹⁵ Toto rozlišení bytí a jsoucna je Heideggerem označováno termínem *ontologická difference*. Heidegger tento podstatný rozdíl vysvětluje následovně: „Jsoucí je všechno, o čem mluvíme, co míníme, k čemu se tak či onak vztahujeme, jsoucí je také to, co a jak jsme my sami. Bytí spočívá v tom, že a jak něco je, v realitě, ve výskytu, ve stálosti trvání, v platnosti, v existenci, v tom, že něco „je dáno“.“¹⁶

Z tohoto hlediska Heidegger upozorňuje na ten fakt, že tradiční metafyzika tento podstatný rozdíl nerespektovala a původ jsoucna jakožto jsoucna vykládala pouze převodem na jiné jsoucnost. Ignorování ontologické difference je tedy založeno na vysvětlení bytí ze jsoucna, vposled – na základě graduality – pojatého jako nejsoucnější jsoucnost. Takový pojem bytí je navíc definován velmi úzce, protože přehlíží skutečnost četných oblastí jsoucího, které však nelze unifikovat převodem na jeden specifický způsob bytí.

Výše načrtnutý Heideggerem kritizovaný způsob tematizace bytí jsoucího lze demonstrovat pojetím bytí u Platóna. V Platónově pojetí se bytí jsoucna proměňuje v ideu, ta etymologicky vyjadřuje vzhled či vzezření, tedy něco, co se pravdivě ukazuje vůči nazírání. Podle Platóna jsou ideje inteligibilní, neviditelné a stále stejné. Naproti tomu jednotliviny jsou vnímatelné smysly, tedy viditelné, a proto vždy proměnlivé. Stupeň intenzity bytí se v takovém rozvrhu hodnotí na základě časovosti, přičemž „se za nejsilnější bytí považuje to, které jest vždy a vždy jest stejným způsobem, které nevzniká a nezaniká a nemění se, které je bez proměny, nehybné a stálé.“¹⁷ Na základě takové charakteristiky ideje se však ukazuje ona záměna bytí za jsoucnost. „Rysy zjevného se prostě prodlouží za horizont viděného – k infinitezimální dokonalosti, jež je jen ideální formou toho právě viděného.“¹⁸ Na

¹⁴ Tamtéž, s. 19.

¹⁵ Tamtéž, s. 19.

¹⁶ Tamtéž, s. 22.

¹⁷ FINK, E. *Hra jako symbol světa*, Praha: Edice Orientace, 1993. s. 24.

¹⁸ BLECHA, I. *Proměny fenomenologie: Úvod do Husserlovy filosofie*. Triton 2007. s. 65.

tento aspekt Platónovy geometrizace universa upozorňuje Pavel Kouba, který vysvětluje, že: „Myšlenka „ontologického odstupňování“ jako pravé struktury světa je výrazem toho, že řecká metafyzika spočívá na zásadním obecném rozhodnutí pro NÚS a LOGOS, pro pevnou a jasnou podobu, pro PERAS a řád, proti APEIRON a proti chaosu, proti temné sféře tělesnosti.“¹⁹

Do takového fragmentárního rozvrhování bytí upadla celá následující tradice. Z tohoto základu – exaktnosti, měřitelnosti, předvídatelnosti – čerpá zejména vědecké poznání, konstruuje svět ideálních předmětů a objektivních vztahů. Retrospektivně se ukazuje, že takový způsob bádání má svůj počátek v Platónově pojetí ideje jakožto jsoucna obdařeného nejvyššími kvalitami, odvozených z nároků nazírajícího subjektu, jenž rozhoduje o povaze bytí.

Bytí – jak Heidegger upozorňuje – však vyžaduje jiný způsob vykazování. Odmítnutí tradičního spekulativního pojetí bytí jakožto nejvyššího jsoucna – jak bude ilustrováno – je založeno na Heideggerově novém a v rámci dějin myšlení revolučním způsobu nepředmětného tázání. Podle Heideggera „vypracovat otázku po bytí tudíž znamená: učinit průhledným jisté jsoucno – totiž to, které se táže – v jeho bytí.“²⁰

Heideggerova nová formulace otázky po bytí bude interpretována až po představení vlivu výše popsané koncepce ontologické difference na Finkovu kritiku tradiční metafyziky. Fink respektuje tento Heideggerův náhled – totiž že nelze zaměňovat bytí za jsoucno. Z tohoto hlediska je Finkova kritika rovněž zaměřena na pojetí bytí jakožto nejvyššího jsoucna učiněného současně principem a základem skutečnosti, tedy na lineární uspořádání jsoucího podle míry bytí a hodnoty. V následující části textu tedy bude přiblíženo, jakým způsobem Fink v návaznosti na Martina Heideggera reaguje na statické pojetí bytí klasické metafyziky. Zároveň – což v rámci zde sledovaného tématu lze označit za klíčové – bude představeno i Finkovo nové pojetí fenomenologie, kterou kacířsky rozvinul k otázkám ontologickým, tedy do podoby, jež by Edmund Husserl jistě zamítl.

¹⁹ KOUBA, P. Vztah k celku a zkušenost světa, in: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 2, s. 220.

²⁰ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 23.

1.1.2 Meze ontologického komparativu

Ideu ontologického komparativu, označovanou také jako gradualita či stupňování bytí, lze považovat za základ evropské metafyzické tradice. V plné šíři byla myšlenka graduality bytí poprvé explikována u Platóna, jenž ve středním období svých dialogů, zejména v dialogu *Faidón*, představuje základní rozlišení mezi idejemi a jednotlivinami. Jak již bylo ukázáno, v tomto poměru to jsou ideje, které podle Platóna umožňují bytí věcí, z čehož také plyne jejich nadřazený ontologický význam. Odlišnost idejí od jednotlivin tak vytváří dva světy: mundus sensibilibus et mundus intelligibilis. Takto pojatý celek jsoucího si lze představit jako „architektonické ústrojí – jako systém poloh, odstupů a vzdáleností vzhledem k význačnému jsoucnu.“²¹

Ideu ontologického komparativu lze spatřit i u Aristotela, jehož definice pohybu od konečného jsoucna ke jsoucnu absolutnímu, kde pohyb ustává, představuje podstatu této koncepce. U Aristotela se ale toto téma ukazuje komplexněji vzhledem k několika různým vymezením předmětu první filosofie. Za centrální lze považovat VII. knihu *Metafyziky*, v níž je předložena teorie substance. Ačkoliv lze v Aristotelově popisu substance nalézt dynamickou proceduru dvou vnitřních příčin jsoucna, tedy koncepci přechodu možnosti ve skutečnost – což díky takto vzniklé dynamice oceňují zejména fenomenologové –, substanciální změna je stále umožněna na základě neměnného substrátu a pohyb je tak vyjádřen jako dospívání završené cílem. O substanci nakonec vypovídá tvar a posledním důvodem veškerého pohybu, tedy na konci pohybového řetězce, je čirá skutečnost – první hybatel.

Fink tento vývoj tematizace bytí jsoucího sleduje v díle *Bytí, pravda, svět* a poukazuje na to, že model ontologického komparativu založený na stálosti nejvyššího jsoucna byl v dějinách západní filosofie dále simulován na základě rozličných měřítek intenzity bytí. Tradiční interpretace celku jsoucího byly poté vyjádřeny distinkcemi mezi konečným, fenomenálně daným a „absolutním“, prazákladem a původcem všeho konečného. Fink pro ilustraci utváření dějin evropského myšlení uvádí dvě základní podoby tradiční metafyziky. Jednak

²¹ FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 47.

theistickou, která je definována výše uvedenými principy, tedy cíleným určováním nejvyššího řádu bytí, ve kterém se „udrží odlišení nekonečného a konečného ve vší tvrdosti, rozevře se propast mezi „nejvyšším jsoucím“ a jeho „útvary“ s nižším stupněm bytí,“²² jednak pantheistickou, která „toto odlišení zruší tezí, že absolutno přechází samo v sobě v konečné a naopak vše konečné přechází v absolutno, zříná se sebe sama a vrací se ze sebeodcizení zase zpět do své podstaty.“²³

Fink však konstatuje, a to lze považovat za jádro zde prezentované kritiky, že výše uvedené koncepce ontologického komparativu jsou statické a jako takové neodpovídající realitě. Ukazuje, že oba výše popsané přístupy k celku skutečnosti jsou založené na předem určeném fixním cíli: „Ať už je na této cestě sebevíc stupňů, zdržení a zastávek, přece uvažujeme o konečné stanici – cesta je od počátku stanovená, na jejím začátku již předjímáme cíl.“²⁴ Fink tak v postupu cíleného určování nejvyššího řádu bytí spatřuje zásadní problém. Domnívá se, že lidské myšlení, které samo rozhoduje o nejintenzivnějším bytí, které samo rozhoduje o výkladu pohybu bytí jsoucího směrem ke jsoucímu, zastírá skutečnost, že stupňování neexistuje primárně pro člověka, ale zejména pro jsoucí samo.²⁵ Tímto nahlédnutím Fink poukazuje na to, že individuální zájmy subjektu jsou konfrontovány s něčím neindividuálním. Porozumění bytí, nahlédnutí gradulity, tak představuje zvláštní vztah lidské existence ke světu, kontrastní k uzurpační lidské subjektivitě, jež celek skutečnosti vykládá skrze vlastní nastavená měřítka.

To znamená, že vztah lidské existence k bytí je odkázán na způsob, jímž se bytí ukazuje samo. Fink přímo hovoří o *sebeotevření se bytí na člověku*.²⁶ Proto je porozumění bytí svázáno se způsobem, „jak bytí samo vystává do lidského života, jak se k němu obrací a dává se mu najevo.“²⁷ Podle Finka je tato schopnost porozumění bytí dána zejména faktem smrtelnosti, na základě které je člověk stále upomínán na možné nebytí. Konečnost je bytostným rysem lidské existence. Člověk

²² FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 48.

²³ Tamtéž, s. 48.

²⁴ Tamtéž, s. 49.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 40.

²⁶ Srov. tamtéž, s. s. 23.

²⁷ Tamtéž, s. 23.

„ve svém trvání ví o svém nezadržitelném zániku, ve své setrvalosti ví, že pomíjí; ví, že je nejpomíjivější ze všech pomíjivých věcí.“²⁸ Lze tedy říci, že člověku náleží bytí skrze zápas s nebytím a právě z vědomí vlastní smrtelnosti pak pramení touha po uchopení toho, co trvá stále, co je věčné a neměnné.

Fink tuto skutečnost dokládá interpretacemi ze známých pasáží Aristotelovy *Metafyziky*, v nichž Aristoteles považuje lidské usilování o vědění za centrální fenomén lidské existence. Zde se ukazuje, že vědění je, co do své povahy, pohybem, dynamickou cestou stupňování a přesahování již získaného vědění.

Finkovi je ovšem zřejmé – v distanci od definitivních nauk klasické metafyzicky –, že poslední nahlédnutí je člověku principiálně nepřístupné: „Pokud kdykoli víme o konečnosti lidského filosofování, o odvaze, nebezpečí a touze našeho ducha, potud nemůžeme cestě myšlení přiřknout žádný konec, žádný cíl v něčem konečně platném.“²⁹ To znamená, že člověk nedosahuje absolutního poznání, protože je bytostí konečnou. Fink proto píše: „Člověk nikdy není, ani ve svých nejvyšších možnostech, zakuklený bůh, který by si jednou mohl uvědomit svou podobnost bohu.“³⁰ Podle Finka pak i „filosofování v žádném případě není jen lidským pohybem pokroku vědění ve zmocňování se o sobě spočívajícího systému věcí – je vskočením do pohybu samotného stupňování bytí.“³¹

Z výše uvedených tezí vyplývá, že problém bytí je u Finka rozkrýván na základě fenoménu pohybu. Fink se totiž domnívá, že bytí přebývá ve jsoucím jako skrytý pohyb, jako vznik a zánik konečných věcí, řečeno Finkovou terminologií – jako *vír zjevování se*.³² I když bytí je přítomno ve jsoucím, neznamená to, že se tímto způsobem plně vyčerpává a že mu lze přiřítat vlastnosti skrze předem stanovenou optiku pro popis jsoucná. Tímto způsobem se Fink pokouší vystihnout bytí v jeho dynamice. Bytí, které se člověku stále ohlašuje – a to je pro zde sledované téma

²⁸ FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 72.

²⁹ FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 53.

³⁰ Tamtéž, s. 52.

³¹ Tamtéž, s. 40.

³² Srov. tamtéž, s. 40.

klíčové –, je pak nutno uchopit jako *jevení samo*. Z toho důvodu Fink v etapě po rozchodu s Husserlem³³ sice hodnotí fenomenologický badatelský postoj jako základní – každé myšlení vždy vychází z oblasti fenoménů –, zároveň však poukazuje na ten fakt, že gradualita bytí v rámci fenoménů neexistuje. Jsoucno se ukazuje, ale v samotném ukazování tento ontologický řád spatřit nelze:

Ve fenomenální zásobě světa našeho okolí existují věci velmi rozdílného druhu, najdeme zde spříznění i protiklady mezi druhy věcí. Ale ať už mají svůj příslušný způsob bytí jakýkoliv, jsou – co se týče stupně bytí – zjevně všechny stejným způsobem. Nemůžeme některé z nich vyzvednout a vybavit je vyšším stupněm bytí. K tomu nenajdeme ve fenoménu žádnou oporu.³⁴

Úkolem filosofie by tedy podle Finka neměla být snaha o zabsolutizování a hypostazování jedné věci nad věcmi konečnými, nýbrž *domýšlení pojmu bytí*.³⁵ Z toho plyne, že fenomenologický badatelský postoj podle Finkova pojetí filosofie filosofií ještě není. Fink však zároveň zdůrazňuje, že „slídíme-li po měřítku bytí, které se samo nevyskytuje v oblasti fenoménů – ale nemáme přitom na mysli pouze fantastickou a utopickou myšlenku –, jde zde o spekulativní rozvrh vůbec.“³⁶

Finkova specifická metoda bádání – spekulativní myšlení – tedy neznamená libovůli, ale naopak důsledné promýšlení fenomenality fenoménů. Lze tedy hovořit o jisté ontologizaci fenomenologie. Na tento aspekt Finkova překročení Husserlový fenomenologie upozorňuje Ivan Blecha, který vysvětluje, že „jsoucno se nám podává jako fenomén, ohlašuje se tak, ale nevyčerpává se tím. To, co jej činí jsoucím, může tak být pouze jevení samo. [...] Je zřejmé, že jakmile se tážeme po fenomenalitě fenoménů, tážeme se také po tom, co činí jsoucna jsoucími, tážeme se na půdě metafyziky.“³⁷

³³ Tento Finkův obrat lze vysledovat již ve čtyřicátých letech minulého století. V roce 1956 proběhla Finkova přednáška *Svět a dějiny*, v níž se Fink explicitně s Husserlovou filosofií vyrovnává.

³⁴ FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*, s. 50.

³⁵ Srov. Tamtéž, s. 51 – 52.

³⁶ Tamtéž, s. 51.

³⁷ BLECHA, I. K pojetí světa u Eugena Finka. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 2, s. 216.

Ukazuje se, že „vhled do pozoruhodné možnosti stupňování jsoucnosti,“³⁸ ideu ontologického komparativu, Fink transformuje a zkoumá na základě stupňovitosti fenoménů samých. Tato problematika, jež tvoří jádro Finkovy pozdní filosofie, bude otevřena ve druhé kapitole této práce. Zde bude ukázáno, jakým způsobem Fink vysvětluje: „co je vlastně jevení se jsoucího, co je zjevování jako zvláštní způsob bytí a jaký je způsob bytí zjevování.“³⁹ Na základě rozsáhlých analýz problematiky jevení předestřených v díle *Bytí, pravda, svět* Fink představuje vlastní koncepci kosmologické fenomenologie.

Ačkoliv je z výše uvedených pasáží Finkovy monografie *Bytí, pravda, svět* patrné, že určité aspekty Finkova myšlení jsou přejímány z *Bytí a času*, Heideggerovo rozvíjení fenomenologie je odlišné, a nakonec i Finkova pozdní filosofie překračuje rámec Heideggerovy rané tvorby. Jak bude ukázáno, Finkovu kosmologickou filosofii lze považovat za odpověď tradici, jež upadla nejen v zapomenutí bytí, na což upomíná právě Heidegger, ale – jak tento myslitel implicitně rozšiřuje Heideggerovu ontologickou diferenci – i v zapomenutí světa. Tato teze se zdá – vzhledem k částem *Bytí a času* tematicky zaměřených na problém světa – pochybná. Z toho důvodu budeme v následujících pasážích předkládaného textu toto stanovisko stále více ozřejmovat. První přiblížení k takto definovanému problému je možné na základě doložení přímé Finkovy kritiky Heideggerova raného pojetí světa.

1.1.3 Svět jako bytostná součást existence v díle *Bytí a čas*

Jak bylo ilustrováno, problematika fenoménů byla ve Finkově pozdní filosofii převedena na tázání po bytí. Takový postup bádání je popsán již v díle *Bytí a čas* – Heidegger rovněž vychází z fenomenologie, kterou rozvíjí k otázkám ontologickým, dokonce se ukazuje, že oba způsoby interpretace celku jsoucího pokládá za slučitelné. Fenomenologii pojímá jako pojem metody – nikoli tedy jako filosofický směr – a její podstatu vykládá na základě terminologie slov, z nichž se termín

³⁸ FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 35.

³⁹ Tamtéž, s. 73.

fenomenologie skládá – fenomén a logos. Podle Heideggera je fenomén to, „co se ukazuje samo o sobě, co je zřejmé“⁴⁰ a logos – i přes mnohoznačnost tohoto termínu – Heidegger překládá ve smyslu „učinit zřejmým to, o čem je „řeč“.“⁴¹ Podle Heideggera by proto fenomenologie měla zkoumat to, co se ukazuje, tak, jak se samo od sebe ukazuje.⁴² Heidegger dále rozlišuje mezi vulgárním a fenomenologickým pojmem fenoménu, přičemž filosoficky podstatnější je fenomenologický fenomén, jenž odkazuje na to, co se „zprvu a většinou právě *neukazuje*, co je oproti tomu, co se zprvu a většinou ukazuje, *skryté*, co je však zároveň něčím, co k tomu, co se zprvu a většinou ukazuje, bytostně patří, a to tak, že tvoří jeho smysl a základ.“⁴³ To, co se tímto způsobem zprvu netematicky ohlašuje, je bytí jsoucího. Z toho důvodu pojímá Heidegger fenomenologii jakožto ontologii.

Jak bylo předesláno, Heidegger otázku po bytí jsoucího zkoumá na základě rozboru specifického jsoucná, takového, které má – v rámci rozmanitých bytostných struktur – přednost porozumění bytí. Tímto specifickým jsoucнем je lidská existence – Heideggerem terminologicky označovaná jako *Dasein* (*pobyt*).⁴⁴ Heideggerova analytika pobytu se přitom „neřídí antropologickými, psychologickými či sociologickými úvahami, nýbrž pouze a jedině požadavkem vědět, jaká je bytnost toho, kdo je s to klást otázku po bytí.“⁴⁵ Tento Heideggerův náhled – totiž, že bytí člověka stále zasahuje, vyzývá k myšlení uprostřed mnohotvárné životní reality a současně, že takové bytí nelze pojmut klasickým způsobem jakožto abstraktní princip, nýbrž ve své záhadnosti a problematičnosti – představuje revoluční rozvinutí ontologie.

Je-li aplikována Heideggerova fenomenologická metoda na pobyt, má se – podle výše uvedené zásady – „ukázat v tom, jak *především* a *většinou* jest, totiž ve své průměrné *každodennosti*.“⁴⁶ Ono *jest*, tedy existenci, však Heidegger přisuzuje

⁴⁰ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 45.

⁴¹ Tamtéž, s. 49.

⁴² Srov. tamtéž, s. 51.

⁴³ Tamtéž, s. 52.

⁴⁴ Již samotný termín *Dasein* odkazuje na toto sepětí „vyjadřující čistě jenom bytí“ Srov. HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 28.

⁴⁵ BIEMEL, W. *Martin Heidegger*. Praha: Mladá fronta 1995, s. 46.

⁴⁶ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 34.

výhradně a pouze člověku, jemuž není lhostejné, jak *jest*, nýbrž je interesované na svém bytí, což je dáno schopností rozlišovat mezi jsoucím a bytím, tedy schopností transcendovat od jsoucnosti k bytí. Proto je v rámci *Bytí a času* rozlišováno mezi „tím jsoucím, které je s to rozvinout vztah k sobě samému, a tím, které to nedokáže.“⁴⁷

Teze, že člověk je místem ontologického dění, tvoří jádro Heideggerovy fundamentální ontologie. Heidegger v této souvislosti hovoří o ontické přednosti pobytu, jež je dána samotným faktem tázání se po bytí, tedy tím, že bytí je určeno existencí: „pobyt je jsoucnost, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucím jen vyskytuje.“⁴⁸ Z ontické přednosti pobytu pak vyplývá přednost ontologická, jež je dána samotným faktem porozumění bytí. Je-li toto porozumění bytí, které tímto způsobem patří k bytostné struktuře pobytu, explicitně zkoumáno, jedná se o zkoumání ryze ontologické. Z tohoto hlediska se otázka po bytí v Heideggerově fundamentální ontologii ukazuje jakožto „radikalizace jisté bytostné tendence k bytí, jež patří k pobytu samému, tedy radikalizace předontologického porozumění bytí.“⁴⁹ Z toho důvodu je centrální Heideggerova otázka po smyslu bytí předběžně rozpracovaná jako analytika lidské existence, v rámci níž jsou rozkrývány základní strukturní prvky pobytu, Heideggerem označovaných jakožto existenciály.⁵⁰

Základní bytostnou strukturou pobytu je podle Heideggera *bytí-ve-světě*. Heidegger si všímá, že pobyt má „tendenci rozumět svému vlastnímu bytí z *toho* jsoucnosti, ke kterému se bytostně stále a především vztahuje, totiž ze „světa.“⁵¹ Proto vzniká otázka, jak tento základní fenomén – svět – uchopit? Je-li aplikována již zmíněná

⁴⁷ BIEMEL, W. *Martin Heidegger*, s. 51.

⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 27.

⁴⁹ Tamtéž, s. 31.

⁵⁰ Analýza bytí pobytu je neúplná, předběžná, protože vytyčuje zprvu jen bytí tohoto jsoucnosti, aniž by interpretovala jeho smysl. Proto je po takto získaném horizontu podle Heideggera zapotřebí zopakovat přípravnou analytiku pobytu na vyšší a ve vlastním smyslu ontologické bázi. To, z čeho si pobyt rozumí je čas, který se z toho důvodu stává horizontem všeho porozumění. Další fázi zkoumání je proto temporální analýza pobytu. Podle Heideggera pak proto „fundamentální ontologický úkol interpretace bytí jako takového zahrnuje tudíž vypracování temporalit bytí. Teprve v expozici problematiky temporalit je dána konkrétní odpověď na otázku po smyslu bytí.“ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 36. Jak již bylo upozorněno v první části předkládané práce, třetí oddíl prvního dílu *Bytí a času* s názvem „Čas a bytí“, jenž měl tuto problematiku rozvinout, publikován nebyl.

⁵¹ Tamtéž, s. 32-33.

Heideggerova fenomenologická metoda, ukazuje se, že „nejbližší svět každodenního pobytu je *svět našeho okolí*.“⁵² Naše zkoumání by proto podle Heideggera mělo postupovat „od tohoto existenciálního rysu průměrného bytí ve světě“⁵³ a dále – jak Heidegger píše – „k ideji světskosti vůbec.“⁵⁴ Význam světskosti světa, tedy struktury toho, k čemu se pobyt odkazuje, je získán na základě ontologické interpretace jsoucen, se kterými je člověk ve svém okolí běžně konfrontován.⁵⁵

Heidegger tedy nepojímá svět jako „souhrn všech věcí“, nebo jako určitou „nádobu“ či „rámec“, což jsou typické výklady světa v rámci filosofické tradice,⁵⁶ ale jako původní pobývání s tím, co je pro lidskou existenci blízké. Heidegger tento podstatný rozdíl výkladů světa představuje na základě interpretace výrazu *bytí-ve*. Heidegger vedle klasického pojetí *bytí-ve*, jakožto kategoriálního určení místa ve smyslu *obsažnosti* v, pojímá tento výraz jakožto existenciál ve smyslu *obeznámenosti* s. Druhý způsob výkladu, tedy způsob tematizace fenoménu světa, jenž je v *Bytí a času* Heideggerem obhajován, lze interpretovat tak, že „pobyt má vždy již pole světa apriorního rozumění, má je jako jemu vlastní strukturu pole a v tomto oboru, který sám rozvrhuje a nese, shledává věci jakožto „předměty“ svého představování a jednání.“⁵⁷

Nicméně Heideggerova rozsáhlá analýza prostředku – popisující původní vztah člověka k věcem skrze obstarávání, zacházení a používání – zde nebude předmětem našeho zkoumání. Pro účely zde předkládaného textu je podstatný výsledek Heideggerových rozborů. Heidegger zdůrazňuje, že pobyt je natolik spjat se svým okolním světem, že takto pojatý svět nelze pojímat jakožto nitrosvětské nepobytové jsoucno – svět takovému jsoucnu naopak dává porozumět –, nýbrž jakožto samotný existenciál. Heidegger píše: „Ontologicky je „svět“ nikoli určení *toho* jsoucna, které bytostně pobyttem *není*, nýbrž je to rys pobytu samého.“⁵⁸ Z tohoto hlediska lze říci,

⁵² Tamtéž, s. 86.

⁵³ Tamtéž, s. 86.

⁵⁴ Tamtéž, s. 86.

⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 86.

⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 84-85.

⁵⁷ FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 62-63.

⁵⁸ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 84.

že „svět je určitý způsob rozumění, existenciál, základní určení pobytu, které pobytu umožňuje postihnout jsoucí svého okolí v jeho specifické prostředkovitosti.“⁵⁹

1.1.4 Finkova kritika Heideggerova raného pojetí světa

Jak již bylo předesláno, Fink na Heideggerovo rané pojetí světa reaguje v díle *Hra jako symbol světa*, kde jej explicitně vystavuje kritice. Finkova argumentace proti Heideggerově koncepci světa vychází z odlišné interpretace porozumění bytí. Jak již bylo uvedeno výše, podle Finka nelze člověka chápat jako „vlastníka“ bytí, nýbrž porozumění bytí je – podle Finka – vymezeno světem.⁶⁰ Podle Kouby chce Fink „opustit výlučnost otázky po bytí a také zakotvení této otázky ve vztahu bytí – bytnost člověka a učit se rozumět bytí z konkrétní plnosti světa, v němž jsou věci spolu srostlé, učit se vykládat strukturu lidského pobytu a její otevřenost z vládnoucího světa samého.“⁶¹

Bytí ve světě Fink tudíž nevykládá z autonomního bytí člověka, protože – jak Fink píše – „otevřenost světu nepatří člověku, nýbrž naopak: člověk patří otevřenosti pro svět, existuje v ekstatickém obrácení k rozbíhající se šíři univerza, z níž mu teprve připadá světlo rozumu, řeči a porozumění bytí.“⁶²

Fink tedy obhajuje tezi, že „svět není „pouze“ cosi lidského, není to pouhá existenciální struktura, určitá skladba lidského bytí.“⁶³ Již první Finkova námitka směřuje na samotný termín *bytí-ve-světě*, který podle Finka Heidegger pojímá velmi úzce, protože nevyjadřuje „skrytý základní charakter všeho jsoucna vůbec, příslušnost čehokoli, co jest, do všeobsáhlosti univerza,“⁶⁴ nýbrž, jak bylo ukázáno,

⁵⁹ BIEMEL, W. *Martin Heidegger*, s. 60.

⁶⁰ Srov. FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 61.

⁶¹ KOUBA, P. *Vztah k celku a zkušenost světa*, 220.

⁶² FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 69-70.

⁶³ Tamtéž, s. 67.

⁶⁴ Tamtéž, s. 62.

Heidegger *bytí-ve-světě* interpretuje jako „základní strukturu toho jsoucna, jímž jsme my sami.“⁶⁵

Podle Finka tedy – a to lze považovat za jádro zde prezentované kritiky – Heidegger zcela opomíjí tematizovat kosmologický problém světa a z toho důvodu se pak ztrácí i „moc světa jako hra individuace, jež „ustavuje“ jednotlivé věci s určitou strukturou bytí.“⁶⁶ Ukazuje se tak, že Heidegger opomněl univerzum, jež se v jeho pojetí stává „poněkud neživou a nehybnou formou více či méně pochybného celkového skladu.“⁶⁷ Toto původní utváření světa, *časení a prostírání*, bylo přiřazeno existenciálně pochopenému světu, takže bytostné rysy světa byly Heideggerem přeneseny na lidský pobyt sám.⁶⁸

Na základě výše uvedených tezí Fink dospívá k závěru, že Heidegger tím, že „nevysvětlil bytostnou strukturu pobytu z otevřenosti pro vládnoucí svět, nýbrž svět naopak vyložil ze struktury pobytového utváření světa,“⁶⁹ klade na samotný pobyt – jenž se v Heideggerově pojetí ukazuje jako onen vlastník porozumění bytí – „nadměrný důraz jako v „absolutním idealismu“, kde má být konečnou a křehkou schránkou absolutna.“⁷⁰

Pro další rozvrh předkládané práce je třeba poznamenat, že tato Finkova kritika raného pojetí světa u Martina Heideggera je založena na vlastní Heideggerově sebekritice. Fink podotýká, že po *Bytí a času* „již Heidegger nevykládá porozumění bytí z člověka jako pevného centra, nýbrž z horizontu otevřenosti lidské bytosti pro bytí samo.“⁷¹ Provádí-li tedy Fink kritiku Heideggerova pojetí světa jako existenciální struktury, skladby lidského bytí, jedná se o reformulaci myšlenek Heideggerova pozdního díla. Tento Heideggerův obrat lze nastínit například citací z úvodu k přednášce *Co je metafyzika*, kde Heidegger píše:

⁶⁵ Tamtéž, s. 62.

⁶⁶ Tamtéž, s. 66.

⁶⁷ Tamtéž, s. 66.

⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 66.

⁶⁹ Tamtéž, s. 66.

⁷⁰ Tamtéž, s. 67.

⁷¹ Tamtéž, s. 67.

Myšlení, o něž jsem se pokusil v pojednání *Bytí a čas* (1927), se dává na cestu, na níž by se takové překonání metafyziky připravovalo. Avšak to, co takové myšlení přivádí na jeho cestu, nemůže být nic jiného než samo to, co je třeba myslit. Že se zde bytí samo, a jak se bytí samo obrací k myšlení, nezáleží nikdy především a pouze na myšlení. To, že a jak je myšlení bytím zasaženo, přivádí myšlení k puklině, kterou myšlení vytryskne z bytí samotného, aby tak bytí jako takovému odpovídalo.⁷²

Heideggerův obrat, který se rodil ve třicátých letech 20. století, lze dále ilustrovat i na příkladech jiných spisů, ve druhé kapitole této práce bude za tímto účelem interpretováno Heideggerovo pojednání o *Zrození uměleckého díla*. Zde promýšlí problematiku jevení jako takového, což příhodně rezonuje s Finkovou kosmologickou fenomenologií. Na příbuznost myšlenkových motivů Finkovy a Heideggerovy pozdní filosofie upozorňuje Ivan Blecha, který poukazuje na to, že „ve Finkově nasazení lze spatřovat jistou formu restituce presokratovské FYSIS jako arché, vládnoucí všemu jednotlivému. Fink tak spolu s Heideggerem ctí původní událost vzcházení jako ontickou událost, která nemá původ, ani důvod, a proto ji lze označit za „hru“.“⁷³

1.1.5 Svět jako hra malého dítěte

V díle *Hra jako symbol světa* Fink reinterpretuje Hérakleitův zlomek B 52, jenž zní:

Věk (běh světa) je hrající si děcko,
posouvající kaménky ve hře,
je to království dítěte.⁷⁴

⁷² HEIDEGGER, M. *Co je metafyzika?*. Praha: Oikúmené 1993, s. 11.

⁷³ BLECHA, I. Pojem světa u Finka a Patočky. In: LEŠKO, Vladimír, STOJKA, Róbert a kol: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach 2015, s. 166.

⁷⁴ FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 41.

Podle Finka chtěl Hérakleitos tímto výrokem vyjádřit podstatu dění *Φύσις*. Kosmická *Φύσις* jako hra, jako věčný proces vzniků a zániků, je podle Finka prazáklad dění, které nemá důvod ani smysl, ale přesto se stále děje. Fink tento zlomek komparuje s dalším Hérakleitovým výrokem B 30, jenž zní:

Svět stejný pro všechny
neučinil žádný z bohů ani lidí,
ale vždy byl a je a bude
stále živý oheň,
který se zažehává podle míry a uhasíná podle míry.⁷⁵

Ke komparaci zlomků B 52 a B 30 svádí slovní spojení *vždyživý oheň* – ΠΥΡ ΑΕΙΖΩΟΝ –, které zní jako klíčové slovo fragmentu B 52 – ΑΙΩΝ. Provázanost mezi těmito výroky je dána zvukovou podobností klíčových slov. Na základě nezávazné hry se slovy je zde ilustrována hra původnější – dramatictější –, hra světa. Ve Finkově díle však klasické filologické rozborů klíčovou roli nehrají. Na základě této kombinace zlomků Fink promýšlí vztah člověka a světa. Fink se kriticky táže, jakou formu účasti může mít člověk na vzniku *Φύσις*. V následující kapitole je tato problematika představena na základě rozboru klíčových termínů Finkovy kosmologické fenomenologie *Anschein* a *Vorschein*. Právě termínem *Vorschein* Fink míní metaforicky vyjádřené kosmické dění.

⁷⁵ Tamtéž, s. 39.

2 Fenomenologické pojetí světa u Eugena Finka

Jádrem této části textu je rozbor Finkova pojetí světa. Hovoří-li Martin Heidegger o ontologické diferenci a zapomenutosti na bytí, pak je tento apel Finkem zradikalizován. Jeho nejpůvodnější filosofické úvahy vycházejí z tematizace difference kosmologické. Základním motivem Finkova myšlení je pak nejen akcentování zapomenutosti světa západoevropskou filosofickou tradicí, ale i snaha světu porozumět z hlediska jeho vlastní struktury a dění. Finkovým úsilím je proto v nově pojaté *kosmologické* fenomenologii svět „rehabilitovat, a vymanit tak myšlení z výlučného zaměření na bytí.“⁷⁶ K tomu je podle Finka zapotřebí opustit metody tradiční metafyziky, rovněž i klasické fenomenologie a nově začít klást otázku po fenomenalitě fenoménů samé. Z těchto důvodů je v této části práce téma světa v celku otevřeno problematikou *jevení jako takového*.

Dále je zde konfrontováno Finkovo dílo s pozdní fází Heideggerova myšlení, tedy s Heideggerovou filosofií po tzv. obratu. Nicméně vzhledem k obšírnosti takto zvoleného tématu lze na tomto místě hovořit pouze o načrtnutí paralel, které je možné mezi Finkem a Heideggerem postřehnout. Je zřejmé, že důkladné srovnání by vyžadovalo větší textovou práci opřenou o celé pozdní dílo Martina Heideggera, zejména o rozsáhlé Heideggerovy interpretace presokratiků, což již ale přesahuje rámec zde předkládaného textu. Pro účely této práce a pro dokreslení zde sledované problematiky je analyzované dílo Eugena Finka doplněno o interpretaci významné Heideggerovy přednášky „Zrození uměleckého díla“.

V samotném závěru této části práce je pak otevřeno téma hry jako kosmického symbolu světa. Jedná se o fenomén, jenž podle Finka nabízí způsob, jak proniknout k povaze světa i jinak, než spekulativním myšlením. Z tohoto hlediska Finkova koncepce hry jeho kosmologické úvahy zajímavým způsobem doplňuje a zastřešuje.

⁷⁶ KOUBA, P. *Smysl konečnosti*. Praha: Oikoymenth, 2001. s. 154.

2.1 Reformace fenomenologie u Eugena Finka

Problematikou *jevení jako takového*, představenou ve Finkově díle *Bytí, pravda, svět*, pronikají do fenomenologie nově i otázky ontologické. Fink předně konstatuje, že člověk je zakořeněn do zjevování se jsoucího. „Nemůžeme se jednoduše zbavit základního postavení lidské existence, toho, že uprostřed jsoucího máme co dělat se jsoucím.“⁷⁷ Podle Finka je „jevení se jsoucího médium, do něhož je člověk jakožto člověk zasazen, je až příliš samozřejmou atmosférou jeho přebývání na zemi.“⁷⁸ Navzdory tomu však upozorňuje, že je-li „jevení tím ze všeho nejznámějším, životním živlem, v němž žijeme, splétáme své příběhy a jsme, ještě to neznámá, že je tím, co je poznáno. Právě jeho „blízkost“ a přítomnost „bez odstupe“ činí vhled obtížným.“⁷⁹ To, co se ukazuje jako nesamozřejmé a podněcující k filosofickému zkoumání, lze vyjádřit již výše předeslanou triádou vzájemně propojených otázek: „co je vlastně jevení se jsoucího, co je zjevování jako zvláštní způsob bytí a jaký je způsob bytí zjevování.“⁸⁰ Na základě takto definovaného problému Fink fenomenologii jednak ontologizuje a – jak bude ukázáno – i rozpracovává fenomenologické pojetí světa.

2.1.1 Finkovo netradiční pojetí fenoménu

První pozoruhodné úvahy začíná Fink analýzou jevení se jsoucího, přičemž samo zjevování pojímá jako pohyb, jako děj: „*Teprve pohnutost zjevování otevírá klid a pohyb jsoucího.*“⁸¹ V této souvislosti Čapek upozorňuje, že u Finka lze zaznamenat „dva druhy pohybu: „fenomenální pohyb“, což je takový pohyb, který se děje na něčem „již jsoucím“, a „ontogonickou pohnutost (Bewegtheit – i ve volbě tvaru slova slyšíme dokonavý charakter pohybu), která terminuje ve jsoucnosti věcí“. Jedná se o

⁷⁷ FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 132.

⁷⁸ Tamtéž, s. 86.

⁷⁹ Tamtéž, s. 85.

⁸⁰ Tamtéž, s. 73.

⁸¹ Tamtéž, s. 86-87.

takový pohyb, „skrže nějž jsoucí dospívá do bytí, je skrže tento pohyb způsobeno (hervorgebracht)“.⁸² V následujícím výkladu bude právě tato klíčová distinkce dvou druhů pohybů stále více ozřejmována.

Fink předně konstatuje, že „pohybu jevení se jsoucího se pokoušíme obvykle porozumět tím, že jej takřkajíc ukotvíme a upevníme buď v *člověku*, nebo ve *věcech*. Zjevování se pak vykládá buď z lidského *před-stavování* nebo z toho, že jsoucí *vzchází samo od sebe*. Zjevování je jednou proto, že *si člověk před-stavuje* – a pak proto, že *se věci ze sebe ukazují*“.⁸³ Je-li ale důvod zjevování umístěn do nitrosvětské reality, stále se nedospívá k hlubší dynamice zjevování, kterou chce Fink primárně tematizovat. Koncepce univerzálnějšího pohybu totiž tvoří jádro zde sledované verze Finkovy fenomenologie. Ta je založena na netradičním pojetí fenoménu, na což upozorňuje Čapek.⁸⁴ Jsou-li fenomény u Husserla komponenty zjevování, pak u Finka představují již výsledek daného procesu. „Zjevování je pro Husserla dějství, v němž se věc ukazuje skrže jednotlivé prezentace. Zjevování se odehrává uvnitř daného, uvnitř toho, co se může ukázat.“⁸⁵ Naopak Fink nechce považovat „jevení se za něco, co *věci* vykonávají, ale za vládnutí, v němž jsou *věci* vykonávány.“⁸⁶ To pak ale znamená, že u Finka se fenomény již v husserlovském smyslu nejeví, ale dávají. Právě tento fakt podle Čapka „implikuje pohyb daleko hlubší, neboť fenomén je stav, který nastal.“⁸⁷ Jedná se totiž o pojetí jevení jako pohybu, „který už není fixován na věcech, nýbrž proudí všemi věcmi a podmiňuje je.“⁸⁸

Jádro zde předběžně narýsovaného problému spočívá v tom, že ačkoliv Fink nepochybuje, že „zjevování jsoucího souvisí s tím, že je poznáváno člověkem“,⁸⁹ domnívá se, že v takovém případě se stále nejedná o „první a původní smysl

⁸² ČAPEK, J. Pojetí fenoménu u Eugena Finka, in: *REFLEXE*, 2000. s. 54.

⁸³ FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 87.

⁸⁴ Srov. ČAPEK, J. Pojetí fenoménu u Eugena Finka, s. 49.

⁸⁵ Tamtéž, s. 49.

⁸⁶ FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 128.

⁸⁷ ČAPEK, J. „Pojetí fenoménu u Eugena Finka“, s. 53.

⁸⁸ FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 87.

⁸⁹ Tamtéž, s. 82.

"zjevování."⁹⁰ V těchto intencích lze pak korigovat i Husserlovo pojetí intencionality, protože, jak bude ukázáno, i subjektivitu samu je podle Finka nutno započítat do širší struktury, jíž je součástí. Podle Finka je totiž možné uvažovat i o jevení bez vztahu k lidskému subjektu. Toto tvrzení bude v následujícím textu podepřeno Finkovými zajímavými argumenty. Pozoruhodnou ambivalenci zjevování, která tak vstupuje do hry, Fink přibližuje dvojicí základních termínů své filosofie *Anschein* a *Vorschein*,⁹¹ které vyjadřují zde vyvstalou distinkci mezi zjevováním se mně a jevením jako autonomním ději – na člověku nezávislém.

2.1.2 Vzhled versus vyjevování

Nejprve je zapotřebí objasnit jevení jako před-stavování, tedy ukázat, jakým způsobem se předmět dává člověku. „Asi nejbližší přirozenému vědomí je patrně toto pojetí: věci se jeví, pokud my je pozorujeme, stavíme před sebe, zacházíme s nimi. Jejich jevení je večníváním do oblasti lidského prožívání. Vyskytují se u nás a my u nich. [...] Naše prožívání chápe věci především tak, jak se dávají, jak se ukazují.“⁹² Podle Finka tedy *Anschein* znamená „vzezření jsoícího pro nás.“⁹³ Ono *pro nás* je v daném typu jevení podle Finka tím podstatným, jelikož každá poznávaná věc je „ozářena světlem schopnosti našeho před-stavování, stává se nám zřejmou. Avšak proto, že takové ozařování věcí lidským rozumem může přicházet zásadně vždy jen *zvnějšku*, můžeme vůbec uchopit a podržet pouze vzhled jsoícího.“⁹⁴ To, na co zde Fink naráží, je neuskutečnitelná ambice fenomenologie proniknout k *věcem o sobě* z pozice karteziánského subjektu.

Na pozadí epistemologických úvah Fink dále uvádí, že právě reflexí je proces poznání naivního realismu rozštěpen na představování si věcí člověkem a bytí věcí o sobě, prezentujících nedotčenost a neproniknutelnost k jejich substanciální podstatě.

⁹⁰ Tamtéž, s. 82.

⁹¹ Dané termíny přeložil Jakub Čapek jako vzhled a vyjevování. V předkládané práci je volně používáno jak české, tak originální německé znění termínů.

⁹² Tamtéž, s. 87.

⁹³ Tamtéž, s. 92.

⁹⁴ Tamtéž, s. 92.

„Tím, že se věci „jeví“, stávají se pro nás, stávají se pro jiné jsoucí. Nemohou se tedy dát tak, jak jsou v sobě, nýbrž jen tak, jak jsou pro jiné jsoucno. Ukazují se v jednom momentu představování, tedy nikoli v tom, jak čistě v sobě stojí a v sobě spočívají.“⁹⁵ A i člověk poznává a vnímá jsoucí jen na základě kantovských *forem názoru*, což znamená, že k samotnému bytí věci již z principu proniknout nemůže. Věc je tímto způsobem skryta za nároky poznávající subjektivity.

Přesto – a to lze považovat za klíčovou tezi pro další výklad –, na základě ontologického předporozumění, člověk o bytí jsoucího o sobě ví. Fink tuto apriorní myšlenku o *samostatnosti věcí* nazývá přímo dynamitem: „Jeho trhavá síla se prozrazuje v ustavičném neklidu našeho ducha, jenž se nespokojí s žádným jevením se věci a stále ví o tom, že je předstihován nedosažitelností toho, co jsou věci samy.“⁹⁶ Fink si totiž uvědomuje, že toto vědění o *samostatnosti věcí* „nepochází ze vzhledu, a také se v něm nemůže ukázat.“⁹⁷ Právě tato myšlenka přivádí Finka k explikování jevení jako vyjevování.

Nicméně pojetí jevení jako vzhledu nemá dokládat Finkovu rezignaci na lidské poznávání, příklon k principiálnímu agnosticismu. Vzhled věci, jak Fink píše, sice může klamat, „ale klam jako takový nahlédneme pouze v novém, platnějším vzhledu věci.“⁹⁸ Fink chce především zdůraznit, že v případě jevení jako vzhledu se jedná o naše dispozice a náš specifický způsob, jakým se ujímáme vnějšího světa. „Vzhled“ tedy naprosto neznamena pouze klamné vzezření, nýbrž vůbec vzezření jsoucího pro nás. Věc sama se opevnila a ukazuje nám pouze více či méně platné pohledy.“⁹⁹

Pojetí jevení jako vzhledu lze pomyslně vztáhnout ke světu člověka, který – již z logiky jevení jako vzhledu – bude vždy pouhým výřezem světa v celku. To však neznamena, že tento výřez lze považovat za zcela libovolný. Ačkoliv náhled nemusí vždy korespondovat se strukturou dané věci, věci se nám určitým způsobem nastavují a „i v nich samých spočívají podmínky pro jevení se, nejen v člověku.“¹⁰⁰

⁹⁵ Tamtéž, s. 78.

⁹⁶ Tamtéž, s. 91.

⁹⁷ Tamtéž, s. 92.

⁹⁸ Tamtéž, s. 92.

⁹⁹ Tamtéž, s. 92.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 89.

Problém nitrosvětké zóny přibližuje Ivan Blecha: „Člověk tedy ve struktuře světa zaujímá pozici, která není zcela pasivní vůči událostem, probíhajícím kolem něho, a z tohoto hlediska je třeba zdůraznit, že si kolem sebe prostírá dílčí pole, které se zcela nekryje se světem v celku, a které je přitom třeba jakožto dílčí respektovat, což samo o sobě není jednoduché.“¹⁰¹ Možné následky neuvážlivého rozšiřování nitrosvětké zóny na celek světa Fink ale nepromýšlí. Je třeba zdůraznit, že Fink v rámci své kosmologické fenomenologie sleduje primárně celek světa v jakési, jak bylo ukázáno, distanci od pojetí světa raného Heideggera. Pojetí jevení jako *Anschein*, vyjadřující pouze zúženou nitrosvětskou zónu, zajímavým způsobem koriguje Jan Patočka, na což bude poukázáno v poslední kapitole této práce.

Je-li však *Anschein* pouze složkou celkového vyjevování, přirozeně nyní vzniká otázka po povaze tohoto širšího – Finkem favorizovaného – děje. Finkův posun v promýšlení dynamiky zjevování objasňuje Pavel Kouba: „Fink se v této situaci snaží odpoutat se od zjevu jako vztaženosti k člověku, od „vzhledu“, který je kontingentní, nepatří k bytí věcí samých, a pochopit jevení jako vycházení najevo (zum *Vorschein* kommen) ve světě, tj. v prostoru a čase. Místo otázky *komu* se zjevující věci jeví, klade tedy otázku v *čem* se jeví.“¹⁰² Centrální téma v *čem*, tedy světa, jenž je oním apriorním rámcem všeho zjevování, otevírá Fink problematikou *Vorschein*. Jde o způsob, jímž se v této apriorní sféře světa jeví věci samy.

Fink tedy dále hovoří o jevení jako vyjevování. V tomto pojetí již pohyb nevzniká v představujícím subjektu, nýbrž v každé věci zvlášť. Podstatným rysem takového zjevování je tedy autonomnost tohoto dění. „Jsoucí vzchází samo od sebe, když se jeví, vychází najevo. Věci samy vykonávají pohyb jevení, vzcházejí do svého konečného obrysu, ukazují se v určitém tvaru.“¹⁰³

Jako ilustrační příklad tohoto typu jevení uvádí Fink květinu, která vzchází ze země, do které po určitém čase opět zapadá.¹⁰⁴ „Přesto to může být jen symbol pro

¹⁰¹ BLECHA, I. K problému nespekulativní metafyziky, in: *REFLEXE*, 1995, s. 2-2.

¹⁰² KOUBA, P. *Smysl konečnosti*, s. 153-154.

¹⁰³ FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 93.

¹⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 102.

vzcházení věcí z temného základu bytí do jasného dne jevení.¹⁰⁵ Fink proto upozorňuje, že pohyb jevení jako vyjevování nelze pojímat, jak by se snad mohlo zdát, onticky. A podotýká, že se nejeví pouze živé věci. I lavice, domy, nebo zářící hvězda na obloze vzchází do zjevu: „To vše vyšlo najevo, to vše je shromážděno v objímající jednotě velké přítomnosti a každá jednotlivá věc v tom má svůj vlastní tvar, své místo a svou chvíli.“¹⁰⁶ Naopak země, moře, vzduch a oheň se nejeví, „ty jsou spíše prvním jevištěm pro vycházení najevo rozmanitých jednotlivých věcí, které mají způsob bytí živého.“¹⁰⁷

Jevení jako vyjevování však lze, jak již možná z daného výkladu vysvitlo, chápat dvojím způsobem. „Pokud jsoucí vychází najevo, vždy se též představuje – má nejen *k sobě vztažené*, nýbrž i *nabízející se bytí*: je v *sobě* právě tím, že je *zároveň pro jiné* jsoucí.“¹⁰⁸ Věci tedy jednak vzcházejí ze sebe samých, ale zároveň se ukazují v určité podobě každému jinému jsoucímu. „Tím, že věc vyšla najevo v otevřeném prostoru všeobjímající přítomnosti, je vždy jedna mezi druhými – a je tím všem ostatním nabídnuta.“¹⁰⁹

O vzcházení věcí v primárním smyslu je podle Finka nutné uvažovat jako o procesu individuace, ve kterém „vystupují všechny konečné věci z beztvaré, propastné noci bytí, vycházejí najevo v poli přítomnosti do obrysu a tvaru – a upadají znovu zpět, když je čas vyčerpal, do toho, co je nevyčerpatelné.“¹¹⁰ Pro takový děj – vzhledem k zřejmé abstraktnosti – je však obtížné naleznout ty správné pojmy. Zde se ukazuje Finkovo okouzlení presokratiky, jelikož se ve výkladu tohoto pohybu uchyluje jednak k Hérakleitovu výroku „vesmír řídí blesk“¹¹¹, či zmiňuje i Anaximandrov zlomek B1, jenž zní: „*Z čeho je konečným věcem vznikání, do toho je i jejich zanikání podle nutnosti; neboť si jako samostatné platí navzájem trest a*

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 94.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 93.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 103.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 93.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 93.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 95.

¹¹¹ Tamtéž, s. 94.

*pokutu za svou nespravedlnost podle příkazu a podle míry času.*¹¹² Ukazuje se, že Anaximandros v daném výroku hovoří o ději vzcházení a zacházení, vznikání a zanikání, tedy o procesu jevení, který příhodně vystihuje zde sledovanou dynamiku vyjevování. Tento proces je člověku ohlašován zejména vědomím vlastní konečnosti. V tom tkví podle Finka „nesmírný *ontologický význam lidské smrti*, že ukazuje na nepochopitelné „nic“, z něhož vše dospívá do zjevování a do něhož zjevení opět zapadá.“¹¹³ Tak se navíc ukazuje, že jevení jako vyjevování není spoluurčováno člověkem. Jsoucí vzchází samo od sebe a člověk je pouze částí této širší události dění bytí, jež nemá ve své moci.

V případě jevení jako vyjevování se tedy jedná o děj, který lze označit z pozice člověka jako příliš spekulativní. Fink zde popsanou desubstancializací procesu zjevování již vykračuje z fenomenologicky kontrolovatelného rámce. To je motivováno Finkovou snahou proniknout k fundamentu, tedy k původní struktuře zjevování, která podle Finka, na základě výše provedených analýz, nemůže být odkázána na strukturu subjektivní. Tento výsledek Finkových úvah o jevení jako vyjevování výstižně shrnuje Čapek, jenž píše: „Ontogeneze je dějství, k němuž vždy již došlo. Zjevování je radikální minulostí a jako takové je vyňato z dosahu člověka, který může působit – i ono zjevování, v němž vystupuje najevo něco pro člověka – jen ve své přítomnosti. [...] snaha o vymanění jevení z kompetence člověka ukazuje na tom, co je v této genezi jsoucího původem. Tímto původem není subjekt, ať už jakkoli pojatý, ale svět, tedy ani to, co se jeví, ani ten, komu se to jeví, nýbrž to, v čem k jevení dochází.“¹¹⁴ Toto v čem je podle Finka právě krajina všeho zjevování, kterou míní svět.

Pojem krajina je u Finka používán jako předstupeň k explikaci světa, je „prostředkujícím pojmem“, který je schopen převést nás k myšlení, které už není zaujato „jsoucím“. [...] Krajina jako to, co shromažďuje a zároveň odděluje, co stejně tak sjednocuje, jako rozptyluje, přesněji v rozptýlení sjednocuje a v sjednocování rozptyluje, poskytuje vzcházejícím věcem místo a hranice, kterými se v nějakém obrysu „ustavují“ a vůči sobě navzájem odlučují, a zároveň jedna s druhou hraničí;

¹¹² Tamtéž, s. 102.

¹¹³ Tamtéž, s. 95.

¹¹⁴ ČAPEK, J. Pojetí fenoménu u Eugena Finka, s. 58.

krajina nechává otevřenou strukturu napětí toho, že všechny věci vycházejí najevo současně pohromadě a zároveň jedna vedle druhé.“¹¹⁵ Krajina je z tohoto hlediska *předchůdná*. „Její struktura se nedá odvodit z toho, co se skrze ni stává určitým. Říkáme: krajina „obchvacuje“.“¹¹⁶ Avšak podle Finka neznámá „obchvacující jednotu objektů, nýbrž především situaci, která objímá, sjednocuje a rozlišuje subjekt a objekt.“¹¹⁷ Finkovo často používané spojení *krajina všech krajin* tedy znamená svět. Svět je pak oním vládnoucím celkem, což Fink vyjadřuje následovně:

Absolutní médium, které předem obchvacuje a zahrnuje vše jsoucí, je *svět*. Je prostorem a časem, v němž se odehrávají všechny věci. V něm je vše, co vůbec je, shromážděno, sjednoceno a rozlišeno – je polem přítomnosti, kde věci vycházejí najevo a kde člověk jsoucno po částech zakouší a o jeho celku a priori ví. Je *univerzální krajinou vší světliny a všeho poznání*. Je *polem bytí*.¹¹⁸

Podle Finka pak „jde především o to, abychom pochopili jevení se jsoucího [...] z vládnutí světa, které dává prostor a ponechává čas.“¹¹⁹ Další Finkova představa o světě tedy zní:

Svět je tím obchvacujícím a všechno zahrnujícím prostorovým a časovým celkem. Všechny prostory jsou v něm a stejně tak všechny časy. Světový prostor obsahuje všechna místa a všechny v prostoru rozprostřené věci, světový čas pojímá do sebe všechny časy a všechny chvíle, trvání a změny všech nitročasových věcí. *Časoprostor světa je ta nejvíce obchvacující krajina všeho bytí jsoucího*.¹²⁰

Ukazuje se, že svět je onou apriorní sférou všeho zjevování, z čehož vyplývá, že výzkumem fenomenality fenoménů získáme přístup ke světu samotnému. Protože však, řečeno finkovskou terminologií, fenomenalita fenoménů již není fenomenální

¹¹⁵ FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 124.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 125.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 126.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 126.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 117.

¹²⁰ Tamtéž, s. 135.

problém, k samotnému uchopení světa je nutné užít spekulativní myšlení. Ivan Blecha vysvětluje, že právě „spekulace dokáže myslet rozporné vztahy mezi odkrytostí a zakrytostí, světlem a temnotou, blízkostí a distancí, zemí a nebem, umí myslet svět nikoli jako souhrn věcí, nýbrž jako skutečnou *hru sil*, která propůjčuje jsoucnům jejich jsoucnost.“¹²¹ Nicméně Fink v rámci své kosmologické fenomenologie promýšlí i jiné možné přístupy uchopení světa v celku. Dříve, než přistoupíme k jejich explikaci, zastavíme se u avizované Heideggerovy stati, jež se problémově dotýká zde tematizovaného děje *Vorschein*.

2.1.3 „Zrození uměleckého díla“

Na základě Heideggerovy stati „Zrození uměleckého díla“ lze rozvinout nejen zde sledovanou problematiku jevení, ale zároveň je možné ilustrovat Heideggerův tzv. obrat, tedy předěl mezi Heideggerovou ranou a pozdní tvorbou. „V tomto pojednání lze totiž ještě shledat pasáže, kde se pracuje s původními motivy z období fundamentální ontologie. Tyto motivy jsou však předvedeny již v jiném metodickém východisku a přístupu a jsou pojednány v kontextu jiných klíčových motivů, které oproti fundamentální ontologii buď zaznamenaly zásadní proměnu anebo jsou vůbec nové.“¹²² Jestliže chtěl Heidegger ve svém raném období zachytit smysl bytí z *Dasein*, jakožto místa, ve kterém se bytí ohlašuje zejména připomínkou naší smrtelnosti, pak v další fázi reflektuje dění, které je na člověku nezávislé. Heidegger však po obratu promýšlí otázku po bytí – způsob, jímž se děje bytí samo –, již nesystematicky. Jedna z možných cest k bytí, která zde bude naznačena, vede podle Heideggera právě přes umění.

Zde uvedenou stat' lze pomyslně rozdělit do dvou částí. V první Heidegger podává výklad obrazu *Boty* od Vincenta van Gogha z roku 1888. Ve druhé provádí analýzu řeckého chrámu. Jelikož první část je obsahově stále v duchu *Bytí a času*, pro zde sledovaný výklad je ústřední zejména druhá sekce tematizující již plně dynamiku jevení jako takového. V úvodních pasážích stati, ještě před těmito

¹²¹ Tamtéž, s. 156.

¹²² NOVOTNÝ, J. *Smysl a neskrytost: Studie k mezím možností Heideggerovy fundamentální ontologie*. Praha: Togga, 2013. s. 10-11.

samotnými centrálními rozbory, Heidegger – v distanci od tradičních koncepcí věci – určuje povahu uměleckého díla, aby bylo zřejmé, že „smysl díla spočívá v něčem jiném než v úkolu reprodukovat skutečnost.“¹²³ Novotný se domnívá, že právě z toho důvodu Heidegger pro svou analýzu v první části stati zvolil právě boty kvůli prostorové a situační neurčitosti, „aby vyvstala konfrontace s nabízející se námitkou proti adekvátnosti jeho výkladu a aby se přitom prostě ukázalo, že v uměleckém díle o žádnou adekvaci, resp. reprodukcii skutečnosti primárně vůbec nejde.“¹²⁴

Tímto problémem se ke slovu dostává otázka po pravdě. V dané stati se Heidegger vymezuje vůči klasickému určení pravdy jako správnosti, jako shody výpovědi s věcí, o které se vypovídá a zavádí pojetí nové, které označuje řeckým termínem ἀλήθεια – pravda jako odkrytost. V Heideggerově myšlení se tak jedná o posun od otázky po smyslu bytí k otázce po pravdě jako ději ἀλήθεια. V těchto intencích se v dané stati domnívá, že dochází-li „v díle k rozevření jsoucího v to, čím a jak toto jest, pak je tu při díle dění pravdy.“¹²⁵ V tomto smyslu tedy umělecké dílo manifestuje a nechává vyjevit pravou podstatu jsoucna, což zde bude demonstrováno na konkrétních výše uvedených příkladech.

Obraz *Boty* od van Gogha odhaluje, „co náčiní, totiž pár pracovních bot, vpravdě jest.“¹²⁶ Tímto způsobem odkazuje na svět selky. Heidegger tak jediným nástrojem rozevírá podstatu a smysl bytí života na venkově a práci, která je s tím spjata. „Z temného rozevření sešlapaného vnitřku bot civí námaha dělníkova kroku. V bytelné tíži bot je soustředěna houževnatost pomalé chůze do daleka se táhnoucími a stále stejnými brázdami pole, nad nímž fičí ostrý vítr. Na kůži lpí vlhkost a sytost půdy. Pod podrážkami se vleče osamělost polní cesty sklánějícím se večerem. V botách, v tomto náčiní, zachvívá se mlčenlivý jásot země, její tichý dar zrajícího zrna i její neobjasněné sebeodpírání v pustém úhoru zimního pole.“¹²⁷

Svět, který se však tímto způsobem rozevírá, je stále světem souvislosti nástrojů, a z tohoto hlediska tematicky stále zůstává zakotven v *Bytí a času*.

¹²³ Tamtéž, s. 18.

¹²⁴ Tamtéž, s. 18-19.

¹²⁵ HEIDEGGER, M. Zrození uměleckého díla, in: *Orientace*, roč. 3. 1968, č. 5, s. 61.

¹²⁶ Tamtéž, s. 61.

¹²⁷ Tamtéž, s. 60.

Heidegger si zřejmě omezení své předchozí koncepce při psaní této stati uvědomoval, na což upozorňuje Ivan Blecha.¹²⁸ „Konfrontace s výtvarným uměním a se zvláštní povahou uměleckých děl umožnila Heideggerovi nahlédnout, že jeho rané pojetí jsoucna trpí jistým omezením. Jsoucno v podobě náčiní, jež mělo v *Bytí a času* tak účinně nabízet Dasein porozumění bytí, náhle neukazuje všechno.“¹²⁹ Selka sice oním zařizováním a obstaráváním poznává, co to znamená *být*, stále se však jedná o svět naší faktické existence. „Svět a země jsou tu pro ni a pro ty, kteří s ní sdílejí způsob života, pouze takto, v náčiní. Pravíme „pouze“ a uvádíme tím v omyl; neboť teprve spolehlivost náčiní dodává přístupnému světu jeho bezpečí a zajišťuje zemi svobodu jejího stálého naléhání.“¹³⁰

Nicméně v Heideggerově analýze řeckého chrámu nastává již zlom evidentní – do hry vstupuje dynamika vzcházení, vznikání a zánikání, tedy dění, o němž hovoří již ve výše uvedeném zlomku Anaximandros. „Toto vyjevování a vzcházení samo i v celku nazývali v raných dobách Řekové *Φύσις*. Tato *Φύσις* osvětluje zároveň to, na čem a v čem zakládá člověk svůj pobyt. Nazýváme to zemí. Od toho, co zde toto slovo vypovídá je nutno oddělit jak představu složené hmotné masy, tak pouze astronomickou představu planety. Země je to, kam toto vzcházení skrývá zpět vše to, co jako takové vzchází. V tom, co vzchází, země bytostně spočívá jako to, jež ukrývá.“¹³¹

Dílo chrámu, podle Heideggera, na tuto hlubší dimenzi světa odkazuje. Jeho stavbou se totiž do zjevu dostává skrytá povaha země, která se pozoruhodným způsobem zračí v jeho mramorových sloupech. Heidegger tak tematizuje motiv *Φύσις* jako vzcházení do odkrytosti, čímž zároveň akcentuje látkové a ne již pouze instrumentální záležitosti, protože „dílo chrámu nepřipouští, aby tím, že ustavuje svět, látka zmizela, nýbrž především ji nechává vyniknout, a to v otevřenu světa tohoto díla: skála, která nese a spočívá, se tak teprve stává skálou; kovy dosahují

¹²⁸ BLECHA, I. Cézanne ve filozofii Martina Heideggera, in: *Filosofický časopis*, roč. 63, č. 4, 2015. s. 486.

¹²⁹ Tamtéž, s. 486.

¹³⁰ HEIDEGGER, M. „Zrození uměleckého díla“, s. 60.

¹³¹ HEIDEGGER, M. Zrození uměleckého díla, in: *Orientace*, roč. 4., 1969. s. 76.

třpytu a lesku, barvy záře, tón znění a slovo mluvy.“¹³² Ivan Blecha objasňuje, že „je tu vzat v potaz ohled, který právě Heideggerovi v *Bytí a času* chyběl: ohled na zemi jako na souhru přirozených sil, vůči nimž se teprve svět lidské existence může nějak vymezovat a s nimiž je v neodlučném napětí. Znamená to, že „svět“ neodhaluje jen souvislosti lidské existence, ale poukazuje i na „bytí“ země, neboť právě vůči němu se rozevírá a udržuje, skrze ně roste. Mezi světem a zemí je svár, ale svár, v němž se obě složky potřebují a v němž docházejí svého naplnění.“¹³³

Podle Heideggera právě „dílo tento svár dovršuje, neboť ustavuje svět a ustrojuje zemi.“¹³⁴ Je-li v díle odhalena věc v její vlastní struktuře, vzniká děj neskrytí (pravdy): „Stavíc svět a ustrojujíc zemi rozvíjí dílo svár, v němž se dobývá neskrytost jsoucna, tj. pravda.“¹³⁵ Role člověka, jako tvůrce, je pak určena tím, že „tvoří z doteku tohoto původního děje a respektu k tomu, co v něm naléhá: pravda ve smyslu původního zápasu ne-skrytí.“¹³⁶ V díle se zároveň tato neskrytost ukazuje, „vynáší do zjevnosti střet původního zápasu mezi uvolňováním otevřeného pole a zpěčující se neprostupnou skrytostí.“¹³⁷ V rámci umění tak lze hovořit o výjimečném vztahu člověka k původnímu ději, na kterém je možné onou tvorbou uměleckého artefaktu participovat. Ukazuje se totiž, že „neskrytí potřebuje pro své počínání a vyhocení v neskrytém jsoucím/díle člověka.“¹³⁸

Fenomenologický náhled na to, co Anaximandros mínil výše uvedeným výrokiem, je u Heideggera a Finka, i přes avizované rezonující prvky jejich koncepcí, spíše odlišný. Heidegger se ve výše uvedené stati snaží proces zjevování uchopit nově přes umění a zdá se, že motivem *Φύσις* jako vzcházení do odkrytosti, promýšlí ještě jiný aspekt než Fink. U Finka se v případě jevení jako *Vorschein* jedná o příliš spekulativní děj, na který, jak bylo poukázáno, člověk nemůže mít žádný vliv. Rozdíl

¹³² Tamtéž, s. 78.

¹³³ BLECHA, I. „Cézanne ve filozofii Martina Heideggera“, s. 487.

¹³⁴ HEIDEGGER, M. Zrození uměleckého díla, in: *Orientace*, roč. 4., 1969. s. 79.

¹³⁵ Tamtéž, s. 82.

¹³⁶ NOVOTNÝ, J. *Smysl a neskrytost: Studie k mezím možností Heideggerovy fundamentální ontologie*, s. 47.

¹³⁷ Tamtéž, s. 47.

¹³⁸ Tamtéž, s. 47.

mezi Finkem a Heideggerem se tedy ukazuje v tom, že ačkoliv oba promýšlejí jevení jako takové, v Heideggerově pojetí *Φύσις* člověk na tomto ději specifickým způsobem participuje. Člověk je sice pouze *osvětlenou* součástí světa, jenž je místem zjevování, přesto, jak se zdá, jeho role – např. jako stavitele chrámu – je v rámci tohoto dění podstatně rozvinutější, než ve Finkově kosmologické fenomenologii. Lze-li činit závěry i přes zde velmi strohé rozbory, ačkoliv oba inspiraci shodně nacházejí právě u prvních řeckých myslitelů, jejich samotné rozvíjení raného filosofického myšlení je odlišné. Nutno ovšem připomenout, že oběma jde o respektování ambivalence jevení, o ontologickou a ve Finkově případě kosmologickou diferenci a oba tak tímto způsobem překračují svět naší faktické existence.

2.1.4 Svět jako hra bez hráče

Fink ve svých centrálních úvahách o celku světa vychází z předpokladu, že člověk, jakožto smrtelný, vždy už o všezahrnující skutečnosti ví, „protože v něm plane tušení o tom, co je jedno, plné a celé, co objímá, vystavuje i ukrývá vše individuované a konečné.“¹³⁹ Vedle lidské smrti Fink dále hovoří o naladění, jež nás stejným způsobem upomíná na vše prostupující celek:

Pozoruhodným údělem našeho lidského rozumu je však to, že je neustále znepokojován, přepadán myšlenkou veškerosti toho, co jest. Tato myšlenka „všeho“ nás neopouští; myšlenka nesmírného a vznešeného obývá našeho ducha a vytrhuje jej z uspokojené nehybnosti. Zprvu není tato myšlenka světa tolik teoretickým pojmem, jako spíše „naladěním“, naladěním širé, do bezmezné dálky zabíhající touhy, oceánským pocitem, jaký vzbuzuje pohled na „širé moře“ či „hvězdné nebe“ nad námi. Toto naladění není nic „sentimentálního“ či „útěšného“ – je to myšlenkové naladění, význačné naladění myšlenky vůbec.¹⁴⁰

Podle Finka tedy člověk vždy o světě jako celku ví, „ale toto vědění je takřka nejvíce vzdáleno od pochopení, protože je tím ze všeho nejsamozřejmějším.“¹⁴¹ Zde se

¹³⁹ FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 121.

¹⁴⁰ FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 37.

¹⁴¹ FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 137.

opakuje motiv z *Bytí a času*, ve kterém Heidegger kritizuje neuvážlivé trivializování problému bytí do nejobecnějšího, nejprázdnějšího a samozřejmého pojmu. Fink se stejnou naléhavostí připomíná zapomenutost světa a, jak již bylo v tomto textu mnohokrát zdůrazněno, trvá na respektování kosmologické difference. Problém světa v celku lze totiž podle Finka adekvátně uchopit jen v případě, nebude-li explikován z nitrosvětského jsoucná, tedy, nebudou-li k jeho tematizování brány „za model nitrosvětské celkovosti.“¹⁴² Strukturálně stejnorodý vztah celku a části totiž podle Finka vztáhnout na svět a nitrosvětské věci nelze, protože „všechny „velikosti“ jsou „v“ něm.“¹⁴³ Přirozeně vzniká otázka, jak o tomto ne-konečném, a navíc non-objektivním světě hovořit, je-li právě kosmický pojem světa zónou nedotčenou zásahem a pohledávkami člověka.

K takovému světu, jak bylo ukázáno, lze proniknout spekulativním myšlením. Fink však v další fázi promýšlení tohoto tématu přichází s myšlenkou hry jako kosmického symbolu světa. Výše analyzované jevení jako *Vorschein* se totiž děje, jak se zdá, bezdůvodně, a proto lze na toto dění nahlížet právě jako na hru. Důvod a výklad každého procesu jevení vnáší až člověk, což Fink vyjadřuje termínem *Anschein*. Ale samotný proces individuace lze podle Finka vyjádřit obrazem hry: „Hra se stává „kosmickou metaforou“ veškerého vyjevování a mizení jsoucích věcí v časo-prostoru světa.“¹⁴⁴

Fink se úvahám o hře v rámci své filosofické práce věnoval kontinuálně. Jako příklad lze uvést spisek *Oáza štěstí*, nicméně v díle *Hra jako symbol světa* lze zaznamenat od této dřívější studie, která byla zaměřena zejména na ontologii hry, značný posun, na což upozorňuje Jiří Černý: [...] „ve hře se otevírá svérázným způsobem souvislost člověka a světa“. „Lidská hra má význam světa, má svou kosmickou transparenci – je to jedna z nejzřetelnějších světových figur našeho konečného pobytu. Ve hře nesetrvává člověk v sobě, v uzavřeném okrese své duševní niternosti – daleko spíše vystupuje ekstaticky v kosmickém gestu ze sebe ven a smysluplně ukazuje k celku světa.“¹⁴⁵ Je-li tedy u Finka prvotně akcentována hra zejména jako základní

¹⁴² FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 135.

¹⁴³ Tamtéž, s. 136.

¹⁴⁴ FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 77.

¹⁴⁵ ČERNÝ, J. Filosofický problém hry, in: *Filosofický časopis*, XV, 1967, 5. s. 757.

existenciální fenomén, nyní již jako médium „skrze něž se nám může podařit vystoupit z uzavřené sféry nitrosvětské zkušenosti a uvolnit se pro porozumění celku světa v jeho autenticitě.“¹⁴⁶

Základním rysem lidské hry, jak Fink píše, je *skutečná neskutečnost*: „[...] hra v sobě chová odpoutané „konání jako by“, zcela zvláštní „zdání“, pozoruhodnou oblast „neskutečnosti“. Hra jako zvláštní prolínání „bytí“ se „zdáním“ je jakoby zdající se bytí a jsoucí zdání.“¹⁴⁷ Podle Finka nás právě ono hravé vytržení přenáší do neskutečna. „V modu neskutečnosti můžeme, nezatížení dějinami, takřka začít znovu, můžeme volit v imaginárním prostoru a imaginárním čase. Znovu získáváme nepromarněnou svobodu jakožto svobodné bytí v dimenzi pouhého „zdání“.“¹⁴⁸

To, co se tak tímto způsobem ve hře prolíná, je reálný prostor a reálný čas s ireálným prostorem a ireálným časem a právě v tomto smyslu hra člověka vytrhuje z nitrosvětské zóny a poukazuje na zvláštní takto nově vzniklý celek. Fink proto píše: „Na podkladě částí prostoru a částí času, jež fungují jako pouhý nositel světa hry se zdvíhá imaginární scéna se svým vnitřním prostorem, který je nikde a přece zde, a se svým vnitřním časem, který je nikdy a přece teď.“¹⁴⁹ V této souvislosti Ivan Blecha vysvětluje, že „hra otevírá náš jediný možný vztah ke světu jako k celku – znemožňuje, aby byl celek světa suspendován na nějakou věc, byť by to byla „super-věc“, na představitelný celek jako veškerost v tradičním smyslu.“¹⁵⁰ Fink si totiž uvědomuje, že „žádná nitrosvětská věc nikdy nemůže být skutečně na roveň kosmu a jeho velkoleposti; proto může být symbolem pouze v poli zdání, tedy odlesku světa dopadajícího do toho, co je uvnitř něj.“¹⁵¹ Ačkoliv se tedy výše uvedeným způsobem v lidské hře momenty světa zračí, vždy a pouze, jak Fink zdůrazňuje, „v nalomené podobě, protože jsou zkresleny rozporem skutečnosti a neskutečnosti, které se ve hře kříží.“¹⁵²

¹⁴⁶ BLECHA, I. K problému nespekulativní metafyziky, in: *REFLEXE*, 1995, 13. s. 2-4, 2-5.

¹⁴⁷ FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 45.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 95.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 255.

¹⁵⁰ BLECHA, I. „Pojem světa u Finka a Patočky“, s. 157.

¹⁵¹ FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 260-261.

¹⁵² Tamtéž, s. 261.

3 Závěrečné poznámky a podněty k dalšímu možnému rozvinutí tématu fenomenologického pojetí světa u Eugena Finka

Zde sledovanou problematiku fenomenologického pojetí světa u Eugena Finka v konfrontaci s vybranými díly Martina Heideggera nelze samozřejmě považovat za uzavřenou – jedná se o téma rozsáhlé, vybízející k dalším důkladným analýzám, doplněním a modifikacím. Za originální projekt, který se s oběma uvedenými podobami fenomenologie vyrovnává, lze považovat Patočkovu asubjektivní fenomenologii.¹⁵³

Volba a včlenění Patočkovy filosofie k možnému prohloubení tématu není nová, přesto ale stále inspirující. Jan Patočka byl dlouholetým přítelem Eugena Finka: „byl to právě Fink, který jako mladý Husserlův asistent zasvětil už na počátku 30. let Patočku hlouběji do fenomenologie a který mu dokonce (tak trochu za zády svého mistra) přiblížil i její Heideggerovskou verzi.“¹⁵⁴ Načrtnutí vztahu Patočkova myšlení k Finkově a Heideggerově filosofii v podobě několika poznámek lze proto považovat za vhodné a inspirativní východisko k dalším možným úvahám. Závěrečná část textu je věnovaná Patočkovým kritickým postřehům tak, jak je v reakci na zde předestřenou diskuzi zformuloval ve stati „Celek světa a svět člověka“.

3.1 „Celek světa a svět člověka“

V Patočkově pojetí fenomenologie lze spatřit krystalizaci zde zkoumaného problému. Patočka se jednak vyrovnává s Finkovou pozicí, kterou hodnotí – jak bude ukázáno – jako příliš abstraktní, zároveň lze postřehnout i vliv raného díla Martina Heideggera. Protože Patočkův kritický postoj k Finkovi již předpokládá Patočkovu

¹⁵³ V Patočkově asubjektivní fenomenologii jde o prosvětlení procesu zjevování fenoménů, zároveň se ale v distanci od Husserlovy fenomenologie překonává hranice subjektivismu. Takto pojatou fenomenologii se otevírají existenciálně-ontologické možnosti.

¹⁵⁴ BLECHA, I. Pojem světa u Finka a Patočky, s. 151.

vyrovnání se s Heideggerovou filosofií z *Bytí a času*, je nutné, v prvních poznámkách, alespoň přiblížit, jakým způsobem ji Patočka absorbuje a dále rozvíjí.

Heideggerova fundamentální ontologie, jak bylo ukázáno, vychází z existenciální analytiky pobytu, jelikož pobyt je oním specifickým místem porozumění bytí, skrze které je mu odemčeno nejen vlastní bytí, ale – jak Heidegger v této rané etapě své filosofie předpokládal – i bytí samo. Základní přípravnou fází k tomuto zpřístupnění bytí je podle Heideggera explikace pobytu z běžného způsobu existence – z každodennosti –, tedy „z *toho* jsoucna, ke kterému se bytostně stále a především vztahuje, totiž ze „světa“.“¹⁵⁵ Heideggerova analýza fenoménu světa z *Bytí a času* byla představena v první kapitole této práce. Ukázalo se zde, že svět je rozvržením praktického nakládání s věcmi, a tak se jeví jako souvislost nástrojů.

V takovém pojetí světa však Patočka spatřuje nedostatky, na které nejenom upozorňuje, ale zároveň činí zajímavé korektury. „Podle Patočky to patrně byl Heideggerův velkolepý objev způsobu bytí dostatečnosti (Bewandtnis), jenž do určité míry zakryl skutečnost, že to nejsou věci z pohledu pobytu, jež se vykazují jako konstitutivní pro artikulaci světa, nýbrž že vztah ke spolupobytu je mnohem důležitější, protože *druzí se nás týkají mnohem více než věci, jež jsou jimi z valné části zprostředkovány*.“¹⁵⁶

Je-li u Husserla pojetí fenoménů jako korelátů mentálních aktivit, pak Heideggerovo zaměření k věcem praxe je Patočkou nahlíženo jako logické a správné vyústění této Husserlovy výchozí fenomenologické pozice.¹⁵⁷ Navzdory tomu se však u Patočky do popředí dostává problém intersubjektivní, jenž fenomenologii významně obohacuje i o sociální rozměr lidské existence, tedy o aspekt, který Patočka u Heideggera postrádá.

Výše uvedená námitka vychází z Patočkovy odlišné interpretace Heideggerova pobytu. Namísto příliš abstraktního *Dasein* Patočka hovoří o tělesnosti, ale se samozřejmou distancí od klasického pojetí subjektu ve smyslu descartovského *res cogitans*. „Tělo má své konkrétní umístění a lze na ně pohlížet jako na jedno ze jsoucen, jež zabírá nějaký čas a prostor. Ale tělo je také, a především, „orgánem pohybu“, je zdrojem akce, která umí ve světě, v němž se

¹⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 32-33.

¹⁵⁶ BEDNÁŘ, M. Jan Patočka a Martin Heidegger. In: *Reflexe*. 1995, č. 14, s. 3-4.

¹⁵⁷ Srov. CAJTHAML, M. *Evropa a péče o duši*. Praha: Oikúmené 2010, s. 39.

odehrává, zaujímat rozličné pozice, měnit perspektivy, vzdálenosti, splétat sítě míst, jež artikulují a reartikulují právě danou strukturu světa atp. Život je tento tělesný pohyb, tato „možnost“ měnit pozice – a není to možnost ve smyslu předem připravené potence, nýbrž možnost jako samotný „základ“ živoucí existence.“¹⁵⁸ Z tohoto hlediska Patočka pojímá tělesnost „jako povahu celé naší existence, činnosti i tvorby, cítění i chování.“¹⁵⁹

Patočkovu pojetí tělesnosti graduje v koncepci tří životních pohybů a s tím v úzce související problematice dějin. V těchto motivech se ukazuje Patočkova invence Heideggerovy a Finkovy filosofie nejsilněji. Avšak v této části práce poznámkového charakteru bude přiblížena pouze triáda základních pohybů, na níž primárně spočívá – jako rozšíření Finkovy koncepce světa – Patočkův výklad světa člověka.

Na základě načrtnutých výchozích tezí lze již otevřít samotnou Patočkovu kritickou reflexi Finkova pojetí světa. Ačkoliv – jak bylo ukázáno v první kapitole předkládané práce – i Fink kritizuje rané pojetí světa u Heideggera, Patočkovu řešení je odlišné. Patočka chce ve výše uvedené stati s podtitulem *Poznámky k jednomu současnému náběhu ke kosmologii*, jak píše: „rozvinout kosmologické myšlenky Finkovy, nadané nebývalou spekulativní silou, v poněkud odlišnou systematiku, jež by však přesto kráčela ve stopách Finkovy úvahy o modalizaci.“¹⁶⁰

Základní korektury Finkova pojetí světa Patočka provádí obohacením Finkovy „nitrosvětské zóny“ o aspekt „osvětí“. Tuto Patočkovu transformaci „nitrosvětské zóny“ – jež bude v následující části dále rozvíjena – lze považovat za jádro zde prezentované kritiky. Již samotný název stati prozrazuje Patočkovu úsilí včlenit do Finkova světa člověka, což svědčí o jiném založení zde konfrontovaných fenomenologií. Akcentuje-li Fink noetický smysl, a chce-li proniknout k vlastnímu dění světa, pak se Patočka v návaznosti spíše na Heideggera snaží v této struktuře zjevování onomu specifickému mnohostranně přednostnímu jsoucnu zachovat určitou konstrukční roli. Z tohoto hlediska „Patočka požaduje, aby se zjevování

¹⁵⁸ BLECHA, I. *Proměny fenomenologie: Úvod do Husserlovy filosofie*, s. 322.

¹⁵⁹ BLECHA, I. *Pojem světa u Finka a Patočky*, s. 160.

¹⁶⁰ PATOČKA, J. *Celek světa a svět člověka: Poznámky k jednomu současnému náběhu ke kosmologii*. In: *Filosofický časopis*, roč. 38, 1990, č. 6, s. 729.

v rámci světa nějak týkalo i nás.¹⁶¹ Což je záměr, který – jak by mělo být již zřejmé – nekoresponduje s Finkovým rozvrhem ani ambicemi.

Finkův svět je dárce prostoru a času a činí-li Fink – jak bylo ukázáno – rozlišení mezi *Anschein* a *Vorschein*, tedy mezi zjevováním se mně a vyjevováním jako takovým, chce tím pouze rozlišit nitrosvětskou zónu od zóny světa, a to z toho důvodu, aby se nitrosvětská zóna nestala „hlavním měřítkem, jehož prostřednictvím vykládáme svět vcelku.“¹⁶² Právě v takové artikulaci celku jsoucího prodlévá celá tradiční metafyzika, na což bylo rovněž poukázáno v první kapitole této práce. Tematizace světa v celku a respektování kosmologické difference je tedy hlavním záměrem Finkovy filosofie, jež se snaží ozřejmit „děj, který přivede věci k danosti, skrze nějž se samy určí a stanou individuálně vymezenými, ale přitom děj, na který nemůžeme mít žádný zásadní vliv.“¹⁶³ Polem tohoto apriorního jevení je svět, avšak k samotné povaze světa nic z pozice lidské existence nepřidáváme. Jak bylo ukázáno, je možné si jej pouze spekulativně přiblížit, či – jak tomu bylo v další fázi Finkova promýšlení tohoto tématu – jej zakusit v jakémsi vytržení skrze aktivitu lidské hry.

Z tohoto hlediska Patočka sice uznává, že „celek světa si lze jistě představit bez zjevování-se-mně; naprosto nepotřebuje ke své existenci něco takového jako centrum, jemuž se zjevuje. [...] svět bez center, svět zcela necentrováný je možný, myslitelný.“¹⁶⁴ Vzápětí ale dodává že „existuje fakticky až do nejmenších podrobností strukturovaná napojenost zjevování-se-mně na svět a na základ světa.“¹⁶⁵ Patočka tím zdůrazňuje, že „zjevování-se-mně je dimenzí světa, má vnitřní, zcela vlastní strukturu, jež umožňuje, aby se mi zjevovaly věci a dění ve světě i já sám sobě.“¹⁶⁶ Patočka se proto domnívá, že o světě má cenu hovořit jen tehdy, když je centrován k nějakému člověku, jenž ho vnímá a jenž do světa vkládá své vlastní struktury, čímž dešifruje a proniká ke smyslu toho, jak se to se světem má. To však podle Patočky neznamena, „že se člověk spokojí s uplatňováním svého centra a

¹⁶¹ BLECHA, I. „Pojem světa u Finka a Patočky“, s. 164.

¹⁶² Tamtéž, s. 154.

¹⁶³ Tamtéž, s. 152.

¹⁶⁴ PATOČKA, J. „Celek světa a svět člověka“, s. 732.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 732.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 732.

poměrováním věcí na něm. Zkouší poměřovat to, co se mu zjevuje, navzájem, a nastupuje tak cestu k objektivizaci.¹⁶⁷ Tuto konstrukční roli člověka v rámci světa objasňuje centrální pasáž Patočkovy stati:

V řadě „omezení“ toho, co „vyplňuje“ celkovostní uspořádání časoprostoru, zaujímá člověk zvláštní postavení, spočívající v tom, že se nejen tak jako vše ostatní zjevuje, má své místo a svou chvíli, nýbrž že v tomto zjevování je ještě jiný pohyb, jenž s sebou nese to, že zjevující se věci a on sám se zjevují jemu, jsou tu pro něho. V onom prvním zjevování tvoří toto druhé pozoruhodnou a pulsující vnitřní říši. Celek světa se tu přeskupuje, obklopuje toho, komu se zjevující zjevuje, přičemž on se zjevuje sobě samému, tím, že ho jeho „osvětí“ oslovuje, apeluje na něho, uspokojuje ho, nebo od něho něco vyžaduje. Svět se stává „osvětím“: v tomto zjevování-se-mně dostal svět centrum a existuje mnoho takových center v jednom všeobjímajícím světě, který sám o sobě žádné centrum nepředpokládá ani nemá. Ve zjevování-se-mně se stává prostor prostorem osvětí, daným v perspektivách na pozadí jednoho všeobjímajícího vnějšího horizontu.¹⁶⁸

Ivan Blecha v článku „Pojem světa u Finka a Patočky“ vysvětluje, že „pro Patočku tedy není „kosmicky“ uspořádaný svět nositelem žádného smyslu, z něhož by bylo možno porozumět věcem, bližním a sobě. Teprve náš vlastní aktivní výkon v jevovém poli, naše volba možností, přebírání výzev, zaujímání perspektivy utváří okrsek světa (a v něm následně konkrétnější osvětí), z něhož můžeme čerpat porozumění věcem i sobě. Subjekt proto za vztahové vazby spoluzodpovídá: nějak je volí z možností, jimž je otevřen. Nemůže být proto předem ničím prostorovým determinován. Proto lze o Finkově světě jen hovořit, kdežto Patočkův svět lze prožívat.“¹⁶⁹ Nikoli tedy pouhým teoretizováním či konstatováním, ale na základě prvku angažovanosti tematizuje Patočka svět člověka a tím doplňuje Finkovy analýzy světa jakožto všezahrnujícího prostoročasu.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 734.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 733.

¹⁶⁹ BLECHA, I. „Pojem světa u Finka a Patočky“, s. 165.

Výklad lidské existence jako účastníka dění světa Patočka představuje v již zmiňované nauce o třech životních pohybech.¹⁷⁰ Tato problematika je do jisté míry, i po výše uvedené Patočkově reformulaci raného díla Martina Heideggera, problematikou *Dasein*, ale rozpracovaná právě z nové perspektivy – pohybu.

Patočka zde stále vychází z Heideggerova pojmu starosti jakožto základní struktury bytí pobytu: „Pobyt je jsoucno, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucnem jen vyskytuje. Toto jsoucno se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde.“¹⁷¹ Člověku není lhostejné, jak *jest*, nýbrž je interesované na svém bytí a tato zainteresovanost je dána naší konečností. Je patrné, že „to, z čeho pobyt vůbec něčemu takovému jako bytí nevysloveně rozumí a z čeho něco takového vykládá, je *čas*.“¹⁷² Tento motiv časového aspektu lidské existence Patočka od Heideggera přejímá a rovněž tento fakt naší konečnosti zdůrazňuje. Protože jsme koneční – a tím stále ohrožení –, musíme být aktivní a určitým způsobem se zde na zemi zařizovat.

Dalším hybným motivem zde sledované Patočkovy koncepce je existenciální pohyb, ale nikoli ve smyslu přemísťování, ale ve významu aristotelského uskutečňování možností – rovněž jako u Finka s odmítnutím neměnného substrátu.¹⁷³

Patočka tak na tomto základě hovoří o třech pohybech, které odpovídají „na otázku po vlastní podstatě lidské existence analýzou tří vzájemně spjatých základních lidských možností.“¹⁷⁴ Jedná se o pohyb zakotvení, reprodukce a zlomu. Přičemž z hlediska každého pohybu se svět ukazuje z odlišné perspektivy.

První pohyb akceptace – zakotvení – vyjadřuje přijímání člověka světem, do něhož se člověk rodí a svět se proto ukazuje jako přívětivé místo. V této fázi jsme „přijati vzájemně se akceptujícím a podporujícím lidským společenstvím.“¹⁷⁵ Z tohoto hlediska se jedná o základní pohyb lidské existence, jenž v rámci Patočkova

¹⁷⁰ Patočkův nejucelenější výklad nauky o třech životních pohybech se nachází v textu „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiceti letech*.

¹⁷¹ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 27.

¹⁷² Tamtéž, s. 34.

¹⁷³ Tuto problematiku Patočka rozvíjí v díle *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové: Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*.

¹⁷⁴ CAJTHAML, M. *Evropa a péče o duši*, s. 41.

¹⁷⁵ PATOČKA, J. „Celek světa a svět člověka“, s. 733.

osvětí zastupuje funkci opory, jistoty – domova. Jakmile je jedinec schopen tuto oporu sám poskytovat, stává se jako takový centrovaným.

Druhý pohyb – práce a boje – jako „začlenění se do věčných poměrů, toto centrum využívá, používá je jako sílu mezi silami, jako součást útočné obrany centrovaného života v jeho společenství s druhými proti stálému ohrožení měnícími se poměry, které s sebou přináší tato základní situace.“¹⁷⁶ Svět se pak z tohoto rozpoložení ukazuje jako soubor jsoucna, ze kterého čerpáme svoje zdroje a které nám jako takové umožňují přežít. Tento pohyb sice vychází z centra a odehrává se ve všeobecném celku, ale ten se v této fázi stále skrývá za naléhajícím osvětím. Jde tedy o centrování do nitrosvětského. Celek světa tak v této fázi životního pohybu výslovně nevystupuje.

V třetím pohybu – průlomu – lidské existence se však svět ukazuje již jako problematický horizont smyslu naší existence, avšak zároveň dávající odpověď na otázku po vlastní podstatě. „Teprve tento pohyb je totiž podle Patočky „vlastním pohybem existence“, je ze všech tří pohybů nejdůležitější a „lidsky nejvýznamnější“, a to proto, že v něm běží o to, aby se člověk viděl „v nejvlastnější podstatě a možnosti.“¹⁷⁷ Pohyb je již centrovaný z nitrosvětského ke světu a k bytí. Podle Patočky se „v tomto chování rýsuje to, co by bylo možno nazvat „vnitřní svět“ a co ovšem rozmanitými způsoby formuje i vnější osvětí, zvláště způsobem nábožensky-kultickým a uměleckým.“¹⁷⁸

Svět našeho života se pak utváří na základě toho, „jakým způsobem se ke světu vztahujeme, tj. zdali se k němu vztahujeme jen v modalitě prodlévání u nitrosvětských jednotlivin, nebo se výslovně vztahujeme ke světu jako celku.“¹⁷⁹ V souladu s tím pak buď „realizujeme svou nejvlastnější možnost, tj. třetí životní pohyb, nebo se ztrácíme ve špatné nekonečnosti pohybu sebezprodloužení.“¹⁸⁰ Podle Patočky pak „lidský svět a osvětí ukazuje, že velký svět je s to poskytnout půdu pro realizaci lidského smyslu tak, aby se mohl stát člověku domovem.“¹⁸¹

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 733.

¹⁷⁷ CAJTHAML, M. *Evropa a péče o duši*, s. 41.

¹⁷⁸ PATOČKA, J. „Celek světa a svět člověka“, s. 733.

¹⁷⁹ CAJTHAML, M. *Evropa a péče o duši*, s. 42.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 42.

¹⁸¹ PATOČKA, J. „Celek světa a svět člověka“, s. 734.

Daná problematika tří pohybů lidské existence by mohla být samozřejmě z těchto náčrtů dále rozvíjena a tematizována, což ale není primárním úkolem předkládané části práce. V kontextu konfrontace Finkovy a Patočkovy fenomenologie se zde však nabízí zamyšlení nad pravou dispozicí fenomenologie. Je evidentní, že u Patočky vystupuje rozměr spoluodpovědnosti za dané dění, rozměr, jenž u Finka nalézt nelze. Právě ona centrovanost k subjektu v Patočkově koncepci světa totiž implikuje i určitou odpovědnost za struktury jevení. Radikálním příkladem, o kterém Patočka hovoří, je fakt oběti. Právě oběť, která ze své podstaty nic nežádá, vyjevuje vážnost ve struktuře světa – hodnotu, která svět pouze nitrosvětského přesahuje. „*Fenomén ryzí oběti se u Patočky ukazuje jako přirozené vyústění třetího fundamentálního životního pohybu*. Nezbytný průchod otřesem dosavadní půdy sebeproduktivního životního pohybu obrany k životu jako existenci v silném smyslu slova ukazuje, že fenomén boje nepostradatelně utváří bytostné určení člověka. Není to již boj, jenž je vlastní sebeprodlužujícímu životními odcizení. Bojový způsob pravdivostního pohybu pochází z výzvy sebeproduktivního pohybu propadlosti. Pravdivostní pohyb průlomu je odcizujícím se pohybem sebeprodloužení ohrožován. Takový boj nezbytně patří k pohybu sebezískání sebeodevzdáním, k pohybu pravdy, a to tak, jako k pohybu zakotvení náleží láska a k fundamentálnímu pohybu sebeprodlužujícího fungování práce.“¹⁸²

Naopak u Finka z pozice lidské existence platí, že na „svět lze jen symbolicky poukazovat (což Fink činí zavedením hry jako symbolu světa), nelze jej však vskutku prožívat, nelze jej mít jako součást existence, které jde podstatně o ni samu. Zrcadlí-li se svět se svými parametry ve hře, pak jde o produkci, která sice odkryje celek, do něhož jsme nutně vsazeni, a nabídne tak poznání, jež nás může změnit, ale které tak poskytne v konečných důsledcích jen jakési uvolňující povznesení. V takovém světě jsme jen jsoucno mezi jsoucnými, nejsme skutečně otevření (anebo aspoň: ne dost) aktivitě sebe-vykazování, volby možností, a nejsme tedy vázáni odpovědností.“¹⁸³

¹⁸² BEDNÁŘ, M. „Jan Patočka a Martin Heidegger“, s. 3-15.

¹⁸³ BLECHA, I. „K pojetí světa u Eugena Finka“, s. 219.

Z tohoto hlediska se ukazuje Patočkova verze fenomenologie jako dramatičtější, angažovanější a na lidskou existenci naléhavější. Patočkovu originální interpretaci rané filosofie Martina Heideggera a na jejím základě rozšíření koncepce světa u Eugena Finka lze považovat za podnětný způsob dalšího možného rozvíjení zde sledované problematiky.

Na vyvstalé rozdíly zde konfrontovaných fenomenologií upozorňuje v již citovaném článku Ivan Blecha. Na základě Patočkových poznámek k Finkově kosmologické fenomenologii zaznamenaných v knize *Jan Patočka a věc fenomenologie* objasňuje schematičnost Finkova pojetí světa poukázáním na to, že Finkův svět je světem objektivním, odkazujícím ke světu Nietzscheho, kdežto Heideggerův svět z *Bytí a času* ve smyslu ontologického prostředí významovosti, na nějž navazuje i Jan Patočka, je *světem člověka*.¹⁸⁴ Z toho hlediska se nabízí dva směry zkoumání. Jednak lze usilovat o tematizování světa tak, jak je sám o sobě – po vzoru Finka, nebo naopak vyjít z Heideggerových analýz *Dasein* – tak, jak to učinil Patočka, ale tím se již zpronevěřit původnímu záměru Finkovy kosmologické fenomenologie.

S ohledem na tuto závěrečnou poznámku vyvstává další možný podnět k promyšlení zde sledovaného tématu – konfrontace Finka s filosofií Friedricha Nietzscheho. Přímá Finkova vazba na myšlení Friedricha Nietzscheho je doložena ve Finkově monografii *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, jež byla publikovaná v době, kdy se Fink intenzivně kosmologickou fenomenologií zabíral. Právě rozpracování Finkovy kosmologické fenomenologie z této pozice by rovněž mohlo být produktivním a vhodným námětem k dalším diskuzím.

¹⁸⁴ Srov. BLECHA, I. „Pojem světa u Finka a Patočky“, s. 164.

Závěr

Fink sám chápal problém světa jako předmět *philosophia prima*. Svědčí o tom celé Finkovo pozdní dílo, kriticky navazující na Heideggerovy reformulace tradiční metafyziky, na jeho rané pojetí světa, ale také Finkova svébytná interpretace odkazu prvních řeckých myslitelů.

V předkládané práci bylo zde sledované téma – Finkovo fenomenologické pojetí světa – otevřeno představením kritiky tradiční metafyziky u Martina Heideggera. Jak bylo ukázáno, Heidegger základní problém spatřoval v nerespektování ontologické difference. Tuto skutečnost Fink dále rozvíjel, a to konkrétně poukázáním na nutnost rozpohybovat staticnost ontologického komparativu, tak, jak byl v klasické podobě definován u Platóna. Tímto způsobem si Fink připravil půdu pro reformaci fenomenologie a pro samotné uchopení a tematizování světa v celku. Na základě podrobných analýz v první kapitole se ukázalo, že ačkoliv způsob, jakým Heidegger a Fink kriticky přistupovali k tradičním myšlenkovým schémátům, oba myslitele spojoval, přesto Fink rané pojetí světa u Heideggera, tj. svět jako existenciál, který je původním místem porozumění bytí, kritizoval. Finkova kritická reflexe a absorpce Heideggerovy filosofie je příznačná v rozšíření z ontologické na kosmologickou diferenci. Člověk je bytost extatická, v tomto ohledu panuje mezi Heideggerem a Finkem shoda, podle Finka ale člověk netranscenduje k bytí, nýbrž k celku světa.

Samotný rozbor Finkova pojetí světa byl předmětem ve druhé kapitole této práce. Ukázalo se, že problém světa je u Finka úzce spjat s problémem zjevování. Na základě detailního rozboru klíčových termínů *Anschein* a *Vorschein* lze učinit závěr, že sféra světa člověka se významově pojí k jevení jako *Anschein* a jedná se tak o pouhý výřez prostorového a časového celku světa, ve kterém probíhá proces individuace přes aktivitu *Vorschein* již na člověku nezávisle. Fink toto dění světa vyjadřuje pomocí fenoménu hry – jediné skrze hru jsme schopni pochopit, co svět je. Na základě komparace Finka s pozdním myšlením Heideggera se ukázalo, že oba v rámci svých rozsáhlých filosofických koncepcí zajímavým způsobem rehabilitují presokratovský motiv dynamiky stálého vznikání a zanikání, což v této práci bylo ilustrováno na Anaximandrově zlomku B1. V této práci se však na základě

interpretace Heideggerovy přednášky „Zrození uměleckého díla“ ukázalo, že ačkoliv oba promýšlejí dynamiku jevení jako takového, u Heideggera lze na daném ději specifickým způsobem – tvorbou uměleckého artefaktu – participovat, ačkoliv i zde lze považovat roli člověka s ohledem na dění *Φύσις* jako irelevantní. Naopak u Finka je tento proces zcela desubstancializován.

S ohledem na moderní trendy myšlení se analýzy v předkládané práci pohybují hluboko v dějinách západních idejí a lze se samozřejmě kriticky tázat, co z Finkových filosofických úvah může být inspirativní i dnes. Tázání po bytí či světě se odsouvá do soukromé sféry. Z tohoto hlediska se ukazuje jako zajímavé rozšíření Finkovy koncepce světa v celku Patočkovou verzí fenomenologie. Z výše provedených analýz vyplývá, že Patočka s příliš obecnými a abstraktními teoriemi spíše polemizuje a klade větší akcent na roli člověka a jeho zodpovědnost za ontologické dění. V interpretované stati „Celek světa a svět člověka“ Patočka rozšiřuje Finkovu verzi fenomenologie o svět člověka. Jak bylo ukázáno, základní korektury Finkova pojetí světa Patočka provádí obohacením „nitrosvětské zóny“ o aspekt „osvětí“. Tímto způsobem Patočka kritizuje příliš schematické pojetí světa u Finka a dožaduje se lidské perspektivy. Koncepty tří lidských pohybů Patočka navíc významně obohacuje Finkovu fenomenologii i o sociální rozměr lidské existence.

Na druhou stranu se ukazuje, že zde sledované verze fenomenologie se specificky utvářely vždy problematizováním přílišné samozřejmosti. U Heideggera bylo problematizováno bytí, u Finka svět a u Patočky právě tělesnost. Zamyslíme-li se nad podstatou filosofie, pak se zdá, že právě ono problematizování je již hodnotné samo o sobě a že tázání po smyslu takového tázání člověka již specifickým způsobem proměňuje. V tom tkví smysl Heideggerovy a Finkovy kritiky tradiční metafyziky – nelpět na PERAS, LOGOS a NÚS, tedy na jasnosti, spočitatelnosti, změřitelnosti, na jasné podobě a řádu. Chápe-li Heidegger umělecká díla jako místa dění A-LETHEIA a zdůrazňuje-li Fink univerzální pohyb, jenž nelze interpretovat jako proces na jsoucím, nýbrž – v návaznosti na Hérakleitův výrok: „vesmír řídí blesk“ – jako *čistou událost*, oba tak mluví o ději, jenž se děje právě bezdůvodně, a proto jej nelze ani přiměřeně vysvětlit a zdůvodnit. Ne však proto, že by naše lidské myšlení nebylo takového vysvětlení a zdůvodnění schopno, ale proto, že takový děj je sám ze své podstaty mimo tradiční kauzální způsoby. Je zřejmé, že každou událost vzcházení do zjevu člověk vykládá v závislosti na historických a kulturních

kontextech, nicméně Finkův a Heideggerův odkaz lze v tomto smyslu chápat jako snahu o vymezení vůči příliš technicistnímu výkladu světa. Z tohoto hlediska je jak Finkova tak i Heideggerova filosofie inspirativní i dnes a domnívám se, že v ní lze stále nacházet nové podněty k dalšímu promýšlení.

Literatura

ARISTOTELES. *Metafysika*. Praha: Jan Laichter, 1946.

BARBARIČ, D. Kosmologická diference. Myšlenka světa u Eugena Finka, in: BLECHA, I. *Fenomenologie v pohybu*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003. s. 98-108. ISBN 80-244-0721-3.

BEDNÁŘ, Miloslav. Jan Patočka a Martin Heidegger. Reflexe. 1995, č. 14, ISSN 0862-6901.

BIEMEL, W. *Martin Heidegger*. Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0268-3.

BLECHA, I. Cézanne ve filozofii Martina Heideggera, in: *Filosofický časopis*, roč. 63, č. 4, 2015. ISSN 0015-1831.

BLECHA, I. K pojetí světa u Eugena Finka, in: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 2.

BLECHA, I. K problému nespekulativní metafyziky, in: *REFLEXE*, 1995, 13.

BLECHA, I. Patočka a otázka po smyslu, in: Vladimír Leško – Róbert Stojka a kol.: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2015. ISBN 978-80-8152-308-3, s. 575-600.

BLECHA, I. *Proměny fenomenologie: Úvod do Husserlovy filosofie*. Praha: Triton 2007. ISBN 978-80-7254-938-2.

BLECHA, I.: Pojem světa u Finka a Patočky, in: LEŠKO, Vladimír, STOJKA, Róbert a kol.: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2015.

BLECHA, Ivan a kol. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4.

BLECHA, Ivan, *Fenomenologie a existencialismus*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 1994.

BLECHA, Ivan, *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*, Praha: TRITON, 2002. ISBN 80-7254-264-8.

BLECHA, Ivan. Pojetí tělesnosti a dějin u Patočky a Landgrebeho, in: LEŠKO, Vladimír, STOJKA, Róbert a kol.: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2015, s. 199-218. ISBN 978-80-8152-308-3.

BLECHA, Ivan. Proces jevení u Husserla a u Patočky, in: LEŠKO, Vladimír, STOJKA, Róbert a kol.: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2015, s. 17-34. ISBN 978-80-8152-308-3.

CAJTHAML, M.: *Evropa a péče o duši*. Praha: Oikúmené, 2010. ISBN 978-80-7298-433-6.

ČAPEK, J. Pojetí fenoménu u Eugena Finka, in: *REFLEXE*, 2000.

ČERNÝ, J. Fink a Heidegger, in: *Filosofický časopis*, 1969, 5/6.

ELDEN, S. Eugen Fink And The Questioning Of The World, in: *Parrhesia*, 2008, 5.

FIGAL, G. *Úvod do Heideggera*. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1553-2.

FINK, E. *Bytí, pravda, svět: Předběžné otázky k pojmu „fenomén“*. Praha: Oikúmené, 1996.

FINK, E. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Praha: Oikoymenh, 2011. ISBN 978-80-7298-266-0.

FINK, E. *Hra jako symbol světa*. Praha: Český spisovatel, 1993. ISBN 80-202-0410-5.

FINK, E. *Oáza štěstí*. Praha: Mladá fronta, 1992.

FINK, E. Svět a dějiny, in: *Filosofický časopis*. XL, 1992, 2.

HEIDEGGER, M. – FINK, E.: *Heraclitus seminar*. Northwestern University Press, 1979.

HEIDEGGER, M. *Anaximandrovův výrok*. Praha: Oikoymenh, 2012. ISBN 978-80-7298-474-9.

HEIDEGGER, M. *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*. Praha: Oikoymenh, 2001. ISBN 80-7298-042-4.

HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-40-4.

HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86-005-12-7.

HEIDEGGER, M. *Co je metafyzika?* Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-39-0.

HEIDEGGER, M. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-41-2.

HEIDEGGER, M. Zrození uměleckého díla, in: *Orientace*, roč. 3. 1968, č. 5, s. 53–62, č. 6, s. 75–83, *Orientace*, roč. 4., 1969, č. 1, s. 84–94.

HOGENOVÁ, A. *Filosofický příspěvek k metodologii*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2013. ISBN 978-80-7290-682-6.

KESSIDI, F. Ch. *Hérakleitos*. Praha: Svoboda, 1985.

KIRK, Geoffrey S., RAVEN John E., SCHOFIELD Malcolm. *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-110-2.

KOUBA, P. *Nietzsche – Filosofická interpretace*, Praha: Orientace, 1995.

KOUBA, P. *Smysl konečnosti*. Praha: Oikoymenh, 2001. ISBN 80-7298-040-8.

KOUBA, P. *Vztah k celku a zkušenost světa*, in: *Filosofický časopis*. 1995, roč. 43, č. 2, s. 219-224. ISSN 0015-1831.

KOUBA, P. *Vztah k celku a zkušenost světa*, in: *Filosofický časopis*. XLIII, 1995, 2.

KRATOCHVÍL, Z. *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Herrmann a synové, 2006. ISBN 80-87054-00-8.

NOVOTNÝ, J. *Krajina, řeč a otevřenost bytí: Studie k Heideggerovu existenciálnímu pojetí prostorovosti*. Praha: UK FHS, 2006. ISBN 80-239-8972-3.

NOVOTNÝ, J. *Smysl a neskrytost: Studie k mezím možností Heideggerovy fundamentální ontologie*. Praha: Togga, 2013. ISBN 978-80-7476-044-0.

NOVOTNÝ, K. *Jan Patočka o zjevování jako takovém: fenomenologie nebo metafyzika?*, in: BLECHA, I. *Fenomenologie v pohybu*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2003. s. 98-108. ISBN 80-244-0721-3.

NUSKA, B. *Problémy „pojmu“ hra*, in: NOSEK, J. *Hra, věda a filosofie*. Praha: Filosofia, 2006. ISBN 80-7007-222-9.

PATOČKA, J. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové: Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964.

PATOČKA, J. *Celek světa a svět člověka: Poznámky k jednomu současnému náběhu ke kosmologii*, in: *Filosofický časopis*, roč. 38, 1990, č. 6.

PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990. ISBN 978-80-7298-275-2.

PATOČKA, J. *Nejstarší řecká filosofie: filosofie v předklasickém údobí před sofistikou a Sókratem*. Praha: Vyšehrad, 1996.

PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh, 1995. ISBN 80-85241-90-0.

PECHAR, J. *Problémy fenomenologie – Od Husserla k Derridovi*. Praha: Filosofia, 2007. ISBN 978-80-7007-265-3.

PEŠEK, J. Cesty ke světu ve filosofii Martina Heideggera, in: PAUZA, M. *Martin Heidegger a problémy myšlení*, Praha: Filosofia, 1996. s. 11-41. ISBN 80-7007-074-9.

PĚTOVÁ, M. *Myšlení počátku a konce metafyziky: K Heideggerovu titulu „počátek“ (der Anfang)*. Praha: Togga, 2012. ISBN 978-80-7476-016-7.

PETŘÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997. ISBN 80-238-1741-8.

PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2005.

REZEK, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: ISE, 1993. ISBN 978-80-903898-6-1.

REZEK, Petr. *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-48-X.

RÖD, Wolfgang., SCHMIDINGER, Heinrich., THURNHER, Rainer. *Filosofie 19. a 20. století: Filosofie života a filosofie existence*. Praha: Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9.

SCHÜSSLER, I. Pobyt a bytí u Martina Heideggera: K otázce struktur pobytu po „obratu“ I, in: *REFLEXE*, 1995, 14.

THURNHER, Raine, RÖD, Wolfgang, SCHMIDINGER, Heinrich, *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha: Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9.