

Univerzita Pardubice  
Fakulta filosofická

Finkovo fenomenologické pojetí světa s důrazem na hru

Bc. Filip Zrno

Diplomová práce

2014

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Akademický rok: 2012/2013

## ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Filip Zrno**  
Osobní číslo: **H11058**  
Studijní program: **N6101 Filozofie**  
Studijní obor: **Filozofie**  
Název tématu: **Finkovo fenomenologické pojetí světa s důrazem na hru**  
Zadávající katedra: **Katedra filosofie**

### Zásady pro vypracování:

Obsahem diplomové práce bude interpretace Finkovy fenomenologické koncepce světa, a to převážně z jeho děl Bytí, pravda, svět; Hra jako symbol světa a Welt und Endlichkeit. Nejprve autor nastíní pojetí světa u Husserla a Heideggera, jelikož se jejich koncepcemi nechal Fink inspirovat a poté přejde k detailnímu rozboru hry světa, která se zrcadlí ve hře lidské.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:


- Fink, E., Bytí, pravda, svět. Praha: OIKOYMENH, 1996.  
Fink, E., Hra jako symbol světa. Praha: Edice Orientace, 1993.  
Fink, E., Welt und Endlichkeit. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.  
Fink, E., Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1957.  
Heidegger, M., Bytí a čas. Praha: OIKOYMENH, 2008.  
Husserl, E., Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Praha: Academia, 1996.  
Kouba, P., Smysl konečnosti. Praha: OIKOYMENH, 2001.  
Kuneš, J., Vrabec M. Člověk a jeho svět. Praha: Filosofia, 2008.  
Pechar, J., Problémy fenomenologie. Praha: Filosofia, 2007.  
Bruzina, R., Edmund Husserl and Eugen Fink Beginnings And Ends in Phenomenology. Yale University Press, 2004.  
Uzelac, M. Eugen Finks Phänomenologie der Welt als Grundriss einer universalen postklassischen Ästhetik. Freiburg, 2005.  
Patočka, J. Fenomenologické spisy I a II. Praha: OIKOYMENH, 2008-2009.  
Sborník prací k filosofii Jana Patočka a Eugena Finka. (Fenomén jako filosofický problém). Praha: OIKOYMENH, 2000.  
Elden, S. Eugen Fink and Question of the World. Parrhesia Nr.5., 2008.

Vedoucí diplomové práce: **Mgr. Filip Grygar, Ph.D.**  
Katedra filosofie

Datum zadání diplomové práce: **6. srpna 2013**  
Termín odevzdání diplomové práce: **31. března 2014**

prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.  
děkan

L.S.

  
Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.  
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2013

## **Prohlašuji:**

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury. Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Praze dne 22. 6. 2014

Bc. Filip Zrno

Velice děkuji vedoucímu mé diplomové práce Mgr. Filipu Grygarovi, Ph.D. za pomoc, rady, postřehy a za skvělou komunikaci v průběhu psaní této práce. Dále pak doc. Jakubu Čapkovi, Ph.D. za poskytnutí jeho diplomové práce, která mi byla vodítkem po celou dobu psaní. Velký dík patří mým rodičům za jejich podporu nejen během studia, ale i v dalších směrech. A v neposlední řadě bych chtěl mnohokrát poděkovat a ocenit moji přítelkyni Lenku, která při mně stála v nelehkých chvílích a která byla ochotna poslouchat problémy vznikající v průběhu psaní diplomové práce a celého studia.

Děkuji

## **ANOTACE**

Práce se zaměřuje na Finkovo pojetí světa s ohledem na hru. K uchopení jeho koncepce světa slouží Husserlovy a Heideggerovy analýzy světa, které jsou následně podrobeny kritice Eugena Finka. Na tomto základě je pak ukázáno Finkovo pojetí světa, které vede k analýze lidské hry a posléze hry jakožto symbolu světa.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Eugen Fink, svět, hra, fenomenologie, Edmund Husserl, Martin Heidegger

## **ANNOTATION**

The thesis is focused on Fink's concept of the world on emphasis on the play. For this purpose there will be shown Husserl's and Heidegger's analyses of world which are subsequently criticised by Eugen Fink. On the basis is then described Fink's concept of the world, which leads to the analyse of human play and finally play as a symbol of the world.

## **KEY WORDS**

Eugen Fink, world, play, phenomenology, Edmund Husserl, Martin Heidegger

## Obsah

Úvod .....	9
<b>1. Husserlovo pojetí světa.....</b>	<b>12</b>
<b>2. Heideggerovo pojetí světa .....</b>	<b>22</b>
<b>3. Finkova kritika Husserla a Heideggera s ohledem na jejich koncepte světa.....</b>	<b>33</b>
<b>3.1 Finkova kritika Husserlovy koncepte světa.....</b>	<b>33</b>
3.1.1 <i>Kritika Husserlova přechodu k transcendentální subjektivitě.....</i>	<i>33</i>
3.1.2 <i>Kritika „věci samé“ .....</i>	<i>34</i>
3.1.3 <i>Kritika univerzálního horizontu.....</i>	<i>35</i>
<b>3.2 Finkova kritika Heideggerovy koncepte světa .....</b>	<b>37</b>
3.2.1 <i>Problém universa a moci světa .....</i>	<i>37</i>
3.2.2 <i>Problém vztaženosti člověka ke světu .....</i>	<i>38</i>
3.2.3 <i>Problém pojmu Dasein .....</i>	<i>39</i>
<b>4. Cesta k fenomenologickému uchopení světa ve Finkově filosofii ....</b>	<b>40</b>
<b>4.1 Problém fenomenality .....</b>	<b>40</b>
4.1.1 <i>Vzhled (Anschein) .....</i>	<i>41</i>
4.1.2 <i>Vyjevování (Vorschein).....</i>	<i>44</i>
4.1.3 <i>Jevení jako absolutní médium (Das Erscheinen als das absolute Medium).....</i>	<i>48</i>
4.1.4 <i>Zjevování jakožto pohyb (Das Erscheinen als die Bewegung) .....</i>	<i>49</i>
4.1.5 <i>Krajina (Gegend).....</i>	<i>50</i>
<b>5. Finkovo pojetí světa.....</b>	<b>53</b>
<b>5.1 Naše předchůdná obeznámenost světu .....</b>	<b>53</b>
<b>5.2 Otevřenost a vztah člověka ke světu .....</b>	<b>55</b>
<b>5.3 Kosmologická diference (kosmologische Differenz).....</b>	<b>58</b>
<b>5.4 Svět.....</b>	<b>61</b>
5.4.1 <i>Existenciální pojem světa.....</i>	<i>61</i>
5.4.2 <i>Kosmický pojem světa .....</i>	<i>62</i>
5.4.3 <i>Vztah mezi oběma pojmy světa .....</i>	<i>63</i>
5.4.4 <i>Spekulativní myšlení.....</i>	<i>64</i>
5.4.5 <i>Dimenze zjevnosti jakožto struktura (momenty) světa .....</i>	<i>65</i>

5.4.6 Celkovost světa.....	67
<b>6. Hra.....</b>	<b>69</b>
<b>6.1 Lidská hra .....</b>	<b>69</b>
6.1.1 Svět hry ( <i>Spielwelt</i> ) .....	71
6.1.2 Od zdání ke spekulativnímu pojmu světa .....	72
<b>6.2 Hra jako symbol světa.....</b>	<b>73</b>
6.2.1 Symbolické zrcadlení světa ve hře .....	74
6.2.2 Svět jako hra bez hráče.....	76
<b>Závěr .....</b>	<b>80</b>
<b>Použitá literatura.....</b>	<b>84</b>



## Úvod

Téma této diplomové práce je Finkovo pojetí světa s důrazem na hru. Aby bylo možné uchopit toto komplikované téma komplexně, vycházím nejdříve z Husserlových a Heideggerových pojetí světa. Právě kořeny Finkova myšlení týkající se nejen světa byly ovlivněny plodnými úvahami obou zmíněných myslitelů, se kterými se osobně znal. Pochopení Finkovy koncepce světa do určité míry závisí i na jeho kritice zmíněných pojetí světa u Husserla a Heideggera. Při citování českých textů přihlížím k jejich originálnímu znění. Do míst v českých citacích vkládám původní text, aby nedošlo k nedorozumění ohledně určitých termínů.

Práci člením do šesti kapitol, přičemž první dvě, kde se zabývám pojetím světa u Husserla a Heideggera logicky ústí do kapitoly třetí, ve které nastiňuji Finkovu kritiku oněch koncepcí světa. Čtvrtá kapitola má být přípravnou cestou pro samotné uchopení Finkova pojetí světa, které explicitně provádím v kapitole páté. Samotný cíl celé této práce, tedy hru, analyzuji v závěrečné, šesté kapitole.

V první kapitole se zabývám konceptem světa u Husserla, na který lze nahlížet ze dvou perspektiv. Z hlediska přirozeného postoje je svět sumou všech objektů. Z hlediska fenomenologického postoje je svět korelátém vědomí a v tomto světle je celkem kontextů, v nichž mají všechny objekty svůj smysl. Svět je tedy horizontem horizontů, ve kterém je lokalizován a kontextualizován smysl věcí. Samotný Husserlův fenomenologický výzkum se odehrává na poli transcendentální subjektivity, tedy mimo svět, který se nám dává v přirozeném postoji. Přechod k transcendentální subjektivitě Fink kritizuje a ukazuje, že svět tu byl částečně tematizován, ale vzápětí byl odsunut. Fink dále problematizuje Husserlovu koncepci „věci samé“. Fink se domnívá, že byla chápána v úzkém smyslu a to tak, že ukazuje i další možnosti toho, co se může stát fenoménem, například „krajina“, která bude v části o Finkově pojetí světa hrát významnou roli. V *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologie* Husserl pracuje s pojmem *Lebenswelt* (dále svět života), který se již objevil v *Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Svět života tu Husserlovi neslouží k něčemu, co by mělo být hned přeskočeno, nýbrž se u něho pozastavuje a tematizuje ho. Svět života je primární sférou, v níž vždy jsme a na které se teprve „ustavuje“ například svět vědecký. Husserlův svět života je vposled univerzálním polem či všeobemykajícím horizontem, který implicitně předem objímá naše cíle, účely. Tuto předchozí danost lze dle Husserla učinit tématem zkoumání tím, že provedeme transcendentální epoché, tedy opustíme sféru přirozeného postoje. Husserl se snaží dospět k prozkoumání a odhalení absolutně

fungující subjektivity a chce ujasnit to, jakým způsobem funguje transcendentální ego. I toto pojetí je Finkem kritizováno a rozebráno ve třetí kapitole. Zatímco v Husserlových dřívějších spisech je svět chápán jako to, co se dává ve sféře transcendentálního vědomí, jako fenomén v „lidské“ subjektivitě, v *Krizi* se již tento problém, jak se zdá, týká výkonů všech živých bytostí.

Tématem druhé kapitoly je Heideggerovo pojetí světa. V ní rozebírám jednak analýzy z *Bytí a čas* a jednak z díla *O bytnosti základu*. Svět v nich Heideggerem nastíněný je právě předmětem Finkovy kritiky. Heidegger v *Bytí a čas* chápal svět jako existenciál, tj. explikát získaný z analýzy struktury pobytu (Dasein), který je původním místem porozumění bytí. Svět se u Heideggera stává polem rozumění, kterým vždy již nějakým způsobem pobyt disponuje. V díle *O bytnosti základu* již jde v úvahách dále. Zde již rozebírá rozumění bytí jako „transcendenci“, přičemž rozumění bytí má ráz světa a pole. Svět je tu charakterizován jako to, co patří k pobytu, který svět tvoří a nechává, aby se svět děl. Avšak pobyt je jediný, kdo má svět. Nitrosvětská jsoucna jsou „beze světa“.

Fink právě kritizuje Heideggerovo pojetí světa tak, že podle něj byl svět vyvozen z pobytu, a tudíž ho nechápal jako univerzum, které dává prostor a ponechává čas všemu nitrosvětskému. Detailnější kritika, která se týká nerespektování kosmologické difference Heideggerem, problému vztaženosti člověka ke světu či samotného problému pojmu pobytu, je předmětem třetí kapitoly.

Čtvrtá kapitola má být cestou k samotnému uchopení Finkovy koncepce světa. Tato cesta začíná nastolením problému fenomenality (otázka po jevení se jako takovém), v níž se ukazuje, že samo jevení se není něčím, co se samo jeví. Ukazuje se, že to, kde dochází k jevení, je možné analyzovat pojmem krajiny, v níž se jsoucna vždy nějak jeví. Od pojmu krajiny se dostávám k pojmu svět, který je vymezen jednou definicí jako „krajina všech krajín“.

Finkovo pojetí světa je předmětem páté kapitoly. Nejprve vycházím z naší předchůdné obeznámenosti se světem, jakožto kosmem, univerzem, pokračuji přes naši otevřenost a vztahování se ke světu, vymezení kosmologické difference, kterou je třeba mít po celý čas zabývání se Finkovým světem na paměti. Jde o dodržení rozdílu mezi jsoucnem a světem. Nejde tedy o známou ontologickou diferencii. Fink se totiž domnívá, že ona ontologická má svůj odraz v kosmologické diferencii. Dále pak ukazuji samotné Finkovo pojetí světa.

V závěrečné, šesté kapitole již zkoumám hru. Právě ta je jedním ze způsobů otevřenosti a vztahu ke světu. Nejprve rozebírám hru lidskou a svět hry, abych poté přešel ke hře jakožto symbolu světa. Při lidském hraní můžeme zakusit hraní světa. Avšak myslet

samotnou hru světa je možné až na základě reinterpretace lidské hry. Hru světa je pak možné pojmout jako hru bez hráče.

Bohužel k tomuto tématu neexistuje dostatečné množství kritické literatury. V českém prostředí stále chybí publikace, která by se výslovně zabývala filosofií Eugena Finka a rovněž chybí překlady jeho děl. Při psaní této práce jsem se v různých českých publikacích setkal buď s tím, že bylo převyprávěno jedno či dvě Finkova díla a to bez kritických výhrad, nebo bylo na problémy letmo poukázáno, ale chybělo jejich detailnější zpracování. Osobně se domnívám, že by bylo vhodné se tímto myslitelem detailněji zabývat.

# 1. Husserlovo pojetí světa

V této úvodní kapitole si představíme Husserlovo pojetí světa tak, aby bylo zřejmé, které kroky a momenty Fink kritizuje. Právě již na základě Finkovy kritiky bude možné zahlédnout jeho samotnou koncepci. Úkolem této části proto nebude podání obšírného exkurzu do celého Husserlova myšlení a jeho formy fenomenologie, ale pouze těch částí, které se týkají světa.

Můžeme vyjít z Husserlova tvrzení, že „filosofie kladla od svých prvních počátků nárok být přísnou vědou.“<sup>1</sup> O vědecké založení filosofie se snaží Husserl prostřednictvím apriorně čisté nauky o vědomí v jeho plné univerzalitě.<sup>2</sup> Nejde tedy o zaměření na nějaký určitý typ vědomí (chtějící, hodnotící atd.), ale o takové vědomí, které by zahrnovalo jak tyto jednotlivé typy tak i vědomí všech těchto typů a rovněž i o to, podchytit „celý konkrétní subjektivní život ve všech formách jeho intencionality a otevřít problém totality konstituce světa a jednoty subjektivity vědomí jednotlivé osoby a osoby nahlížené v její společenskosti.“<sup>3</sup>

V souvislosti s tím chce Husserl skrze fenomenologii jít k předpokladům dílčích věd a rovněž i k „ontologiím“ těchto věd. Těmi má podle Blechy Husserl na mysli „předpoklady danosti všech myslitelných jsoucen.“<sup>4</sup> Exaktní vědy totiž povětšinou nereflektují své základy. To ani svým způsobem nemohou, jelikož nedokáží skrze přísné metody té dané oblasti vědeckého bádání zprůhlednit, na čem vlastně stojí, jaké jsou jejich předpoklady a ani toto zprůhlednění jejich předpokladů není jejich tématem.<sup>5</sup> A to proto, že musí jít ve výzkumech vpřed a zkoumáním oněch předpokladů je svým způsobem cesta „zpět“. Fenomenologie měla vědám dle Blechy posloužit „ke kritickému zdůvodňování vlastních východisek.“<sup>6</sup> Aby

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E. *Filosofie jako přísná věda*. Praha: Togga, 2013, s. 1.

<sup>2</sup> HUSSERL, E. *Phänomenologische Psychologie*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1968, s. 43.

<sup>3</sup> Husserl říká, že „ganze konkrete subjektive Leben in allen Gestalten seiner Intentionalität erfaßte und die Totalitätsprobleme der Konstitution der Welt und der Einheit der Bewußtseinssubjektivität, der einzelpersonalen und vergemeinschafteten, eröffnete.“ (HUSSERL, E. *Phänomenologische Psychologie*, s. 43.)

<sup>4</sup> BLECHA, I. *Husserl*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 72.

<sup>5</sup> HUSSERL, E. *Phänomenologische Psychologie*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1968, s. 43.

<sup>3</sup> Husserl říká, že „ganze konkrete subjektive Leben in allen Gestalten seiner Intentionalität erfaßte und die Totalitätsprobleme der Konstitution der Welt und der Einheit der Bewußtseinssubjektivität, der einzelpersonalen und vergemeinschafteten, eröffnete.“ (HUSSERL, E. *Phänomenologische Psychologie*, s. 43.)

<sup>4</sup> BLECHA, I. *Husserl*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 72.

<sup>5</sup> J. Drummond v úvodu *Historického slovníku Husserlovy filosofie* uvádí, že ve druhém vydání *Logických zkoumání a Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I* Husserl revidoval svůj pohled na přírodu a vlastní objekt fenomenologických popisů. Neboť si uvědomil, že nepotřebuje pouze přezkoumat vysvětlení smyslu nalezeneho v *Logických zkoumání*, ale potřebuje rozvinout kritiku zkušenosti, která by nebrala za samozřejmou možnost poznání způsobem, jakým běžně prožíváme, zahrnující vědeckou zkušenost jak bylo zjištěno v deskriptivní psychologii. Jeho cílem bylo rozvinout novou filosofickou vědu jako radikální kritiku možnosti zkušenosti. Více viz DRUMMOND, J. J. *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. s. 11.

<sup>6</sup> BLECHA, I. *Husserl*, s. 72.

dostála svému nároku, nesmí tato „čistá filosofie“ používat poznatky jakýchkoli věd, jelikož nejsou s to vysvětlit základ jistoty jejich poznatků, s čímž souvisí i jistota jejich poznání.<sup>7</sup>

Inspiraci ohledně východiska, od kterého je nutné vyjít, ukazuje Husserl takto: „V epoše živoucí reakce proti scholastice zněl bojový křik následovně: Pryč s dutými analýzami slov. Je potřeba dotazovat samotné záležitosti (Sachen). Zpět ke zkušenosti, k názoru, jež jediné mohou dát našim slovům smysl a rozumné právo.“<sup>8</sup> Právě k věcem (záležitostem) samým je podle Husserla nutné jít<sup>9</sup> a ne tedy zkoumat pouze výklady o věcech. Pokud má být toto heslo naplněno, je nutné znovuobjevit a zpřístupnit zakrytou oblast, kde se nám tyto věci budou dávat jako ony samy, oblast, která je primárním pramenem smyslu našeho rozumění světu v rámci našeho setkávání s ním. Tím má Husserl na mysli vědomí. Demjančuk k tomu dodává, že ve fenomenologii není vědomí „pouze nástrojem nebo prostředkem, ale předmětným polem a objektem analýzy. Subjektivita není objektem obyčejným, obvyklým z pohledu běžné zkušenosti, není totiž součástí nebo rovinou reality. Je entitou, jejímž prostřednictvím je nám dán svět.“<sup>10</sup>

Husserl se jak v *Základních problémech fenomenologie*<sup>11</sup>, tak i v *Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*<sup>12</sup> takřkajíc odráží od světa přirozeného postoje, cíl jeho uvažování je již předem určen transcendentální sférou. Husserl totiž tvrdí, že tato „zkoumání, která chceme provést, vyžadují zcela odlišný postoj, než je ten přirozený.“<sup>13</sup> Způsoby, jakými se vztahují v přirozeném postoji k přirozenému světu, jsou totiž vždy nějakým způsobem ovlivněné interpretacemi. Tento svět je již tedy nějak zprostředkovaný, vyložený. V přirozeném postoji každodenního života jsem tak, jak se mi skutečnost dává. Přičemž jsem především zaměřen ke světu a nežiji tedy původně jako „ponořený do sebe“

<sup>7</sup> HUSSERL, E. *Idea fenomenologie*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 26–27, 31.

<sup>8</sup> HUSSERL, E. *Filosofie jako přísná věda*, s. 24.

<sup>9</sup> HUSSERL, E. *Logická zkoumání II*. Praha: Oikoymenh, 2010, s. 19.

<sup>10</sup> DEMJANČUK, N. *O povaze vědy: Fenomenologie*. Plzeň: EPOCH, s. r. o., 2011, s. 24.

<sup>11</sup> HUSSERL, E. *Grundprobleme der Phänomenologie*, in: Husserliana, Bd. XIII, Den Haag: Martius Nijhoff, 1973; Tento spis Patočka hodnotí jako jeden z nejdůležitějších. To proto, že dle něj má „klíčový význam pro interpretaci, otevírá celou jinak neprůhlednou strukturu Husserlovy tvorby. Obsahuje půdorys Husserlovy transcendentální fenomenologie, kterou lze z tohoto hlediska interpretovat jako zvláštní teorii přirozeného světa a jeho vztahu ke světu rekonstruovanému ve vědě.“ (PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 183.)

<sup>12</sup> HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: Oikoymenh, 2004. První díl významného Husserlova spisu *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii* vyšel v roce 1913. Podkladem, na němž Husserl postavil toto své dílo, jsou přednášky z období v Göttingen. Začal se v nich postupně odklánět od témat, které rozvíjel v *Logických zkoumáních*. Blecha k tomu tvrdí: „Posluchači měli dojem, že upadá do nepřijatelného idealismu.“ (BLECHA, I. *Husserl*, s. 55); O Husserlově idealismu podrobněji Viz. PHILIPSE, H. Transcendental idealism, in: SMITH, B., SMITH, D. W. *The Cambridge Companion To Husserl*. Cambridge University Press, 1995, s. 239-322.

<sup>13</sup> Husserl tvrdí: „Die Untersuchungen, die wir führen wollen, erfordern eine total andere Einstellung als die natürliche.“ (HUSSERL, E. *Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 112.)

zkoumající své vědomí. Přirozený svět je při mém běžném vztahování se k němu jako „zde jsou“, „po ruce“<sup>14</sup> jako horizont známého<sup>15</sup>, jako konturační pozadí vnímání<sup>16</sup>. Předpoklad, takového světa "vně", který mě obklopuje, nazývá Husserl "generální tezí přirozeného postoje".<sup>17</sup>

Díky generální teze přirozeného postoje, kterou neustále v běžném žití vykonávám, „věřím“ v ní, aniž si to plně uvědomuji, je dle Husserla „reálný okolní svět neustále nejen vůbec vědomý v jistém pojetí, nýbrž je vědomý jako zde jsoucí "skutečnost".<sup>18</sup> Namísto toho, aby Husserl v tomto postoji zůstal, chce ho radikálně změnit, což bylo řečeno již výše.

Změna této teze je možná díky tomu, že jsme svobodní. Mohu tedy pochybovat o čemkoli, co je, mohu se rovněž zdržovat soudu rovněž o čemkoli. Z toho vyplývá, že můžu skrze pochybnost „vyřadit“, „uzávorkovat“ i tuto generální tezi přirozeného postoje. Husserl k tomu podotýká: „Ve vztahu ke *každé* tezi můžeme, a to v úplné svobodě, uskutečňovat tuto osobitou *ἐποχή*, jisté zdržení se soudu, které je slučitelné s neotřeseným a eventuálně neotřesitelným, protože evidentním přesvědčením o pravdě.“<sup>19</sup> Uzávorkování<sup>20</sup> je zde myšleno jako metoda, nepodmíněně nutná operace, která nám podle Husserla „zprístupní“ „čisté“ vědomí a následně celý fenomenologický region.<sup>21</sup> K tomu Smith tvrdí, že „metodou uzávorkování obracíme naši pozornost od objektů vědomí (věcem v okolí našeho přirozeného světa) k našemu vědomí těchto objektů, bez ohledu na to, zda existují.“<sup>22</sup> Husserl dodává, že se „obraz uzávorkování hodí ostatně od počátku lépe na sféru předmětů, stejně jako se řeč o vyřazování z působnosti hodí lépe na sféru aktů, resp. na sféru vědomí.“<sup>23</sup>

Nastíněný obrat je posunem od „celého světa“ ke sféře vědomí a k tomu, co v něm nacházíme. Vědomí je však ve stavu stálé proměny, je proudem. Proto podle Demjančuka

---

<sup>14</sup> HUSSERL, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 66.

<sup>15</sup> PETŘÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997, s. 25.

<sup>16</sup> BLECHA, I. K pojetí světa u Eugena Finka, in: *Filosofický časopis*, XLIV, 1996, 2, s. 213.

<sup>17</sup> HUSSERL, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 65; Nebo In: SMITH, D. W. *Husserl*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006, s. 241.

<sup>18</sup> HUSSERL, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 66.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 62.

<sup>20</sup> Smith dělí uzávorkování do čtyř bodů. 1. generální teze přirozeného postoje je jakousi implicitní tezí, která ukazuje, že svět kolem nás existuje, svět, v němž se vyskytují já a mé aktivity; 2. za účelem posunutí mé pozornosti pryč od věcí ve světě kolem mě tento svět uzávorkuji a tak nevyužívám generální tezi; 3. pak se zaměřím na mé vědomí o věcech ve světě; 4. v tomto modifikovaném přístupu k věcem dávám fenomenologický popis různých typů zkušenosti právě tak i jejich zakoušení mnou. Viz více SMITH, D. W. *Husserl*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006, s. 242.

<sup>21</sup> HUSSERL, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 69.

<sup>22</sup> Smith říká: „By this method of bracketing, we turn our attention from the objects of consciousness (things in the surrounding world of nature) to our consciousness of these objects, regardless of whether they exist.“ (SMITH, D. W. *Husserl*, s. 29.)

<sup>23</sup> HUSSERL, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 68.

„jakékoliv poznání je plynutím v čase.“<sup>24</sup> V této sféře vědomí Husserl zkoumá skrze reflexi<sup>25</sup> to, jak se předměty tomuto vědomí dávají, zkoumá vědomí, které je rozmanité a vrstevnaté svými funkcemi a aktivitami. Klíčovým bytostným určením vědomí je intencionalita<sup>26</sup>. Demjančuk tvrdí, že „od ní jsou následně odvozovány všechny jeho další vlastnosti. Intencionalita jako soustavná zaměřenost vědomí na předměty je jeho charakteristickým rysem. Vědomí je vždy vědomím něčeho.“<sup>27</sup> Intencionalita má vždy svůj předmětný pól. A právě tak, jak jsou vidět předměty vnějšího světa, je potřeba uchopit stejně tak i imanentní aktivitu vědomí. Nejde zde však o vědomí, které je předmětem psychologie. Právě toto vědomí, které je vždy moje a které je součástí světa, běžně přijímám jako to, co existuje. I toto vědomí je nutné „uzávorkovat“ tak, aby z něj byl metodicky uchopený fenomén. Fenomén světa i fenomén vědomí se v Husserlově koncepci jeví absolutnímu, transcendentálnímu vědomí. Husserlovi jde totiž o náhled toho, že „*vědomí má samo o sobě vlastní bytí, které ve své absolutní vlastní podstatě zůstává nedotčeno fenomenologickým vyřazováním*. To tedy zbývá jako "*fenomenologické reziduum*", jako principiálně svérázný region bytí, který se skutečně může stát polem nové vědy – fenomenologie.“<sup>28</sup>

Fenomenologie je podle Husserla „vědou o "fenoménech"“.<sup>29</sup> Fenomény jsou však brány odlišně, než je tomu například u psychologie, u věd o kultuře, u historických věd nebo ve vědách o realitě. I přesto, že se fenomenologie vztahuje ke všem těchto „fenoménům“ v jejich významech, smysl fenoménu je modifikován. Tato modifikace smyslu fenoménu se děje ve fenomenologickém postoji. Husserl říká: „Jen jako takto modifikovaný vstupuje do fenomenologické sféry.“<sup>30</sup>

Do této sféry pronikám skrze akt *transcendentální epoché*. Husserl tvrdí, že „tato operace se metodicky člení do různých kroků "vyřazení", "uzávorkování", čímž naše metoda získává charakter postupné redukce. Proto budeme, dokonce převážně, hovořit o *fenomenologických redukcích* (resp. i jednotně o jedné fenomenologické redukci, so ohledem na jejich celkovou jednotu), z epistemologického hlediska tedy o transcendentálních redukcích.“<sup>31</sup> Skrze tento akt se vzdávám platnosti tohoto světa, protože jeho platnost je nutné

---

<sup>24</sup> DEMJANČUK, N. *O povaze vědy: Fenomenologie*, s. 26; Detailnější analýzy vnitřního časového vědomí viz HUSSERL, E. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha: Ježek, 1996.

<sup>25</sup> HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 93.

<sup>26</sup> Detailnější analýzy Husserlovy intencionality např. viz DEMJANČUK, N. *O povaze vědy: Fenomenologie*, s. 34–44; SMITH, D. W. *Husserl*, s. 235–314; KOCKLEMANS, J., J. *Edmund Husserl's Phenomenology*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994, s. 91–109.

<sup>27</sup> DEMJANČUK, N. *O povaze vědy: Fenomenologie*, s. 26.

<sup>28</sup> HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 71.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 72.

dle Husserla teprve ověřit ve fenomenologickém postoji. Svět se pro mne tedy stal fenoménem. Na půdě toho transcendentálního vědomí (operace, kterou toto vědomí získáváme, je právě transcendentální *ἐποχή*) je možné dle Husserla svět poznat „obsažněji, spolehlivěji, v každém ohledu dokonaleji, než jak je toho schopna naivní zkušenostní znalost.“<sup>32</sup>

Dokonaleji v tom smyslu, že v rámci transcendentálního vědomí budou zkoumány danosti, které jsou zde dány jasně a zřetelně tak, že ukazují pouze samy na sebe. Tudiž ne tak, jak se nám dávají běžně v přirozeném světě, v horizontu, v němž danosti poukazují na jiné danosti či na sebe navzájem, jsou nám dány v perspektivách<sup>33</sup>, do čehož se promítá i to, jak je chápu. Husserl tedy hledá to, co je v absolutním smyslu. Z toho vyplývá, že Husserlovi nejde o to, co vnímám, co myslím, co zakouším, nýbrž o to, co je absolutně dáno. Na cestě k tomu, co je absolutně dáno, dochází zprvu k aktu (akt myšlení, akt vnímání, akt zakoušení). Husserl se domnívá, že „každý prožitek vůbec, jakmile je vykonán, se může stát předmětem čistého nazírání a uchopování a v tomto nazírání je absolutní daností. Je dán jako jsoucno, jako toto zde, o jehož bytí nemá smysl pochybovat.“<sup>34</sup> To, co je takto aktuálně dáno v reflexi prožívání, je podle Husserla „reelně imanentní“. V této imanenci nám jsou dány momenty aktuálního prožitku, který reflektuji. Ale ne obecniny, předměty poznání samotné, představy atd., které používám, když mluvím o reelní imanenci. Je tedy nutné přivést k danosti i je. Čapek tvrdí, že je nutné je vykázat „v imanenci, která však už není reelní, tedy v aktuální reflexi nazíranou imanencí.“<sup>35</sup> Husserl toto ukazuje na příkladu červené barvy. Jednotlivé vněmy červené je mi dán jako reelně imanentní. Avšak po provedení fenomenologické redukce<sup>36</sup> podle Husserla „odlučuji, co červeně znamená jindy, jako co může být apercipována transcendentně, např. jako červeně pijáku na mém stole atd., a čistě nazíraje vykonávám teď *smysl* myšlenky červeně vůbec.“<sup>37</sup> Demjančuk k tomu uvádí, že ke zkoumání vědomí, je nutné „redukovat a odhlédnout od jeho konkrétního obsahu, čímž získáváme možnost dosáhnout hlubší roviny

---

<sup>32</sup> HUSSERL, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 65.

<sup>33</sup> Tužku, která leží na stole, vidím pouze vždy z určité perspektivy, Jeví se nám z jedné strany jinak a z druhé strany jinak, ale jde přeci jen o stejnou tužku, i když kolem ní obcházím či s ní nějakým způsobem manipuluji. Přitom vnímáme tužku samu i přes to, že se nám může jevit v nekonečnosti perspektiv. K tomu Pechar dodává, že „věc je sice nezávislá vzhledem k našemu aktuálnímu vědomí, ale je zároveň dána v potencionální formě jako předmět možného aktuálního vědomí, a tyto potenciality jsou v přítomném vědomí zahrnuty jako horizonty aktuálního vjemu, které mohou být dalším pohledem vědomí propátrávány.“ (PECHAR, J. *Problémy fenomenologie – Od Husserla k Derridovi*. Praha: Filosofie, 2007, s. 43.)

<sup>34</sup> HUSSERL, E. *Idea fenomenologie*, s. 35.

<sup>35</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*. Praha, 1997. Diplomová práce. FF. UK, s. 14.

<sup>36</sup> Srovnání fenomenologické redukce Husserlovy s důrazem na fenomenologickou redukci u Finka a Heideggera viz MCGUIRK, J. P. Phenomenological reduction in Heidegger and Fink, in: *Philosophy Today*, 2009, 53, 3.

<sup>37</sup> HUSSERL, E. *Idea fenomenologie*, s. 51.



poznání jeho povahy.<sup>38</sup> Takovou rovinou je transcendentální subjektivita. Podle Blechy z toho ohledně světa vyplývá, že „svět je ve své platnosti vždy čímsi nahodilým, totiž závislým na konstituci korelačních entit, jak je provádí imanentní aktivita transcendentální subjektivity.“<sup>39</sup>

Jestliže jsme provedli fenomenologickou redukci, dostáváme se do toku rozmanitých prožitků. V nich však nenalzáme čisté Já jakožto prožitek mezi jinými ani není částí prožitku, která by vznikala a zanikala spolu s tímto prožitkem. Husserl se domnívá, že „Já je ale něčím identickým.“<sup>40</sup> Zatímco prožitky se mění v proudu vědomí, Husserlovi se jeví, že „čisté Já se ale oproti tomu zdá být něčím principiálně *nutným*, a jako něco absolutně identického při vši skutečné i možné proměně prožitků.“<sup>41</sup> Předmětným pólem tohoto čistého Já už může být svět „vcelku“, ve své univerzalitě a to jakožto fenomén.<sup>42</sup>

Posunem v problematice světa u Husserla je jeho pozdní dílo *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*.<sup>43</sup> Klíčovým termínem, který bude předmětem dalších rozborů, je *Lebenswelt*. Ten se objevuje již v poznámce pod čarou ve druhém díle *Idejí* a to v § 62. *Vzájemné zasahování personalistického a naturalistického postoje*.

Husserl si uvědomil, že věda, která je intersubjektivní činností má nereflektovaný základ, v němž je zakořeněna po boku ostatních lidských výkonů. Proto říká: „Přitom se my sami, a spolu s námi i přírodovědec – dokonce i tehdy, když zkoumá přírodu – trvale nacházíme jako osoby, které žijí v personálním světě, ve světě svého života (*Lebenswelt*): jen s tím rozdílem, že přírodovědec je teoreticky zaměřen výlučně na fyzickou nebo zoologickou přírodu atd.“<sup>44</sup> A právě na *Lebenswelt* (dále již „svět života“) <sup>45</sup> se Husserl detailněji zaměřuje v *Krizi*.

---

<sup>38</sup> DEMJANČUK, N. *O povaze vědy: Fenomenologie*, s. 32-33.

<sup>39</sup> BLECHA, I. *K pojetí světa u Eugena Finka*, s. 213.

<sup>40</sup> HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 117.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 117.

<sup>42</sup> BLECHA, I. *Husserl*, s. 87.

<sup>43</sup> Rukopis tohoto díla pochází z let 1935-1936, přičemž Husserl z něj stačil pouze uveřejnit v roce 1936 první a druhou část *Krise*. Třetí část již zveřejnit nestačil a čtvrtá zůstala nenapsaná. Nástin jejího pokračování podal Husserlův asistent Eugen Fink. Viz. HUSSERL, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: NČSAV, 1972, s. 555–558; Další informace ohledně *Krise* viz FØLLESDAL, D. *The Lebenswelt in Husserl*, in: HYDER, D., RHEINBERGER, H. - J (ed.). *Science And The Life-world*. Stanford University Press, 2010, s. 27; Blecha, I. *Husserl*, s. 118-130.

<sup>44</sup> HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 261.

<sup>45</sup> Avšak již u samotného překladu tohoto termínu panuje v české filosofii dost značný nesoulad. Jan Patočka překládal *Lebenswelt* jako „svět našeho života“, „přirozený svět našeho života“ a to ve člancích týkající se přímo Husserla nebo těch, v nichž rozebírá přirozený svět. Viz. PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy I*. Praha: Oikoymenh, 2008. A PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikoymenh, 2009; V českém vydání *Krise* z roku 1972 přeloženou Oldřichem Kubou se dokonce vyskytuje několik modů, jak tento termín překládá. Mezi ně patří například: „předvědecký přirozený svět“, „předvědecký „svět našeho života“, „přirozený svět každodenního života“, „svět našeho života“ atd. Pro jednotnost a tím i pro lepší porozumění následujícím analýzám budu *Lebenswelt* překládat jako „svět života“ po vzoru Filipa Grygara, který upozorňuje na to, že

Na počátku svého díla se Husserl zamýšlí nad krizí evropského lidství, která je krizí věd a filosofie. Neznamená to však, že by byl zpochybnován rozvoj vědy a její výsledky. Krize vědy spíše podle Husserla znamená to, že „se stala spornou její pravá vědeckost a celý způsob, jak si vytyčila své úkoly a vytvořila pro ně svou vlastní metodiku.“<sup>46</sup> Detailně proto analyzuje vznik novodobé vědy u Galileiho.<sup>47</sup> U něho totiž dochází k aplikaci geometrie, k matematizaci přírody, což mělo za důsledek nahrazení a kontaminaci přírody jejím idealizovaným výkladem. Husserl k tomu říká, že „geometrická a přírodovědecká matematizace naměřuje našemu předvědeckému světu – v otevřené nekonečnosti možných zkušeností – dobře padnoucí ideový šat objektivně vědeckých pravd [...] obepíná vše, co pro vědce i vzdělance jako "objektivně reálná příroda" zastupuje a zastírá předvědecký přirozený svět našeho života (Lebenswelt). Ideový šat způsobuje, že považujeme za pravé bytí to, co je metodou.“<sup>48</sup> Husserl dále tvrdí, že „jakmile Galilei zmatematizoval přírodu, je nyní příroda sama pod vedením nové matematiky idealizována a – moderně vyjádřeno – sama se stává matematickou mnohostí.“<sup>49</sup> Galilei si neuvědomil odlišnost mezi ideálními tvary a tvary v bezprostředně nahlíženém světě. Jde tedy o ztotožnění ideálního s prožívaným. Tvary v naší naivní zkušenosti nejsou tvary ryze geometrické a nejsou ani jejich realizací.<sup>50</sup> Husserl ukazuje, že prolínání apriorní teorie s empirií je každodenně tak běžné a známé, že jsme

---

z dílky „Husserlovy nedokončené *Krize*, kde jej používá téměř třístokrát, už prosvítá fenomenologické uchopení výkonů všeho živého jako univerzálního a priori ustavujícího smysl, nejde jen o problematiku předvědeckých výkonů člověka.“ (HEELAN, P. A. *Idea hermeneutické fenomenologie a kvantové logiky ve filosofii vědy*, in: *Teorie vědy*, XXXIII, 2011, 4, s. 529); O zmatečnosti v překladu termínu Lebenswelt hovoří i James Dodd. Říká, že často je lebenswelt (v aj. lifeworld) popisován v nejasných termínech jako „svět života“ nebo „svět naší každodenní jednání s věcmi“. (DODD, J. *Crisis and Reflection (An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences)*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, Inc., 2005, s. 149); Z toho vyplývá, že Dodd se kloní spíše k překladu Lebenswelt jako „žitý svět“, což svědčí o stále panující zmatečnosti v překladu.

<sup>46</sup> HUSSERL, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 25.

<sup>47</sup> Podrobněji o Galileim viz HUSSERL, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 43–81; HEELAN, A., P. Husserl, Hilbert, and the Critique of Galilean Science, in: *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition* (ed. Sokolowski). Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1988, s. 157–173; KVAZS, L. Galileovská fyzika vo svetle Husserlovej fenomenológie, in: *Filosofický časopis*, 2000, 3, s. 373–399; GRYGAR, F. *Kritika založení galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005.

<sup>48</sup> HUSSERL, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 73.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>50</sup> Patočka v této souvislosti připomíná, že „Platón je téměř jediný význačný filosof, který před Husserlem se tímto faktem hluboce zaujal.“ (PATOČKA, J. *Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Fenomenologické spisy I*. Praha: Oikoymenth, 2008, s. 371.) Platón například v *Sedmém listě* praví: „Ke každému ze jsoucnen náleží tři věci, jimiž musí vznikat jeho pojem, čtvrtá věc pak je pojem sám a za pátou je třeba pokládat samo to, co lze opravdu poznat a co je opravdové jsoucnou. Z těch věcí jedna je jméno, druhá výměr, třetí obraz, čtvrtá pak pojem. [...] Cosi se nazývá „kruh“. Jeho jméno je právě to, co jsme nyní vyslovili. Jeho výměr je druhá věc; ten se skládá ze jmen a přísudků, neboť „to, co má od obvodu ke středu všude stejnou vzdálenost“, je asi výměr toho, co se jmenuje kulatě, okrouhlé, kruh. Třetí je to, co bývá malováno a smazáváno, soustruhováno a ničeno, avšak s pravým kruhem, k němuž se všechno to vztahuje, se neděje žádná z těchto změn, neboť ten je něco jiného než tyto věci.“ (PLATÓN. *Sedmý list*, in: *Antická próza – O vlastním osudu*. Praha: Odeon, 1973, s. 26.)

obvykle náchylni nerozlišovat prostor a prostorové tvary, o nichž mluví geometrie, od prostoru a prostorových tvarů empirické skutečnosti, jako by to bylo jedno a totéž.<sup>51</sup>

Podle Patočky „matematizace přírody předpokládá, že geometricky formulované vlastnosti těles přírodních mají intersubjektivní význam, že jsou tedy ve vlastním smyslu slova *objektivní* na rozdíl od těch stránek naší zkušenosti světa, o nichž již z každodenní zkušenosti víme, že jsou relativní k osobě či stanovisku.“<sup>52</sup>

Z Husserlových analýz vyplývá, že jakoby žijeme ve dvou světech. Ve vědeckém a ve světě života. Rozdíl mezi nimi vhodně ilustruje Smith. Poukazuje na to, že „ve světě každodenního života, "světě života" nebo *Lebenswelt*, jablko padá, to znamená, že tu existuje objekt, který zakoušíme jako "to jablko padající k Zemi". V praxi fyziků naproti tomu, popisujeme v matematických termínech dráhu objektu přitahovaného k Zemi silou gravitace. Ve světě fyziků, pokud chcete, existuje objekt, který znázorňujeme v matematické gravitační teorii jako pohybující se k Zemi na základě určité síly.“<sup>53</sup> Husserl se proto snaží odkrýt půdu světa života, který je fundamentem onoho vědeckého. Nicméně nejde o ostře dělenou hranici<sup>54</sup> mezi těmito světy, jelikož jsou ve vzájemném vztahu a to v takovém, že svět života podmiňuje svět vědecký, který se naopak s žitým světem prolíná. Husserl ukazuje, že „teoretické výsledky [...] mají charakter platností pro předvědecký přirozený svět našeho života (*Lebenswelt*), včleňující se nepřetržitě do jeho vlastního základu a od počátku spolutvoříce horizont možných operací rozvíjející se vědy.“<sup>55</sup>

Přístup ke světu života vede skrze radikální filosofickou reflexi, která musí podle Kocklemanse „začít objasněním univerzálního předpokladu, který je u kořene našeho života a celého našeho střetávání.“<sup>56</sup> Běžně se střetáváme s věcmi, zvířaty, lidmi a i s námi samými, přičemž všichni jsme nitrosvětská jsoucna, jsme součástí světa. Žádné nitrosvětské jsoucno není izolované. Kocklemans dále uvádí, že „každé odkazuje k jistému systému, do kterého je

<sup>51</sup> HUSSERL, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 44.

<sup>52</sup> PATOČKA, J. *Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, s. 371.

<sup>53</sup> Smith říká: „In the world of everyday life, the “life-world“ or *Lebenswelt*, an apple falls, that is, there is an object we experience as “that apple falling toward the Earth.“ In the practice of physics, by contrast, we describe in mathematical terms the trajectory of an object drawn to the Earth by the force of gravity. In the world of physics, if you will, there is an object that we represent in the mathematical of gravitation theory as moving toward the Earth under a certain force.“ (SMITH, D. W. *Husserl*, s. 125.)

<sup>54</sup> Vztah mezi vědeckým a předvědeckým trefně popisuje Fink, který říká: „I když sice nežijeme každodenně ve vědě, nežijeme přece také v přísném smyslu před vědou nebo mimo ni. Paradoxně řečeno: naše "předvědeckost" je již určena vědou, stojíme již v objektivní oblasti její moci, kdykoli učiníme pokus *do* ní proniknout. Náš přístup k vědě už se nikdy neodehrává zcela zvnějšku. Předtím, než vůbec začneme v rámci nějaké výuky usilovat o vstup, jsme do ní tedy přece již jistým způsobem zasazeni.“ (FINK, E. *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 12.)

<sup>55</sup> HUSSERL, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 153.

<sup>56</sup> Kocklemans ukazuje, že „must begin by clarifying the universal presupposition that is at the root of our life and all our engagements.“ (KOCKLEMANS, J., *J. Edmund Husserl's Phenomenology*, s. 337.)

vložen a ukazuje se ve vše-obklopujícím a rozlehlém horizontu vůbec: světovému horizontu.<sup>57</sup>

Jak Patočka dále ukazuje, tak „svět je nám dán (vorgegeben) bez našeho aktivního přispění.“<sup>58</sup> Tvoříme pojmy, analyzujeme je, tvoříme matematické přeměty atd., ale svět nám není původně dán v takovýchto aktech, protože k samotnému žití vždy patří také svět. Husserl k tomu říká: „Předem daný svět je horizont (vorgegeben Welt ist der Horizont), který obemyká všechny naše prchavé i trvalé cíle a účely jako proměnlivý stálý proud, "obepíná" je implicitně předem.“<sup>59</sup> Tuto předchozí danost světa je možné podle Husserla učinit univerzálním tématem zkoumání, což vyžaduje transcendentální epoché, tedy změnu přirozeného postoje. Kouba tvrdí, že takto chce Husserl „dospět k odhalení a prozkoumání *absolutně* fungující subjektivity,<sup>60</sup> přičemž má být ujasněna výkonná funkce transcendentálního ega.<sup>61</sup>

Podle Husserla je nutná redukce na „absolutní ego jako na nejzazší jedinečné funkční centrum veškeré konstituce. Tím je nadále určena celá metoda transcendentální fenomenologie.“<sup>62</sup> Ego je to, co je apodikticky dáno. Husserl proto říká, že pokud pronikneme „k ego, uvědomíme si, že jsme ve sféře evidence, po které se tázat ještě dále zpět by bylo absurdní.“<sup>63</sup>

Problémem se nyní stává ono lidstvo. Spadají do této objektivované subjektivity i šílenci, děti a zvířata? Husserl k tomu říká: „Vynořují se problémy intencionálních modifikací, při nichž všem těmto subjektům vědomí, jež v našem dosavadním (a provždy fundamentálním) smyslu nespolu fungují pro svět (Welt) – tj. pro svět čerpající pravdu z "rozumu" – může a musí být přiznán jejich způsob transcendentality, a to právě jako "obdob" nás samých. [...] Jako jsoucno všem společného světa (allgemeinsamen Welt) má to všecko rovněž své způsoby, jimiž osvědčuje své bytí a "dává se samo", ale tato "samodanost" je právě zvláštní a u tak svérázného jsoucna je právě originálním vytvářením jeho smyslu bytí.“<sup>64</sup> Odsud vyplývá, že onen posun v problematice světa je takový, že zatímco ve svých dřívějších spisech je svět chápán jako to, co se nám dává ve sféře transcendentálního vědomí, jako

---

<sup>57</sup> Kocklemans tvrdí, že „each refers to a certain framework into which it is inserted and manifests itself within an all-encompassing and ever extended horizon: the world-horizon.“ (KOCKLEMANS, J., J. *Edmund Husserl's Phenomenology*, s. 335.)

<sup>58</sup> PATOČKA, J. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 75.

<sup>59</sup> HUSSERL, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 166.

<sup>60</sup> KOUBA, P. O nutnosti krize, in: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 129.

<sup>61</sup> BIEMEL, W. *Úvod*, in: HUSSERL, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: NČSAV, 1972, s. 19.

<sup>62</sup> HUSSERL, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 210.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 212.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 211–212.

fenomén čistě v rámci „lidské“ subjektivity, týká se tedy pouze výkonů člověka. V *Krizi*, jak se zdá, týká výkonů všech živých bytostí.

Závěrem je nutné poznamenat, že díky redukci na absolutní ego se dostáváme „nad“ přirozené výkony ve světě a „nad“ svět sám, který se pro nás stal fenoménem, což předpokládá mimo-světské stanovisko.<sup>65</sup> Kouba k tomu dodává, „zaujetí tohoto stanoviska nám otevírá univerzální souvislost poukazů, v níž si můžeme činit naděje na postupné odkrývání plně vykazatelné, všeobecně platné, absolutní pravdy.“<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Transcendentální vědomí není fenoménem a ani z něj fenomén udělat nelze. Nakonec se zdá, že toto vědomí je podivnou teoretickou konstrukcí, která se dle Schütze stává bohem, na němž je nějak všechno zavěšeno a o jehož bytí, tedy o tom, jak vědomí vůbec jest, se u Husserla vlastně nevuažuje. Viz. GRYGAR, F. *Kritika založení galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*, s. 176; PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990, s. 23-24.

<sup>66</sup> KOUBA, P. O nutnosti krize, s. 130.

## 2. Heideggerovo pojetí světa

Ve druhé kapitole nastíníme přístup a chápání světa, které je možné nalézt u Heideggera v dílech *Bytí a čas*<sup>67</sup> a díle *Vom Wesen des Grundes* (O bytnosti základu).<sup>68</sup> Nejprve ukážeme jak se skrze otázku po smyslu bytí, dostává k analýze pobytu, který je bytostně ve světě. Dále pak předvedeme, jakým způsobem Heidegger tematizuje svět s tím, že následně ukážeme posun v této problematice světa tak, jak je Heideggerem nastíněn v díle *Vom Wesen des Grundes*.

K jakému posunu koncepcí světa došlo u Heideggera, bude vhodné ilustrovat v menší komparaci s Husserlem. Jak již bylo výše uvedeno, Husserl se snaží skrze reflexi popsat intencionalitu v oblasti čistých prožitků na půdě absolutního vědomí, které nesmí být ztožněno s mým „konkrétním“ vědomím. Absolutní vědomí, které o sobě má své absolutní bytí Husserl chápal jako poslední základ, ale zároveň jako to, co již není fenoménem. Neklade si otázku, jakým způsobem toto vědomí existuje, jak *jest* jeho bytí. Navíc Husserlovo transcendentální vědomí je vědomím všech vědomí, kolektivním vědomím. Ale původně je vědomí mým vědomím. Jde tedy o ryze mé vědomí čili i bytí, je vždy moje bytí.<sup>69</sup>

Patočka říká, že otázka, o kterou u Heideggera v díle *Bytí a čas* běží, „je bytí, tj. smysl slova "býtí", kterého tak běžně a samozřejmě užíváme.“<sup>70</sup> Otázka po bytí však není v Heideggerově případě otázkou po tom, „co“ je bytí. Tím bychom se ptali po bytí jakožto jsoucnu a převáděli bychom bytí na jsoucno, což Heidegger kritizuje v tradici metafyziky.<sup>71</sup> Bytí ale není v žádném případě jsoucnem. V první řadě je tedy nutné v tomto tazání zachovat ontologickou diferencí, diferencí mezi bytím a jsoucnem.<sup>72</sup> Jsoucnu běžně přikládáme bytí, proto musíme bytí vždy již nějak rozumět<sup>73</sup>, chápat ho, kdykoli hovoříme o jsoucím. Patočka

<sup>67</sup> Podrobný vznik díla *Bytí a čas* viz THURNHER, R. Martin Heidegger, in: THURNHER, RÖD, SCHMIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha: Oikoymenh, 2009, s. 270; Nebo rozbory nejen vzniku, ale i podrobný úvod do *Bytí a čas* možné dohledat viz KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of Carolina Press Ltd., 1995.

<sup>68</sup> Ke kontextu tohoto díla viz THURNHER, R. Martin Heidegger, s. 271.

<sup>69</sup> Další vzájemná srovnání Husserla s Heideggerem např. viz CROWELL, S., G. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001, s. 182–202; MACANN, CH. *Four Phenomenological Philosophers*. London: Routledge, 1993, s. 64; HALL, H. Intentionality and world: Division I of Being and Time, in: GUIGNON, B., CH. (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press, 1993, s. 123–140; DOSTAL, J. R. Time and phenomenology in Husserl and Heidegger, in: GUIGNON, B., CH. (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press, 1993, s. 141–169; PATOČKA, J. *Věčnost a dějinnost*. Praha: Oikoymenh, 2007, s. 66–69; PETŘÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997, s. 68–70; KOUBA, P. O nutnosti krize, in: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 130–134.

<sup>70</sup> PATOČKA, J. *Věčnost a dějinnost*, s. 68.

<sup>71</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2008, s. 18.

<sup>72</sup> Podrobněji o ontologické diferencí viz SHEEHAN, T. Martin Heidegger, in: *A Companion to the Philosophers* ed. Robert L. Arrington. Oxford: Blackwell, 1999, s. 229–230.

<sup>73</sup> Ostatně existuje mnoho příkladů našeho předběžného rozumění něčemu, které však zůstává na pouhé hranici znalosti konkrétního slova. Už v kladení otázek po tom, co je Dobro, Spravedlnost, Pravda, Láska, Bůh, Smrt, Život nebo po vzoru Augustina Čas, je obsaženo nějaké porozumění tomu, nač se tážeme. V jeho díle *Vyznání* si

k tomu tvrdí: „V tom smyslu bytí je tím nejbližším; tato blízkost právě však brání, abychom se po něm ptali.“<sup>74</sup>

O pojmu bytí podle Heideggera totiž panují jisté předsudky, které „zastiňují“ výslovné tázání po bytí.<sup>75</sup> Již ve starověkém Řecku se v nábězích na interpretaci bytí vytvořilo dogma. „Bytí“ je zprvu prohlášen za nejvšeobecnější a nejprázdnější. Odolává tím jakýmkoli pokusům o definici. Pojem „bytí“ je také pojmem nejobecnějším<sup>76</sup>. Heidegger uvádí, že „když se tudíž říká, že „bytí“ je nejobecnější pojem, pak to nemůže znamenat, že je nejjasnější a že není potřeba se jím dále zabývat. Pojem „bytí“ je spíše tím nejtemnějším.“<sup>77</sup>

Ocitáme se v pozoruhodné situaci. Na jedné straně nevíme, co přesně znamená „bytí“, jestliže se na něj výslovně zeptáme, ale na straně druhé mu vždy již nějakým způsobem rozumíme, což vyplývá už se samotné možnosti klást si otázku po bytí. Heidegger k tomu jinde podotýká, že „také toto předchůdné rozumění, které je bez orientace a vágní *je ještě rozumění*. Nese v sobě jaksi možnost otázky, z něho povstává kladení otázky ve smyslu hledání věcně odůvodněného vykazání toho, čemu ještě není rozuměno, přesněji: výslovnému kladení otázky bude okamžitě z tohoto rozumění rozuměno co do jeho smyslu.“<sup>78</sup>

Samotné tázání<sup>79</sup>, které provádíme, je určitým druhem chování jsoucna. Je to jeden z našich možných způsobů, jak být. Heidegger proto říká: „Vypracovat otázku po bytí tudíž znamená: učinit průhledným jisté jsoucno – totiž to, které se táže – v jeho bytí.“<sup>80</sup> Již bylo řečeno, že jsme to my (soucno exemplární), kdo provádí tázání po bytí jsoucna, čili se nějak

---

Augustin klade otázku: „Co je vlastně čas? [...] Co však jest v našich rozmluvách běžnější a známější než čas? A mluvíme-li o čase, rozumíme mu; rozumíme, i když jiný o něm mluví. Co jest tedy čas? Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím.“ (AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Praha: Ladislav Kuncič, 1926, s. 391.)

<sup>73</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 17.

<sup>74</sup> PATOČKA, J. *Věčnost a dějinnost*, s. 68.

<sup>75</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 17.

<sup>76</sup> Rozsah (extenze) pojmu bytí je natolik široký, že jeho obsah (intenze) je těžko definovatelný. Tedy pokud pojem bytí pojímá vše, jakýkoli pokus o jeho definici obsahu se zdá být nemožný.

<sup>77</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 19.

<sup>78</sup> Heidegger uvádí: „Auch dieses orientierungslose und vage Vorverständnis ist *noch ein Verständnis*. Es trägt gleichsam die Möglichkeit der Frage in sich, aus ihm heraus erhebt sich die Fragestellung im Sinne des Suchens nach der sachgegründeten Ausweisung des so noch Unverstandenen, genauer: Die ausdrückliche Fragestellung wird sofort aus diesem Verständnis heraus in ihrem Sinn verstanden.“ (HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*, sv. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1979, s. 194.)

<sup>79</sup> K otázce vůbec podle Heideggera patří tři strukturální momenty, ze kterých se skládá a které k ní bytostně patří. Ani jeden z nich však nesmí být považován za důležitější a další za podřadnější, jelikož všechny tři patří jakožto komplex k otázce vůbec. Jde o momenty *po čem*, *u čeho*, *na co*, které v našem kontextu znamenají toto: *po čem* se ptáme (*das Gefragte*) je v našem případě bytí jsoucna, *u čeho* se ptáme (*das Befragte*) je jsoucí samo se zřetelem k jeho bytí. A v onom *po čem* spočívá *na co* se ptáme (*das Erfragte*), což je v našem případě smysl bytí. Heidegger tvrdí, že strukturální moment *na co* je to, k čemu vlastně směřuje naše intence, to, v čem tázání dosahuje svého cíle. Pokud již máme vypracovány zřetele, které patří k otázce vůbec, bude nutné se jich držet pro úplnost tázání. Viz HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 19; HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 194-198.

<sup>80</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 23.

tázáním chováme a jsme tím pádem i již nějak určeni v tomto způsobu bytí bytím samým, po němž se tážeme. Heidegger poukazuje na to, že „toto jsoucno, kterým my sami každý jsme a které má mimo jiné bytostnou možnost tázat se, postihujeme terminologicky jako *pobyt*.“<sup>81</sup> K tomu Heidegger dodává, že „opravdové vypracování kladení otázky je tak *fenomenologií pobytu*, která již přímo nachází odpověď a nachází ji ryze jako odpověď bádání (výzkumu), protože vypracování kladení otázky se týká jsoucna, které v sobě zahrnuje *význačný vztah k bytí*.“<sup>82</sup>

Salis poukazuje na to, že „označení *Dasein* je otevřené radikálně odlišnému způsobu tematizování takto označeného jsoucna, naproti označení *člověk*, ve kterém nejpozoruhodněji působí virtuálně nekontrolovatelný komplex předpokladů spojených s určením *člověka* jako rozumným zvířetem "rational animal".“<sup>83</sup> Člověk je u Heideggera myšlen z hlediska tradice jinak. Již není pojímán jako specifické jsoucno (živočich ζῷον, animal) ani jako jsoucno, které je vůči ostatním jsoucnům „ze sebe“ (subjekt) a ani jako jsoucno, které se k sobě vztahuje, jakožto ke jsoucnu (existence), nýbrž je dle Benyovszkyho poprvé určen „*bezprostředním vztahem k bytí samému*.“<sup>84</sup> Nelze tedy říci, že pobyt je vyskytujícím se jsoucnem mezi jinými jsoucny, jelikož je bytím člověka a tímto se vztahuje ke svému bytí a jde mu o toto bytí samé. Tento interest na svém bytí nazývá Heidegger starostí (*Sorge*).<sup>85</sup> Heideggera dále říká, že „si pobyt nějakým způsobem a nějak výslovně ve svém bytí rozumí [...] *Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu*.“<sup>86</sup> Transcendentální podmínkou možnosti rozumění bytí, tj. rozumění různým modům či strukturám bytí, je časovost

<sup>81</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 23.

<sup>82</sup> Heidegger tvrdí: „Die wirkliche Ausarbeitung der Fragestellung ist so *Phänomenologie des Daseins*, sie findet aber gerade schon die Antwort und findet sie als Forschungsantwort rein, weil die Ausarbeitung der Fragestellung das Seiende betrifft, das ein *ausgezeichnetes Seinsverhältnis* in sich beschließt.“ (HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 195.)

<sup>83</sup> Salis uvádí, že „the designation *Dasein* is open to a radically different way of thematizing the being so designated, in contrast to a designation such as *man*, in which a virtually uncontrollable complex of presuppositions is operative, most notably, those connected with the determination of *man* as "rational animal".“ (SALIS, J. *Where Does Being and Time Begin?* Library of Congress Cataloging, 1938, s. 109.)

<sup>84</sup> BENYOVSZKY A KOL. *Filosofická propedeutika*. Praha: Pastelka, 2001, s. 83; Figal tvrdí, že v *Bytí a čas* Heidegger označoval „pobyt“ náš způsob bytí, kdežto termín „člověk“ je názvem pro určité jsoucno. Dále In: FIGAL, G. *Úvod do Heideggera*. Praha: Academia, 2007, s. 108; Ruin například ukazuje, že pro Heideggera, tradiční definice člověka jakožto rozumového živočicha je vázána k chápání subjektivity jakožto reprezentace a jakožto základu. Je to to, co plodí antropocentrická metafyzika, která má jako svůj výsledek objektivující způsob myšlení. [...] V *Bytí a čas* neutrální termín „*Dasein*“ (s jeho každodenním smyslem „existence“) byl explicitně zavedený za účelem osvobození od předsudků, které jsou vlastní takovým termínům, jako je člověk, lidská bytost nebo subjektivita. Dále viz RUIN, H. Contributions to Philosophy, in: DREYFUS, L. H., WRATHALL, M. A. *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005, s. 366; Nebo podle Michálka jde Heideggerovi o „jiný začátek“ myšlení, se kterým souvisí jiné určení bytí člověka, než je to, které je spjata s řeckou či karteziánskou tradicí. Nejde však o negaci filosofické tradice, ale o její nové promyšlení. To může připravit a otevřít nové možnosti sebepochopení. Dále viz MICHÁLEK, J. *Topologie výchovy*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 27.

<sup>85</sup> Detailnější rozbor v kap. 6 *Starost jako bytí pobytu* viz HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*.

<sup>86</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 28.



(Zeitlichkeit). Heidegger k tomu uvádí: „Časovost je podmínka možnosti bytostné struktury pobytu.“<sup>87</sup>

Pobyt je interesován na svém bytí samém, záleží mu na něm. Tímto vztahem ke svému bytí se liší od jsoucn, která Heidegger označuje jako výskytová (*Vorhandenes*). Michálek ukazuje, že se „pouze vykytují, tzn skýtají možnost se s nimi setkat, vztahovat se k nim a k jejich bytí.“<sup>88</sup> Příslušné, konkrétní bytí samo, k němuž se pobyt jakožto ke svému vlastnímu bytí může a vždy se nějak vztahuje, nazývá Heidegger existence.<sup>89</sup> Při vztahování se ke jsoucnu je pobyt vždy již „za“ tímto jsoucem, totiž u jeho bytí, kterému vždy již rozumí. V tomto porozumění bytí dochází k překračování jsoucn, k jeho transcendování. Gerner v tomto smyslu uvádí, že bytí pobytu je transcendencí ve smyslu, že pobyt překračuje nebo transcenduje jsoucnu k bytí.<sup>90</sup> Lze tedy říci, že existence je vždy transcendencí. Heidegger dále ukazuje: „Pobyt rozumí sobě samému vždy ze své existence, z jisté možnosti sebe sama, jak sebou samým být, či sebou samým nebýt.“<sup>91</sup> Avšak otázka existence je ontickou záležitostí pobytu. Nicméně v analýzách *Bytí a čas* jde především o fundamentálně ontologickou<sup>92</sup> rovinu, tedy o rozbor toho, co konstituuje existenci. Heidegger proto tvrdí, že pokud je tedy „pobyt určen existencí, potřebuje ontologická analytika tohoto jsoucnu vždy již nějaké předběžné pojetí existenciality. Tou ale rozumíme skladbu bytí tohoto jsoucn, které existuje.“<sup>93</sup>

Význam termínu existence nesmíme v Heideggerově myšlení chápat tradičně tedy jako výskyt, jelikož v kontextu *Bytí a čas* přísluší způsobu bytí pobytu. Od toho se poté odvíjí i to, že podstatné znaky pobytu, na němž je možné je vykázat, nejsou „vlastnostmi“ výskytového jsoucn, nýbrž vždy způsobu bytí pobytu. Heidegger uvádí, že „titul „pobyt“, kterým označujeme toto jsoucn, nevyjadřuje, co toto jsoucn je, jako třeba stůl, dům, strom, nýbrž vyjadřuje bytí.“<sup>94</sup> Tedy nelze pobyt popisovat a ptát se na něj otázkou „co jest“, ale spíše „jak jest“, jak vykonává své bytí.

---

<sup>87</sup> Heidegger říká: „*Die Zeitlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit der Seinsverfassung des Daseins.*“ (HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*, sv. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1989, s. 388.)

<sup>88</sup> MICHÁLEK, J. *Topologie výchovy*, s. 27.

<sup>89</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 28.

<sup>90</sup> GORNER, P. *Heidegger's Being and Time An Introduction*. Cambridge University Press, 2007, s. 70.

<sup>91</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 28.

<sup>92</sup> Heidegger uvádí: „Ontologicky být neznamená zde ještě: vytvářet ontologii. Vyhradíme-li tudíž titul ontologie pro explicitní teoretické tázání po bytí jsoucn, je třeba ontologičnost pobytu, jež nám tane na mysli, označit jako předontologickou. To však neznamená prostě tolik jako být onticky, nýbrž být ve způsobu jistého porozumění bytí.“ (HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 28.)

<sup>93</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 29.

<sup>94</sup> *Ibidem*, s. 61.

Tázání se po tom, jak pobyt vykonává své bytí je ontologickou analýzou. Heidegger se domnívá, že „ontologická analýza pobytu tvoří fundamentální ontologii vůbec.“<sup>95</sup> Fundamentální je v tom smyslu, že jde o vypracování fundamentálních struktur pobytu, vypracování jeho *tu* bytí ( *Dasein* v překladu „tu bytí“), což je dle Figala „náš specifický způsob bytí.“<sup>96</sup> Tato analýza se však odehrává v pobytu samotném, skrze analyzování se odhalují vlastní možnosti pobytu, čímž podle Figala „ukazuje to, co odkrývá, jako svůj vlastní fundament.“<sup>97</sup> A navíc tím, že tato ontologická analýza pobytu tvoří fundamentální ontologii vůbec je tedy zakládající pro všechny ontologie a tím svým způsobem odhaluje fundament filosofie, čili zjednáva jasno o filosofii samé.<sup>98</sup> Rovněž však odhaluje i fundament vědy, jelikož vědy jsou podle Heideggera „způsoby bytí pobytu, v nichž se pobyt vztahuje i k jsoucnu, kterým nemusí být on sám.“<sup>99</sup>

Heidegger k vyjasnění ontologické půdy postupuje fenomenologicky. Fenomenologii však Heidegger nemyslí nějaké stanovisko či směr, nýbrž jí chápe „pouze“ jako metodu.<sup>100</sup> Heidegger je přesvědčen, že titul „fenomenologie“ vyjadřuje maximu, kterou lze formulovat: "K věcem samým!" – a to v protikladu ke všem nepodloženým konstrukcím, náhodným nálezům, v protikladu vůči přejímání pouze zdánlivě vykázaných pojmů, v protikladu k zdánlivým otázkám, jež se často po generace vlečou jako "problémy".<sup>101</sup>

Fenomenologie Heideggerem vyložená z řeckých slov znamená: „ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: to, co se ukazuje, nechat vidět z něho samotného tak, jak se samo od sebe ukazuje. To je formální smysl bádání, které si dává jméno fenomenologie.“<sup>102</sup> Fenomenologie jakožto věda „o“ fenoménech je taková věda, která uchopuje předměty tak, že vše, co je o nich potřeba vyložit, má ukazovat a vykazovat přímo. Heidegger rozlišuje dva typy fenoménů – vulgární (ontický) a fenomenologický, přičemž filosoficky významný je právě ten druhý. Ten je tím, „co se zprvu a většinou právě neukazuje, co je oproti tomu, co se zprvu 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.“<sup>103</sup> Je to právě bytí, které se zprvu a většinou neukazuje, kterému však vždy již nějak rozumíme. Heidegger k tomu říká: „Obsahově vzato je fenomenologie věda o bytí jsoucího – ontologie. [...] Metodický smysl fenomenologické

<sup>95</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 31.

<sup>96</sup> FIGAL, G. *Úvod do Heideggera*, s. 61.

<sup>97</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>99</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 29.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>101</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>102</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>103</sup> *Ibidem*, s. 53.

deskripce je *výklad*.<sup>104</sup> Takovýmto způsobem chápaná fenomenologie je uchopený výklad vždy již přítomného porozumění bytí, je hermeneutickou<sup>105</sup> fenomenologií. Demjančuk to popisuje tak, že filosofie je podle Heideggera „univerzální fenomenologickou ontologií, založenou na hermeneutice lidského bytí.“<sup>106</sup>

S výkladem lidského bytí se pojí to, jak je toto bytí ve světě. Podle Heideggera „správné východisko analytiky pobytu spočívá ve výkladu této struktury.“<sup>107</sup> Jde tedy o strukturu bytí ve světě.<sup>108</sup> Spolu s Gornerelem lze nejprve vymežit negativně, jak pobyt ve světě není. „Smysl toho, jak je pobyt ve světě, není takový, jako je u jedné prostorově rozlehlé věci obsažené v další prostorově rozlehlé věci. Pobyt není ve světě v tom smyslu, jak je například voda "v" šálku, bunda ve skříni. Ono "v" v rámci "bytí ve" neodkazuje ke vzájemnému vztahu mezi dvěma prostorově rozlehlými věcmi s ohledem na jejich polohu v prostoru.“<sup>109</sup> Pobyt je obeznámen se světem, u kterého prodlévá, ve kterém bydlí, do kterého byl tím, že je na světě, vržen.<sup>110</sup>

Svět však v tomto smyslu není žádnou velkou entitou. Není souhrnem věcí, které ve světě jsou. Svět není Země ani fyzikální (vědecký) svět a není ani kosmem<sup>111</sup> ani přírodou. Jestliže bychom se drželi při snaze dobrat se ke světu, který má Heidegger na mysli, výše uvedených vymezení „světa“, ulpívali bychom na jsoučnu. Není tedy „svět“ čistě jen cosi

---

<sup>104</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 55.

<sup>105</sup> Hermeneutika je uměním výkladu a rozumění. Jejím úkolem je analýza předporozumění, „předsudků“, z nichž vychází filosofie či vědy. Právě toto předporozumění tvoří obsah, který není předmětem reflexe. Blíže o hermeneutice např. viz DEMJANČUK, N. *O povaze vědy: Fenomenologie*, s. 68-76; RICOEUR, P. *Úkol hermeneutiky*. Praha: Filosofia, 2004; GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikoymenth, 1997; GADAMER, H. - G. Introduction From Word to Concept, in: *Gadamer's Repercussions*. University of California Press, 2004, s. 1-11; GADAMER, H. - G. *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, s. 3-11; GADAMER, H. - G. *Philosophical Hermeneutics*. University of California Press, 1976; GRONDIN, J. *Von Heidegger zu Gadamer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

<sup>106</sup> DEMJANČUK, N. *O povaze vědy: Fenomenologie*, s. 70.

<sup>107</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 27.

<sup>108</sup> Heidegger tuto strukturu rozkládá na její konstitutivní momenty. Ty vymezuje jako *bytí ve světě*, ve zvláštním smyslu světa, jako to jak je *ontologicky* - jako *světstost světa*, poté jako jsoučno, které se určuje z *kdo* tohoto bytí ve světě a z toho, *jak* je jsoučí samo ve svém bytí, a dále pak *bytí ve jako takové*. Viz HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 211; Nebo v rámci *Bytí a čas*: 1. Moment *ve světě* - položení otázky po ontologické struktuře „světa“ a určení ideje světstosti jako takové. 2. Jsoučno, které je vždy tak, že je *ve světě*. Jde o hledání jsoučna, na které se ptáme otázkou „kdo?“. 3. *Bytí ve jako takové*. Půjde nejdříve o vypracování ontologické konstituce samotného *ve*. Nicméně každá tematizace jednoho z těchto skladebných momentů znamená spolutematizaci zbývajících, tedy zahlédnutí celého fenoménu. Dále viz HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 73-74.

<sup>109</sup> Gornier říká: „The sense in which Dasein is *in* the world is not that of one spatially extended thing being contained in another spatially extended thing. Dasein *is* not in the world in the sense that, for example, water is 'in' a cup, a jacket is 'in' a cupboard. The 'in' of being-in does not refer to a relationship of two spatially extended things to one another with respect to their location in space.“ (GORNIER, P. *Heidegger's Being and Time An Introduction*, s. 35.)

<sup>110</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 166-167.

<sup>111</sup> Gornier, P. *Heidegger's Being and Time An Introduction*, s. 35; Fink však oproti Heideggerovi chce kosmos myslet.

subjektivního, což se dá vyjádřit tím, že každý má svůj „svět“? Jaký tedy „svět“ máme na mysli v rámci našeho tázání? Heidegger dodává, že ani ten (objektivní), ani onen (subjektivní), nýbrž „světstnost světa vůbec (Weltlichkeit von Welt überhaupt).“<sup>112</sup>

„Světstnost“ je pro Heideggera „ontologický pojem pro strukturu jednoho z konstitutivních momentů "bytí ve světě". [...] Ontologicky je "svět" nikoli určení *toho* jsoucna, které bytostně pobytím *není*, nýbrž je to rys pobytu samého.“<sup>113</sup> Aby Heidegger ve svých analýzách uchopil světstnosti světa vůbec, vychází z našeho každodenního pobývání ve světě našeho okolí. V něm se setkáváme se jsoucnými, která čerpají svůj význam a místo ze světa. Svět je tedy „dříve“, než danosti našeho okolí. Ve světě se se jsoucnými setkáváme původně tak, že s nimi manipulujeme, něco s nimi zařizujeme, nějak s nimi zacházíme. Podle Heideggera je zacházení „vždy již rozptýleno do rozmanitých způsobů obstarávání.“<sup>114</sup> Přičemž obstarávání není teoretické poznávání, nýbrž ono manipulování, používání v rámci praktického ohledu.

Při praktickém zacházení nám nitrosvětské věci k něčemu slouží. Odkazují na něco, co s nimi můžeme dělat, jsou tedy prostředky. Nesetkáváme se však s nimi původně s jednotlivinami bez kontextu. Dle Heideggera setkání se s věcí jako s jednotlivinou „vždy již *předchází* odkrytí příslušné celkové souvislosti prostředků.“<sup>115</sup> Skrze zacházení, manipulování čili při jednom způsobu obstarávání, se nám může ukázat bytí prostředku. Způsob bytí prostředku, ve kterém se prostředek jako takový stává zřejmým, nazývá Heidegger *příručností* (Zuhandenheit).<sup>116</sup> Tento způsob odlišuje od prosté *výskytovosti* (Vorhandenheit).<sup>117</sup>

---

<sup>112</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 86.

<sup>113</sup> Ibidem, s. 86.

<sup>114</sup> Ibidem, s. 89.

<sup>115</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>116</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>117</sup> Existují tři mody, jejichž funkcí je zjevovat na příručním jsoucnu charakter výskytovosti. Nejde o, že bychom poté na toto jsoucno pouze civěli či ho pozorovali, jelikož ohlašující se výskytovost je vázána v tomto případě ještě v příručnosti prostředku. Těmito třemi mody jsou nápadnost (*Auffälligkeit*), naléhavost (*Aufdringlichkeit*), neodbytnost (*Aufsässigkeit*). Pokud se při běžném zacházení se nějakým jsoucnem toto jsoucno pokazí ve své příručnosti a my s ním nemůžeme vykonat to a to, ukáže se nám ona síť poukazů (vztahů), které byly jaksi „vtisknuty“ do tohoto jsoucna. V této „náhlé, nenadálé“ situaci teprve můžeme tematicky uchopit, dříve bezproblémové, jsoucno. Tedy až poté, co vypadlo z oné „sítě“ poukazů a začalo být nápadným. Tato výskytovost nepotřebného není ještě zbavena vši příručnosti, takto se vyskytující prostředek pořád ještě není pouhá věc, která se jenom někde vyskytuje (jako např. kámen v řece, prach na okraji silnice atd.). Další modus je naléhavost. Jde o způsob příručního jsoucna, které při něčem postrádáme. Čím naléhavěji chybějící potřebujeme, čím opravdověji narážíme na to, že není po ruce, tím naléhavější je příruční jsoucno, až jako by ztrácelo charakter příručnosti. Takovéto bezradné postávání před dílem odkrývá ono příruční jsoucno v jeho pouhé výskytovosti. Třetím modem je neodbytnost, čímž má Heidegger na mysli to, co takřkajíc „stojí“ obstarávání „v cestě“. Tedy to, čemu se obstarávání nemůže věnovat, na co „nemá čas“, to je *nepříruční* ve smyslu něčeho nenáležitého, něčeho nevyřízeného. Do té doby, než přerušíme tento „rušivý“ element, jeho vyřízením, bude se neodbytnost jakožto nový způsob výskytovosti příručního jsoucna ohlašovat jako bytí toho, co se dožaduje svého vyřízení. Viz HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 96-97; V této souvislosti je ještě možné odkázat na Heideggerovo

Příručním jsoucno, se kterým v každodenní praxi nějak zacházíme, abychom zhotovili dílo, ukazuje na to, že s ním na něco stačíme. Slouží nám ve své odkázanosti, což je jeho charakter o sobě, k tomu, že samo na něco stačí a my s ním tedy na něco stačíme. Heidegger proto ukazuje, že „charakter bytí příručního jsoucna je *dostatečnost*.“<sup>118</sup> Dreyfus tvrdí, že „nástroj je *určen* svým fungováním (za účelem, k tomu a k tomu) v referenčním celku. Heidegger k tomu nyní přidává, k aktuální *funkci*, že nástroj musí odpovídat (zapadat do) kontextu významové aktivity. Toto zapadání Heidegger nazývá *dostatečnost* (angl. involvement – zapletenost).“<sup>119</sup>

Dostatečnost (Bewandtnis) jakožto bytí jsoucna je odkryta na základě jakési předchůdné odkrytosti určitého celku dostatečnosti. Heidegger uvádí, že tento „předchůdně odkrytý celek dostatečnosti v sobě ukrývá jistý ontologický vztah ke světu.“<sup>120</sup> Abychom mohli například s vařečkou stačit na... (na míchání), což toto „s něčím vystačit“ uvolňuje jsoucno vařečku do celku dostatečnosti (vařečka i postačuje na seškrabávání usazenin z hrnců; jako „šťouchačka“ brambor atd.), muselo si to, do čeho je uvolňuje (do celku dostatečnosti), samo vždy již nějak odemknout. Toto odemykání je možné na základě našeho rozumění. K bytí pobytu, jak již bylo řečeno, patří porozumění bytí. Heidegger k tomu říká: „Je-li způsob bytí pobytu bytostně "bytí ve světě", pak bytostnou součástí jeho porozumění bytí je, že rozumí "bytí ve světě". Předchůdné odemčení toho, do čeho je uvolňováno nitrosvětsky vystupující jsoucno, není nic jiného než rozumění světu, k němuž se pobyt jako jsoucno již vždy vztahuje.“<sup>121</sup>

V rámci různých souvislostí, kterým vždy již nějakým způsobem rozumíme, ale se kterými se rovněž neustále každým dnem seznamujeme (i bez patřičného uvědomění) a které jsou pro nás samozřejmé, si sami sobě rozumíme. S určitými věcmi máme možnost být určitým způsobem. A i proto jsou pro nás věci důležité, jelikož při zacházení s nimi, máme možnost být určitým způsobem. Figal tvrdí, že pokud si uvědomíme, že „tyto věci vždy patří do nějaké souvislosti, tak to nakonec není zacházení, v němž máme možnost být určitým způsobem, nýbrž souvislost, do níž tyto věci patří. A uvědomíme-li si, že jsme s určitými souvislostmi obeznámeni nebo že jsou pro nás samozřejmé, je to souvislost těchto souvislostí,

---

pojetí „přeměny“ praktického chování na teoretické. Viz HEIDEGGER, M. *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 32-35.

<sup>118</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 108.

<sup>119</sup> Dreyfus říká, že „equipment is *defined* by its function (in-order-to) in a referential whole. Heidegger now adds that, to actually *function*, equipment must fit into a context of meaningful activity. Heidegger calls this fitting in *involvement* (Bewandtnis).“ (DREYFUS, H. *A Commentary on Heidegger's Being and Time (Division I)*. Cambridge, Massachusetts, London. The MIT Press, 1990, s. 57.)

<sup>120</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 110.

<sup>121</sup> *Ibidem*, s. 110.

v níž můžeme určitým způsobem být. Heidegger tuto souvislost obeznámenosti s věcmi, která se člení do jednotlivých souvislostí, v níž máme možnost být určitým způsobem, nazývá "světlem".<sup>122</sup> Nebo řečeno přímo Heideggerem: „*To, v čem' si toto sebeodkazování rozumí, jako to, do čeho' nechává vystupovat jsoucno ve způsobu bytí dostatečnosti, je fenomén světa.* A struktura toho, do čeho se pobyt odkazuje, je to, co tvoří *světiskost* světa.“<sup>123</sup>

Svět je tedy bytostnou strukturou pobytu. Kocklemans říká, že „svět není souborem všech věcí, které se udály tak, že jsou zde. Ale ani svět není pouze představená síť, kterou naše představivost jen přidala k celku takto daných věcí.“<sup>124</sup> Nitrosvětské jsoucno jako takové nemá však podle Heideggera svět, je ve světě. Pobyt má tedy před nitrosvětským jsoucnem přednost. A to kvůli tomu, že se dokáže tázat po jsoucím či rozlišovat jsoucno a bytí, vztahovat se k němu a vposled se k němu vztahuje, protože mu jde o jeho bytí samé. Ale má i přednost v tom, že rozumí bytí, disponuje rozuměním bytí. Na tomto základě tudíž vykládal svět ze struktury pobytu, který tento svět do jisté míry utváří. Svět je podle Heideggera polem rozumění, kterým vždy již nějakým způsobem pobyt disponuje.

K určitému posunu v pojetí světa u Heideggera dochází v díle *O bytnosti základu* (Von Wesen des Grundes). Již bylo řečeno, že pobyt vždy již nějakým způsobem rozumí jsoucím, ke kterému se vztahuje. Vždy je mu již předchůdně otevřeno. Jsoucna jsou pobytu otevřena v celkovosti, které však nemusí být rozuměno v plnosti a nemusí být odkryta explicitně. Spíše je to tak, že tuto celkovost pobyt svým způsobem bytí zakrývá. Heidegger podotýká, že „toto vždy anticipující-objímající rozumění této celkovosti je ale přesah ke světu.“<sup>125</sup> Oním přesahem má Heidegger na mysli transcendenci, která je dle něj základním konstitutivním rysem jsoucna, který předchází všem druhům chování,<sup>126</sup> a to „*vůči čemu* pobyt jako takový transcenduje, nazýváme *světem* a určujeme tak transcendenci jako *bytí-ve-světě*.“<sup>127</sup>

Heidegger dále říká, že „svět jako celkovost není jsoucno, nýbrž to, z čeho *si* pobyt *dává na srozuměnou*, k jakému jsoucnu a jak se k němu *může* chovat.“<sup>128</sup> V tomto dávání si na

---

<sup>122</sup> FIGAL, G. *Úvod do Heideggera*, s. 65.

<sup>123</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 111.

<sup>124</sup> Kocklemans tvrdí: „World is not a collection of all things that just happen to be here. But neither is world merely an imagined framework which our imagination just adds to the sum of such given things.“ (KOCKLEMANS, J., *J. Heidegger on Aet and Art Works*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, s. 145.)

<sup>125</sup> Heidegger uvádí: „Das je vorgreifend-umgreifende Verstehen dieser Ganzheit aber ist Überstieg zur Welt.“ (HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, s. 37.)

<sup>126</sup> HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, s. 18.

<sup>127</sup> Heidegger říká: „Wir nennen das, *woraufhin* das Dasein als solches transzendiert, die *Welt* und bestimmen jetzt die Transzendenz als *In-der-Welt-sein*.“ (HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, s. 20.)

<sup>128</sup> Heidegger ukazuje: „Welt als Ganzheit >ist< kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*.“ (HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, s. 37.)

srozuměnou ze světa toho kterého pobytu se ukazuje, že pobyt je ponechán svému bytí. Pobytu jde o jeho bytí, o jeho možnost tak a tak být. Z toho podle Heideggera vyplývá, že „pobyt je tak, že existuje *kvůli sobě*.“<sup>129</sup> Pokud je tedy svět to, k čemu se pobyt v přesahování ve své individualitě nejprve vztahuje, je svět také to, kvůli čemu existuje<sup>130</sup>. K individualitě patří svět, který je podstatně vztažen k pobytu.<sup>131</sup>

Pobyt však není jsoucnem (novověkým subjektem), které by mělo „naproti“ sobě svět jakožto objekt. Proto světu tak, jak ho Heidegger analyzuje, nemůžeme porozumět ze vztahu mezi subjektem a objektem (svět). Svět jakožto celkovost toho, co existuje kvůli pobytu, je dříve, než je vůbec pobyt sám. Tato předchůdnost světa je podle Heideggera „primárním rozvrhem možností pobytu, jestliže se může chovat ke jsoucňům, uprostřed kterých je. Rozvrh světa ale, i když není výslovně uchopeno to rozvržené, je pak také vždy *přehozem* rozvrženého světa přes jsoucno. [...] Toto dění rozvrhujícího přehozu, ve kterém se bytí pobytu časí, je "bytí ve světě".“<sup>132</sup>

Konečně pak to, že pobyt transcenduje, znamená, že bytnost jeho bytí je taková, že tvoří svět. Heidegger tvrdí, že „tvoří svět v tom nejširším smyslu totiž, že pobyt nechává svět se dít, se světem se dává primární pohled (obraz), který výslovně neuchopuje, nicméně přímo slouží jako pří-klad pro všechny jevící se jsoucna, mezi ně patří sám každý pobyt.“<sup>133</sup> Ale ještě dodává podstatnou část, kterou posléze Fink kritizuje totiž, že „jsoucno jakožto příroda v nejširším smyslu, nemůže být žádným způsobem zjevná, pokud se nenalezne příležitost, aby vešla do světa.“<sup>134</sup> Zde se ukazuje onen posun, když Heidegger hovoří o příležitostném či možné vstupu jsoucna do světa. Avšak tato událost není „v moci“ vstupujícího jsoucna, nýbrž „se“ jsoucnem se „děje“ onen vstup a to díky existujícímu pobytu, který jakožto existující transcenduje. Heidegger poté říká: „Jen tehdy když v totalitě jsoucna je jsoucno „jsoucňější“ ve způsobu časení pobytu, je den a hodina vstupu jsoucna do světa. A pouze když tato

<sup>129</sup> Heidegger dále uvádí: „Das Dasein ist so, daß es *unwillen seiner* existiert.“ (HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, s. 37.)

<sup>130</sup> Heidegger zde však tímto, jak dále popisuje, nemá na mysli egoistické či ontické tvrzení. Ani solipsistickou izolaci ani falešnou egoistickou euforii (exaltaci). Naopak tím myslí neutrální popis podmínky možnosti člověka se chovat tak a tak. Teprve až na základě Heideggerova popisu této podmínky možnosti vzhází možnost chovat se například egoisticky či altruisticky. Dále viz HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, s. 38.)

<sup>131</sup> HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, s. 37.

<sup>132</sup> Heidegger říká, že, „[...] der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können. Der Entwurf von Welt aber ist, imgleichen wie er das Entworfenen nicht eigens erfaßt, so auch immer *Überwurf* der entworfenen Welt über das Seiende [...] Dieses Geschehen des entwerfenden Überwurfs, worin sich das Sein des Daseins zeitigt, ist das In-der-Welt-sein.“ (HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, s. 39.)

<sup>133</sup> Heidegger tvrdí, že „[...] daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt, der nicht eigens erfaßt, gleichwohl gerade als Vor-bild für alles offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört.“ (HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, s. 39.)

<sup>134</sup> Heidegger uvádí: „Seiendes, etwa die Natur im weitesten Sinne, könnte in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht *Gelegenheit* fände, in eine Welt einzugehen.“ (HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, s. 39.)

prehistorie, transcendece, se děje, tj. když jsoucno charakteru bytí-ve-světě vpadá do jsoucího, je tu možnost, že se jsoucno zjevilo.“<sup>135</sup>

Ukazuje se, že pobyt díky tomu, že disponuje jakýmsi předvídajícím a objímajícím rozuměním k celkovosti, přesahuje ke světu. Svět tu není jsoucnem, ale spíše to, z čeho pobyt rozumí jsoucímu. Svět se však dále ukazuje jako to, co patří k pobytu. Pobyt totiž tvoří svět, je světa-tvorný, ale i ponechává světu, aby se děl. Nitrosvětská jsoucna tu jsou pak, že se zjevují v poli, které před sebou rozprostírá člověk. Čili zjevující se jsoucno vděčí za zjevování pobytu samotnému, který tím, že ho odkrývá a rozumí mu, vstupuje do „světa“. Samo je takříkajíc „beze světa“.

---

<sup>135</sup> Heidegger dodává: „Nur wenn in der Allheit von Seiendem das Seiende „seiender“ wird in der Weise der Zeitigung von Dasein, ist Stunde und Tag des Welteingangs von Seiendem. Und nur wenn diese Urgeschichte, die Transzendenz, geschieht, d. h. wenn Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins in das Seiende einbricht, besteht die Möglichkeit, daß Seiendes sich offenbart.“ (HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*, s. 39.)



### 3. Finkova kritika Husserla a Heideggera s ohledem na jejich koncepcí světa

Ve třetí kapitole bude ukázána Finkova kritika Husserla a Heideggera, která souvisí s jejich koncepcemi světa. V kritice Husserlovy koncepcí světa půjde o kritiku „rychlého“ přechodu k transcendentální subjektivitě, poté kritiku pojetí „věci samé“ a konečně „kritiku univerzálního horizontu“.

Kritika Heideggerovy<sup>136</sup> koncepcí světa je rovněž koncentrována do třech bodů. Nejprve půjde o problém univerza a moci světa, dále pak problém vztaženosti člověka ke světu a ve třetím bodě půjde o problém pojmu Dasein.

#### 3.1 Finkova kritika Husserlovy koncepcí světa

##### 3.1.1 Kritika Husserlova přechodu k transcendentální subjektivitě

Fink v článku *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* z roku 1934 chápe základní otázku fenomenologie jako otázku po vzniku (původu) světa.<sup>137</sup> Po provedení *ἐποχή* se svět stává pro Husserla tématem a to podle Blechy tím způsobem, „že jeho dosavadní naivní přijímání mění se v cílenou otázku po podstatě transcendentální subjektivity tak, aby bylo možno zjistit, jak pro ni svět platí, jak si jeho platnost umí podržet.“<sup>138</sup> Jde tedy o analýzu světa tak, jak se utváří na půdě transcendentální subjektivity, kde dochází k reflexi ze strany nezúčastněného pozorovatele, který nahlíží onu víru ve svět (generální teze světa) a přirozený postoj tak, jak se uskutečňuje v životě, aniž by byl tohoto uskutečňování účasten. Fink si myslí, že v takto odhaleném světě „nestojí fenomenologie sama na půdě světa, tj. v zaujatosti světa v rámci přirozeného postoje, nýbrž má svět "proti sobě".“<sup>139</sup>

Později toto stanovisko přehodnotil a uvědomil si, že nejsme nikdy subjektem, který by měl svět v celku jako „předmět“, nemůžeme se jednoduše stát mimo-světštími pozorovateli světa. Kritika Husserlovi transcendentální subjektivity se podle Blechy ukazuje na tom, že „vyřazení světa předpokládá, že odkudsi už musíme být přesvědčeni o významu takového

---

<sup>136</sup> Finkova kritika Heideggera je uvedena ve spise *Hra jako symbol světa* (*Spiel als Weltsymbol*), ale je možné je i vyčíst ze článku Jiřího Černého *Fink a Heidegger ve Filosofickém časopise* z roku 1969, který však tvrdí, že Finkova kritika z období *Bytí a čas* je „založena na vlastní Heideggerově "sebekritice" v proslulé "Kehre".“ (ČERNÝ, J. Fink a Heidegger, in: *Filosofický časopis*, 1969, 5/6, s. 774-755.)

<sup>137</sup> FINK, E. Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, s. 101.

<sup>138</sup> BLECHA, I. K pojetí světa u Eugena Finka, in: *Filosofický časopis*. XLIV, 1996, 2, s. 213.

<sup>139</sup> Fink říká, že „die nicht selbst auf dem Boden der Welt, d. h. in der Weltbefangenheit der natürlichen Einstellung steht, sondern die Welt "gegenüber" hat.“ (FINK, E. Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, s. 119.)

vyřazení, o tom, že se svět již stal problémem, když jej z jakýchsi důvodů potřebujeme uzávorkovat. Hlavní Husserlova chyba je, že učinil ze světa pouze horizont našeho postoje, že příliš rychle a příliš snadno rozhodl, z jaké pozice a z jakých nároků bude svět posuzován.<sup>140</sup> I když byl problém světa „otevřen“, byl však zároveň hned odsunut a neprobádán zcela. Fink se podle Blechy domnívá, že „s příliš velkou nedočkavostí odhlíží Husserl od světa k transcendentální subjektivitě.“<sup>141</sup>

### 3.1.2 Kritika „věci samé“

Fink se dále domnívá, že Husserl vymezil „věc samu“ příliš úzce. Podle Čapka „jeho metodologický prototyp "věci samé" – na němž se ukáže, co je "věc sama" a jak se jeví – tvoří bezprostředně daná smyslová věc.“<sup>142</sup> Fenomén je to, co prožívám, tj. předměty, průběhy, které se jeví nějakému Já. To, co vnímám jako vnější předmět, má určitý způsob zjevnosti.<sup>143</sup>

Pro zjevnost platí zákon takového charakteru, že je nám předmět dán vždy v určitém ohledu, odstínění, které nám dovoluje ověřovat si podobu předmětu z různých perspektiv a s pozdaím dalších předmětů.<sup>144</sup> Fink poukazuje na to, že nemůže být „touto fenomenologickou analýzou pochopena ani danost země, po které chodím kolem vnímatelných tělesných věcí, ani danost vzduchu, světla, vody nebo pevných, ale průhledných věcí.“<sup>145</sup> A právě pro Finka se mohou i tyto „průhledné“ věci či „krajina“ stát „předmětem“ fenomenologie – „věci samou“. Čapek k tomu dodává, že „Fink zde nechce z fenomenologie

---

<sup>140</sup> BLECHA, I. K pojetí světa u Eugena Finka, s. 214-215.

<sup>141</sup> BLECHA, I. K pojetí světa u Eugena Finka, s. 215; Rozsáhlou publikací zabývající se vlastní Husserlovou sebekritikou ve střetnutí s Finkovým myšlením je LUFT, S. *Phänomenologie der Phänomenologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

<sup>142</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 19; Fink přímo říká: Die "Sache selbst" wird interpretiert als das Gegebene, das Unmittelbare, das Anschauliche. D. h. die "Sache selbst" ist in ihrem Sichzeigen (Erscheinen), ihrem direkten Daliegen, in ihrer sinnlichen Konkretion genommen.“ (FINK, E. Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens, in *Nähe und Distanz*. Freiburg/München: Karl Alber GmbH Verlag, 1976, s. 143.)

<sup>143</sup> K tomu Čapek ukazuje, že pro „Husserla jde o různé způsoby jevení se v rámci intencionálního vztahu. Smyslový předmět je dán jednak v jednom vněmu, v aktuálním prožitku, a jednak jako předjímaný celek předmětu. Bytostný zákon jevení smyslového předmětu vyzvedá specifický vztah těchto dvou daností vědomí. Mluví-li Fink o jevení, pak je neomezuje na intencionální vztah či danost ve vědomí. Jevení je pro něj děj, který předchází veškeré zjevnosti, způsobuje ji, nelze jej však v ní pozorovat.“ Viz dále ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 19–20.

<sup>144</sup> CAIRNS, D. *Conversation with Husserl and Fink*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, s. 77.

<sup>145</sup> Fink uvádí: „Und doch kann von dieser phänomenologischen Analyse weder verstanden werden die Gegebenheitsweise des Erdbodens, auf dem ich um Körperdinge wahrnehmend herumgehe, noch die Gegebenheitsweise von Luft, Licht, Wasser oder von festen, aber durchsichtigen Dingen.“ (FINK, E. *Phänomenologie und Dialektik*, in: *Nähe und Distanz*. Freiburg/München: Karl Alber GmbH Verlag, 1976, s. 232.)

vystoupit, jen objevuje nová témata jejího zkoumání, a tím i rozšiřuje její představu o způsobech danosti.<sup>146</sup>

Materiální jednotlivina nevyčerpává ve své danosti pojem fenoménu, jelikož se tedy může fenoménem stát i něco, co má povahu „krajiny“. Fink uvádí, že „každá nitrosvětská věc se nalézá v okolnostech, každý předmět v krajině. Zvláštní fenomény jako klima, počasí, denní světlo, noc nám jsou důvěrně známé a přeci nejsou pochopeny. Je jednotlivina, oddělená, připoutaná v pevném obrysu, platným prototypem fenoménů, které jsou námi prožívány v nám naskýtajícím se jevení? Nebo existuje jevení v plurálu jen na nitrosvětském poli jevení, které je celkovou situací a ne pouhým agregátem jednotliviny? Je celková situace dříve než tyto zahlédnuté body? To jsou otázky, které by mohly nahradit analýzu vědomí fixovanou k danosti jednotlivin a posunout ji na cestu k problému světa.“<sup>147</sup>

Podle Finka Husserl ve své koncepci přehlédl význam těchto fenoménů, nezahlédl totiž rozdíl mezi světem a nitrosvětským jsoucnem, protože svět chápal z nitrosvětské situace. Čapek proto dodává: „Rozdíl mezi nitrosvětským a světem, rozdíl, u něhož není jasné, lze-li jej vůbec dosáhnout fenomenologickou analýzou fenoménů typu „krajiny“, není ničím jiným, než kosmologickou diferencí,<sup>148</sup> již se budu zabývat v kapitole o kosmologické diferenci.

### 3.1.3 Kritika univerzálního horizontu

V pozdním období se Husserl však již zabýval fenomény typu „krajina“. Rozpracovával totiž koncepci světa jako horizontu, přičemž horizont není předmětem. Fink však toto pojetí kritizuje.

Již v *Idejích I* a v *Idejích II* Husserl řešil problém horizontu. Je možné ho dělit na vnější a vnitřní horizont. Vnější je důležitý pro průběh vnímání, jelikož vnímanou věc nikdy nenacházíme bez věcí ostatních. Tento vnější horizont je oblastí, v níž se nám ukazují věci v prostoru. A právě tematickou intencionalitou se zaměřujeme na tyto předměty či děje. Avšak zakoušení těchto předmětů, dějů je doprovázeno neurčitým horizontem okolností,

---

<sup>146</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 20; Další možnosti zkoumání pro fenomenologii a kritika Husserla Viz CAIRNS, D. *Conversation with Husserl and Fink*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, s. 80.

<sup>147</sup> Fink říká: „Jedes binnenweltliche Ding befindet sich in Umständen, jeder Gegenstand in einer Gegend. Merkwürdige Phänomene wie das Klima, die Witterung, die Taghelle, die Nacht sind uns vertraut und sind doch nicht begriffen. Ist das Einzelding, das abgestückte, in einen festen Umriß gebannte, der gültige Prototyp des Phänomens, der von uns erlebten und sich uns anbietenden Erscheinung? Oder gibt es erscheinungen im Plural nur im binnenweltlichen Feld des Erscheinens, das eine Gesamtlage und nicht bloß ein Aggregat von blockhaften Einzeldingen ist? Ist die Totalsituation früher als die darin aufblickenden Punkte? Das sind Fragen, welche die Bewußtseinsanalyse von der Fixierung an die Gegebenheit des Einzeldinges ablösen und auf einen Weg zum Weltproblem drängen könnten.“ (FINK, E. *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, in: *Nähe und Distanz*. Freiburg/München: Karl Alber GmbH Verlag, 1976, s. 294.)

<sup>148</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 20.

kontextů atd. Tedy já se vždy nějakým způsobem pohybuji v apriorním horizontu zakusitelnosti a možnosti odstíněností vjemů věcí. A díky tomuto horizontu můžeme cokoli vnímat a je rámcem možností, v němž se nám ukazují aspekty věci. Čapek k tomu říká, že ona tematická intencionalita je vždy „obklopena "dvorcem" netematických zájmů, které lze "probudit", je obstoupena nevýslovným vědomím "dvorce", v němž a-tematicky rozumíme okolí a tomu, že i ono má své okolí atd.“<sup>149</sup> Vnitřní horizont je tedy úzce propojený s vnějším horizontem. Bruzina poukazuje na to, že „vědomí světa, uvědomění vše objímající horizontálnosti, nebo jakéhokoli horizontu vůbec, musí být „netematickým vědomím“, ne vědomím zaměřeného na entitu nebo objekt zarámovaný v přítomnosti a aktualitě, které chce určit co to je.“<sup>150</sup>

Svět je tedy netematicky přítomen v naší tematické zkušenosti s předměty a ději ve světě jakožto univerzální horizont. Tedy jako horizont celého pole naší zkušenosti, který je dle Finka prázdným horizontem, kterého v opravdové zkušenosti nikdy zcela nedosáhneme.<sup>151</sup> Tímto postupem si však Husserl zajistil a spatřil svět jako fenomén.

Fenomén horizontu však nelze dle Finka ztotožnit se světem. V horizontu jakožto fenoménu se podle Finka sice ozývá přilnavost ke světu, ale nemůže a nesmí s ním být ztotožněn.<sup>152</sup> Horizontová struktura je totiž stále ještě něco něco na objektech (Horizontstruktur an den Objekten). Zde se opět ohlašuje nerespektování kosmologické difference. Navíc vědomí o světě je ještě stále vědomí o něčem. Avšak jak se k sobě má vědomí o světě a svět? Je vůbec možné ztotožnit tuto otevřenost pro svět se světem samým?<sup>153</sup> Fink odpovídá záporně, z čehož plyne, že odmítá Husserlovo pojetí světa jako univerzálního horizontu.

---

<sup>149</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 20.

<sup>150</sup> Bruzina uvádí: „The consciousness of the world, then, the awareness of all-embracing horizontality, or of any horizon at all, has to be “non-thematic consciousness,” not the consciousness aimed at an entity or object framed in presence and actuality so as to determine what it is.“ (BRUZINA, R. *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and ends in phenomenology 1928-1938*. Yale University Press, 2004, s. 194.)

<sup>151</sup> FINK, E. *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990, s. 149.

<sup>152</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>153</sup> *Ibidem*, s. 29.

## 3.2 Finkova kritika Heideggerovy koncepce světa

### 3.2.1 *Problém universa a moci světa*

Podle Finka máme určité porozumění bytí, které ale není definitivní ani úplné a které není ani naším „vlastnictvím“, nýbrž je „veskrze vymezeno světem.“<sup>154</sup> Totiž v každém rozumění bytí je přítomné vědění o tom, že věci náleží světu, ale i o tom, že každé takové rozumění nitrosvětským jsoucňům k nám přichází ze světa. Protože nejsou nejdříve věci bez světa, s kterými se takto bez světa setkáváme a poté dospíváme k představě objímajícího celku tím, že k sobě přidáváme a přiřazujeme stále více věcí *ad infinitum*. Fink říká, že „první věc, kterou vůbec zahlédáme je již "ve" světě a "do" světa patří i toto hledění. Naše rozumění se vždy již rozehrává v šíři vše-prostoru a vše-času; každou blízkost jakož i každou blízkost a vzdálenost věcí uvnitř světa vnímá z těchto původních dálek. Naše rozumění je tedy vždy již otevřeno pro tuto vládu světa, jež skýtá prostor i čas, a teprve odtud se přiklání k věcem.“<sup>155</sup> Odtud vyplývá, že všechny nitrosvětské věci jsou ve světě a bytí všech věcí je tedy nutné pojmut jako bytí ve světě. Rovněž i člověk je věcí, která je ve světě ale ve specifickém smyslu. Může se totiž ekstaticky vztahovat a vztahuje se k všehomíru a jí se podle Finka „dotýká veškerenstvo světa a která se rozumějíc obrací k univerzu – a proto je jí třeba chápat jako "bytí na světě".“<sup>156</sup>

V tomto bodě již začíná Fink kritizovat Heideggerovu koncepci světa rozvítenou v *Bytí a čas*. Heidegger oproti Finkovi totiž nepojímal bytí ve světě jako skrytý základní charakter všech jsoucnů vůbec, jako příslušnost všeho, co jest, do všeobsáhlosti univerza, nýbrž spíše jako základní strukturu pobytu, tedy bytí toho jsoucnů, kterým jsme my sami. Černý k tomu uvádí: „Svět jako pole porozumění bytí je podle Heideggera existenciálem. Také prostor a čas jsou pro Heideggera jako struktury lidského pobytu "prostorováním" a "časováním" a tudíž v tomto smyslu pochopitelné pouze z porozumění bytí.“<sup>157</sup> Svět je tedy tam, kde je nějak rozuměno jsoucnu, kde se jsoucno poznává a o kterém se pojednává. Pokud mu není rozuměno, nepoznává se a nepojednává se o něm, jsoucno není nutně samo o sobě ve světě. Černý proto dodává, že „kosmologický problém světa se u Heideggera v této době vůbec neklade jako problém. Jednotlivé jsoucno nemá svou jednotlivost jako účín světa, je "beze

---

<sup>154</sup> FINK, E. *Svět jako symbol světa*. Praha: Edice Orientace, 1993, s. 61.

<sup>155</sup> FINK, E. *Svět jako symbol světa*, s. 61.

<sup>156</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>157</sup> ČERNÝ, J. Fink a Heidegger, in: *Filosofický časopis*, 1969,5/6, s. 755.

světa", a nezjevilo by se jako takové nikde a nikdy, kdyby nebylo "odkryto" člověkem rozumějícím bytím.<sup>158</sup>

Tento první bod kritiky shrnuje Fink takto: „Protože svět jako univerzum, jako KOSMOS se tu stal předmětem úvah toliko v masivně ontických představách "sumativního celku", "rámce" či "schrány", tedy v podobě obrovsky nesmírné věci či objektivního systému míst, [...] nemohla se nijak zřetelněji vyjevit jediná veškerost všehomíra v celém svém objímajícím rozpětí vzhledem ke všemu, co jest. [...] Především však tomuto pohledu unikla moc světa jako hra individuace, jež "ustavuje" jednotlivé věci s určitou strukturou bytí; univerzum tu bylo představeno poněkud neživou a nehybnou formou více či méně pochybného celkového skladu. Jakožto původní utváření světa, čášení a prostírání prostoru byl naopak interpretován existenciálně pochopený svět, takže bytostné rysy světa byly příznány lidskému pobytu samému. Heidegger nevysvětlil bytostnou strukturu pobytu z otevřenosti pro vládnoucí svět, nýbrž svět naopak vyložil ze struktury pobytového utváření světa.“<sup>159</sup>

### 3.2.2 *Problém vztaženosti člověka ke světu*

Fink dále říká, že pokud Heidegger viděl svět jako „cosi, co je spjato s člověkem a člověku přísluší – tedy jako člověkem rozvržené časo-prostorové pole anebo jako strukturu poukazů "dostačitelnosti" s ohledem na lidské zacházení s věcmi, zcela nevyhnutelně se tím zastřela vztaženost člověka ke světu jako původní otevřenost naší bytosti pro univerzum. Ekstatičnost pobytu se tak téměř stala "vlastností" a člověk držitelem "porozumění bytí".“<sup>160</sup>

Pobyt má totiž skrze apriorní rozumění vždy již pole světa tohoto rozumění a v rámci tohoto oboru, který pobyt sám rozvrhuje a nese, se setkává s věcmi jakožto „předměty“ svého představování či jednání. Fink tvrdí, že toto „pole, které se vždy již před námi prostírá jako rozumění bytí, není určenost věcí samých, nýbrž je to předchůdná subjektivní podmínka, za níž se nám věci mohou ukazovat a podávat.“<sup>161</sup> Svět jako pole rozumění bytí považuje Heidegger za „existenciál“, tedy jako základní určení skladby bytí pobytu. A dále Fink poukazuje na to, že „rozumění bytí, jež má ráz světa a pole, charakterizuje Heidegger ve své knize *O bytnosti základu* jako „transcendenci“, „překračování“. Člověk, který rozumí bytí, nezůstává uzavřen v niternosti své duše, nýbrž bytostně je již vně, je tu před všemi vnějšími věcmi, které se mu mohou zjevovat pouze v prostorovém a časovém poli, které před sebou

<sup>158</sup> ČERNÝ, J. Fink a Heidegger, s. 755.

<sup>159</sup> FINK, E. *Svět jako symbol světa*, s. 66.

<sup>160</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>161</sup> *Ibidem*, s. 63.

rozprostírá člověk.“<sup>162</sup> Černý dodává, že Heidegger nevysvětlil to, jak „lidstvo spolu se svým existenciálním ustrojením "bytí-ve-světě" je samo ve světě jako vesmíru a tím zvláště dvojakým způsobem zároveň vystaveno i skryto.“<sup>163</sup>

### 3.2.3 Problém pojmu *Dasein*

S předcházejícím bodem souvisí poslední bod kritiky, podle kterého se Fink domnívá, že Heideggerův „pojem pobytu je v uvedených spisech “transcendentálně-filosoficky“ abstraktní.“<sup>164</sup> Individuované jsoucno totiž v Heideggerově koncepci nevděčí za to, že jest individuované působení světa, ale spíše až teprve člověk, jenž rozumí bytí a může jsoucno odkrýt, dostává jsoucno z původní prostorovosti a časovosti pobytu jakýsi odvozený prostor a i čas. Teprve tímto vstupuje jsoucno do „světa“, který má však ráz lidského pobývání. Fink proto tvrdí, že „člověk je pochopen jako "bytí na světě" samo. Přísně vzato tedy člověk není "ve" světě; jest svět, je světo-tvorný a rozvrhuje prostoročasovou strukturu pole, v němž se sám usidluje.“<sup>165</sup>

Jestliže je tedy pobyt sám světem, který je místem časení a zjevování toho, co jest, je podle Finka pobyt silně přeceněn a klade se na něj „právě tak nadměrný důraz jako v "absolutním idealismu", kde má být konečnou a křehkou schránkou absolutna – a jako "Napoleon" má ztělesňovat ducha světa na koni a jako profesor Hegel ducha myslícího sebe sama.“<sup>166</sup>

Celá tato Finkova kritika z období *Bytí a čas* je však založena na vlastní Heideggerově „sebekritice“ v proslulé „Kehre“ (obratu). Podle Černého však na závažnosti získává Finkova kritika tam, kde „vyzdvihuje problém otevřenosti světu, problém vztahu k "hlubokosti světa ve všech věcech" u *společenství* (gemeinschaftlich).“<sup>167</sup>

---

<sup>162</sup> FINK, E. *Svět jako symbol světa*, s. 63.

<sup>163</sup> ČERNÝ, J. Fink a Heidegger, s. 755.

<sup>164</sup> FINK, E. *Svět jako symbol světa*, s. 66.

<sup>165</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>166</sup> *Ibidem*, s. 67.

<sup>167</sup> ČERNÝ, J. Fink a Heidegger, s. 756.

## 4. Cesta k fenomenologickému uchopení světa ve Finkově filosofii

Ve čtvrté kapitole půjde o otevření a získání přístupu k Finkově koncepci světa. Tato cesta povede od vymezení problému jevení se jsoucího přes dva pojmy jevení, které Fink rozpracovává. Dále pak ukážeme posun od těchto dvou pojmů jevení se jsoucímu k jevení samotnému jakožto absolutnímu médiu a následně vymežíme zjevování jako pobyt, který už však není bezprostředním fenoménem. Na závěr této přípravné cesty nastíním pojem krajiny, na jehož základě je již možné zahlédnout Finkovo pojetí světa.

### 4.1 Problém fenomenality<sup>168</sup>

Fink uvádí, že „situace člověka je podstatně určena tím, že se nám stále, dokud jsme, jeví jsoucí.“<sup>169</sup> Zjevování věcí kolem nás nejde od našeho lidství oddělit. Navíc jsoucna v jejich jevení se nemáme nikdy dána nezávisle na tom, jak se nám jeví. Ale Fink upozorňuje, že „je-li tedy jevení tím ze všeho nejznámějším, [...] ještě to neznamena, že je tím, co je poznáno.“<sup>170</sup>

Pokud nám jsou jsoucna zprostředkována jen skrze to, jak se jeví, musíme se ptát podle Finka po způsobu bytí „pozoruhodného a záhadného dějství, které se odehrává jako jevení se jsoucího.“<sup>171</sup> Zjevování je tedy určitým dějem. Fink proto tvrdí: „*Teprve pohnutost zjevování* (Bewegtheit des Erscheinens) *otevívá klid a pohyb jsoucího*.“<sup>172</sup> Avšak při pojmání zjevování jsoucího jakožto „pohybu“ se dostáváme do dvojí jakosti onoho pojmání pohybu.

Běžně se totiž snažíme pohybu jevení porozumět jakýmsi jeho upevněním buď *v člověku*, nebo *ve věcech*. Fink poukazuje na to, že se zjevování vykládá „buď z lidského *před-stavování* (Vorstellen) 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* (sich von sich aus zeigen). Důvod zjevování se tak umístí do *nitrosvětské* reality.“<sup>173</sup> Zásadní otázka, kterou Fink pokládá je ta, zda je možné porozumět jevení z pohybu nitrosvětského jsoucna anebo je

---

<sup>168</sup> Blecha k problému fenomenality uvádí, že se s tímto problémem dostává do popředí nově položená a nově zaměřená otázka po bytí, prastarý problém metafyziky. „Už nebude možno hledat bytí jako „summum ens“ za jednotlivými fenomény, které chápala tradční metafyzika nikoli jako něco, co muselo nějak být do zjevu přivedeno, ale jako cosi ihned daného, takže pátrala „mimo“ sféru „tohoto“ světa. Nyní je (konečně) třeba se kriticky tázat, co je jevení jsoucího, co je jevení jako zvláštní podoba bytí a co je povahou bytí jevení-se. Tak ovšem dosahujeme nejzazší meze, neboť s otázkou po povaze jevení se jsoucího stojíme před ústředním problémem filosofie.“ (BLECHA, I. K problému nesppekulativní metafyziky, in: REFLEXE, 1995, 2.)

<sup>169</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 85.

<sup>170</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>171</sup> Ibidem, s. 86.

<sup>172</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>173</sup> Ibidem, s. 87; VON HERRMANN, F. - W. *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971, s. 356.



potřeba o tomto pohybu uvažovat univerzálněji, tj. jako o pohybu, který vládne v celém světě jakožto univerzu. Touto otázkou je načrtnuta cesta, kterou se Fink vydává.

Fink rozpracovává dva pojmy jevení. Jedním z nich je *vzhled* (Anschein) a druhým je *vyjevování* (Vorschein).<sup>174</sup> Můžeme říci, že pojem vzhled poukazuje na vztaženost všeho, co se jeví k tomu, komu se to jeví (člověk), kdežto pojem vyjevování odkazuje na autonomii jevu samotného.<sup>175</sup> Fink si ale uvědomuje, že „to, že zjevování jsoucího *souvisí* s tím, že je poznáváno člověkem, asi nelze popírat – ale zůstává otázkou, *jak* s tím *souvisí* a *zda* je ukazování se před-stavující bytosti první a původní smysl "zjevování."<sup>176</sup> Nyní přistoupím k analýze prvního z fenoménů, tedy ke *vzhledu*.

#### 4.1.1 *Vzhled (Anschein)*

Vzhled je možné demonstrovat na jednoduchém příkladu dívání se, manipulování atd. s lampou stojící přede mnou. Nějakým způsobem se mi jeví, nějak si ji před-stavuji<sup>177</sup> nicméně jak ta lampa, tak i já jakožto ten před-stavující zůstáváme při této události jevení v sobě samých a nerušíme nijak tuto vzájemnou odlišnost (já nejsem lampa a lampa není já). Tím podle Finka „získává jevení se principiální charakter *vzhledu*."<sup>178</sup>

Vzhled charakterizuje to, že se nám věci nějakým způsobem vždy dávají, jeví se nám, stávají se *pro nás*. To je patrné na tom, že jsme odkázáni vždy na nějaký vzhled věci. Fink proto ukazuje, že vzhled znamená „vůbec vzezření jsoucího pro nás.“<sup>179</sup> Nebo na jiném místě píše, že když se něco zjevuje, ukazuje se podívaná (Anblick), která může často klamat. Věc totiž může vypadat pevně a masivně a je přitom dutá a křehká. Zjevování by bylo pak pouhým zdáním. Vzhled (Anschein) ale není pouze klamným vzezřením věci, nýbrž je *pohledem pro nás* (Ansicht).<sup>180</sup> Všechna jsoucna v universu jsou tak, že se jeví a toto jevení se (lidem) podle

<sup>174</sup> V překladu pojmů *Anschein* a *Vorschein* se držím toho, jak jsou překládány Černým v článku *Fink a Heidegger* a rovněž tak, jak jsou Čapkem přeloženy ve Finkově knize *Bytí, pravda, svět*.

<sup>175</sup> Podle Čapka se Fink pro toto rozlišení pravděpodobně inspiroval Heideggerovou přednáškou z letního semestru 1935 (Freiburg) nazvanou *Einführung in die Metaphysik*. Heidegger tu ukazuje tři způsoby zdaje (Schein): 1. zdaj (Schein) jako lesk (Glanz) a záření (Leuchten); 2. zdaj a zdání (Scheinen) jako jevení (Erscheinen) vyjevování (Vor-schein), jako to, co k něčemu přichází; zdaj jako obnažený zdaj, vzhled (Anschein), jako to, co něco činí. Dále viz HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*, in: GA II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, s. 107.

<sup>176</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 82.

<sup>177</sup> V poznámce překladatele českého překladu díla *Bytí, pravda, svět* se píše, že pojem „představování“ používá Fink v širším významu, než pouze pro označení aktů mysli. Pod pojmem „představování“ Fink chápe všechny lidské aktivity, které přivádějí jsoucí vůbec ke zjevu. (viz *Bytí, pravda, svět*, s. 88.) Překladatel proto v textu upozorňuje na tento rozšířený význam jiným způsobem psaní – před-stavování, před-stavovat si. Viz FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 141.

<sup>178</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 92.

<sup>179</sup> *Ibidem*, s. 92.

<sup>180</sup> FINK, E. *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990, s. 47.

Finka znamená „být pro subjekt“ („für-ein-Subjekt-sein“).<sup>181</sup> Nicméně před-stavování Fink nepokládá za výhradně lidské privilegium. V určité formě přikládá tuto schopnost i zvířatům a v životním pocitu rostlin. V tomto bodě se Fink zřejmě nechal inspirovat Husserlovou *Krizí*.

Při události jevení se jsme odkázáni na vzhled věcí, nějak pro nás vypadá. V našem představování se nám nějakým způsobem tak a tak ukazuje. Vzhled věci může klamat, ale klam věci můžeme odhalit v novém a platnějším vzhledu věci. Věc sama se „opevnila“ a ukazuje pouze platné a méně platné pohledy (Anblicke).<sup>182</sup> Fink tvrdí, že pokud je „ozářena světlem schopnosti našeho před-stavování, stává se nám zřejmou.“<sup>183</sup> Toto osvětlování je však pohybem, který přichází zvnějšku k věci (není jí tedy vlastní), můžeme tedy pouze uchopit a podržet vzhled jsoucn. Z jsoucího činíme předmět, avšak samo jsoucn se v tomto zpředmětnění zcela nevyčerpává. Stále si toto jsoucn drží to, čím je samo. Fink k tomu poukazuje na zajímavou skutečnost totiž, že toto „vědění o samostatnosti jsoucího však nepochází ze vzhledu, a také se v něm nikdy nemůže ukázat.“<sup>184</sup>

Do této problematiky Fink vstupuje epistemologickou úvahou. Věci se nám jeví, pokud je pozorujeme či s nimi nějakým způsobem zacházíme. Jevení věci večnivá (Hereinragen)<sup>185</sup> do oblasti našeho prožívání. Fink uvádí, že „naše prožívání chápe věci především tak, jak se dávají, jak se ukazují. Žijeme v důvěře, že jsou tak, jak se dávají, jak se ukazují.“<sup>186</sup> Spoléháme se na fenomén, čímž se vytváří půda našeho života. Oproti Finkovi Husserl vychází z jednotlivých fenoménů, „reálně imanentních“ daností v rámci našeho vědomí a chápe je jako jednotlivé prezentace stejného předmětu, který se mi jeví. Předmět však není totožný s fenomény, díky kterým se nám vlastně dává onen předmět.<sup>187</sup> Fenomény jsou tedy komponenty zjevování. Podle Čapka je však Finkovo pojetí fenoménu jiné. Pro Finka „se zjevování neděje uvnitř sféry daného, nýbrž zjevování ustavuje dané. [...] Fenomény nejsou pro Finka komponenty zjevování, nýbrž jeho *výsledky*.“<sup>188</sup>

---

<sup>181</sup> FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 32.

<sup>182</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 92.

<sup>183</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>184</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>185</sup> Večnivání je termín, kterým se snaží ukázat běžné toho, jak se nám věci dávají. Právě tím, že se nám věci jeví, když je pozorujeme, večnivají, dávají se nám ve vědomí a my je tak prožíváme. Věci se u nás vyskytují a my zase u nich. Jsme totiž původně u věcí. Viz FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 87; Fink k tomu ještě říká, že vzhled jakožto večnivání do dějinného světa určitého lidstva je sám dějinný. Dále Viz FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 22.

<sup>186</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 87.

<sup>187</sup> Podle Husserla totiž platí, že „věci jsou samy dány a jsou samy dány v jevu a prostřednictvím něj; jsou anebo platí jako něco, co je sice od jevu individuálně odlučitelné, pokud nejde o tento jednotlivý jev (vědomí danosti), ale podstatou, esenciálně, bytostně jsou od jevu neodlučitelné.“ (HUSSERL, E. *Idea fenomenologie*, s. 23.)

<sup>188</sup> ČAPEK, J. Pojetí fenoménu u Eugena Finka, in: *REFLEXE*, 2000, 12, s. 47.

Oním spolehnutím na fenomén se tedy vytváří půda našeho života. Na této půdě se ještě nerozštěpuje stránka před-stavování a bytí o sobě věci, jelikož věci o sobě jsou v tomto pojetí tím, čím jsou pro nás. Podle Finka až „reflexe fixuje před-stavování takřikajíc na jedné a bytí o sobě na druhé straně. Reflexe znamená životní rozpad původní vroucnosti vztahu člověka k okolnímu jsoucímu. Před-stavování si před-stavuje sebe sama.“<sup>189</sup> V této koncepci tudíž jevit se znamená být před-staven, tzn., že paprsek subjektivního světla poznání zasahuje toto před-stavené. Nejde zde o žádný pohyb jsoucího, nýbrž tu jde o pohyb subjektivní.

Jevení má v tomto pojetí náhodný, kontingentní charakter. Jsoucná se totiž mohou jevit, ale nemusejí. To, zda se jeví, závisí na tom, zda se „stává“ předmětem před-stavování, předmětem subjektu. Fink toto dokládá tezí, že „faktum jevení závisí zjevně na faktu lidské existence, přesněji lidské před-stavovací schopnosti.“<sup>190</sup> S ohledem na zjevování věcí, jsou tyto věci „pasivní“. Musí být ale nějakým způsobem poznatelné či před-stavitelné, nicméně jim je připsána nečinnost. Toto stanovisko je označováno termínem „naivní realismus“.<sup>191</sup>

Pomyslně dalším stanoviskem je teorie poznání Finkem nazývaná principálním agnosticizmem. K tomu se dostává skrze snahu fixovat samotné před-stavování. Čím více se o to snažíme, tím problematičtější se pro nás před-stavování stává ve své otevírající síle. Jde o pokus rozlišit fenomén od toho, čeho je fenoménem. Podle Finka se zprvu „poznávání pojímá jako dějství, které se věci zvnějšku přichází, ale které ji samu nenarušuje – například v modelu osvětlení.“<sup>192</sup> Poznávání tu znamená jako cosi vnějšího věcem, jako cosi co náleží pouze subjektu. V průběhu zkoumání poznávací schopnosti docházíme postupně k tomu, že poznávání nemusí být ryze čistým médiem, které zobrazuje věci tak, jak jsou o sobě. Může v sobě totiž mít úhel lomu, vlastní zabarvení, mohlo byt věci „pozměnit“ atd. Nyní docházíme k radikální otázce, zda vůbec jsou věci o sobě poznatelné. Podle Finka je krajním stupněm této teorie poznání principiální agnosticizmus, který „usuzuje na nepoznatelnost věcí proto, že *my* je poznáváme, a na nepřístupnost jsoucího *proto*, že se "jeví". Zde se vtírá pojetí, že lidské před-stavování má co do bytí povahu *zahrazování*.“<sup>193</sup> Fenomén se odpoutává od toho, čeho je fenoménem a stává se jakoby samostatnou věcí, která zahrazuje věc o sobě. Až komickým důsledkem takto laděné teorie je to, že věci jsou nepoznatelné proto, že je poznáváme. Poznávání nás tedy vzdaluje od svého původního nároku. Namísto toho, abychom se poznáváním přiblížili, věcem spíše se od nich oddalujeme.

---

<sup>189</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 88.

<sup>190</sup> *Ibidem*, s. 88.

<sup>191</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>192</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>193</sup> *Ibidem*, s. 90.

Nyní se tedy dostávám zpět k tomu, že samotné vědění o samostatnosti jsoucího nepochází ze vzhledu, ve kterém se nemůže nikdy ukázat. Ale už v této tezi a v tezích předchozích je spolupřítomné nějaké pojetí věci samé. Příkládáme věcem jistou samostatnost, když činíme rozdíl mezi před-stavovaným a před-stavujícím a když tvrdíme, že při před-stavování se jsoucno v celku nevyčerpává. Fink k tomu dodává, že „myslíme samostatnost, rozvrhujeme ji pro vše, co je. Tato myšlenka samostatnosti (řecky: „AUTO“) je však dynamitem (Dynamit).“<sup>194</sup> Apriorní myšlenka samostatnosti, že vše jsoucí je nějakým způsobem samo, je tímto „dynamitem“. Fink dále uvádí, že jeho „trhavá síla se prokazuje 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.“<sup>195</sup> Nicméně jistým způsobem předpokládáme, že nám je věc sama přístupná, že je přístupná našemu poznání. A to už jen tím, že se o jevu domníváme, že je jevem věci. To znamená, že je s ní nějakým způsobem spojený, do jisté míry identický. Čapek poukazuje na to, že „problém předběžného, apriorního vědění o věci samé lze řešit tak, že řekneme, že i věc sama je vztažená k našemu vědění, právě jako to, co je nepoznatelné, musí být poznáva ve své nepoznatelnosti.“<sup>196</sup>

Fink zřejmým způsobem ukázal, že jevení jakožto vzhled nemůže samo sebe dostatečně zdůvodnit. Stále se odvolává na věc samu, kterou však nedokáže uspokojivě vysvětlit. A právě věc sama rozbíjí představu. V další části přistoupím na Finkovo tušení, že jsoucí<sup>197</sup> nějakým způsobem existuje samo o sobě a že se zjevuje jako ono samo.

#### 4.1.2 Vyjevování (*Vorschein*)

Vyjevování je pojmem pro něco jiného, než pro to, být nějak představen. Má být totiž pojmem označujícím rys autonomie zjevování jsoucího. Ve vyjevování se ukazuje dle Finka tušení o tom, že vše jsoucí je nějak o sobě, že vychází najevo jako ono samo. Kupříkladu to, co běžně nazýváme „jsoucím“ (auta, domy, města, hvězdy atd.) K tomu Fink říká: „To vše vyšlo najevo, to vše je shromážděno v objímající jednotě velké přítomnosti (*versammelt in der*

<sup>194</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 84.

<sup>195</sup> *Ibidem*, s. 91.

<sup>196</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*. Praha, 1997. Diplomová práce. FF UK, s. 28.

<sup>197</sup> Analýzy týkající se vzpomínané jsoucnosti, které jsou však ještě silně ovlivněné Husserlovým myšlením, je možné dohledat např. viz FINK, E. *Vergegenwärtigung und Bild*, in: FINK, E. *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. Ukázání problémů fenomenologie, včetně problémů matematiky a logiky je možné částečně najít In: FINK, E. *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, in: FINK, E. *Studien zur Phänomenologie 1930 – 1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966; Nicméně v pozdějších analýzách Fink dle Blechy zastává tezi, že „i našim imanentním aktivitám, to jest způsobům, jakými přistupujeme k věcem a k tomu, jak jsou nám dány, porozumíme jedině díky světu. Svět je nutno započítat do fenomenologických výzkumů v neredukované podobě – ba dokonce v podobě, jež ho odhaluje jako předchůdný celek všeho rozumní a jednání.“ Takto: (BLECHA, I. *K pojetí světa u Eugena Finka*, in: *Filosofický časopis*. XLIV, 1996, 2, s. 214.)

umfangenden Einheit eines großen Anwesens) a každá jednotlivá věc v tom má svůj vlastní tvar, své místo a svou chvíli – a je při vši ozvláštňenosti zapletena do příze toho, co je skutečné a co vyzařuje jako celek.<sup>198</sup> I zde je pochopeno jevení se jako určitý pohyb. Ten však vzniká v každé věci a ne v poznávajícím subjektu. Nicméně tento pohyb není žádným ontickým dějem, který by bylo možné někde zjistit. To je zřejmé již z výše zmíněného citátu, kdy vše již vyšlo najevo.

Fink se očividně nechává u jevení jakožto vyjevování inspirovat Anaximandrovým zlomkem B1,<sup>199</sup> který překládá takto: „Z čeho je konečným věcem vznikání, do toho je i zanikání podle nutnosti; neboť si jako samostatné platí navzájem trest a pokutu za svou nespravedlnost podle příkazu a podle míry času.“<sup>200</sup> Podle Finka, jenž vychází právě z výroku B1 se jevení děje jako individuace, což „je podstatný úděl všech konečných věcí.“<sup>201</sup> K tomu se dále váže to, že „jsoucí vzchází samo od sebe (Seiende kommt zum Vorschein), když se jeví, vychází najevo. [...] Vzcházejí do otevřeného prostoru, vycházejí z temné skrytosti – třeba jako květiny, když vzcházejí z ukrývajícího klínu země a vystupují do dne a tam nechají své zářící barvy vlát v lučném větru.“<sup>202</sup> Nicméně samotné vznikání není očividné. Není nám dáno fenomenálně, jelikož to, co bezprostředně můžeme nahlédnout (věc sama) je již dána v prostoru a čase.

Pokaždé, když se cokoli narodí, vstupuje svým způsobem do přítomnosti. Můžeme spolu s Finkem říci, že k bytí jsoucího náleží ve zvláštním a těžko určitelném smyslu vycházení najevo do „prostoru“, kde panuje rozdílnost, rovněž pak i vzcházení ve vše shromažďující, ale i členící přítomnosti. Fink ukazuje, že 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.“<sup>203</sup> Po vyjití věci najevo tedy nezůstává v sobě trvale uzavřena (i když je to stále ta která věc), ale rovněž se projevuje a nabízí se. Intuitivně lze porozumět tomuto vzcházení věci z ní samé<sup>204</sup>, jejímu vyjevování a i metaforicky to lze vyjádřit, ale Fink

<sup>198</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 93; PECHAR, J. *Problémy fenomenologie – Od Husserla k Derridovi*, s. 172.

<sup>199</sup> Anaximandrův zlomek zní takto: „ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.“ (DIELS, H., KRANZ, W. (eds.): *Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und Deutsch)*. Berlin: Weidmannsche buchhandlung, 1906, s. 13.); Tímto výrokiem se podrobněji zabýval Heidegger. Viz HEIDEGGER, M. *Anaximandrův výrok*. Praha: Oikoymenh, 2012.

<sup>200</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 102.

<sup>201</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>202</sup> Ibidem, s. 93; Nebo Viz Fink, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 33.

<sup>203</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 93.

<sup>204</sup> Fink hovoří o jisté *symbol-ice* pro vzcházení věci z temného základu do jasného dne jevení. Tvrdí, že „v žádném případě nemáme na květině dán děj “vycházení najevo“ sám jako fenomén. Semeno květiny v půdě je právě tak již individuované jsoucno jako rozvinutá květina, která z něj vyroste. Půde je sama velká věc, z níž lze oddělit písek, šterk, kameny. Půda je zemská kůra, vychladlá kůra hvězdy. Individuace již poznamenala svou

si je vědom, že přesné a správné pojmy se nám k tomuto účelu nedostávají. Proto dále říká: „Neboť to, co zde musíme uvažovat, je jevení jako dějství individuace – "úder blesku" prosvětlení, jež vše konečně vhání do ražení jeho podstaty. [...] Jsoucí vychází najevo – nikoli náhodou a příležitostně jako tam, kde myslíme jevení z lidského před-stavování. Jsoucí se skví samo o sobě – jevení od něj nelze oddělit či odečíst, spíš přímo podstatně spoluvytváří jeho bytí.“<sup>205</sup> To znamená, že jevení není oddělitelné od bytí jsoucího. Jevení je tedy výkonem bytí jsoucího, přičemž jevením se jsoucí odkrývá.

Všechny konečné věci vystupují podle Finka (tak jako v případě s květinou) „z beztvare, 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.“<sup>206</sup> Již v náznaku se dříve ukázaly dvě dimenze v souvislosti s vyjevováním. Na jedné straně stojí „temný, uzavřený, chaotický, beztvary základ“ a na straně druhé je „jasný den, otevřený prostor nebe“.<sup>207</sup> Čapek však tvrdí, že „tam, kde Fink mluví o souvislosti těchto dvou dimenzí, lze vysledovat jisté rozpaky a nejednoznačnost.“<sup>208</sup> Někdy Fink totiž uvádí jakýsi pohyb jsoucího ze skrytosti do odkrývání a někdy zase mluví o ději vyjevování, který se děje v tom, že vychází najevo (ve vše shromažďující přítomnosti, v zemi rozdílů).

Fink si je vědom toho, že ne všechny věci nevychází najevo tak, jak je tomu například u zmíněné rostliny. Ta vychází ze země nebo dítě vychází z těla matky a podle Finka všechny konečné věci (vše, co má nějaké hranice a kontury), z onoho temného, beztvareho, chaotického „základu“. Ale takováto charakteristika svým způsobem selhává u neživých, látkových věcí a u látkových živelů. Oprávněně se proto ptá, co může znamenat jevení se kamene ve smyslu vzházení? Fink tvrdí toto: „Buď se může povalovat na zemi, nebo vězet v půdě. Přece nevychází najevo tak, že přítom vykonává své jevení se. Nerozvíjí se. A právě tak nevzháží země a moře, vzduch a oheň, ty jsou spíše prvním jevištěm (Schauplatz) pro vycházení najevo rozmanitých jednotlivých věcí, které mají způsob bytí živého.“<sup>209</sup>

---

mocí vše, co se vůbec v širém kosmu vyskytuje. A kdybychom prošli každou ulici, nikdy bychom nenašli něco, co se ještě nezjevilo, nepotkali bychom nikdy věcem vlastní pohyb vyjevování jako fenomén.“ (FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 94.)

<sup>205</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 94. V tomto se nechává Fink inspirovat známým citátem Hérakleita: „τὰ δὲ πάντα οἰακίξει κεραυνός.“ (DIELS, H., KRANZ, W. (eds.): *Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und Deutsch)*, s. 71.

<sup>206</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 95.

<sup>207</sup> Ibidem, s. 94, 102, 103.

<sup>208</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 30.

<sup>209</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 103.

Jde tu o to, že vyjevování<sup>210</sup> ve Finkově pojetí znamená něco mnohem původnějšího, než jen pouhé seberození se živočichů, procesy zrání či vývoje. Odtud vyplývá, že „vzcházení“ věci nechápeme pouze jako odvinutí se ze stavu semene, nýbrž jako vzestupování do "světla", jakožto vykračování ze skrytosti a vstupování do odkrývání.<sup>211</sup> Světlem se tu však nemyslí fyzikální veličina nebo potřeba denního světla k přežití organismu. Ani tu nejde o určení nějaké hierarchie jsoucího, tzn., že by živé jsoucí žijící ve tmě mělo menší jsoucnost nežli to, které žije na povrchu země. Fink se domnívá, že „hra jasu a temnoty proniká v rytmické obměně dimenzi "otevřeného prostoru" – meziprostor mezi nebem a zemí, do něhož jsme zasazeni a spolu s námi mnoho věcí světa našeho okolí (Umwelt). My lidé žijeme takřkajíc na hranici, kde se odlučuje otevřený prostor od uzavřeného základu, kde se navzájem dotýkají a přece rozestupují. Zde je bydliště člověka. [...] Pouze to, co se vyzvedne z nepropustného, vše do sebe pohlcujícího základu, co se od něj odlomí jako kámen nebo co se vyčlení jako hora či jako rostliny, zvířata a lidé, dospívá v otevřeném poli ke zjevování, vstupuje do *propustného média* (durchlässige Medium) vzduchu a světla, v němž mají věci obrysy a odstupy vůči sobě navzájem.“<sup>212</sup> K tomu Herrmann podotýká, že „kromě jednotlivých prostorových věcí existují ony fenomenální elementy, resp. média jako země, voda, světlo a vzduch, které jsou také v prostoru a v čase, ale ne tak jako jednotliviny.“<sup>213</sup> Podrobnější analýzy média budou předmětem následující kapitoly.

---

<sup>210</sup> S oběma pojetími zjevnosti se pojí i představa o možnosti a základu pravdy o věci. Z hlediska vzhledu pojmáme pravdu z pozice poznávajícího člověka. Pravda se děje v člověku a věc se na ní nepodílí. Avšak Fink se snaží o překonání tohoto subjektivního pojetí pravdy. Snaží se jí proto vykládat ze jsoucího o sobě, přičemž pravda je něco „na jsoucím samém“ a spočívá „ve vycházení z klínu země“. Pravdivost (odkrytost) patří k podstatě každého jsoucího vůbec, jestliže je bytí konečných věcí pochopeno jako pobyt jevení se. Podle Finka „být konečný znamená být odkryt.“ (FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 105; FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 174-178.)

<sup>211</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 103.

<sup>212</sup> Ibidem, s. 103-104.

<sup>213</sup> Von Herrmann říká: „Außer den vereinzeltten Raumdungen gibt es die phänomenalen Elemente bzw. Medien wie Erde, Wasser, Licht und Luft, die auch im Raume und in der Zeit sind, aber nicht so wie die Einzeldinge.“ (VON HERRMANN, F. - W. *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971, s. 292.)

#### 4.1.3 Jevení jako absolutní médium (*Das Erscheinen als das absolute Medium*)

Fink ve svých úvahách postupuje o další krok, ve kterém se zabývá již samotným jevením namísto dřívějšího jevení se jsoucího.<sup>214</sup> O jevení říká toto: „Zprvu asi lze říci, že jevení se je ve všem vládnoucím médiem, v němž se odehrávají všechny vztahy jsoucího mezi sebou navzájem a též mezi věcmi a člověkem – je prostorem všech vztahů vůbec (Spielraum aller Bezüge überhaupt).“<sup>215</sup> Z toho tedy podle Von Herrmanna vyplývá, že se Fink snaží odpoutat vzhled a vyjevování z jejich zakotvení ve vnitrosvětském jsoucnu.<sup>216</sup>

Existují média věcné povahy, např. voda je médiem pro rybu, vzduch médiem pro ptáky, ale i pro nás kvůli dýchání. Fink považuje za charakteristické to, že „se člověk pohybuje v médiu, je v něm vztažen k tomu či onomu, avšak právě není vztažen k médiu jako takovému. Médium je pole (Feld), dimenzí (Dimension), v níž se vztahy odehrávají.“<sup>217</sup> Běžně nám není médium zřetelné a to až do té doby, kdy nám je médium odňato.

Mezi média Fink řadí světlo, voda, vzduch<sup>218</sup>, ale i například jakousi substanci (antropologickou strukturu), která je vlastní nějakému národu v určité dějinné epoše (souhrn předsvědčení a hodnocení, které nesou mravní svět oné doby, přičemž se nestávají pro lidi žijící v té době tématem) atd. Avšak tato média jsou pouze podle Finka média ontická, tj. „dimenze a prostory, které samotné lze do jisté míry pojmut jako určitý druh "jsoucího", jako určitý druh obchvacujících věcí.“<sup>219</sup>

Médium ale není nějaká věc, která by stála jako střední člen mezi dvěma věcmi, kterým „prostředkuje“ vztah. Fink se totiž domnívá, že „médium vytváří dimenzi tohoto "mezi", skrze niž se věci vztahují k sobě navzájem.“<sup>220</sup> Nabízí se otázka, zda je jevení jsoucího v analogickém smyslu též takovýmto médiem. Je tedy relativním médiem, které „pouze“ jakožto dimenze vytváří prostor vztahů mezi věcmi, která sama v sobě otevírá systém různých možných vztahů mezi věcmi? Fink tvrdí, že „jevení se jsoucího je *absolutním médiem*. [...] Je nejkrajnějším médiem ze všech.“<sup>221</sup> To znamená, že jsoucí je jsoucím právě tím, čím je v tomto zprostředkování. Jevení jakožto absolutní médium tedy absolutně

<sup>214</sup> Von Herrmann k tomu uvádí, že oba dva pojmy (vzhled, vyjevování) jsou základními modely jevení jsoucího. Ale úkolem kosmologické reflexe je především kritika toho, že oba pojmy jevení jsou upevněny v nitrosvětském jsoucnu. Poprvé v poznávajícím subjektu a podruhé v nitrosvětské věci. Dále Viz VON HERRMANN, F. - W. *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, s. 356.

<sup>215</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 107.

<sup>216</sup> VON HERRMANN, F. - W. *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, s. 357.

<sup>217</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 107.

<sup>218</sup> Již Aristotelés v knize druhé *O duši* mluví o různých prostředích, která jsou mezi předmětem a smyslem a „zprostředkovává“ tento vztah. Viz ARISTOTELÉS. *O duši*. Praha: Jan Laichter, 1942, s. 78-79.

<sup>219</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 108.

<sup>220</sup> Ibidem, s. 108.

<sup>221</sup> Ibidem, s. 108; ČERNÝ, J. *Fink a Heidegger*, s. 754.



zprostředkovává jsoucí. Vztah pak není něčím, co k věci dodatečně přistupuje, nýbrž to, že věc vystupuje ve vztazích, ji samu definuje.

#### 4.1.4 Zjevování jakožto pohyb (*Das Erscheinen als die Bewegung*)

V obou výše uvedených fenoménech jevení se bylo pojato jako dění, událost či pohyb. Fink poukazuje na to, že „jednou pohyb před-stavování, který vychází od člověka a týká se věci jakožto předmětů, podruhé pohyb ve věcech samých, pohyb jejich vzcházení a sebeodkrývání.“<sup>222</sup> Pohyb zjevování jsoucího můžeme ukotvit buď v člověku (vzhled) nebo naopak ve věcech (vyjevování). Avšak zde se dostáváme k problémům. Pechar například říká, že „sám pohyb, kterým by světlo našeho poznání uchopovalo a osvětlovalo věci, jež byly předtím neosvětlené, nikdy nezahledáme. [...] Totéž však platí, i když jevení se jsoucího chápeme jako pohyb vzcházení, který je vlastní věcem samým.“<sup>223</sup> Vidíme, že nemůžeme chápat jevení se ani jako to, co se děje na jsoucím ani jako to, co se se jsoucím děje. Nemůžeme tedy zjevování chápat ve smyslu ontického pohybu. Fink proto poukazuje na to, že je "čistou událostí" (*reines Ereignis*)<sup>224</sup> a dodává, že „jevení se jsoucího je je nutné chápat „z vládnutí světa, které dává prostor a ponechává čas (*aus dem raumbegibenden und zeitlassenden Welt*).“<sup>225</sup>

Jde tedy o to, že se zjevování jakožto pohyb může dít v jakémsi poli zjevování, které je společné věcem a člověku. Člověk je ale běžně zaujat nitrosvětským jsoucím a je ponořen do nitrosvětských vztahů. Fink tvrdí, že lidská existence „čelí neustálému a trvalému přívalu věcí – ano, je sama předurčena k tomu, aby byla věcí mezi věcmi, musí na sebe vzít úděl *konečnosti a jednotlivosti*.“<sup>226</sup> Člověk jakožto konečný tvor navíc i ví o tom, že je konečný. Je vůči ní otevřený, je vydán své smrti, o které ví, že ho nemine. Fink k tomu uvádí, že „ví o své konečnosti a také o konečnosti všech věcí, protože v hloubi duše ví o "ne-konečném", protože v něm plane tušení o tom, co je jedno, plné a celé, co *objímá, vystavuje i ukrývá* vše individuované a konečné.“<sup>227</sup> Tím, že je člověk ve svém konečném bytí zaujat nitrosvětským jsoucnem, kterého je čím dál tím větší množství, pro tuto samou zaujatost nevidí vládnoucí celek, který dle Finka „jemu a všem ostatním konečným věcem *dává prostor a nechává čas*.“<sup>228</sup>

<sup>222</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 113.

<sup>223</sup> PECHAR, J. *Problémy fenomenologie – Od Husserla k Derridovi*, s. 173.

<sup>224</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 116.

<sup>225</sup> *Ibidem*, s. 117; FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 206.

<sup>226</sup> *Ibidem*, s. 121.

<sup>227</sup> *Ibidem*, s. 121.

<sup>228</sup> *Ibidem*, s. 121.

Pohyb zjevování tedy nelze uchopit kategoriemi, kterými se uchopují pohyby týkající se jsoucna, protože pohyb zjevování není nic ontického. Bylo již naznačeno, že se pohyb zjevování se odehrává v jakémsi poli. Fink ho nazývá pohybovým polem<sup>229</sup> a dále říká: „Žádná věc nevychází najevo sama; jeví se v obchvacujícím poli společně "přítomnosti", jeví se v "krajíně".“<sup>230</sup>

#### 4.1.5 Krajina (Gegend)

Pojmem „krajina“ se Fink snaží vyvést myšlení, které je zaujaté jsoucím k myšlení, které jsoucím již zaujato není. Jsoucí se totiž nejeví nikdy jako pouhá izolovaná věc. Vždy se jeví v nějaké krajíně. Nicméně tato krajina není tvořena nějakými náhodnými setkáními jednotlivých (izolovaných) věcí a následnému přiřazení jedné ke druhé. Fink proto uvádí: „*Krajina* jako to, co shromažďuje a zároveň odděluje, co stejně tak sjednocuje, jako rozptyluje, přesněji v rozptýlení sjednocuje a v sjednocování rozptyluje, poskytuje vycházejícím věcem místo a hranice, kterými se v nějakém obrysu "ustavují" a vůči sobě navzájem odlučují, a zároveň jedna s druhou hraničí; krajina nechává otevřenou strukturu napětí toho, že všechny věci vycházejí najevo současně pohromadě a zároveň jedna vedle druhé.“<sup>231</sup>

Z hlediska před-stavování se nám pojem „krajina“ jeví poněkud odlišně, nežli tomu bylo z hlediska jsoucího. Před-stavování směřuje k nějakému předmětu, který si před-stavuje a to tak, že tento předmět (jsoucí) si takřkajíc „staví před sebe“ jakožto předmět. Avšak nikdy nemáme v rámci tohoto před-stavování předmět samotný, jako prostou izolovanou jednotlivinu. Můžeme si do určité míry „vzdvihnout“ jednu věc, přičemž ostatní obklopující věci jaksí „zacloníme“. Toto „zaclonění“ hovoří podle Finka o tom, že „vzvedáváme z předchůdného horizontu neurčitě mnoha věcí. Každý předmět před-stavování vystupuje z nějaké krajiny.“<sup>232</sup>

S pojmem krajiny pracoval rovněž Heidegger ve své analýze prostorovosti. Tím, že je Heideggerův pobyt bytostně určen jako bytí ve světě, vyplývá z jeho *tu* jeho prostorový smysl. Tento prostorový smysl podle Schüsslera poukazuje „k něčemu jako je otevřený prostor možné krajiny s jejími místy a cestami, tedy k něčemu, jako je rozprostřená otevřená

<sup>229</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 124.

<sup>230</sup> Ibidem, s. 124; PECHAR, J. *Problémy fenomenologie – Od Husserla k Derridovi*, s. 173.

<sup>231</sup> Ibidem, s. 124.

<sup>232</sup> Ibidem, s. 125.

oblast možného, v sobě členitého světa.<sup>233</sup> Krajina je v Heideggerově pojetí směrem, kterým praktický ohled fixuje to, co je blízko (po ruce)<sup>234</sup> a je souvislostí míst, která se v tomto směru nabízejí.<sup>235</sup> To, jak se nám v každodennosti běžně svět dává, z hlediska Heideggerovy koncepce, uvádí Novotný jako „souvislost krajin míst, tzn. jako souvislost směrů, v jejichž rámci se s něčím můžeme teprve setkávat na nějakém vhodném či ne-vhodném místě, jež takto vyvstává ze souvislosti ostatních míst daného směru.“<sup>236</sup>

Krajina sama jak pro Heideggera, tak i Finka není žádnou věcí. Všechny věci jsou naopak, pokud se jeví, v jedné krajině. Jsou v ní jednak shromážděny tak i rozptýleny. Fink k tomu podotýká: „Krajina je pro vše, co je v ní, *předchůdná* (vorgängig). [...] Krajina *obchvacuje* (umgreift) věci v jejich jevení se tak, že vše *zahrnuje* (einbegreift).“<sup>237</sup> Toho obchvacování nemůžeme z důvodu, že krajina není věcí, chápat jako možnost velké věci obchvacovat nějakou menší. Obchvacování krajinou je dle Finka „*rozměrem možného vyjevování se věcí a jejich vzhledu*.“<sup>238</sup> Co je však nutné ještě v této souvislosti poznamenat je to, že jsme i my zasazeni do krajiny, v rámci které se stýkám s předměty. Nejde tedy o to, ztotožnit „krajinu“ s jakousi obchvacující jednotou objektů, nýbrž je především „situací, která objímá, sjednocuje a rozlišuje subjekt a objekt.“<sup>239</sup>

A konečně Fink považuje za krajinu všech krajin, absolutní médium, které předem obchvacuje a zahrnuje vše jsoucí; univerzální krajinu vší světliny a všeho poznání; za nejobsáhlejší a všezahrnující krajinu všeho jevení,<sup>240</sup> *svět*. Právě zde se domnívám se Fink s Heideggerem do jisté míry v pojmu krajiny rozchází. Heidegger tematizuje krajinu z hlediska našeho praktického pobývání na světě jako to, co pobyt ve svém obstarávání předchůdně odkrývá, jako to, co vždy určitým způsobem k něčemu dostačuje.<sup>241</sup> Fink se však snaží ukázat krajinu jako to, v čem se věci ve svém vzhledu vyjevují jako to, co vše „v ní“ zahrnuje, objímá. Nikdy totiž neexistuje vně krajiny.<sup>242</sup> Navíc ona univerzální krajina, krajina všech krajin je podle Finka světem.<sup>243</sup> U Heideggera tomu tak není.

---

<sup>233</sup> SCHÜSSLER, I. Pobyt a bytí u Martina Heideggera: K otázce struktur pobytu po „obratu“ I, in: *REFLEXE*, 1995, 14, s. 7.

<sup>234</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 129-130.

<sup>235</sup> NOVOTNÝ, J. *Krajina, řeč a otevřenost bytí*. Praha: UK FHS, 2006, s. 75.

<sup>236</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>237</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 125.

<sup>238</sup> *Ibidem*, s. 125.

<sup>239</sup> *Ibidem*, s. 126.

<sup>240</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 126–128; FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 35; PECHAR, J. *Problémy fenomenologie – Od Husserla k Derridovi*, s. 174; ČERNÝ, J. *Fink a Heidegger*, s. 754.

<sup>241</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 131.

<sup>242</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 125.

<sup>243</sup> FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 12; FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 135; ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 36.

Tato značně široká pojmenování zatím hrubým způsobem rýsuji Finkův pojem světa, který shrnuje takto: „*Časoprostor světa je ta nejvíce obchvacující krajina všeho bytí jsoucího.*“<sup>244</sup>

---

<sup>244</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 135.

## 5. Finkovo pojetí světa

Předmětem páté kapitoly je již samotné uchopení světa tak, jak ho pojímal Fink. Nejprve si ukážeme, jakým způsobem předchůdně rozumíme světu a jak se k němu vztahujeme. Posléze vymežíme kosmologickou diferenci, která hraje ve Finkově myšlení světa důležitou roli. Následně již přejdeme k dvěma pojmům světa, které se u Finka vyskytují a které je v konečném důsledku možné brát jako svár, rozpor. V další podkapitole popíšeme specifický druh myšlení, kterým se Fink snaží svět promýšlet, abychom pak následně uchopili dimenze (momenty) světa, kterými jsou čas a prostor. Závěrem ještě uvedeme celkovost světa jakožto problém.

### 5.1 Naše předchůdná obeznámenost světu

O světě vždy již nějak víme, máme tedy jistou obeznámenost světa, která je však povětšinou neprosvětlená. Rozumíme věcem, které jsou ve světě a rozumíme i tomu, že tyto věci ve svých konečných obrysech jsou včetně nás shromážděné v univerzu. Původně jsme ale zaujati jsoucím a na svět tak zapomínáme. Fink se domnívá, že k lidskému životu patří jako jeho bytostný rys jakási bezstarostnost života ve světě, jakási oddanost věcem, kterými se necháváme rozptylovat. Ale i vědy sdílejí jakousi bezmyšlenkovitost (*Gedankenlosigkeit*) sdržování se v rámci obklopujícího celku (*Ganzen*). A právě tato bezmyšlenkovitost je jakýmsi základním způsobem toho, jak ve světě jsme.<sup>245</sup>

Fink dále uvádí: „Víme o světě. Ale toto vědění je takřka nejvíce vzdáleno od pochopení, protože je tím ze všeho nejsamozřejmějším.“<sup>246</sup> Obdobným způsobem se podobně opakuje tvrzení, ale ohledně jiného pojmu, které je již možné spatřit u Heideggera v *Bytí a čase*. Též pojem bytí je v jedné z námitek (předsudků) „proč?“ vůbec znovuotevírat otázku po bytí tím, co je nejsamozřejmější vágnímu rozumění.<sup>247</sup> A právě tato samozřejmá neproblematicnost je u Finka rovněž tím, proč a odkud se začít tázat po světě a poznat ho.

V podkapitole o krajině bylo řečeno, že krajina předchází věcem. Svět tedy jakožto krajina krajin má rovněž charakter předchůdnosti. Fink však odlišuje předchůdnost světa od předchůdné, apriorní zkušenosti s věcmi. Čapek poukazuje na to, že k tomuto odlišení Fink používá termín prvotní apriori (*Ur-Apriori*).<sup>248</sup> Fink se totiž domnívá, že nám je svět mnohem hlouběji a mnohem původněji známý, než každé předmětné apriori. „Víme o něm dříve, než takřkajíc apriori víme o tom, že *jsoucno* je, co je a že je pravdivé; vědění o světě je *Ur-Apriori*; vědět o světě a bytí je to nejvnitřnější světlo našeho rozumění. Ve světle rozumění bytí samému a světu se teprve může dávat seberozumějící vědění apriorních struktur

<sup>245</sup> FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 17.

<sup>246</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 137.

<sup>247</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 19.

<sup>248</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 41.

jsoucího.<sup>249</sup> To, že Fink nechce hovořit o věděni o světě ve smyslu apriori je kvůli tomu, aby toto apriori nebylo v jeho koncepci světa chápáno jako předchůdná struktura lidského poznávání. Fink totiž odmítá, že by věděni o světě bylo „apriorním majetkem lidského rozumu.“<sup>250</sup> Ve Finkově formulaci ohledně apriori, též silně zaznívá Heideggerův vliv. Avšak podle Finka je svět to prvotní apriori, tedy svět není, jak tomu bylo u Heideggera z období *Bytí a čas* a *O bytnosti základu*, rysem pobytu, není vykládán z bytostné struktury pobytu. Jestliže se Fink domnívá, že o světě, v němž dochází k zjevování jsoucího, víme dříve, než o tom, že jsoucno je, tak v tomto bodě se výrazně liší od Heideggera. Pro něj totiž podle Kuneše je podmínkou „zjevnosti jsoucna, kterou je definována lidská existence, je rozumění bytí [...] a to podmínkou, která je lidské existenci předchůdnou podmínkou ve smyslu *a priori*.“<sup>251</sup>

Finkův svět nám nikdy nemůže být dán jako předmět. Vůči světu nemůžeme zaujmout postoj, jako jsme s to vůči jsoucnům, předmětům a nemůžeme ho tím pádem zakusit tak, jak zakoušíme jsoucna či předměty.<sup>252</sup> Ale ne vše, co jest, musí být předmětem zkušenosti. Abychom totiž mohli vůbec mít nějakou zkušenost, je nutné vědět předem něco o tom, co je zkušenostně zakusitelné. Jakémukoli zkušenostnímu poznání předchází podmínka možnosti. Jde o jakési „apriorní“ věděni o předmětnosti všech předmětů. Fink ale říká: „Apriorní podmínky zkušenosti však prokazují svou platnost právě tím, že "umožňují zkušenost". [...] Věděni o světě samo však není dosvědčeno v žádné předmětné zkušenosti.“<sup>253</sup> Zvláštním údělem našeho rozumu je ale to, že je určitým způsobem znepokojován a přepadán myšlenkou veškerosti toho, co jest. Podle Finka není tato myšlenka věta „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 naladěni není nic "sentimentálního" či "útěšného" – je to myšlenkové naladěni, význačné naladěni myšlenky vůbec.“<sup>254</sup>

---

<sup>249</sup> Fink říká: „Wir wissen um sie, bevor wir sozusagen um das Daß-sein und Was-sein und Wahrsein von *Seiendem* apriori wissen; Wissen um Welt ist das *Ur-Apriori*; um Welt und Sein wissen ist das innerste Licht unseres Verstehens. Im Licht des Verstehens von Sein selbst und Welt erst kann es selbstverständliches Wissen um die apriorischen Strukturen von *Seiendem* geben.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 195.)

<sup>250</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 37.

<sup>251</sup> KUNEŠ, J. Subjekt a svět. Heideggerova transcendentální filosofie, in: KUNEŠ, J., VRABEC, M. *Člověk a jeho svět*. Praha: Filosofia, 2008, s. 193.

<sup>252</sup> Blecha poznamenává, že podle Finka exaktní vědy „dělají velkou chybu, když nitrosvětskou zónu berou za apriorní východisko poznávání a při popisu světa samého používají její dílčí parametry, když pomocí její generalizované abstrakce vysvětlují celý svět: tím jej totiž právě zakrývají. Už skutečnost, že svět nemá žádný střed, v němž by "blížkost" mohla získávat větší zkušenostní váhu než "dálka", naznačuje, jak opatrně musíme zacházet s naší zónovou zkušeností a jak náročně bude respektovat svébytnost světských parametrů.“ In: BLECHA, I. K problému nespekulativní metafyziky, s. 4.

<sup>253</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 37.

<sup>254</sup> *Ibidem*, s. 37.

Z toho je patrné, že ke světu máme zvláštní vztah oproti tomu vztahu, který máme k věcem. K nim máme totiž jaksi aktuálnější vztah, nežli k celému světu, jelikož s nimi zacházíme, poznáváme je či je zpracováváme. Fink proto dodává: „Ke světu však nějaký takový stejně aktuální vztah nemáme. Objímá nás, jako objímá vůbec vše konečné: jsme mu vždy nějakým temným a nevýslovným způsobem otevření. Každý vztah k věcem se může odehrát jen z otevřenosti světu lidské existence.“<sup>255</sup> Vztah ke světu Fink nazývá vztahem vše vztahů.<sup>256</sup>

## 5.2 Otevřenost a vztah člověka ke světu

Člověk je podle Finka „otevřený pro svět a existuje ze vztaženosti ke světu.“<sup>257</sup> Nepřisuzuje tedy bytostnou strukturu „bytí na světě“ tak, jako např. Heidegger člověku, a tudíž ji nelze chápat z autonomního bytí člověka.<sup>258</sup> A to proto, že člověk je primárně uvnitř světa a jeho se svět týká. K tomu Fink uvádí: „Lidský pobyt je rozumějící bytí na světě, protože svět dopadá do člověka [...] Otevřenost světu nepatří člověku, nýbrž naopak: člověk patří otevřenosti pro svět, existuje v ekstatickém obrácení k rozbíhající se šíři univerza, z níž mu terpve připadá světlo rozumu, řeči a porozumění bytí.“<sup>259</sup> Z toho vyplývá, že ne skrze pobyt máme takřikajíc „svět“. Ale spíše proto, že na základě otevřenosti světu, jsme „strženi“ do ne-konečna; na základě toho, že jsme otevřeni *logu* celku, můžeme myslet a i mluvit jakožto ti, kteří rozumějí bytí.<sup>260</sup>

Fink upozorňuje, že „pokud jsme rozlišili dvojí pojem bytí na světě, [...] pro něž je charakteristická rozumějící vztaženost ke světu, pak toto rozlišení neznamena dva oddělené způsoby "bytí v"; v bytí všech konečných věcí ve světě je rovněž zahrnuto "bytí v" člověka.“<sup>261</sup> Nelze tu hovořit o subjekt-objektovém rozvrhu a ani o dominanci člověka nad

---

<sup>255</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 137; FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 11.

<sup>256</sup> FINK, E. *Existenz und Coexistenz*. Würzburg: Königshausen+Neumann, 1987, s. 193.

<sup>257</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 69.

<sup>258</sup> Viz tato práce 3. kapitola Finkova kritika Heideggera.

<sup>259</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 69-70.

<sup>260</sup> Fink k tomu ještě uvádí: „Zprvu převládá samozřejmá tendence vydávat lidské porozumění bytí, vědění člověka o prostoru a času za samostatnou vlastnost našeho ducha; lidský vztah ke světu se dostává do područí představ orientovaných modelem příslušenosti nějaké vlastnosti k substanci. Následky toho se mohou projevit dokonce i ve filozofii samé, např. vyloží-li se tato vztaženost ke světu jako struktura transcendentálního pole, jako existenciální ustrojení. Je obtížné nahlédnout, a tím spíše pak vyložit, že terpve původní otevřenost člověka pro svět umožňuje naši schopnost řeči, rozumu a rozumění bytí, protože pro tuto ek-stázi člověka ke světu nám doposud chybí kategorie.“ (FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 76.)

<sup>261</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 70.

světem. Všechny konečná jsoucna jsou v rámci jednoho obklopujícího celku, v jednom světě.<sup>262</sup>

V každodennosti se pohybujeme ale ve zvláštním paradoxu. Na jedné straně vždy nějak víme o světě. Na tento svět však zapomínáme. A přesto vědění o světě se nejvíce projevuje tak, že jsme zaujati či přímo pohlceni věcmi, tj. že jsme zabrání do světa. Fink k tomu říká: „Zapomenutost neznamena úplnou neznalost. Zapomenutá je např. také země, na které chodíme; zapomenuté jsou pohyby, které docela automaticky vykonáváme; zapomenutá je také blízkost nejbližších lidí, se kterými den co den žijeme pospolu navyklym způsobem; to nejbližší, nám zcela blízké, to, co se právě samo sebou rozumí, je to zapomenuté. Má ale v sobě možnost být znovu "připomenuto".“<sup>263</sup> Rovněž Heidegger a Husserl mluvili o zapomenutosti, ale v jiném smyslu, nežli Fink. Heidegger mluvil o tom, že právě otázka po smyslu bytí upadla v zapomenutí,<sup>264</sup> proto je potřeba ji znovu „probudit“. Lze říci, že zapomenutost v Husserlově smyslu je přirknuta vědám, které zapomněly na žitý svět jako svůj základ a domnívají se, že vědecký svět je ten pravý, z něhož je možné dedukovat svět žitý.<sup>265</sup>

Bylo již řečeno, že na základě našeho vztahování ke světu můžeme teprve chápat věci. Fink ukazuje dále, že se nesetkáváme se světaprostou věcí; kde jsme stále otevření jsoucím věcem, jsme již předchůdně otevření světu.<sup>266</sup> Z toho vyplývá, že svět nám je vždy dán před jakýmkoli naším setkáváním se s nitrosvětským jsoucnem. Například věta „*nyní tu vidím před sebou strom*“ ukazuje na naši otevřenost, například nyní při vnímání (způsob otevřenosti ke světu), nejen času, ale i prostoru a bytí. Čapek k tomu říká: „Tuto otevřenost pro bytí, čas a prostor – pro časoprostor bytí, nazýváme předběžně *otevřeností člověka světu*.“<sup>267</sup> Jestliže se při vnímání nějaké věci k času, prostoru, řeči, bytí, nemá tento vztah podobu vztahování se

---

<sup>262</sup> V tomto aspektu je podle Kouby zřejmé Finkovo problematizování tradice. Ke světu se totiž nevztahujeme jen v té míře, v níž se podílíme na „rozumu“, jelikož existují i jiné způsoby vztahování se k němu, které se metafyzická tradice pokoušela potlačit a znehodnotit. Řecká metafyzika se rozhodla pro „ontologický komparativ“, který ukazoval svět, ve kterém existují různě odstupňovaná jsoucna, která mají různý ontologický řád. V tom se dle Kouby projevilo to, že řecká metafyzika spočívá na zásadním obecném rozhodnutí pro *nús* a *logos*, pro pevnou podobu, pro *peras* a řád, proti *apeiron* a chaosu, proti temné sféře tělesnosti. Svět je proto nutné pojímat jako otevřený svár dne a noci. Dále Viz KOUBA, P. Vztah k celku a zkušenost světa, in: *Filosofický časopis*. XLIII, 1995, 2, s. 220.

<sup>263</sup> Fink říká: „Vergessenheit bedeutet nicht völlige Unkenntnis. Vergessen ist z.B. auch der Boden, auf dem wir gehen; vergessen sind die Bewegungen, die wir ganz automatisch vollziehen; vergessen ist auch die Nähe der nächsten Menschen, mit denen wir tagtäglich zusammenleben in der Weise der Gewohnheit; das Nächste, uns ganz Nahe, das, was eben sich von selbst versteht, ist das Vergessene. Es hat aber die Möglichkeit, wieder „erinnert“ zu werden.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 17.)

<sup>264</sup> HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 38.

<sup>265</sup> HUSSERL, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 414.

<sup>266</sup> Fink tvrdí: „Nie treffen wir weltlose Dinge; wo immer wir offen sind für seiende Dinge, sind wir vorgängig schon offen für die Welt.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 11.)

<sup>267</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 42.



subjektu k objektu.<sup>268</sup> Vztah ke světu není důležitý jen pro vnímání věcí, ale i pro samotnou lidskou existenci. Jelikož díky otevřenosti světu, má člověk vztah k sobě samému, tedy i svou svobodu. Čapek k tomu dodává: „Otevřenost vůči sobě samému je jen podstatným následkem otevřenosti světu, a nikoli naopak.“<sup>269</sup>

Člověk je u Finka kosmickou bytostí, která je ekstaticky otevřena světu a dokáže myslet veškerenstvo. Nespočívá v sobě jako například kámen či strom, ale dokáže se vztahovat a vztahuje se k veškerenstvu. Nitrosvětské věci jsou podle Finka „ve světě“, ale tak, že jsou před světem jakoby uzavřeny [...] tyto věci jsou jednoduchým, prostým a bezprostředním způsobem.<sup>270</sup> Svět člověku zprostředkovává věci, na něž je odkázán. Člověk zakouší to, jak je vystaven světu ve strachu, hrůze, úzkosti.

Způsobem, kterým je člověk otevřen světu, je nálada či naladění (Stimmung). Tuto náladu Fink demonstruje na příkladu Kantově či Nietzscheho Zarathustry: „Vzhlížejíce k "hvězdnému nebi nad námi" nebo obhlížejíce pohledem Zarathustry "širé moře" jsme sice čas od času ladění světa otevření snad hlouběji než jindy.“<sup>271</sup>

Můžeme tedy říci, že tato nálada Finkem řečeno „člověka vyjímá nad všechn nával věcí do otevřené rozlehlosti světa.“<sup>272</sup> Zde jde o uchvácení člověka otevřeným prostorem. Dále dochází v náladě, naladění k novému vztahu (postoji) ke světu. Fink se domnívá, že „v náladě se děje vždy znovu vzestup světa, lidstvo je "vsazeno do vztahu" a vladěno do celku.“<sup>273</sup> Tento postoj však není nějakým lidským cílevědomým záměrem, ale spíše tento nový postoj vzniká na základě určitého uchvácení, přepadením člověka.

Domnívám se, že bychom zde neměli zaměňovat Heideggerovu *naladěnost* (Befindlichkeit, Gestimmtheit). Ta je jako rozumění a řeč bytostným určením pobytu jakožto bytí ve světě a jedním z momentů toho, jak je pobyt otevřen sám sobě a světu. Heidegger k tomu poznamenává: „Naladěnost, tj. ek-stistující vystavenost do jsoucna v celku, může být pouze "prožívána" a "pocit'ována", protože "prožívající člověk" je, aniž by tušil bytnost nálady, zapuštěn do nějaké naladěnosti odkrývající jsoucno v celku.“<sup>274</sup> Dle mého názoru

---

<sup>268</sup> FINK, E. *Existenz und Coexistenz*, s. 76, 94.

<sup>269</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 42.

<sup>270</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 53.

<sup>271</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 139, 48.

<sup>272</sup> Fink tvrdí, že „ihn hinaushebt über allen Andrang der Dinge in die offene Weite der Welt.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 15.)

<sup>273</sup> FINK, E. *Existenz und Coexistenz*, s. 203.

<sup>274</sup> Heidegger uvádí: „Eine Gestimmtheit, d. h. eine ek-sistente Ausgesetztheit in das Seiende im Ganzen, kann nur >erlebt< und >gefühl< werden, weil der >erlebende Mensch<, ohne das Wesen der Stimmung zu ahnen, je in eine das Seiende im Ganzen entbergende Gestimmtheit eingelassen ist.“ (HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*, sv. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, s. 192.)

Fink chtěl onou naladěností poukázat na to, jak do nás svět vstupuje, jak se svět otevírá nám, kdežto u Heideggera jde pohyb naladěnosti od nás ke světu.

Fink však nemyslí otevřenost jen z ryze teoretického, naladěného postoje, nýbrž chápe ji i z velice důležitých bytostných určení lidského pobývání. Těmi jsou práce, boj, láska, kult mrtvých a hra. K tomu Fink básnickým líčením uvádí: „Práce a boj jsou smysluplnými tvary určité otevřenosti světu. K jiným, beztvarym, nočním a bezejmenným dimenzím světa má člověk poměr v lásce a v kultu mrtvých [...] Kosmickému POLEMOS PATER PANTON jsme otevřeni v práci i boji, kosmickému míru v lásce a v pamětlivosti mrtvých.“<sup>275</sup> Dimenze světa (jasná země rozdílů kontra temná země vše-jednoty) chápe Fink jako do sebe navzájem zaklíněné a to v neustávajícím pohybu, který nemůžeme uchopit ontickými podobenstvími. Podle Finka totiž to je „veliký světový pohyb zjevování, který vystavuje věci do zjevnosti a který si je bere po vyměřené chvíli trvání zpět do beztvareho základu. K tomuto světovému pohybu vzházení a zacházení má člověk svůj rozumějící poměr ve hře, a nejvíc pak ve slavnostně herním společenství tragédie.“<sup>276</sup> Ještě dříve, než přejdu k analýze hry, je nutné učinit tematem důležitou diferenci, která hraje ve Finkově myšlení důležitou roli.

### 5.3 Kosmologická diference (kosmologische Differenz)<sup>277</sup>

Jestliže chceme uchopit spolu s Finkem svět, je nutné ho pečlivě odlišit od nitrosvětských jsoucen a jejich vlastností a takto odlišený ho držet po celou dobu analyzování světa. Podle Finka totiž probuzení kosmologické diference je východiskem pro otázku po světě.<sup>278</sup>

Tato diference zvyraňuje rozdíl mezi způsobem toho, jak je svět a způsobem jak jsou věci, které jsou ve světě. Jde tedy o myšlení světa z jeho „jinakosti“, nikoli z věci či jako věc, což je podle Čapka prvním bodem kosmologické diference.<sup>279</sup> Fink tvrdí, že „provedení "kosmologické diference" pak neznamená jen úsilí myšlení, které se nebude zamítavě vyhýbat myšlení na svět, [...] to neznamená jen negativní (nahlédnutí) nepřiměřenosti všech nitrosvětských modelů celkovosti pro celkovost světa, není jen zákazem myslet svět z věci,

---

<sup>275</sup> FINK, E. *Svět a dějiny*, in: *Filosofický časopis*. XL, 1992, 2, s. 260.

<sup>276</sup> *Ibidem*, s. 260.

<sup>277</sup> Čapek se domnívá, že „ve své koncepci zjevnosti klade Fink předěl mezi děj zjevování a zjevné, mezi svět a věc. [...] Finkova myšlenka kosmologické diference však znamená cosi víc, než vykazatelné rozlišení, totiž diferenciaci dvou bytostně různých témat. V ontogonickém pojmu fenoménu je obsaženo více, než jen rozlišení, diferenciaci: dějství, v němž jsou jakoby vzniká, nelze zakusit. Navrhuji proto mluvit o kosmologické separaci.“ (ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, in: *REFLEXE*, 2000, 21, s. 52.)

<sup>278</sup> Fink říká: „Die Weckung der kosmologischen Differenz ist der Anfang der Weltfrage.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 19.)

<sup>279</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 39.

nýbrž naopak je v chodu západní metafyziky stále více zapomenutým úkolem, *myslet věc ze světa*.<sup>280</sup> Myšlení věci ze světa by se dalo označit jako druhý bod kosmologické diference.<sup>281</sup>

I přesto, že uznáme rozdíl mezi nitrosvětskými jsoucny a světem a budeme myslet věc ze světa a nikoli naopak, jakým způsobem lze toto učinit tématem? Vždy, když se snažíme dobrat ke světu, naše pokusy skončí v nepřesných formulacích či připodobněních. Čapek poukazuje na to, že „je třeba se vrátit k oné každodenní obeznámenosti se světem a rozvíjet ji, snažit se porozumět její výpovědi a jejímu původu. Způsob zkoumání této obeznámenosti je však již ovlivněn a motivován kosmologickou diferencí.“<sup>282</sup>

V naší každodenní zkušenosti jsme zaměřeni na jednotlivé věci v našem okolí. Například se teď dívám na počítač. Přičemž svět je neustálým pozadím, je, jak bylo řečeno, krajinou krajin, objímajícím celkem, podmínkou zjevování a rovněž i předpokladem či základem naší zkušenosti. Můžu tedy postupovat v myšlení od právě jevícího se počítače přes místnost, ve které sedím, přes dům v části Prahy, Prahu, Českou republiku, Evropu, Zemi, hvězdám, galaxiím až k univerzu jakožto celku. To, že je svět jakožto „stále přítomný horizont“ naší zkušenost kdekoli, kde jsme, považujeme ho za samozřejmost. I přes tuto samozřejmost svět nemizí, ale žádná výše uvedená věc světem není. Fink k tomu podotýká: „Kosmologická diference není pouhé oddělení různých věcí, není žádnou logickou vychytralostí a povýšeností; je rozlišením; tím trvalým, i když též opomenutým, které naší existenci vládne.“<sup>283</sup>

Podstatného rozdílu mezi světem a jsoucnem si podle Finka všiml do určité míry Kant. Bruzina ukazuje, že Fink, který ještě v perspektivě vedené fenomenologickou epoché a redukcí si při studiu Kanta dělal poznámky ohledně problematiky světa. Fink Kanta považoval za objevitele kosmologického horizontu bytí jsoucího. Bytí (*das Sein*) = v podstatě

---

<sup>280</sup> Fink uvádí: „Der Vollzug der „kosmologischen Differenz“ bedeutet dan nicht allein die Anstrengung des Denkens, im Gegenzug gegen das abweisende Sichentziehen der Welt diese an-zu-denken,[...] es bedeutet nicht nur die negative Einsicht in die Unangemessenheit aller binnenweltlichen Modelle von Ganzsein für die Weltgänze, nicht nur das Verbot, die Welt vom Ding aus zu denken, sondern umgekehrt die im Gange der abendländischen Metaphysik immer mehr in Vergessenheit geratene Aufgabe, das *Ding vom der Welt her zu denken*.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 25.)

<sup>281</sup> Kouba poznamenává, že „událostí zásadního významu, jež rozložila prvotní řecké myšlení světa a zároveň položila základy evropské metafyzické tradice, byla pro Finka změna kosmologického rozdílu mezi světem samým a nitrosvětským jsoucnem v rozdíl mezi věčnými, ne-smyslovými idejemi a pomíjivými, smyslovými věcmi, tedy změna, která je spjata se jménem Platónovým. Touto změnou byla pak umožněna představa „ontologického komparativu“, tzn. takového pojetí světa, v němž existují jsoucna různého ontologického řádu, v němž se bytí může stupňovat.“ (KOUBA, P. *Vztah k celku a zkušenost světa*, s. 220); Nebo Viz FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 31-41.

<sup>282</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 39.

<sup>283</sup> Fink ukazuje: „Die kosmologische Differenz ist nicht das bloße Auseinanderhalten von Verschiedenem, keine bloß logische Spitzfindigkeit und Subtilität; sie ist eine Unterscheidung, die ständig, wenn auch vergessen, unser ganzes Dasein durchwaltet.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 19.)

světské; jsoucno (das Seiende) = v podstatě nitro-světské.<sup>284</sup> Kant si tedy všiml, že svět jakožto celek poznání nelze myslet jako věc. Považuje ho za ideu<sup>285</sup> patřící k apriorní subjektivní struktuře poznání. O Kantově pojmu světa Kuneš tvrdí, že „umožňuje, že to, co se ukazuje, se ukazuje jako jsoucí ve světě. Vzhledem k regulativní funkci idejí je v pojmu světa myšlen celek, který není v lidském poznání nikdy dosažitelný, je spíše jeho ideálním cílem a jako takový je v člověku motivem k dalšímu rozšiřování jeho poznání.“<sup>286</sup> Svět je tak do jisté míry totožný se subjektem samým, k čemuž Kuneš dodává, že „jeho struktura je analyzovatelná *pouze* na základě jeho sebevědomí, pokud je subjektem.“<sup>287</sup>

Dosavadní úvaha o kosmologické diferencii se odehrává v negativním rázu. Několikrát bylo řečeno, že svět není věcí něčím objektivním. Ale lze opravdu učinit z něho naproti něco čistě subjektivního? Fink ho, jak je vidět, zpočátku vymezuje pouze negativně. Není věcí, není ani nádobou či schránkou, jejímž obsahem by byla jsoucna; není strukturou na jsoucně ani sumou a ani horizontovým polem u lidí.<sup>288</sup>

Jakým způsobem lze o světě samém říci něco pozitivního, a od čeho v jeho analýze vyjít, když se nyní zdá, že je ve své charakteristice čímsi nevyslovitelným, nepochopitelným? Podle Finka je potřeba zaujmout postoj, který „nebude uzavřený na rozsáhlém okraji nitrosvětského jsoucího, nýbrž naopak teprve z otevřenosti světa se bude dovolávat jsoucna, který nebude vycházet od konečné věci z ne-konečného světa, nýbrž naopak uváží teprve z otevřeného časoprostoru jsoucího vcelku jednotlivé jsoucí.“<sup>289</sup> Blecha k tomu dodává: „Kosmologická diference vykazuje tedy naši zkušenost do patřičných mezí. Naznačuje, že ona sama není vlastně s to dostat se k problému světa a tím k bytí jsoucího jako k procesu zjevování. [...] Svět je sférou fenomenality, ale tuto fenomenalitu ve zkušenosti neodhalíme.“<sup>290</sup> Dále bude nutné tematizovat svět.

---

<sup>284</sup> BRUZINA, R. *Edmund Husserl & Eugen Fink: Beginnings and ends in phenomenology 1928 – 1938*. Yale University Press, 2004, s. 202.

<sup>285</sup> Ideje v kantovském smyslu jsou podle Kuneše „rozumové pojmy pouze možného celku poznání, které člověka v jeho poznání vedou za horizont toho, k čemu se aktuálně vztahuje či k čemu se takto aktuálně dosud vztahoval buď on sám, nebo někdo jiný, k jehož zkušenosti má přístup.“ (KUNEŠ, J. *Subjekt a svět*. Heideggerova transcendentální filosofie, s. 182.)

<sup>286</sup> KUNEŠ, J. *Subjekt a svět*. Heideggerova transcendentální filosofie, s. 182.

<sup>287</sup> *Ibidem*, s. 183.

<sup>288</sup> FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 202.

<sup>289</sup> Fink poukazuje na to, že „nicht vom Binnenweltlich-Seienden aus auf den umfangenden Rand zugeht, sondern umgekehrt aus dem Offenen der Welt her erst das Seiende anspricht, - die nicht vom endlichen Ding aus die un-endliche Welt, sondern umgekehrt vom offenen Zeit-Raum des Seienden im Ganzen erst das vereinzelte Seiende bedenkt.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 124.)

<sup>290</sup> BLECHA, I. *K problému nespekulativní metafyziky*, s. 5.

## 5.4 Svět

Pro potřeby této práce dodržuji postup nastíněný Eldenem. Ten se domnívá, že na základě rozumění světa můžeme pochopit hru a skrze skutečnější vhled do světa je možné pochopit svět jako hru.<sup>291</sup>

Fink rozlišuje dva pojmy světa. První z nich lze možno nazvat existenciální a druhý kosmický. Podle Čapka Fink „v jejich vzájemné provázanosti spatřuje možnou odpověď na otázku "co je svět?".“<sup>292</sup>

### 5.4.1 Existenciální pojem světa

Tento pojem světa je spjat s běžnou obeznámeností toho, co je svět. Svět je nám nějakým způsobem přístupný, my jsme mu otevřeni a domníváme se, že ho tudíž můžeme poznat. Fink říká: „Člověk existuje dějinně, k jeho existenci patří pojem světa jako všechno zvláštní chování předcházející celkový výklad jsoucího v celku. To nazýváme existenciálním pojmem světa: jsoucno v prostoru přístupnosti a zjevnosti pro člověka.“<sup>293</sup>

Věci, zvířata i člověk jsou ve světě, jsou začleněni do běhu světa. Ale způsob jakým je člověk včleněn do světa se odlišuje od ostatních věcí a zvířat. Fink ukazuje, že „člověk je do světa včleněn tak, že se ke svému bytí zde vztahuje s porozuměním – že o sobě ví, a má tedy "sebevědomí" – že má starost o sebe, usiluje o svou "blaženost", sleduje cíle, jež se sbíhají v jediném cíli konečném, že se jednoduše a prostě pouze nevyskytuje, nýbrž vztahuje se ke svému bytí a k bytí věcí, které jej obklopují, že žije v porozumění bytí; avšak toto porozumění není nic hotového, nýbrž je v sobě samém znepokojené a problematické, a proto má člověk potřebu pojmového vyjasňování atd.“<sup>294</sup> Jinde říká, že „svět člověka neznámá vitální pole, ve kterém odpovídajícím způsobem žijeme. Lidský svět je *rozuměný* svět. [...] Člověk je ve svém světě ve způsobu rozumění.“<sup>295</sup> Tento pojem světa je dle Finka sférou významu.<sup>296</sup> K tomuto světu patří určitým způsobem strukturovaná celkovost odkazů, struktura smyslu, ve které mají věci své místo, význam a svojí hodnotu.<sup>297</sup>

<sup>291</sup> ELDEN, S. Eugen Fink And The Questioning Of The World, in: *Parrhesia*, 2008, 5, s. 51.

<sup>292</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*. Praha, 1997. Diplomová práce. FF UK, s. 44.

<sup>293</sup> Fink říká: „Der Mensch existiert, zu seiner Existenz gehört ein Welt-Begriff als eine allem besonderen Verhalten vorausgehende Gesamtauslegung des Seienden im Ganzen. Das nennen wir den existenziellen Begriff der Welt: das Seiende im Raume einer Zugänglichkeit für den Menschen.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 32.)

<sup>294</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 73.

<sup>295</sup> Fink tvrdí: „Welt des Menschen bedeutet nicht das Vitalfeld, in dem wir unserer Art gemäß leben. Menschenwelt ist verstandene Welt. [...] Der Mensch ist in seiner Welt in der Weise des Verstehens.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 159.)

<sup>296</sup> FINK, E. *Existenz und Coexistenz*, s. 91.

<sup>297</sup> *Ibidem*, s. 87.

Avšak tento lidský svět a s tím spjaté porozumění světu není ryze individuální záležitostí. A to proto, že každé lidstvo má svůj svět a v rámci tohoto světa jsou vždy již nějakým způsobem otevřeny oblasti jsoucího. Nejen že člověk je ve světě a tedy má svět, ale i ho tvoří. K tomu Fink uvádí: „Dějinné lidstvo žije *tvěříc svět*.“<sup>298</sup> Nicméně nejde o tvoření světa jakožto zhotovování nějaké věci. Spíše ho tvoří myšlením, básněním či při významných činech atd., přičemž tato tvořivost světa lidstvem je nekonečným procesem. Svět tu však můžeme v jeho dějinných proměnách považovat za pluralistický, v nichž by se člověk stával pokaždé někým jiným. Fink k tomu ale podotýká, že vnitřní možnost všech plurálních dějinných světů, které se vztahují na lidstva, se musí „zakládat v základní konstituci dějinnosti lidské existence.“<sup>299</sup>

Existenciální pojem světa je nosným základem pro pochopení lidského bytí ve světě. Ale spíše postihuje to, jakým způsobem je člověk ve světě a jakým způsobem se vztahuje k tomuto „lidskému“ světu. Není tím ale získat sám svět jakožto kosmos jakožto objímající celek. Tento existenciální pojem světa dovedl nejdál Heidegger v *Bytí a čas*, na jehož adresu Fink říká tam, „kde je bytostná skladba bytí ve světě určena jako základní rys lidské existence, tam se ocitá kosmologická otázka [...] v zapomenutí.“<sup>300</sup>

#### 5.4.2 Kosmický pojem světa

Kosmický pojem světa Fink popisuje jako „objímající celek, který všechny místa a všechny časy obklopuje, nemá sám žádné místo a sám žádné trvání; na druhé straně není z času a prostoru, je spíše prostorový a časový jako všechno, co se v něm vyskytuje. Tento pojem světa, který míní o sobě jsoucí celek, který je veškerostí nezávislou na člověku, nazýváme *kosmickým* pojmem světa.“<sup>301</sup> Nejde o jasně definovaný pojem, ale spíše o představu celku či myšlenku. K tomu Fink tvrdí: „Myšlenka světa je myšlenka všech myšlenek.“<sup>302</sup> Tuto myšlenku dále rozvádí.

---

<sup>298</sup> Fink ukazuje: „Geschichtliches Menschentum lebt *Welt-bildend*.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 30.)

<sup>299</sup> Fink dále popisuje, že „gründen in einer Grundverfassung von Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 32.)

<sup>300</sup> Fink tvrdí: „Wo die Seinsverfassung des *InderWeltseins* als Grundzug der menschlichen Existenz bestimmt wird, gerät die kosmologische Frage [...] in Vergessenheit.“ (FINK, E. *Existenz und Coexistenz*, s. 86.)

<sup>301</sup> Fink dále říká, že „das umgreifende Ganze, welches alle Orte und alle Zeiten umfängt, hat selbst keinen Ort und selbst keine Dauer; es ist aber nicht jenseits von Raum und Zeit, es ist vielmehr gerade räumlicher und zeitlicher als alles, was in ihm vorkommt. Diesen Weltbegriff, der ein an sich seiendes Ganzes, eine vom Menschen unabhängige Allheit meint, nennen wir den *kosmischen* Weltbegriff.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 33.)

<sup>302</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 74.

Otázka po světě je podle Finka „otázka po *jsoucím v celku*.“<sup>303</sup> Fink dále poukazuje na to, že svět chápáný v kosmologickém smyslu je celkem, který „vše, co je, objímá, všechny jsoucí věci prostupuje, váže, drží pohromadě; celek jako svorka okolo všech věcí, spojující spára, která svazuje a *odděluje*, a přece vše rozdělené v celku spojuje, je velkou pospolitostí všech věcí.“<sup>304</sup>

Tento svět, do kterého člověk patří, je na něm nezávislý. Přičemž se Fink domnívá, že zatímco v existenciálním pojmu světa byl svět chápán z lidské existence, v tomto případě je potřeba rozumět lidství ze světa.<sup>305</sup>

Zde ovšem vystává problém. Fink se snaží domýšlet kosmos, který dává fenoménu jeho fenomenalitu. Ta je člověku ze své podstaty nepřístupná, ne-fenomenální. A rovněž porozumět lidství ze světa, z kosmu, který nemůžeme v jeho vlastní podstatě fenomenálně vykázat, ukazuje na značné obtíže, které prostupují ve Finkově koncepci kosmologického pojmu světa.

#### 5.4.3 *Vztah mezi oběma pojmy světa*

Podle Finka kosmický a existenciální pojem od sebe nelze oddělit. Čapek si povšiml, že se Fink snaží občas převést obě možnosti na jeden základ. Tedy jestli „být objektivní“ a „být subjektivní“ jsou jediné možnosti bytí nebo se obě tyto možnosti zakládají v předchůdném, obchvacujícím celku, který umožňuje vůbec něco jako rozdělení na subjekt a objekt a dále spolu s Finkem klade otázku po vztahu člověka žijícího ve svém světě rozumění a kosmu.<sup>306</sup> Častěji se u Finka objevuje tvrzení jak dle Čapka, tak i dle Kouby, že vztah obou „světů“ má podobu sporu, sváru.<sup>307</sup> Tato dvojznačnost je světu vlastní. Fink k tomu uvádí, že dvojznačnost a rozpornost neleží jen v nás, není známkou naší duševní křehkosti; rozpor je původní, skrze původ a pra-trhlinu, bytností skutečnosti.“<sup>308</sup> Člověk tedy není tím, kdo by měl „svůj svět“, ale spíše tím, koho se týká „obrovská moc kosmu.“<sup>309</sup>

<sup>303</sup> Fink poukazuje na to, že „ist Frage nach dem *Seienden im Ganzen*.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 150.)

<sup>304</sup> Fink dále říká, že „das alles, was ist, umfängt, das alle seienden Dinge durchdringt, verbindet, zusammenhält; das Ganze als die Klammer um alle Dinge, die fügende Fuge, die bindet *und trennt*, und alles Getrennte doch im Ganzen in sich einigt, das große Beisammen aller Dinge.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 150.)

<sup>305</sup> FINK, E. *Existenz und Coexistenz*, s. 80.

<sup>306</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 47.

<sup>307</sup> Kouba po vzoru Nietzscheho navrhuje tento spor zachovat a promýšlet ho dál. To Kouba provádí například v promýšlení dvou dimenzí světa (čas a prostor) a jejich vzájemného vztahu Viz KOUBA, P. Fenomén jako konflikt v bytí, in: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 157-161.

<sup>308</sup> Fink uvádí, že „das Zweideutige und Widersprüchliche liegt ja nicht bloß in uns, ist kein Zeichen unserer gestigen Gebrechlichkeit; der Widerspruch ist das ur-sprüngliche, durch den Ur-Sprung und Ur-Riß bestimmte Wesen der Wirklichkeit.“ (FINK, E. *Existenz und Coexistenz*, s. 226, 192.)

<sup>309</sup> FINK, E. *Existenz und Coexistenz*, s. 192.

Pokud budeme s Finkem myslet tento spor, ukáže se, že obě strany sporu ukazují svou nedostačivost. Na jedné straně myslet spolu s Heideggerem pojetí světa jako existenciál můžeme dle Finka „cítit pochybnost jeho východiska, když myslíme nadto v pojmu světa obrovskou přemoc, která všemu jsoucímu dává prostor a ponechává čas.“<sup>310</sup> Ona dvojnásobnost se projevuje v tom, jak Fink uchopuje prostor, čas a celkovost světa. Svět totiž není pouze časem a prostorem, který prožíváme, nýbrž je i dáváním prostoru a času. Dříve než přejdu k analýze času a prostoru a celku světa, považuji za nutné nastínit si způsob myšlení, kterým se snaží tematizovat svět (pole zjevování), jeho dimenze myšlení a celkovost světa a dovoluji si i říci, onu hru světa.

#### 5.4.4 *Spekulativní myšlení*

Fink se snaží promýšlet otázky ohledně světa nepředmětně. Svět se nám není dán jako fenomén a nemůže na něj být ani převeden. Jevy mají totiž své umístění. Blecha upozorňuje, že se Fink ptá po tom, kdy a kde se věci se to a to jeví. „Toto "kdy a kde" je právě nutně časoprostor světa.“<sup>311</sup> Finkovi jde o to, co kosmologicky zakládá každé možné zjevování. Tím pádem směřuje k podmínkám každé věčnosti, objektivitě, fenomenality. A protože tyto podmínky se nám nedávají jako jednotlivé věci či předměty, musí se k této sféře dostat jiným myšlením, nežli předmětným.<sup>312</sup> Fink k tomu říká, že je „pořád a nutně tématem spekulativního určení.“<sup>313</sup> A dodává: „Myšlení filosofie je bytostně spekulativní.“<sup>314</sup>

Podle Blechy by spekulace v tomto smyslu měla znamenat „myšlenkový výkon bez opory zkušenostní, výrazové deskripce, spočívající na autonomním porovnávání souvislostí a náležitostí každého jevení.“<sup>315</sup> Fink si uvědomil, že každé vykázaní fenoménu, tj. převod jsoucná na fenomén, je založen na již předem promyšleném základě toho, co je věc. Rozvoj spekulativního myšlení o celku bytí je možný díky problémům, které načrtla fenomenologie, ale zároveň je nutné jít již mimo metody, které fenomenologie užívala. U Finka jde o jakousi „metafenomenologii“. Blecha tvrdí, že jde o „pátrání po oné dimenzi, na jejímž podkladě

<sup>310</sup> Fink poukazuje na to, že „das Fragwürdige seines Ausgangs kann nur gespürt werden, wenn wir noch im Begriff der Welt das ungeheuer Übermächtige denken, das allem Seienden Raum gibt und Zeit läßt.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 154.)

<sup>311</sup> BLECHA, I. K problému nespekulativní metafyziky, s. 7.

<sup>312</sup> Komparace myšlení Husserla a Finka s důrazem na Finkovo spekulativní myšlení Viz VON HERRMANN, F. - W. *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, s. 21-27.

<sup>313</sup> Fink dále říká: „Sie ist immer und notwendig ein Thema spekulativer Bestimmung.“ (FINK, E. *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, in: *Nähe und Distanz*. Freiburg/München: Karl Alber GmbH Verlag, 1976, s. 148.)

<sup>314</sup> Fink tvrdí: „Das Denken der Philosophie ist wesentlich spekulativ.“ (FINK, E. *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, in: *Nähe und Distanz*. Freiburg/München: Karl Alber GmbH Verlag, 1976, s. 156.)

<sup>315</sup> BLECHA, I. K problému nespekulativní metafyziky, s. 6.



mohou mít pro nás jednotlivá jsoucna svou platnost [...] v tom, že a jak původně jsou.<sup>316</sup> To, že se věci jeví, ukazuje fakt, že věci tu jsou i pro jiná jsoucna, a tudíž jsou svým způsobem svébytná. Tím, že se jeví člověku, je fenoménem, ale nevyčerpává se tím. A jak již bylo řečeno, co činí jsoucno jsoucím je jevení samo.

Blecha dále říká, že „jakmile se tážeme po fenomenalitě fenoménů, tážeme se také po tom, co činí jsoucna jsoucími, tážeme se na půdě metafyziky.“<sup>317</sup> K tomu Fink podotýká: „Otázka po *podstatě jevení* se nás přivádí před ústřední problém filosofie.“<sup>318</sup> Tázat se po podstatě jevení ve Finkově smyslu neznamena tematizovat jsoucno v jeho zjevnosti (v jeho vlastní struktuře), ani v jeho cizí struktuře (subjekt). Z toho podle Kouby vyplývá, že to potom znamená „myslet věc z dimenzí zjevnosti samé, tzn. z prostoru a času, ze struktury světa.“<sup>319</sup>

#### 5.4.5 Dimenze zjevnosti jakožto struktura (momenty) světa

Dimenzemi zjevnosti má Fink na mysli čas a prostor. Avšak svět není pouze časem a prostorem, které prožíváme, celkem zkušenosti, ale je tím co všem konečným věcem „*dává prostor a nechává čas*“ (Raum gibt und Zeit läßt).<sup>320</sup> Toto dávání prostoru a ponechávání času nazývá Fink „bytností světa“ (Wesen der Welt).<sup>321</sup> A jelikož svět dává prostor a nechává čas, nemůže být chápán jako vysyktující se danost.

Od světa nelze jeho momenty (čas a prostor) žádným způsobem oddělit. Fink tedy odmítá rozdělení světa na něco co je časo-prostorové a co by bylo mimo prostor a čas (například oblast pravých jsoucen). Tím, že čas a prostor jsou bytností světa, nemá smysl se ptát po prostoru a čase světa. Fink totiž chápe svět tak, že „nemá žádné místo v čase, protože je původním časem samým, a nemá žádné místo v prostoru, protože je původním prostorem samým.“<sup>322</sup>

Ve své konkrétnosti se čas a prostor ukazují na bytí nitrosvětských věcí v prostoru a čase. To je patrné z Finkova tvrzení, že „jakákoliv věc, rovněž i ta nejubožejší a nejmenší, je

---

<sup>316</sup> BLECHA, I. K pojetí světa u Eugena Finka, s. 216.

<sup>317</sup> Ibidem, s. 216.

<sup>318</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 118.

<sup>319</sup> KOUBA, P. Fenomén jako konflikt v bytí, s. 152.

<sup>320</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 121; FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 15.

<sup>321</sup> FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 15.

<sup>322</sup> Fink říká, že „hat si keine Zeitstelle, weil sie die ursprüngliche Zeit selbst, und keinen Ort im Raum, weil sie der ursprüngliche Raum selbst ist.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 121.)

v celku a je prostoupena a nesena mocí celku; nekonečna prostoru a času jí pronikají, i když zabírá jen nepatrný kousek prostoru a bídnu chvíli času.<sup>323</sup>

Při snaze o uchopení těchto dvou momentů světa se nám i přes velikou snahu mnohokrát vnucují ontické představy. Známe totiž nitrosvětské příklady věcí, které „dávají“ prostor nějaké jiné věci, kterou ta první obsahuje či objímá. Například džbán či jiná dutá nádoba v sobě obsahují tekutinu, které dávají prostor a zároveň onu tekutinu objímají. Tato tekutina je v dutině džbánu, nádobě a je i v jejich stěnách. Fink však říká, že toto „by možná poukazovalo na jeden rys světa, který nejen přesahuje všechny věci, ale je také ve všech nitrosvětských věcech přítomný. Přesto je objímající džbán sám zvnějšku "ohraničen", je sám konečnou, v nějakém obrysu se rýsující věcí.“<sup>324</sup> Na druhé straně pokud mluvíme o „nekonečném prostoru“, pak povětšinou míníme nekonečně rozšířený místní (umístěný) prostor. Podobně tomu je i v případě času. Výsledkem takto do nekonečna rozšiřování nitroprostorové a nitročasové sféry není podle Finka nic jiného než to, co nazýval Hegel „špatnou nekonečností“.<sup>325</sup> Z toho vyplývá, že ani to, že pohlížíme na nitrosvětskou věc ani to, že ji budeme mít jako východisko, nám nikterak neposlouží v přístupu k času světa a prostoru světa.

Člověk je v rámci tohoto pojetí vztahem k vládě světa dávající prostor a poskytující čas. Čapek uvádí, že to „neznamená, že by bylo možné představit si lidský život i bez času. Čas zůstává "horizontem veškerého rozumění bytí vůbec", avšak lidský čas je vztahem k času světa.“<sup>326</sup> Fink k tomu dodává, že „víme o čase, který je starší než všechny události v něm.“<sup>327</sup>

O těchto momentech světa lze dále říci, že jejich základním určením je „dávání“. Fink o prostoru a času mluví tak, že prostor a čas jsou vždy již „rozptýlené“ (zerstreut). „V rozptýlenosti prostoru a času je otevřenost otevřeně držená, ve které teprve mohou být věci pospolu nebo oddělené. [...] U prostoru a času je dělení a spojení přímo jedním a neoddělitelným; pouze tím, že tvoří "mezi", mohou se v nich věci usídlit, rozprostírat se podle tvaru a chvíle. Toto *mezi* je základním rysem.“<sup>328</sup>

---

<sup>323</sup> Fink dále poukazuje na to, že „jedwedes Ding, auch das ärmste und geringste, ist im Ganzen und ist von der Macht des Ganzen durchwaltet und getragen; die Unendlichkeiten von Raum und Zeit durchdringen es, auch wenn es nur ein geringfügiges Stück Raum und eine elende Spanne Zeit einnimmt.“ (FINK, E. *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, s. 142.)

<sup>324</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 136.

<sup>325</sup> FINK, E. *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, s. 152.

<sup>326</sup> ČAPEK, J. Pojetí fenoménu u Eugena Finka, s. 49.

<sup>327</sup> Fink tvrdí, že „wissen wir um die Zeit, die älter ist als alle Ereignisse in ihr.“ (FINK, E. *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, s. 152.)

<sup>328</sup> Fink ukazuje: „In der Zerstreutheit von Raum und Zeit ist das Offene offengehalten, worin erst die Dinge beisammen oder getrennt sein können. [...] Bei Raum und Zeit ist das Trennen und Verbinden gerade eins und

#### 5.4.6 Celkovost světa

O světě bylo výše zmíněno, že je celkem všeho. Ale nebylo řečeno, v čem tato celkovost světa spočívá. Je možné vyjít od základního modelu celkovosti jsooucích věcí – od části a celku. Patočka ukazuje, že „pro každý celek, ať jde o následný souhrn částí nebo o celek předchůdný, platí nicméně vzájemná fundace celku a částí; předpokládají se navzájem.“<sup>329</sup> Ale není možné aplikovat nitrosvětský model celkovosti na svět. Tento model je možné demonstrovat na příkladu hromady dřeva. Jestliže z této hromady ubereme polena, celek se zmenší. A samotné poleno, pokud se oseká či nařeže, se rovněž zmenší ve svém celku a tím se rovněž zmenší celý celek (hromada). Fink k tomu uvádí: „Celek a část jsou strukturálně stejnorodé.“<sup>330</sup> Avšak dále si klade otázku, zda „můžeme pojem celkovosti, který právem vypovídáme o konečné jednotlivé věci ve vztahu k jejím znakům, predikátům, určením [...] legitimně aplikovat na veškerost světa.“<sup>331</sup> Při bližším uvažování toto Fink odmítá.

Další možné uvažování o celku se ukazuje v metafyzickém myšlení a poté ve zcela odlišném způsobu, který je charakteristický pro novověk. V prvním případě jde o to, že si metafyzika kladla otázku po jsooucím jakožto jsooucím. A toto tážení je rovněž otázkou po celku samém. Fink se domnívá, že „otázka po světě byla kladena jako problém *diakosmesis*, jako problém uspořádání celku v "řádu".“<sup>332</sup> Ten proniká vším jsooucím a směřuje k nejvyššímu jsooucímu. Otázky po jsooucím jako takovém je úzce provázána s otázkami po celku všeho jsooucího ve formě hledajícího pohledu po nejvyšším jsooucím.<sup>333</sup>

Oproti tomu v novověku se chápe svět z reflexe našeho vědění. Za celek světa se považuje horizont naší možné zkušenosti. Tedy jako to, co je závislé na člověku. Celkovost se například u Kanta stává „ideou“, později u Husserla „horizontem“, u Heideggera „existenciálem“. Problém, který v tom Fink vidí, charakterizuje takto: „Všechny nitrosvětské věci jsou spojeny ve vztahu k představujícímu Já. [...] V našem představování se jednotí svět.“<sup>334</sup> Charakter celkovosti zde však náleží lidské existenci, nikoliv světu. Tento charakter přeci nelze ztotožnit se souhrnnem samým.<sup>335</sup> Svět je podle Finka veškerost, která vše pojímá,

---

ungetrennt; nur indem sie ein „Inzwischen“ schaffen, können Dinge in ihnen sich ansiedeln, sich ausbreiten nach Gestalt und Weile. Das *Zwischen* ist ein Grundzug.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 198.)

<sup>329</sup> PATOČKA, J. Celek světa a svět člověka, in: *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 437.

<sup>330</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 136.

<sup>331</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>332</sup> Dále Fink uvádí: „Die Frage nach der Welt wird dort gestellt als Problem der DIAKOSMESIS, als Problem der Einrichtung des Ganzen in eine "Ordnung".“ (FINK, E. *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, s. 88.)

<sup>333</sup> FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 36.

<sup>334</sup> Fink říká: „Alle binnenweltlichen Dinge sind ge-einigt in ihrem Bezug zum vorstellenden Ich. [...] In unserem Vorstellen eint sich die Welt.“ (FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 106.)

<sup>335</sup> FINK, E. *Welt und Endlichkeit*, s. 31.

přičemž toto pojmání nelze přímo zakusit. Je možné se k tomu přiblížit skrze symboliku. Čapek poukazuje na to, že Finkův svět „podobně jako džbán – přesahuje vše, co je v něm umístěno, a zároveň je v tom přítomen jako to, co dává prostor a umožňuje shromáždění.“<sup>336</sup> Navíc Fink dodává, že „jednota světa je jediná [...] a mnohost věcí je opět překonána shrnující jedností světa (Einzigkeit der Welt).“<sup>337</sup>

Patočka Finkovu koncepci nazývá druhem „fenomenologie celku světa“. Podle Patočky tato „fenomenologie sleduje kořen, který zjevy umožňuje, tím, že odkrývá skladbu světa, v níž jsou skloubeny částečné celkovosti světa a kde nutně skutečné spolu s nutně náhodným dopomáhá k jednotě zjevování.“<sup>338</sup>

V problematice světa však jde Fink dále. Domnívá se, že ve hře se nám může přiblížit svět, který se do jisté míry může ve hře zrcadlit. V lidské hře a skrze hru se symbolickým způsobem dotýkáme hry světa.<sup>339</sup>

---

<sup>336</sup> ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*, s. 51.

<sup>337</sup> FINK, E. *Bytí, pravda, svět*, s. 61.

<sup>338</sup> PATOČKA, J. *Celek světa a svět člověka*, s. 438.

<sup>339</sup> Blecha poukazuje na to, že z hlediska lidské existence platí, že „na Finkův 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 která tak poskytne v konečných důsledcích jen jakési uvolňující povznesení. V takovém světě jsme jen jsoucno mezi jsoucnými, nejsme skutečně otevřeni (anebo alespoň: ne dost) aktivitě sebe-vykazování, volby možností, nejsme tedy vázáni odpovědností.“ (BLECHA, I. *K pojetí světa u Eugena Finka*, s. 219.)

## 6. Hra

Předmětem závěrečné, šesté kapitoly je již samotné uchopení hry. Nejdříve nastíníme lidskou hru, přičemž její strukturní momenty se podle Finka spojují v základním pojmu, kterým je svět hry. Ukážeme jeho specifika, abychom mohli dále ukázat spekulativní pojem světa. Dále pak ozřejmíme hru, která se ve Finkově pojetí ukazuje jako symbol světa. Závěrem této kapitoly bude vymezen svět jako hra bez hráče.

### 6.1 Lidská hra

Dříve než postoupíme v našich analýzách ke hře jakožto zvláštní metafoře světa, je nutné nastínit si lidskou hru, přičemž Černý právě poukazuje na to, že u Finka můžeme vidět jakési dvojí pojetí hry.<sup>340</sup> Nejdříve tedy začneme „běžným“ vymezením lidské hry u Finka a posléze přejdeme k jejímu obohacení, v němž se ze hry stává symbol světa.

Finkovi jde v díle *Oáza štěstí* (Oase des Glück) o „ontologii hry“. Ptá se po bytnosti hry, po *smyslu bytí* jevu hry a vlastně i po tom, co *je* hra a hraní. Cíl jeho má vyústit v uvědomění si zvláštního charakteru bytí lidské hry, uchopit její strukturální momenty a předběžně naznačit pojem hry.<sup>341</sup>

Východiskem pro tyto analýzy je běžná obeznámenost lidí s lidskou hrou. Hra není pro nás něčím novým.<sup>342</sup> Každý si totiž někdy hrál, a tudíž byl někdy i v pozici hráče. Fink říká: „Hra, hraní se neděje jednoduše a prostě v našem životě jako vegetativní procesy, je to vždy *ve svém smyslu* zjasněné dění, je to prožitý výkon.“<sup>343</sup> Nejde ale o nějaký reflektovaný výkon. Ten je totiž, pokud jsme do hry ponořeni, daleko vzdálen. Ale i tak se hra udržuje v tom, jak se svým životem zacházíme a jak si v něm rozumíme. S tím, že jsme jistým způsobem obeznámeni se hrou, se pojí i to, že si jí nějak v našem rozumění interpretujeme. Každodenně ji chápeme jako cosi samozřejmého a ničím zvláštní. Fink ukazuje, že podle takovéto interpretace platí „hra za *okrajový* fenomén lidského života, za periferní jev, za možnost existence, jež zasvitne příležitostně.“<sup>344</sup>

Hra je v naší době totiž chápána jako něco, co pomáhá „zotavit se“, „uvolnit se“, „zábava“, přičemž se staví do opozice vůči tomu, co se považuje v našem životě za „vážné“<sup>345</sup>, „tvrdé“, „těžké“, „odpovědné“. Tímto ohraničením se ze hry stává pouze něco

<sup>340</sup> ČERNÝ, J. Fink a Heidegger, s. 756.

<sup>341</sup> FINK, E. *Oáza štěstí*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 6.

<sup>342</sup> Detailnější analýzy o naší běžné obeznámenosti a o hře jako důstojném předmětu filosofie je možné nalézt In: FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 19–30; FINK, E. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1979, s. 357–358.

<sup>343</sup> FINK, E. *Oáza štěstí*, s. 8.

<sup>344</sup> Ibidem, s. 8; ČERNÝ, J. Filosofický problém hry, in: *Filosofický časopis*, XV, 1967, 5, s. 655.

<sup>345</sup> Ohledně opozice „vážnosti“ běžného života a „nevážnosti“ hraní zmiňuje Fink důležitý termín „jako by“. „Hraní se pokládá za chování, vyznačující se jistou „nevážností“ a jemuž chybí opravdovost, pokládá se za cosi,

jako přestávka, dočasné uvolnění, zbavení se břemene. Podle Finka pokud se „ještě naivně operuje s populárními antitezemi "práce a hry", "hry a životní vážnosti", potom se hře v jejím obsahu bytí a v její hloubce bytí *nerozumí*."<sup>346</sup> A dodává: „Hra není žádným okrajovým jevem v životní krajině člověka, žádným jen příležitostně vystupujícím, náhodným fenoménem. Hra náleží svou podstatou ke stavu bytí lidského pobytu, je to základní existenciální fenomén.“<sup>347</sup>

Jestliže hra náleží k našemu bytí, je jednou z naší možnosti, jak být. Důležité je i to, že je to fenomén, který nelze odvodit z žádného jiného, je tedy svébytným fenoménem. Ale není zároveň izolován, jelikož se základní jevy lidské existence nutně navzájem proplétají a jsou propojeny. Mezi další tyto jevy patří například práce, láska, smrt, boj. Finkem řečeno: „Člověk je svou podstatou smrtelník, svou podstatou dělník, svou podstatou bojovník, svou podstatou milovník – a svou podstatou hráč.“<sup>348</sup>

Zaměříme-li se na hru oproti ostatním lidským činnostem, je vidět zásadní rozdíl. Lidské činnosti jsou zaměřeny k účelům, k tomu „proč“ to a to děláme. Za konečný cíl lze považovat blaženost, kterou však nemůžeme nikdy plně dosáhnout. A to už jen proto, že o blaženosti a jejích projevech koluje značná nejasnost. Co člověk to jiný pohled a jiné chápání tohoto abstraktního pojmu. Usilujeme tedy o jakýsi smysl naší existence, chceme rozumět „proč“ a „k čemu“ tady vůbec jsme. Hra má však poněkud jiný charakter. Fink mluví o tom, že hra je „celkově jako jednání účelově určena a má také v jednotlivých fázích svého průběhu vždy v každém okamžiku zvláštní účely, jež se navzájem spojují. Avšak imanentní účel hry není, jako účely ostatních lidských jednání, pojat do plánu nejvyššího konečného účelu. Herní jednání má jen své interní účely a žádné takové, jež je překračují.“<sup>349</sup> Pokud si ale hrajeme „za účelem“ například abychom byli tělesně zdatní či kvůli zdraví, staví se hra pod cizí cíle a neděje se tedy kvůli sobě samé. Fink proto dodává: „Právě čistá soběstačnost, plný, v sobě

---

co je jen „jako by“, za neutralizované konání, které nerozhoduje, nesvazuje naše konání a je „nezávazné“, jaksi za pouhé zkoušení možností, jež nemá žádné nevyhnutelné následky; akt hry můžeme kdykoli přerušit – a v našem vážném životě se tím nestane žádná změna.“ (FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 93); FINK, E. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 382; ČERNÝ, J. *Filosofický problém hry*, s. 657, 660.

<sup>346</sup> FINK, E. *Oáza štěstí*, s. 10.

<sup>347</sup> Ibidem, s. 11–12; FINK, E. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 356; PROKEŠOVÁ, M. *Výchova hrou?*, in: NOSEK, J. *Hra, věda a filosofie*. Praha: Filosofia, 2006, s. 127; SEPP, H. - R. Eugen Fink (1905 – 1975), in: SEPP, H. – R., EMBREE, L. *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2010, s. 119.

<sup>348</sup> FINK, E. *Oáza štěstí*, s. 12.

<sup>349</sup> Ibidem, s. 16; FINK, E. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 361–363; ČERNÝ, J. *Filosofický problém hry*, s. 658–659; Nuska však tuto bezdůvodnost, bezúčelnost či nesmyslnost hry kritizuje. Právě z hlediska historie či antropologie. Právě z hlediska těchto a i jiných oborů vidí účelnost hry v její možnosti v rámci psychoterapie, rekreace atd. Finkovi však jde o ontologii hry. Co dělá hru hrou. Hra podřazená pod jiné účely ztrácí zachycení podstaty hry jakožto hry. Fink právě říká, že zachycení bytnosti hry nelze provádět v uzavřeném rámci antropologie a dalších „exaktních“ věd. Navíc se domnívám, že Nuska do určité míry ztotožňuje hru světa s lidskou hrou. Srov. NUSKA, B. *Problémy „pojmu“ hra*, in: NOSEK, J. *Hra, věda a filosofie*. Praha: Filosofia, 2006, s. 51.

uzavřený smysl herního aktu umožňuje, aby se ve hře zjevila možnost lidského pobytu v čase, který nás nestrhává a nepopohání, nýbrž spíše poskytuje prodlevu, je jakoby zábleskem věčnosti (Lichtblick der Ewigkeit).<sup>350</sup>

Hra nás totiž obdarovává přítomností<sup>351</sup>, je aktivitou, tvorbou. Zdá se, že je v distanci vůči běžnému způsobu života a mohli bychom se domnívat, že se od tohoto způsobu života odpoutává. Fink ale upozorňuje, že „je k němu svým smyslem *připoutána*, totiž jakožto zobrazení. [...] Hra je základním fenoménem existence, [...] ale *není* s ostatními základními fenomény spjata společným pachtěním za konečným cílem. Stojí zároveň *proti* nim – aby je tím, že je zpodobňuje, přijala do sebe. Hrajeme vážnost, hrajeme opravdovost, hrajeme skutečnost, hrajeme práci a boj, hrajeme lásku a smrt. A dokonce hrajeme ještě i hru.“<sup>352</sup>

### 6.1.1 Svět hry (*Spielwelt*)

Strukturní momenty hry (rozkoš ze hry, smysl, herní obec, herní pravidla, hračka či nástroj hry, role)<sup>353</sup> Fink spojuje v základním pojmu – *svět hry*. Svět hry je imaginární dimenzí. O tomto pojmu Fink tvrdí: „V projektu světa hry si hrající zakrývá sám sebe jako tvůrce tohoto "světa", ztrácí se ve svém výtvoru, hraje určitou roli a má uvnitř světa hry věci, jež jako věci z okolního světa hry patří ke světu hry, a spolubližní, kteří patří ke světu hry.“<sup>354</sup> Ale jelikož jde o imaginární dimenzi, nezahaluje reálné jsoučno jako opona. Svět hry totiž nemá vůbec žádné místo ani čas v reálné souvislosti skutečného prostoru a času, jelikož podle Finka má „svůj vlastní vnitřní prostor a svůj vlastní vnitřní čas (ihren eigenen inneren Raum und ihre eigene innere Zeit).“<sup>355</sup> I přesto, že hrající si člověk si hraje v reálném prostoru a reálný čas mu ubývá, nikdy nemůžeme ztotožnit prostor a čas hry za reálný prostor a čas, v němž jakožto existující ve světě bytostně jsme. Fink tuto zvláštnost charakterizuje takto: „Pozoruhodná propletenost dimenze skutečnosti a světa hry se nedá ozřejmit na žádném jiném, jinak známém modelu prostorového a časového sousedství. Svět hry se nevznáší v pouhé říši myšlenek, má vždy své reálné dějiště, avšak přece jen není nikdy reálnou věcí mezi reálnými věcmi. Přesto však potřebuje nutně reálné věci, aby se na nich mohl zachytit. [...] Poměr člověka k nevyzpytatelnému zdání světa hry, k dimenzi imaginárního, je *dvojnásobný*.“<sup>356</sup>

<sup>350</sup> FINK, E. *Oáza štěstí*, s. 16.

<sup>351</sup> ČERNÝ, J. *Filosofický problém hry*, s. 659.

<sup>352</sup> FINK, E. *Oáza štěstí*, s. 17; ČERNÝ, J. *Filosofický problém hry*, s. 659.

<sup>353</sup> Podrobněji o jednotlivých momentech struktury hry viz FINK, E. *Oáza štěstí*, s. 18-23; FINK, E. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 364–367, 379–380.

<sup>354</sup> FINK, E. *Oáza štěstí*, s. 23.

<sup>355</sup> *Ibidem*, s. 24; FINK, E. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 366–367, 380.

<sup>356</sup> FINK, E. *Oáza štěstí*, s. 24-25.

### 6.1.2 Od zdání ke spekulativnímu pojmu světa

Termín imaginární lze též přeložit termínem „zdání“ (Schein). Avšak tak, jako ostatní termíny podobného ražení (bytí, čas, svět atd.) je i „zdání“ výrazem temným, neprůhledným a v neposlední řadě i zakryt našimi předchůdnými intepretacemi. Sféra zdání patří svým způsobem k tomu, když si hrajeme, ale i k našemu běžnému žití. S tím se pojí to, že o zdání mluvíme v různém smyslu. Jednak můžeme zdáním podle Finka nazývat „vnější vzezření věcí, povrchní vzhled, pouhý vnějšek a podobně.“<sup>357</sup> Ve druhém smyslu poté „spočívá zdání v nás, kteří něco falešně pojmáme – leží v "subjektu".“<sup>358</sup> Fink však dodává, že svět hry „obsahuje subjektivní fantazijní elementy a objektivní, ontické elementy.“<sup>359</sup>

Ontickými elementy má Fink na mysli obrazy, které se nám objektivně naskýtají. Demonstruje to na příkladu odrazu stromu ve vodě. Obraz stromu existuje na hladině skutečně – je to skutečný odraz skutečného stromu. Ale obraz tohoto stromu na vodní hladině se vyskytuje v prostředí odlesku, v zrcadlovém zdání. Fink ukazuje, že zdání „této povahy je *svébytným* druhem jsoucího a obsahuje v sobě jako konstitutivní moment své skutečnosti určité specifické "neskutečno" (Unwirkliche) – a nadto spočívá ještě i s tím na jiném, čistě skutečném jsoucím.“<sup>360</sup> Je důležité uvědomit si, že obraz stromu ale nezakrývá kus vodní plochy, na které se zrcadlí skutečný strom. Fink k tomu uvádí: „Zrcadlení (Spiegelung) topolu je *jako* zrcadlení, to jest jako určitý světelný jev, skutečnou věcí a zahrnuje do sebe "neskutečný" topol zrcadleného světa.“<sup>361</sup>

Takovéto ontické zdání samo je strukturálním momentem v rámci světa hry, jelikož hraní je skutečné chování, které v sobě obsahuje „zrcadlení“, tj. herní chování podle určitých herních rolí. Podle Finka je hraní „konečnou tvorbou v magické dimenzi zdání (in der magischen Dimension des Scheins).“<sup>362</sup> Jakým způsobem se ale prostupuje v lidské hře skutečnost s neskutečností? Fink říká: „V magickém zrcadlení, jež patří světu hry, se stává náhodně vybraná jednotlivá věc (například hračka) *symbolem*. Reprezentuje. Lidská hra je (i když si to už dlouho neuvědomujeme) symbolickým jednáním osmyslujícího zpřítomňování světa a života.“<sup>363</sup>

Fink si je vědom toho, že v analýzách způsobu bytí herního světa a symbolické hodnoty herního nástroje či herního jednání, se zdaleka nevyčerpávají ontologické problémy,

---

<sup>357</sup> FINK, E. *Oáza štěstí*, s. 29.

<sup>358</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>359</sup> Ibidem, s. 29; ČERNÝ, J. *Filosofický problém hry*, s. 657-658.

<sup>360</sup> FINK, E. *Oáza štěstí*, s. 30.

<sup>361</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>362</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>363</sup> Ibidem, s. 31.



keré hra klade. V dějinách se totiž ukazuje nejen myšlení pojmu *bytí hry*, ale je možné nalézt i odvážný pokus určit *ze hry smysl bytí*, tedy je tu pokus o spekulativní pojem hry. O tomto pojmu Fink tvrdí, že spekulace je vyznačení podstaty bytí v *podobnosti nějakého jsoucna*, je to *pojmový vzorec* světa, jenž se vyvozuje z *vnitrosvětského* modelu.<sup>364</sup> Například Thalés použil vodu, Platón světlo, Hegel ducha atd, ale ne nějak libovolně. Jde o to, že v tomto podobnosti se musí zrcadlit celek bytí sám od sebe a i opakovaně v jednotlivém jsoucnu. Fink se proto domnívá, že „kdykoli kosmos opakuje v jistém podobnosti své ustrojení, svou stavbu i svůj půdorys v určité věci z konkrétního světa, je tím označen filosofický klíčový fenomén, z něhož se dá rozvinout spekulativní vzorec světa.“<sup>365</sup>

Lze něco podobného učinit i z fenoménu hry, když se vyznačuje základním rysem symbolické reprezentace? Může hra být spekulativní metaforou světa? Již Hérakleitos<sup>366</sup> a později Nietzsche<sup>367</sup> mysleli tuto myšlenku. Fink k tomu dodává, že „podivný vzorec světa, který nechává vládnout jsoucí v celku jako určitou hru, může snad probudit tušení, že hra není žádnou nevinnou, periferní, nebo dokonce "dětinskou" záležitostí, že jsme jakožto koneční lidé právě v tvůrčí síle a velkoleposti své magické produkce – v určitém propastném smyslu – "vsazení do hry". Když bude podstata světa myšlena jako hra, vyplývá z toho pro člověka, že je jediným jsoucnem v širém vesmíru, jež může odpovídat vládnoucímu celku.“<sup>368</sup>

## 6.2 Hra jako symbol světa

V tomto spisu si podle Eldena Fink sám před sebe staví nelehký úkol. Snaží se totiž zaměřit na pojem hry v mýtu, ritu a filosofii; komplexní analýza, která objevuje vztah hry či hraní ke světu.<sup>369</sup> My však pro účely práce budeme sledovat linii, která vede k metafoře, Černým řečeno „věčné, hérakletovské hry světa vůbec, hry "hrané" at' už s odrazem v lidské existenci anebo věčně, bezcílně, stále neukončené, tajemně i před lidskou přítomností.“<sup>370</sup>

<sup>364</sup> FINK, E. *Oáza štěstí*. Praha: Mladá Fronta, 1992, s. 32.

<sup>365</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>366</sup> Hérakleitův výrok zní takto: „-- αἰὼν παις ἔστι παζων, πεπτεῶν παιδὸς ἢ βασιληίη.“ (DIELS, H., KRANZ, W. (eds.): *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Griechisch und Deutsch), s. 69; Přel. Finkem: „Běh světa, věk je hrající si chlapec, jenž postrkuje své kaménky – království dítěte.“ (FINK, E. *Oáza štěstí*, s. 32.)

<sup>367</sup> Fink ve spise o Nietzsche říká toto: „Člověk má úžasnou možnost pochopit zdání jako zdání, vnořit se ze svých vlastních her do velké hry světa a zakoušet se v tomto pohroužení jako spoluhráč této kosmické hry. Kde Nietzsche chápe bytí a dění jako hru, tam se už oprostuje od metafyziky; zde pak ani vůle k moci nemá povahu zpředměťování jsoucna pro představující subjekt, nýbrž povahu apollinského tvoření, a na druhé straně je pak věčným návratem téhož myšlen vše obsahující, vše přinášející a vše hubící čas hry světa.“ (FINK, E. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Praha: Oikoymenh, 2011, s. 219.

<sup>367</sup> FINK, E. *Oáza štěstí*, s. 33.

<sup>369</sup> Elden říká, že „explores the relation of the play or the game to the world.“ (ELDEN, S. *Eugen Fink And The Questioning Of The World*, s. 51.)

<sup>370</sup> ČERNÝ, J. *Fink a Heidegger*, s. 757.

Nepůjde tedy o výklad zvláštního postavení hry ve filosofické tradici. Tedy buď jako *mimésis* u Platóna, která vyjadřuje gradualitu bytí ve směru ke „zdání“<sup>371</sup> nebo jako hra v mýtu, ritu, kde hra podle Černého znamená „zprostředkování k "vyšší" skutečnosti, k bytí, které je "více" a kde je tedy hra v opačném směru "stupňováním" bytí, zprostředkováním od zdání ke skutečnosti nejoprávněnější.“<sup>372</sup>

Dostáváme se však záhy do obtíží. Fink správně poukazuje na to, že je „lidská hra akceptována jako fenomén, s kosmickou hrou se nikdy nelze setkat tak, aby se mohla potvrdit jako objektivně se vyskytující a intersubjektivně vykazatelné dění.

### 6.2.1 Symbolické zrcadlení světa ve hře

Co je to vlastně symbol? Jakým způsobem ho Fink interpretuje? V první řadě Fink říká, že „symbol však nesmíme dezinterpretovat jako znak a názornou funkci obrazu zaměňovat abstraktní funkcí znaku.“<sup>373</sup> Znak totiž nemusí ve svém vzhledu být podobný tomu, co označuje. Například dopravní značky jsou znaky, ale jejich význam je určen konvencí a tímto způsobem jsou i čteny účastníky silničního provozu. Kdežto „symboly“ se mohou ukazovat v mnohém (ve věcech, obrazech i znacích).

*Symbolon* pochází podle Finka „ze *symbalein*, "skládat dohromady", a znamená skládání zlomkovitého s tím, co je doplňuje.“<sup>374</sup> Člověk je svým způsobem *symbola* tedy polovinou života, kterou je předurčen k doplnění. Soulad těchto polovin (muž a žena) dává celého člověka.<sup>375</sup> Ale tato zlomkovitost se netýká jen člověka, nýbrž se týká všech konečných věcí. Fink poukazuje na to, že „nic konečně jsoucího není vším, je to pouze toto jsoucno, je uzavřeno do hranic, odděleno od okolního jsoucna; není všude, nýbrž právě jen na příslušném místě, a není pro všechny čas, nýbrž pouze jen v omezené chvíli. Bytí, pokud přísluší konečným věcem, je bytí rozmanitě rozlomené a omezené, je fragmentární, zlomkovité, rozpolcené a roztříštěné.“<sup>376</sup>

Zásadní domněnkou, kterou Fink záhy nastiňuje je, že těmito zlomky současně „prochází univerzální přítomnost jediného, světaširého bytí, které je všude a po všechny čas a

---

<sup>371</sup> Podrobné rozbory hry u Platóna a Finkova kritika této koncepce viz FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 95–141.

<sup>372</sup> ČERNÝ, J. *Fink a Heidegger*, s. 757.; Detailněji viz např. FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 142–202, 251.

<sup>373</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 135–136.

<sup>374</sup> *Ibidem*, s. 136.

<sup>375</sup> V tomto smyslu pak dále Fink interpretuje „skládání dohromady“ v Platónově podobenství ze *Symposia*: „Tedy každý z nás jest *symbolon*, půlka člověka, poněvadž vznikl jeho rozříznutím, podobně jako ryby platýsi, z jednoho se stali dva; a tu každý stále hledá svou polovici.“ (PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 2005, s. 35.)

<sup>376</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 137.

keré ve svém prostém klidu ještě objímá běsnění protikladu a rozporu, moc zápornosti. [...] Celek, v němž se vyskytují všechny konečné věci, není poskládán z konečných prvků – předchází všemu rozdrobení a rozdrobené zahrnuje *v sobě*. Celek světa je první a poslední celek, který je před všemi jednotlivými věcmi a prostírá se přes ně všechny.<sup>377</sup> Ale tento celek nenajdeme bezprostředně mezi věcmi či dokonce na věcech. Jednoduše nám uniká. Přesto ale při hovoření o „bytí“ ho chápeme jako bytí jsoucna (jako zlomkovité), přitom však tušíme původní jednotu bytí. Poněkud tajemně Fink mluví o jakémsi „zablesknutí čas od času“ světového rázu bytí na jednotlivině, kdy tato zlomkovitá, konečná věc dochází k „docelení“. Fink k tomu uvádí: „Nikoli nějakého doplnění, nýbrž docelení prostřednictvím jediného celku: světlo světa dopadne na nitrosvětské a pozdvihne je do velkého jasu univerza.“<sup>378</sup>

Docelením nesmíme chápat doplnění něčeho, nic se nepřipojuje, co předtím věci jakoby chybělo či se jí nedostávalo. Neruší se tím zlomkovitost konečné věci. Je tomu naopak. Fink tvrdí, že „je jako tyto individualizované jednotliviny výslovně vrací objímajícímu celku světa. Docelení tedy musíme myslet z celku světa, a nikoli z nějaké celosti uvnitř světa.“<sup>379</sup> Nejde o to, udělat zlomky celými, tedy utvořit z nich celek věci uvnitř světa, ale spíše pochopit „bytí celým“ jako takové jako zlomek.<sup>380</sup> Tím se podle Finka „z věci stanou *symbola*; nikoli jako znaky něčeho jiného jsou věci symbola, nýbrž právě jako ony samy, pokud svou konečnost ukazují jako konečnost uvnitř světa.“<sup>381</sup>

Dosavadní analýzy hovořily o doplnění, docelení konečných nitrosvětských věcí, které je možné ve výše uvedeném smyslu chápat jako symboly. Člověk však není prostým způsobem jako ostatní nitrosvětské věci. Toto tvrzení bylo již několikrát v této práci zmíněno. Otázkou ale stále zůstává onen vztah ekstatické bytosti (člověka) ke světu ve hře.<sup>382</sup> Jde o vztah člověka k něčemu, co věci není. Podle Finka „i navzdor tomu, že zde selhávají všechny konečné modely a metafory, můžeme nejspíše myslet jako *hru bez hráče*.“<sup>383</sup>

---

<sup>377</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 137.

<sup>378</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>379</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>380</sup> Fink tu hovoří o tom, že v prohlubování věci směrem ke světu se věc stává symbolem. Nepojmenovatelná moc všehomíra zasahuje nitrosvětské jsoucno. Proměna věci v symbol není však v moci člověka. Tato proměna se děje „přepadením“. (FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 138.)

<sup>381</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 138.

<sup>382</sup> Sepp k tomu říká, že hra má schopnost fungovat jako symbol, zatímco obraz symbolizuje nepřítomné části skutečna nebo části možného světa, hra jako fenomén bytí ve světě je také symbolem světa samého. Dále In: SEPP, H. - R. Eugen Fink (1905–1975), in: SEPP, H. – R., EMBREE, L. *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2010, s. 120.

<sup>383</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 251.

### 6.2.2 Svět jako hra bez hráče

Lidskou hru Fink nyní souhrnně interpretuje jako „zvláště význačný způsob, jak se rozumějící pobyt vztahuje k celku toho, co jest, a nechává se prostoupit jeho rytmem; v lidské hře ozařuje celek světa sama sebe a v tom, co je ve světě, v konečném, nechává vysvitnout rysy nekonečnosti.“<sup>384</sup> V rámci hry se udává ekstáze člověka ke světu. Nejsme totiž bytosti uzavřené, které mají své pevné vlastnosti, nýbrž jsme bytosti otevřené, nezbadatelně-neurčité, nepevné. A právě ve hře překračujeme sami sebe, překračujeme vytyčené meze, jsme svobodní.

I když jsme svobodní, nemůžeme ve skutečnosti uniknout sobě samým a zbavit se odpovědnosti. Ale ve hře toto částečně můžeme. Hra nás dočasně „zbavuje“ břemene odpovědnosti a vrací nám takřkajíc „nezodpovědnost“. Fink říká, že „cítíme hravost na základě svobody a nezodpovědnost v samém kořeni zodpovědnosti. Tím se však v sobě samých dotýkáme hloubky bytí světa v nás, dotýkáme se hravého základu v bytí všech jsoucích věcí.“<sup>385</sup>

V tomto se nám ukazuje jakási dvojsmyslnost, která spočívá v propletení skutečného s neskutečným. Na jedné straně hra osvobozuje od svobody, ale právě „neskutečným způsobem“. A na druhé straně je tato „neskutečnost“ bytostným vztahem člověka ke světu. K tomu Fink podotýká: „Symbolickou reprezentací celku světa uprostřed věcí nemůže být masivně skutečná věc anebo masivně skutečný výtvar člověka; svět může zazářit v sobě samém spíše jen tehdy, vstoupí do tajemné dvojsmyslnosti hry, do její skutečné neskutečnosti. Svět se vyjevuje ve zdání hry: ozařuje se vlastním leskem tehdy, když určité chování uvnitř světa nabývá – byť ireálnou formou – rysů vládnoucího celku.“<sup>386</sup>

Jak ale pochopit vztah člověka a světa prostřednictvím lidské hry? Nejde totiž o vztah dvou oddělených věcí, nýbrž podle Finka tento „vztah předchází rozlišitelnosti toho, co je v něm spojeno.“<sup>387</sup> To znamená, že k lidskému bytí patří rozumějící otevřenost světu, veškerenstvu, a tudíž nemůžeme tento vztah pokládat za něco, co nejprve není a až *ex post* či jednou za čas je člověk světu otevřen nebo se mu postupně otevírá. Fink ukazuje, že „hravá ekstáze člověka ke světu a odlesk celku světa do jsoucná uvnitř něj jsou symbolem téhož vztahu.“<sup>388</sup> Může však existovat kosmické podobenství mezi nitrosvětskou, konečnou věcí a

---

<sup>384</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 251.

<sup>385</sup> *Ibidem*, s. 253.

<sup>386</sup> *Ibidem*, s. 253.

<sup>387</sup> *Ibidem*, s. 254.

<sup>388</sup> *Ibidem*, s. 254.

nekonečným světem, když mezi nimi nejsou žádné strukturální příbuznosti? Fink totiž tvrdí, že „svět není jako věci a věci nejsou jako svět.“<sup>389</sup>

Fink se domnívá, že „možnost a smysl kosmického podobenství je třeba pochopit z perspektivy světa, nikoli jsoucna uvnitř něj.“<sup>390</sup> Svět může odrážet své světlo do nitrosvětského jsoucna i do člověka, který je otevřen a rozumí světu. Tento odlesk se odlišným způsobem ukazuje v základních Finkových fenoménech našeho pobytu. Jinak se projevuje v práci či boji a jinak v lásce a kultu mrtvých a samozřejmě jinak ve hře. Jaké rysy světa určují herní ráz lidské hry?

Nitrosvětské věci jsou ve světě v rozmanitých pohybech. Pravidelnými a pevným souvislostmi je určeno jejich přicházení a odcházení, vstupování do zjevu. Avšak po vyčerpání jejich síly bytí zanikají, ale přesto jakýsi „spleteneč“ skutečnosti trvá. Fink v tomto smyslu hovoří o tom, že „věci jsou vpleteny do jediné, všeobjímající celkové souvislosti, v ní mají své místo i lhůtu, svůj rozkvět i úpadek. Pravidelnost tohoto běhu všech věcí v časoprostoru světa je nezávisle na jakékoli faktické zkušenosti tím, co víme a co se stále potvrzuje ve zkušenosti a skrze ni.“<sup>391</sup>

Vše, co se děje ve světě se děje z nějaké příčiny a vyplývá z ní nějaký účinek. Tedy všechno má nějaký svůj důvod a základ. Ale toto určení neplatí o světě. Fink se domnívá, že „svět je *bez důvodného základu*. [...] Jeho bezednost obemývá nepřerušenu zdůvodněnost všech nitrosvětských pochodů a událostí. [...] Bez důvodu a účelu, beze smyslu a cíle, bez ceny a bez plánu – a přece v sobě shrnuje všechny příčiny setrvalé zdůvodněného jsoucna uvnitř něj, svou univerzální bezúčelností obepíná cesty, po nichž se směřuje k účelům a cílům; sám bezcenný objímá jsoucno rozmanitě odstupňované podle síly jeho bytí, rozevívá prostory a časy důvodnému, účelovému, smysluplnému a hodnotou nadanému bytí věcí.“<sup>392</sup> Bezdůvodnost světa ukazuje na to, že světová vláda všemoci nemá důvod ani cíl, je bezesmyslu, bez plánu a ceny. A právě tyto rysy, které se odráží v lidské hře. Tímto odleskem rysů vlády světa se ze hry stává symbol světa.<sup>393</sup>

Lidské hraní je způsob, který v rámci zdůvodněných, smysluplných, plánovitých či hodnoty určujících jednání vstupuje do těchto jednání jako to, co má „účely“, „smysl“, „plán“ a „hodnoty“ v sobě samém a podle Finka „podobenstvím kosmu může být pouze v *médiu*

<sup>389</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 257.

<sup>390</sup> *Ibidem*, s. 257.

<sup>391</sup> *Ibidem*, s. 258.

<sup>392</sup> *Ibidem*, s. 259-260.

<sup>393</sup> *Ibidem*, s. 260; Podle kritických výhrad vůči Finkově koncepci se Nuska domnívá, že v koncepci hry jakožto symbolu světa se „ztotožňuje“ svět (kosmos) s hrou. Z toho podle Nusky vyplývá, že „vše je vlastně hra, takže se postupně rozmazávají, až posléze zcela vytrácejí hranice mezi "hrou“ a "nehrou“.“ Dále Viz NUSKA, B. *Problémy „pojmu“ hra*, in: NOSEK, J. *Hra, věda a filosofie*. Praha: FILOSOFIA, 2006, s. 49

"zdání".<sup>394</sup> Žádná věc ve světě nemůže být ve skutečné formě rovna kosmu, může být tedy pouze symbolem v poli zdání, odleskem světa. Rovněž je nutné si uvědomit, že momenty světa, které v lidské hře vycházejí najevo, nejsou zcela úplné. Fink mluví o jejich nalomené podobě, „protože jsou zkresleny rozporem skutečnosti a neskutečnosti, které se ve hře kříží.“<sup>395</sup>

Ke každé lidské hře však patří hráč, který vstupuje do světa hry a zamaskován v něm hraje určitou roli. Ale je možné myslet hru světa s hráčem po vzoru lidské hry? Hraje univerzum jinak než nitrosvětští tvorové? Fink k tomu uvádí, že univerzum hraje „nikoli však jako osoba, ale ani tak, že by jeho hrou vzcházelo "zdání", "neskutečnost", imaginární scéna.“<sup>396</sup> Abychom pochopili svět jakožto hru bez hráče, je nutné „přemyslet“ herní struktury lidské hry a tedy i její rysy, kterými se lidská hra ukazuje jako odvozená od vlády světa.

K vládnutí světa Fink poznamenává, že „všemu jednotlivému skýtá výskyt, uvádí věci do jejich zjevu a nechává je zazářit v nebeském jasu a zase je vrací zemi jako půdě; vládne tak, že všemu individuovanému určuje jeho vzhled a obrys, místo a chvíli, zdar i zmar. Svět vládne jako moc univerzální individuace. Razí druhovou i rodovou, a přitom i individuální podobu každé věci, ze svého lůna propouští vše individuované a současně je hrobem všech věcí, je časo-prostorem vzcházení a zapadání.“<sup>397</sup> Můžeme však lpět při metaforickém „zachycení“ světa na nějaké osobnosti hráče? Nemůžeme, jelikož osoby jsou vždy již ve světě.

Podle Finka „svět, v němž se odbývá hra světa, není "zdaj", nýbrž je to zjev.“<sup>398</sup> Zjevem myslí jakési univerzální přicházení všeho jsoucího, všech věcí a událostí, do společné přítomnosti s námi a u nás, přítomnosti, která spíná vše individuované. Fink tvrdí, že „co běžně nazýváme světem, je již světová dimenze této přítomnosti, dimenze zjevování, v níž jsou věci sice reálně navzájem odděleny, nicméně přesto sevřeny prostorovým a časovým sousedstvím a navzájem spjaty pevnými pravidly. Svět je však těž bezejmenná oblast nepřítomnosti, z níž věci vystupují do zjevu a kam opět mizí. [...] Má-li mít hra světa vůbec nějaký myslitelný smysl, třeba ji pojmut jakožto vztah noci světa ke dni světa. Otázka po individuaci, po problému zjednotlivování proniká za zjevování jsoucna a myslí již

---

<sup>394</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 260.

<sup>395</sup> *Ibidem*, s. 261.

<sup>396</sup> *Ibidem*, s. 262.

<sup>397</sup> *Ibidem*, s. 262.

<sup>398</sup> *Ibidem*, s. 263.

nepřítomnou hloubku, kterou nám většinou zakrývá den na povrchu. Všechno jsoucí je hračka kosmu, avšak právě tak jsou všichni hráči pouze hráni.<sup>399</sup>

---

<sup>399</sup> FINK, E. *Hra jako symbol světa*, s. 263; K tomu Černý k analogii mezi sebeznačkováním hry s bytím přírody uvádí: „Jestliže svět námi a v nás "vládne", jestliže člověk je oním místem, v němž se svět vyjevuje, znázorňuje, jestliže člověk je podřízen neustálému pohybu světa, nikdy neumdlévajícímu, stále se obnovujícímu a nemajícímu žádný jiný smysl než projevit se člověkem jako svou "hračkou", pak je toto analogon na místě [...] V tomto smyslu má potom bytí hry ještě i jiný než svůj vlastní sebesmysl, stává se "zjasněnou spekulativní metaforou světa".“ (ČERNÝ, J. *Filosofický problém hry*, s. 662-663.)

## Závěr

V této práci jsem se zabýval fenomenologickým místy až metafenomenologickým uchopením světa u Eugena Finka s přihlédnutím ke hře. Pro osvětlení odlišnosti a pochopení Finkovy koncepce světa v její šíři, jsem postupoval od jeho velkých inspirátorů tedy od Husserla a Heideggera. U nich jsem ukázal jejich pojetí světa, které Fink posléze kritizuje.

Husserl ukázal, že zatímco v přirozeném postoji lze nahlížet svět jako sumu všech objektů, v postoji fenomenologickém se svět stává korelátem vědomí. Svět je pak celkem kontextů, ve kterých mají objekty svůj smysl. Fenomenologický výzkum probíhá v rámci transcendentální subjektivity, která je již mimo přirozený postoj, mimo svět. V *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologie* byl ukázán posun v problematice světa. Husserl analyzuje *svět života* (Lebenswelt), který je fundamentem světa vědeckého. Svět života je vposled všeobemykajícím horizontem. Tedy horizontem, který předem zahrnuje naše cíle, účely atd. Tuto předchůdnost lze dle Husserla zkoumat po provedení transcendentální epoché, díky které opustíme sféru přirozeného postoje. V konečném důsledku jde o odhalení a prozkoumání absolutně fungující subjektivity a výkonné funkce transcendentálního ega. Ukázalo se, že oním posunem v problematice světa je ten, že se svět nedává jako fenomén na půdě transcendentálního vědomí (v „lidské“ subjektivitě), ale již se pravděpodobně týká výkonů všech živých bytostí.

Heidegger charakterizuje svět odlišným způsobem. Fink kritizuje jeho koncepci, kterou „zastával“ v období děl *Bytí a čas* a *O bytnosti základu*. Heidegger chápal svět jako existenciál, jako bytostnou strukturu pobytu, resp. jako explikát, který byl získán z analýzy struktur pobytu. Pobyt je charakteristický tím, že disponuje porozuměním bytí a sám je původním místem tohoto porozumění. Svět se pak stává jakýmsi polem rozumění, které vždy již pobyt nějakým způsobem má. Porozumění bytí jakožto „transcendenci“ Heidegger rozebírá v díle *O bytnosti základu*. Zde má toto porozumění ráz pole a světa. Svět je tím, co patří k pobytu. Pobyt tvoří svět a nechává ho rovněž, aby se sám děl. Ale pobyt je tím jediným, který má svět. Z toho poté vyplynulo, že nitrosvětská jsoucna jsou „bez světa“. Svět je tedy to, co bylo vyvozeno z pobytu samého.

Ve třetí kapitole byla uvedena Finkova kritika Husserla a Heideggera, která byla rozčleněna u každého z uvedených myslitelů do třech bodů. Fink se domnívá, že Husserl otevřel problém světa, ale zároveň od něho odhlíží směrem k transcendentální subjektivitě. Dále pak Husserlovo vymezení „věci samé“ bylo velmi úzce pojato. A ve třetím bodu Fink kritizuje ztotožnění světa s horizontem, ve kterém se ukazuje přilnavost ke světu, ale ne svět



sám. U Heideggera vidí problém v tom, že nevysvětlil bytostnou strukturu pobytu z otevřenosti pro vládnoucí svět, nýbrž svět vyložil se struktury pobytového utváření světa. Dále pak Heidegger dle Finka nevysvětlit to, jak je lidstvo samo ve světě jakožto vesmíru a jak je zároveň vystaveno a skryto. Třetí bod kritiky se vztahuje na pobyt, který je podle Finka Heideggerem silně přeceněn. Ukazuje se, že pobyt je sám světem.

Finkův koncept světa byl otevřen otázkou po fenomenalitě. Tedy po tom, co to jevení se samo a kde k tomuto jevení se dochází. Nejdříve byly nastíněny dva pojmy jevení, tzn. vzhled a vyjevování. Následně jsem přešel k vymezení jevení jakožto absolutnímu médiu. Poté bylo ukázáno zjevování jakožto pohyb, který však již není tím, co by bylo bezprostředním fenoménem. Místem, kde podle Finka dochází k jevení jsoucna, je krajina, která je jevicím se jsoucnům věcem vždy předchůdná. Jako „krajinu všech krajin“, „prostor všech prostorů“, „čas všech časů“, „mez všech mezí“ atd. Fink považuje svět. Světu vždy již nějakým způsobem rozumíme. Ale Finkem není svět myšlen jako předmětné jsoucí, co by bylo nutné opustit, ani to není struktura našeho bytí ve světě, i když se u něj objevuje i existenciální pojem světa. Fink se totiž snaží domýšlet svět jakožto kosmos, který vše objímá, dává prostor a ponechává čas všemu nitrosvětskému. Je proto nutné dodržovat kosmologickou diferenci, kterou je naznačen rozdíl mezi věcí a světem. Právě kosmos (světovláda) dává jsoucímu být. Finkovy analýzy světa byly předmětem páté kapitoly.

V šesté kapitole byla ukázána koncepce lidské hry a následně hra jako symbol světa. Podle Finka rozumíme bytí, jsme kosmu otevřeni a vztahujeme se k němu. Lidská hra je právě jedním ze způsobů, jak se můžeme k tomuto světu vztahovat. Hra má totiž svoje specifické strukturální momenty a své imanentní cíle. V metafyzické analogii jsme mohli na hru nahlížet jako na zrcadlo, které nám odráží do našeho světa to, co není v reálném světě, ale určitým způsobem být může. Hra se ukázala být jakýmsi zrcadlem, které odráží cosi ze světa možnosti do našeho konkrétního a reálného světa. A tento odraz si zpředměťujeme v symbolu hry. Při hraní se dle Finka dotýkáme samotného hravého základu světa. Jak bylo ukázáno, v lidské hře se prostupuje konečné s nekonečným, reálné s možným, každodenní s metafyzickým. Člověk v této koncepci do určité míry splývá se světem v tom smyslu, že svět nabývá svůj smysl v člověku, bez kterého by nebylo nic jako porozumění světu, nebyl by nikdo, kdo by světu rozuměl. Jistým způsobem se zde naplňuje lidská touha po porozumění kosmu. Ale svět člověka nekonečněkrát přesahuje. Závěrem je svět Finkem určen jako hrou bez hráče. Sama hra světa, hra bez hráčů je oním symbolem světa. A právě symbol je tím, co pomáhá člověku porozumět světu. Pokouší se ho transcendovat a to na základě jisté nakloněnosti ke světu. Tyto analýzy byly předmětem poslední, šesté kapitoly.

Z Finkovy koncepce vyplývá nemalá řada problémů. Například dle Finka máme myslet věc ze světa. A ne svět z věci. Ale svět nelze myslet ze jsoucího a naopak. Dále pak je otázkou, zda a jak je vůbec možné něco jako kosmos, světovládu, „krajinu všech krajin“, „mez všech mezí“ atd. uchopit, hovořit o tom? Na přesné zkoumání kosmu (hry světa) nemáme potřebné fenomény. Fink se ho snaží odkrýt skrze analogii. Nicméně otázkou však zůstává, jak je vůbec možné vztáhnout analogii z našeho světa přenést na Finkův kosmos, který je z jeho vlastní definice ne-pojmový, ne-uchopitelný atd.?

Kritickým způsobem se lze rovněž ptát, zda něco jako Finkův svět má smysl. Sféra světa jakožto „krajina všech krajin“, „prostor všech prostorů“, „čas všech časů“ atd. je mimo náš pojmový, zkušenostní aparát, a proto Fink přechází k jeho uchopení skrze symboliku. Ale jaký vztah má symbol k tomu, čeho má být symbolem? Můžeme spekulovat i o tom, že něco jako Finkův svět prostě není, a můžeme ho vyloučit a zůstat jen v „našem světě“. V jeho kosmologických úvahách se nemá analytický rozum takřkajíc čeho chopit. Ve Finkově myšlení se tím pádem dostáváme na půdu víry v tento všeobjímající svět. Z toho vyplývá, že se může svět symbolizovat ve hře, pokud tomu věříme. Avšak tuto větu u Finka nenalzáme. Je vcelku neudržitelné v této perspektivě uvažování hledat symbol pro svět, který není Finkem jasně zdůvodněný. Dokonce se můžeme ptát, jakým způsobem lze prožít onen „prostor prostorů“, „krajinu všech krajin“, „čas všech časů“ a světovládu, která poskytuje prostor a ponechává čas. Nejsou tato určení jen pouhými prázdnými termíny?

Jako další problém, v souvislosti s Finkovou koncepcí světa, se ukazuje případná odpovědnost za tento svět. Fink sice říká, že se k němu můžeme vztahovat, ale nikde neuvádí, zda je či není za něj člověk odpovědný. A je vůbec možné být za něco jako je veškerenstvo odpovědný? Dále pak Fink několikrát zmiňoval a metaforicky poukazoval na něco jako „řád“. Avšak nikdy tento pojem blíže neanalyzoval. Je svět řádem nebo jen člověk je bytostí řádu, který si projikuje do věcí a ty si svým způsobem uspořádává? Na jaké rovině o tom mluvit – z hlediska vědecké epistemologie nebo z hlediska lidského poznávání či manipulování s věcmi? Je možné vůbec určit ontologickou rovinu řádu? To jsou podstatné otázky, na které bohužel Fink nikde neodpovídá.

Domnívám se, že by bylo vhodné rovněž zpracovat paralely mezi Finkem a Heideggerem. Vhodnou ilustraci možné paralely například nastiňuje Čapek, který se domnívá, že Fink našel dvojznačnost v pojmu světa u Heideggera, u něhož je řeč o sporu světa a země. Právě země má ne-lidský charakter a svět tu není výlučným existenciálem. Fink se snažil svým kosmickým pojmem světa postavit Heideggerovo východisko na navyslovené

předpoklady. Čili ověřit, nakolik se Finkova interpretace drží Heideggerova záměru a nakolik ho překračuje, by bylo zajímavým konceptem pro další práce.

## **Použitá literatura**

### **EUGEN FINK**

#### **Primární literatura**

- FINK, E. *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikymenh, 1996.
- FINK, E. *Existenz und Coexistenz*. Würzburg: Königshausen+Neumann, 1987.
- FINK, E. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Praha: Oikoymenh, 2011.
- FINK, E. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1979.
- FINK, E. *Nähe und Distanz*. Freiburg/München: Karl Alber GmbH Verlag, 1976.
- FINK, E. *Oase des Glück*. Freiburg/München: Karl Alber, 1957.
- FINK, E. *Oáza štěstí*. Praha: Mladá fronta, 1992
- FINK, E. *Sein, Wahrheit, Welt*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1958.
- FINK, E. *Studien zur Phänomenologie 1930 – 1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- FINK, E. *Svět jako symbol světa*. Praha: Edice Orientace, 1993.
- FINK, E. Svět a dějiny, in: *Filosofický časopis*. XL, 1992, 2.
- FINK, E. *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.
- FINK, E. *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1957.

### **EDMUND HUSSERL**

#### **Primární literatura**

- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, E. *Filosofie jako přísná věda*. Praha: Togga, 2013.
- HUSSERL, E. *Grundprobleme der Phänomenologie*, in: *Husserliana*, Bd. XIII, Den Haag: Martius Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, E. *Idea fenomenologie*. Praha: Oikoymenh, 2001.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: Oikoyomenh, 2004.

HUSSERL, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: Oikoyomenh, 2006.

HUSSERL, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: NČSAV, 1972.

HUSSERL, E. *Logická zkoumání II*. Praha: Oikoyomenh, 2010.

HUSSERL, E. *Phänomenologische Psychologie*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1968.

HUSSERL, E. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha: Ježek, 1996.

## **MARTIN HEIDEGGER**

### **Primární literatura**

HEIDEGGER, M. *Anaximandrov výrok*. Praha: Oikoyomenh, 2012.

HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoyomenh, 2008.

HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*, in: GA II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Praha: Oikoyomenh, 2004.

HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*, sv. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1979.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.

HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der Wahrheit*, in: HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*, sv. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

### **Sekundární literatura**

ARISTOTELÉS. *O duši*. Praha: Jan Laichter, 1942.

AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1926.

BENYOVSZKY A KOL. *Filosofická propedeutika*. Praha: Pastelka, 2001.

BIEMEL, W. Úvod, in: HUSSERL, E. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: NČSAV, 1972.

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

- BLECHA, I. K pojetí světa u Eugena Finka, in: *Filosofický časopis*. XLIV, 1996, 2.
- BLECHA, I. *Husserl*. Olomouc: Votobia, 1996.
- BRUZINA, R. *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and ends in phenomenology 1928-1938*. Yale University Press, 2004.
- CAIRNS, D. *Conversation with Husserl and Fink*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.
- ČAPEK, J. *Pojetí fenoménu u Eugena Finka*. Praha, 1997. Diplomová práce. FF UK.
- ČAPEK, J. Pojetí fenoménu u Eugena Finka, in: *REFLEXE*, 2000.
- ČERNÝ, J. Fink a Heidegger, in: *Filosofický časopis*, 1969, 5/6.
- ČERNÝ, J. Filosofický problém hry, in: *Filosofický časopis*, XV, 1967, 5.
- CROWELL, S., G. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*. Evaston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- DEMJANČUK, N. *O povaze vědy: Fenomenologie*. Plzeň: Epocha, s. r. o., 2011.
- DIELS, H., KRANZ, W. (eds.): *Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und Deutsch)*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906.
- DODD, J. *Crisis and Reflection (An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences)*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, Inc., 2005.
- DOSTAL, J. R. Time and phenomenology in Husserl and Heidegger, in: GUIGNON, B., CH. (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press, 1993.
- DREYFUS, H. *A Commentary on Heidegger's Being and Time (Division I)*. Cambridge, Massachusetts, London. The MIT Press, 1990.
- DRUMMOND, J. J. *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*.
- ELDEN, S. Eugen Fink And The Questioning Of The World, in: *Parrhesia*, 2008, 5.
- FIGAL, G. *Úvod do Heideggera*. Praha: Academia, 2007.
- FØLLESDAL, D. The Lebenswelt in Husserl, in: HYDER, D., RHEINBERGER, H. – J. (ed.). *Science And The Life-world*. Stanford University Press, 2010.
- GADAMER, H. - G. *Introduction From Word to Concept*, in: *Gadamer's Repercussions*. University of California Press, 2004.
- GADAMER, H. – G. *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- GADAMER, H – G. *Philosophical Hermeneutics*. University of California Press, 1976.
- GORNER, P. *Heidegger's Being and Time An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- GRONDIN, J. *Von Heidegger zu Gadamer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikoymenh, 1997.

- GRYGAR, F. *Kritika založení galileovské vědy v Husserlově „Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005.
- HALL, H. Intentionality and world: Division I of Being and Time, in: GUIGNON, B., CH. (ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press, 1993.
- HEELAN, P., A. Idea hermeneutické fenomenologie a kvantové logiky ve filosofii vědy, in: *Teorie vědy*, XXXIII, 2011, 4.
- HEELAN, P., A. Husserl, Hilbert, and the Critique of Galilean Science, in: Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition (ed.Sokolowski). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1988.
- KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of Carolina Press Ltd., 1995.
- KOCKLEMANS, J., J. *Edmund Husserl's Phenomenology*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994.
- KOCKLEMANS, J., J. *Heidegger on Aet and Art Works*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986.
- KOUBA, P. *Smysl konečnosti*. Praha: Oikoymenh, 2001.
- KOUBA, P. Vztah k celku a zkušenost světa, in: *Filosofický časopis*. XLIII, 1995, 2.
- KUNEŠ, J. Subjekt a svět. Heideggerova transcendentální filosofie, in: KUNEŠ, J., VRABEC, M. *Člověk a jeho svět*. Praha: Filosofia, 2008.
- KVAZS, L. Galileovská fyzika vo svetle Husserlovej fenomenológie, in: *Filosofický časopis*, 2000, 3.
- LUFT, S. *Phänomenologie der Phänomenologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- MCGUIRK, J. P. Phenomenological reduction in Heidegger and Fink, in: *Philosophy Today*, 2009, 53.
- MACANN, CH. *Four Phenomenological Philosophers*. London: Routledge, 1993.
- MICHÁLEK, J. *Topologie výchovy*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- NOVOTNÝ, J. *Krajina, řeč a otevřenost bytí*. Praha: UK FHS, 2006.
- NUSKA, B. Problémy „pojmu“ hra, in: NOSEK, J. *Hra, věda a filosofie*. Praha: Filosofia, 2006.
- PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy I*. Praha: Oikoymenh, 2008.
- PATOČKA, J. *Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikoymenh, 2009.
- PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh, 1995.
- PATOČKA, J. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikoymenh, 2003.

- PATOČKA, J. *Věčnost a dějinnost*. Praha: Oikoymenh, 2007.
- PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990.
- PECHAR, J. *Problémy fenomenologie – Od Husserla k Derridovi*. Praha: Filosofia, 2007.
- PETRÍČEK, M. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997.
- PHILIPSE, H. Transcendental idealism, in: SMITH, B., SMITH, D. W. *The Cambridge Companion To Husserl*. Cambridge University Press, 1995.
- PLATÓN. *Symposion*. Praha: Oikoymenh, 2005.
- PLATÓN. Sedmý list, in: *Antická próza – O vlastním osudu*. Praha: Odeon, 1973.
- PROKEŠOVÁ, M. Výchova hrou?, in: NOSEK, J. *Hra, věda a filosofie*. Praha: Filosofia, 2006.
- RICOEUR, P. *Úkol hermeneutiky*. Praha: Filosofia, 2004.
- RUIN, H. Contributions to Philosophy, in: DREYFUS, L. H., WRATHALL, M. A. *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005.
- SALIS, J. *Where Does Being and Time Begin?* Library of Congress Cataloging, 1938.
- SEPP, H. - R. Eugen Fink (1905–1975), in: SEPP, H. – R., EMBREE, L. *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2010.
- SCHÜSSLER, I. Pobyť a bytí u Martina Heideggera: K otázce struktur pobytu po „obratu“ I, in: *REFLEXE*, 1995, 14.
- SHEEHAN, T. Martin Heidegger, in: *A Companion to the Philosophers* ed. Robert L. Arrington. Oxford: BLACKWELL, 1999.
- SMITH, D. W. *Husserl*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- THURNHER, R. Martin Heidegger, in: THURNHER, RÖD, SCHMIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století III*. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- VON HERRMANN, F. - W. *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971.