

Martin Nitsche PROSTRANSTVÍ BYTÍ Studie k Heideggerově topologii

Praha (Togga) 2011, 145 str.

Nitscheho útlá knížka si klade za cíl (z určitého úhlu pohledu) popsat strukturu a vyústění celého Heideggerova myslitelského postupu od *Bytí a času* přes *Příspěvky k filosofii* a poválečné přednášky až k pozdním pracím ze sklonku šedesátých let. Jde však zároveň o více než jen o popis Heideggerova vývoje. Autor v závěru připouští, že jeho kniha „nechce být jen [knihou] historickou“, nýbrž hledá aktuálně nosný způsob filosofování (134).¹ Nové východisko, o které Nitschemu jde, se Heideggerovi podařilo zaujmout „jen iníciačně“ (104). „Dál než k ukázání směru se [Heidegger] nedostává“ (12). Kniha tedy interpretačně artikuluje, formulačně dotahuje a programově vyzdvihuje určité vyústění Heideggerovy filosofie, které Nitsche již v titulu knihy naznačil slovem „prostranství“. V poslední části knihy Nitsche srovnává dané heideggerovské resultáty s obdobnými kroky Maurice Merleau-Pontyho (tuto spíše doplňkovou kapitolu ponecháme v naší recenzi stranou).

Klíč ke svému interpretačnímu pokusu našel Nitsche v Heideggerově vlastním vyjádření, jež patří

do série seminářů v Le Thor z roku 1969² (a na které již dříve upozornil i L. Benyovszky).³ Heidegger tu hovoří o pravdě jako „prostranství bytí“ a (svůj) myšlenkový postup k tomuto pojetí pravdy (zpětně) vyznačuje třemi etapami: SMYSL – PRAVDA – MÍSTO (*topos*).

Z tohoto hlediska Nitsche nejprve kriticky vykládá metodu *Bytí a času*, která představuje etapu „smyslu“. Tato koncepce prý byla zatížena kantovskou tradicí transcendentálně určené subjektivity (16–17). Pravda bytí je zde odsouzena do mezí subjektivity chápané (u raného Heideggera) na způsob existenciálního prožívání. V tomto smyslu je pobyt s bytím „konfenomenální“ (řečeno Nitscheho terminologií). Pobyt uvažovaný ve své konfenomenalitě s bytím je prý však Heideggerem sledován a popisován z určitého pozorovatelského stanoviska jako předmět filosofického zájmu (v rámci fundamentální ontologie). Tento teoretický odstup Nitsche nazývá „kontrafenomenalitou“ (29). Jedná se o „distanční“ kontrafenomenalitu typickou pro „aristotelický“ náhled na jsoouco. Nitsche tak ranému Heideggerovi vyčítá kombinaci kontrafenomenality a konfenomenality jako metodicky problematické „promíšení aristotelického a kantovského přístupu“ (30).

V další fázi Heideggerova myslitelského vývoje nedochází k volbě jednoho z promíšených prvků, ani konfenomenality, ani distanční

¹ Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzovaného svazku.

² M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, 15, *Seminare*, Frankfurt a M. 1986, str. 344.

³ L. Benyovszky, *Topologie bytí*, in: J. Kružík (vyd.), *K věcem samým. Sborník Zdeňku Pincovi k šedesátým narozeninám*, Praha 2005, str. 32–41.

kontrafenomenality. Heidegger nakonec (podle Nitscheho) dospívá k „topologické“ (tj. nikoli „distanční“) kontrafenomenalitě (33). Zatímco distanční kontrafenomenalita znamená určité pozorování (jsoucná vztahujícího se k bytí), topologická kontrafenomenalita spíše připomíná setkání člověka s bytím (53) – setkání jako *topos* pravdy. Ve schématu SMYSL – PRAVDA – MÍSTO (*topos*) se nacházíme v přechodu od „smyslu“ (jak o něm hovoří *Bytí a čas*) k „pravdě“ jako neskrytosti, jež se ovšem (pokud jde o bytí) stává světlinou. Světlinu Nitsche interpretuje jako „prostor topologické kontrafenomenality“ (37). Setkání se odehrává v prostoru pravdy–neskrytosti, kterým je však (jde-li o setkání s bytím) paradoxně „světlina skrývání“: ve světlině je zakoušena skrytost bytí.

Jelikož setkávat se (skutečně) s bytím znamená setkat se s jeho skrytostí, jedná se v tomto smyslu o souvislost a souhrn skrývání a odkrývání (42–43). Čelíme zde „ztrátě smyslu“ (ztrátě typické pro epochu konce metafyziky), čelíme „opuštěnosti“ bytím, jeho „skrývání se“ a „odpírání“ (44–45). Na úrovni jsoucen se „odepření“ (konstituující světlinu) stává „zpustnutím věcí“, jež je patrné v kontextu jejich technické disponibility; tato další vrstva odepření působí rozvrstvení světliny (70–72). Čelíme „sebeodtahování“ bytí (44–45). Odtah však táhne za sebou, lze mluvit o přitahující dynamice odpírání. Bytí se v „otevřenosti sebeskrývání“ jakoby „odpírá“ a „odtahuje“, avšak tímto pohybem odtahování nás vtahuje do své pravdy (45–47). Zkušenost s možností ztráty smyslu, „kulminační bod ztráty smyslu“ či „hlubina“ odepření, tvoří

„bod obratu“, od něhož se odrážíme ke smyslu (49–52), ačkoli již nejde o smysl uchopitelný, polapitelný či jednoduše definovatelný (ten byl ztracen). „Odpírání bytí se obrací v poskytování smyslu a lidská zkušenost s jeho ztrátou dosahuje svého dna, od něhož se lze jen odrazit“ (56). Skrývání se tak stává „zakládáním“, zvláštním typem základu, totiž „odepřeným základem“ (Ab–grund, 52). Být odepřeným přitom není totéž co být neskutečným, bezvýznamným.

Kulminační bod ztráty smyslu je kulminací (topologické) kontrafenomenality bytí a pobytu, tedy „prostorem“ setkání člověka s bytím (56–57). A nyní se začíná hovořit o „prostoru“ (ohlašuje se přechod k topologii). „Světlinu odepření“ Nitsche interpretuje jako „vztahový prostor kontrafenomenality pobytu a bytí“ (59) či jako „prostor, v němž bytí dává smysl“ (60). „Odpírání je vzájemným vztahem bytí a pobytu, který kulminuje ve zlomovém bodě obratu a právě tato kulminace otvírá světlinu jako prostor“ (67). „Prostorem“ je tedy vzájemný vztah pobytu a bytí.

Doposud byl „místem“ (*topos*) pouze prostor setkání (provázanost) člověka (jakožto pobytu) a bytí. Kde však zůstala jsoucná, jež nás obklopují? Kromě „prostoru“ mezi člověkem a bytím („meziprostoru“ setkání) je dále třeba mluvit ještě o dalším „místě“, totiž o jsoucnech a o „prostředí“ jsoucen (61). A jistě se přitom nejedná pouze o věci ve smyslu jednotlivých materiálních objektů, ale o „věci“ jako skutečnosti strukturující reálný lidský život.

Světlna skrytosti bytí přináší v „odepřeném základu“ bod obratu,

z něhož se nově prosvětlí jsoucná. Tento požadavek Nitsche naznačil již na jednom místě své první monografie o Heideggerovi: „Člověk má, aby základu dosáhl, s sebou jaksí přinést to, co běžně zakouší a čeho srozumitelnost je pro něj každodenně nezbytná; tj. přinést s sebou to, co chápe jako jsoucí.“⁴ A v recenzované monografii Nitsche říká: „z vazby ke smyslu bytí se člověk vztahuje ke jsoucnu“ (63). Prostor smyslu je tedy třeba uvažovat „ve faktickém prostředí jsoucen“ (64). Otázce po propojení prostoru smyslu (tj. naší vazby k bytí) a prostředí jsoucen je věnován zbytek knihy. Teprve zde se bude jednat o „topologii“ v plném smyslu slova, tj. o „prostranství bytí“ (Ortschaft des Seins).

Heideggerův výraz „prostranství bytí“ z roku 1969 (seminář v Le Thor) Nitsche vykládá jako „prostoupení prostoru smyslu a prostředí věcí“ (77). Již víme, že „prostorem smyslu“ je světlna skrytosti, hlubina odepření, vzájemná vazba člověka (pobytu) a bytí. Nyní jde o prostoupení tohoto „prostoru“ s prostředím věcí, jsoucen. Co je prostředí? Nejedná se o místo věci určité souřadnicemi, nýbrž vzájemnými vztahy s dalšími věcmi. Vezměme např. vztahy a souvislosti spojující most, říční proud a břehy. Břehy by nebyly břehy bez řeky, řeka by nebyla řekou bez břehů, a kdyby byla táž konstrukce mostu původně určena nikoli k tomu klepnout se mezi břehy přes řeku, ale třeba ležet na planině a fungovat jako nějaká zábrana, nebyla by mostem. Umístění není zaplnění prázdného místa, nýbrž

věcná souvislost. Věc sama je místem, neboť znamená propojenost vzájemnými vazbami s okolními věcmi. „Prostředí jsoucen“ je vzájemnou souhrnou míst (jsoucen) v jejich souvislostech (90).

„Prostranství bytí“ pak znamená, že oblast (prostor) našeho nalézání bytí a oblast (prostředí) jsoucen v jejich souvislostech se prostupují a prolínají. Toto prolínání (= prostranství bytí) je nyní sférou pravdy. Prostranství je prostoupení jsoucná a bytí (103), resp. prostoupení věcných souvislostí a sféry smyslu (133).

Vyústění knihy je inspirativní a určitě nepostrádá hloubku, nicméně v jeho stávající podobě až příliš dominuje (dnes už tradiční) antimetafyzická odhodlanost. Nitsche prohlašuje: „... v souvislosti s koncepcí prostranství již Heidegger nepoužívá termínu základ (Grund, *arché*), a zdařile se tak rozchází s tradiční metafyzikou. ... Namísto ‚základu‘ je řeč už jen o místě“ (96). Od spleťtí provázaného světa okolních jsoucen (věcí a lidí, 103), k nimž (resp. k jejichž vzájemným souvislostem) se různými způsoby vztahujeme, už tedy není vůbec třeba rozlišovat základ (hlubinu odepření) či bytí. Byl prý překonán „schizofrenní“ koncept dvou řádů, který se v dějinách filosofie projevoval např. rozlišením vnímatelného a myslitelného, jsoucen a bytí, vnějšího a vnitřního apod. (101). Není pak divu, že topologie je spíše „ne-filosofie“ (133).

Důraz na „nevytváření oddělených tematických prostorů“ (135), který zaznívá v závěru Nitscheho

⁴ M. Nitsche, *Z příhodného. Fenomenologická interpretace Heideggerových Příspěvků k filosofii*, Praha 2010, str. 161.

heideggerovských úvah, se mi jeví průměrně. Rozlišení přece není zcela totéž co oddělení. Rozlišení je daleko spíše rozpoznáním. Tímto rozpoznáním není v žádné míře negována ani ohrožena prostoupenost. Souhlasím, že se „základem“ se lze setkávat jen v „prostranství“. Neplatí mi však z toho, že by sám pojem základu ztrácel význam. Připustíme-li, že netotožnost neznamená jednoduše totéž co separace, mizí důvod, proč bychom neměli rozlišovat a používat (rozlišené) pojmy jako např. základ či *arché*.

Namítám dále, že koncept prostranství předpokládá rozlišení. Prostranství je přece prostranstvím bytí, čili v Heideggerově výrazu stále zaznívá rozlišený (tj. s pojmem jsoucna netotožný) pojem bytí. Prostranství je „prolínáním“, „prostupováním“. Má-li se dít prostupování nějakých (volně řečeno) oblastí, musí zde tyto oblasti být (aby se mohly prostupovat). Musíme je brát vážně jako takové, chceme-li docenit jejich prolínání. Má-li vůbec dávat smysl řeč o jejich prolínání (což je Nietzscheho projekt), předpokládá se (byť třeba implicitně) netotožnost.

Pochybuji také o předpokládané podstatné vazbě pojmu skrytého základu na metafyziku. Ačkoli jsem si vědom, že Heideggerovy pojmy nelze ztotožňovat s psychologickými či mystickými koncepty, přece se lze odvážit určitého částečného srovnání. Např. C. G. Jung (který – již spíše za hranicemi vědy – hovořil o „bytostném já“ jako o nikdy zcela

dosazeném archetypu celosti a našem „středu“)⁵ či mystička Terezie z Avily (svědčící o hlubokém vnitřním „prameni“),⁶ ačkoli jistě nebyli metafyziky (nýbrž lidmi zkušenosti), přesto vnímali a dosvědčovali cosi jako skrytý základ (jehož nalézání nás neodvrací od realit okolního světa, nýbrž pravdivěji nás do nich uvádí). Odmítnutí jakéhokoli podobného (dostatečně rozlišeného) pojmu tudíž není nutné k překonání metafyziky. Nezdá se mi, že by Heidegger (hovořící o ontologické diferenci jsoucna a bytí, o skrytém základu a dalších příbuzných tématech) byl celoživotním metafyzikem, který by až v závěru své dráhy jen „iniciačně ukázal“ k možnému překonání metafyziky, a tím k rozchodu se sebou samým (opravdu „se sebou samým“, neboť dokonce ještě i v daném „iniciačním“ konceptu prostranství zřetelně zaznívá původní heideggerovský pojem bytí).

Tyto mé kritické poznámky samy o sobě nezpochybňují zásadní výsledek Nietzscheho interpretačního úsilí, nýbrž jen některé jeho vyhrcořenější rysy. Nietzsche vyzdvížený koncept prostranství (svým způsobem) vděčně přijímám. Aniž bych Heideggera považoval za „sekulárního mystika“ či inklinoval k jeho theistickému výkladu, tane mi v těchto souvislostech na mysl, že pro výše zmíněnou Terezii z Avily, která (na rozdíl od Heideggera) hovoří o „základu“ jako o vazbě k Bohu skrytém v nejhlubším nitru nás samých, platí, že bod maximální

interiorizace („sedmá komnata“) je nutně zároveň maximálním přebýváním s druhými a maximální přítomností ve světě.⁷ Bůh je „mezi kastroly“,⁸ říká se svou typickou zemitostí mystička, pro kterou byla *unio mystica* sjednocením všeobáhlým, vše-prostupujícím, uskutečňujícím se všude a ve všem. Ať už je náš pojem skrytého základu jakýkoli, teprve děje-li se naše setkávání s ním v „prostranství“ (v Nietzscheho smyslu), stává se naše koncepce filosofií vhodnou pro skutečný lidský život.

Na závěr bych chtěl ocenit formu recenzované knížky. Autor necítí

potřebu legitimovat se jako učenec např. přebujelým poznámkovým aparátem (v němž by nadbytečně odkazoval na kdejakou související heideggerovskou literaturu), svou kompetenci projevuje suverénní orientací v problematice a zejména tím, že čtenáře uvádí do nového porozumění tématu. Činí to bohatým, literárně působivým jazykem. A čtenářský zážitek je navíc zintenzivněn ilustracemi (kresbami) Jiřího Kubového. To vše činí Nietzscheho filosofickou knížku čímsi opravdu mimořádným.

David Peroutka

ke španělskému kritickému vydání: Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, vyd. A. Barrientos et al., Madrid 2000⁵.

⁷ To ve svých knihách opakovaně zdůrazňuje Tereziin současný interpret M. Herráiz, *Dio solo basta. Chiavi di lettura della spiritualità teresiana*, Roma 2003, str. 349; též, *La oración, historia de amistad*, Madrid 1991, str. 99.

⁸ Santa Teresa de Jesús, *Libro de las Fundaciones*, 5,8.

⁵ C. G. Jung, *Vztahy mezi já a nevědomím*, in: též, *Osobnost a přenos*, přel. A. Bernáškova – J. Škodová – L. Běťák, Brno 2000, str. 50–51; 152–156.

⁶ Santa Teresa de Jesús, *Castillo Interior*, 1,2,1–8; 4,2,2–6; 7,2,6. Vzhledem k tomu, že kvalitní český překlad Tereziiných děl dosud nevyšel, odkazují