

O bytí jako základu

Anna Hogenová

Motto: „Bytí je podstata jsoucího.“ In: Heidegger, M., *Sein und Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001, s. 54.

Kalkulující rozvrh světa a našich životů má především jednu vadu. Vše urychluje, příliš pospíchá. A tak se život promění na závod s druhými, a to proto, protože všichni závodí s časem. Jde o divnou kompetici. Závodíme s kantovskou formou smyslového názoru, s apriorní daností, s časem. Jakoby právě toto bylo zakódované sebezničení lidského rodu, které nebude zaviněno něčím vnějším, ale tím, co je v nás, tím, „čím my sami jsme.“ Jak zastavit lidské chtění a na něm založenou podivnou pracovitost a zruďnou poctivost. Je nám třeba vhledu a náhledu, ale jak je možné toto zprostředkovat, když na to není čas?

Proč je přívrat k podstatě možný jen jako pozdrav a to díky básnění? Původní pozdrav může předávat jen a jen básník. Ale básníky jsme přece všichni, vždyť „básnický bydlí člověk,“ jen na rezonanci tohoto druhu nemáme čas. Jsme vsáváni do každodennosti, jsme uvrhováni do neviditelných chapadel „samozřejmých platností“ a voluntaristického charakteru, aniž bychom se pro to předem rozhodli. Posvátné vzniklo z básnického přebývání na Zemi, povstalo ze slavnosti. Tato slavnost slaví a bude vždy slavit to, co je tajemstvím, co je odkrytím skrytosti, původní skrytosti. Tento druh „blížení“ k tajemnému je třeba sdílet v pokorném prožívání. Zde nemá místo kalkulace, systematický rozvrh, tzv. tvrdost myšlení. Proto filosofie nemůže být jen logikou.

Posvátné se rozprostírá ve chvíli, v níž je možné setkání s žehnající silou. Tato chvíle nepatří do žádného předem platného systému, jenž logicky rozvrhuje tento svět. Proto platí ono buberovské, že čas je v modlitbě a nikoli naopak. Taková chvíle

se chvílí stává v původnosti pozdravu vůči bytí samému. Zde se tvoří smysl existence, zde není předem nastaven objednávkou, které ovládá každodennost založenou logicky a technicky. Proto je tato chvíle, dle Martina Heidegger počátkem vzniku dějin. Proč? Odpověď je opět jednoduchá. Protože jde o prožití počátku a počátek umožňuje vnímat další součásti, které přijdou, ale má to jeden háček. Tento počátek se znovu a znovu rodí, a to vždy poprvé. To je základem autentického pobývání člověka na Zemi. „*Dějiny začínají z chvíle slavnosti – proto jsou básníci zakladatelé dějin lidství.*“¹

Proč je slavnost posvátná? Protože se v ní rodí počátek, vždy znovu a znovu a vždy jde o originální zdroj. Tuto originalitu zachytí jen ten, kdo zná prodlévat ve chvíli, které sám dodává smysl. Jen to, co se rodí přináší plnohodnotnost chvíli. Rodí smysl a tímto smyslem zaplňuje nikoli předem vytvořený čas jako skulinu, která čeká na obsah, ale tvoří tento čas. Proto je zde zakládající základ. Čas, jakožto autentický čas, vzniká vždy poprvé a vždy znovu. O to šlo Heideggerovi.

Čas mezi slavnostmi je časem „*des Unentschiedenen.*“² Tato podstatná nerozhodnost, je časem chybění božství, je to nutné pozadí pro příchod bohů. Proto je „*noc tichou přípravou na jejich příchod.*“³ Jak podivná výměr pojmu „*noc.*“ Patrně naprosto nevědecký. O tom není pochyby. Vzápětí však Heidegger připojí k tomuto proudu otázku naprosto zarážející: „*Nebo existují účinky, které nepotřebují následky?*“⁴ V tomto okamžiku se otevírá před člověkem možnost záchrany v době naprosté objednatelnosti všeho (Gestell). Patočka o „Gestell“ mimo jiné říká toto: „*V Gestell, v době té univerzální objednávky vrcholí odcizování tím, že každý je v podstatě jen svou funkcí a výkonem.*“⁵ Proto je možné tuto dobu, ve které jsme jen funkcí a výkonem,

¹ Heidegger, M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1951, s. 101.

² Tamtéž, s. 104.

³ Tamtéž, s. 104.

⁴ Tamtéž, s. 106.

⁵ Patočka, J., *Péče o duši*, sv. 3. Praha: 1988, s. 311.

pochopt jako dlouhou noc, v níž je možné tušit přicházení bohů. Stačí o tom vědět! „Techné“ jako umění je tedy to zachraňující. To není náhoda, že techné v tomto smyslu je protikladem současné systematické a přísné vědeckosti. Potřebuje neužitečné, potřebujeme mezeru v níž chybí božství proto, abychom se později mohli ocitnout v slavnostním horizontu spolu s bohy. Je třeba ale vědět o tom, že existují účinky, které nepotřebují následky. To není nic jiného než vpuštění do našich naprogramovaných životů trochu toho neužitečného, nelogického, toho, co náš unáší a my nevíme proč a kam. Proto je třeba učit se prodlévat v průrvě, v mezeře, v tom, čemu říká Heidegger na mnoha místech „die Fuge.“ Tato průrva, tato noc, toto místo účinků bez následků, tato neužitečnost, to vše dohromady nás přináší k tomu, čemu říká počátek (Sein). Ovšem je nutné si uvědomit, že tato průrva není logickým protikladem kauzálního, užitečného. Jde o to, co se vymkne z kloubů logické sukcesivity patrné v souzení. Proto je tak důležitá hra ve smyslu otevřeného horizontu bez ukončenosti systematického charakteru. Tomu všemu je třeba se učit, nepřijde to samo. Tento výukový smysl se však jen velmi těžko dá zabudovat do systematickosti naší didaktické příručky. Je nutné dovolit naší vzdělanosti „nezabít filosofii!“

*„Pravda není totožnost míněného a nazíraného,“*⁶ tvrdí Heidegger na rozdíl od Husserla, pro kterého je evidence vždy vyplněním signitivní intence intuitivním názorem, tj. je v podstatě adekvací. Pro Heideggera tento slučovací proces mezi očekáváním a skutečností není podstatou pravdy. Vše se odehrává v sebedanosti věci, která zůstává ve své neskrytosti (nikoli odkrytosti). Věc se sama neodkrývá. Problém spočívá v nás samých. My musíme přistoupit k věci v takové distanci, v níž je neskryta. Pak přistoupíme „Zu den Sachen selbst!“ Proto je tolik důležité blíženi a přibližování se k věci samé. Díváme-li se na svět mikroskopem, zakrýváme si nejpodstatnější celek. Nevidíme jej,

⁶ Heidegger, M., *Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 109.

nevíme o něm. Pak musíme o světě rozhodovat jen a jen jako o systému, který se nám představuje jako nepopiratelný základ všeho.

Proč musí být pravda pochopena jako identita či adekvace? Proč bytí pro některé filosofy „jest,“ jen když „platí“? První kdo pravdu pochopil jako shodu (adekvaci) byl Aristoteles. Vytvořil pravidla správného souzení. Jeho *Organon* se stalo základem myšlení pro tisíciletí. Ovšem soud je založen na větách a „*věta není místo pravdy, ale pravda je místo pro větu.*“⁷

Falešné je ve složitém. Vždyť na to poukazuje již Aristoteles: „*Složenina totiž se musí lišiti od toho, z čeho vzniká.*“⁸ Proto syntéza (συνθεσις) může přinášet možnost klamu. Věc se musí dávat v jednoduchosti ze sebe samé a je třeba také vědět, že souhlas s věcí nemusí být jejím odkrytím a nesouhlas jejím zakrytím. Pravda jako neskrytost (αλήθεια).

K pravdivé věci tedy je nutno dojít jinak než přes větu a její části. Stejně jako k bytí se musí dojít jen z bytí samého, nikoli z času. Začít je třeba jinak. O to jde! Jde o problém počátku. Je nám třeba uvědomit si, že čas je nutno chápat ontologicky!

Čas a bytí

„Anwesenheit“ je vlastně bytím, jež se stalo základním pro Aristotela (i když zde můžeme poukázat na nehybného hybatele, jenž není „anwesend“). Celá další cesta ontologie je v dějinách evropské filosofie poznamenána tímto smělym rozvrhem bytí. Teprve Heidegger si všiml, že toto bytí je artikulováno a určováno časem mnohem původněji, než se na první pohled zdá. Reelní a reální platnost fenoménů, jak o ní píše Patočka⁹ je velmi důležitým důkazem předchozího. Obojí, to reální i to reelní může být dáno v imanenci i v transcedenci. Toto rozdělení fenoménů

⁷ Tamtéž, s. 235.

⁸ Aristoteles, *Metafyzika*. Praha: Jan Laichter 1927, s. 213.

⁹ Patočka, J., *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: SPN 1969, s. 55.

v toku cogitationes, od něhož se odvíjí i distinkce na předmětný svět a vnitřní svět našeho duševního života, to vše se zakládá působností času, časovosti.

Je to čas, co činí věci věcmi. Čas krájí celek do částí, dává řád přítomnosti, a tím i i fenoménu „Anwesenheit.“ Tento řád přítomnosti se týká vnímání reálních věcí, tj. těch „nás přesahujících“ v tzv. objektivní realitě i řád vnitřního vnímání „věcí“ v našem toku cogitationes (reelních věcí). Čas „Chronos“ je pánem aristotelské „usiá.“

I když se to bude jevit velmi odvážné, přiložíme ke sledu těchto úvah toto Patočkovu tvrzení: „*Gestell je radikalizací něčeho, co je historie lidského vztahu k věci, k věcem vůbec.*“¹⁰ Časování pochopené jakožto „krájení“ celku na jsoucna je pramenem fenomenalizace samé, a je současně i zdrojem fenoménu Gestell, tj. obecné objednávky pro všechny. Čas je přímo v prameni bytí, tajemným způsobem. Nerozumíme tomu!

Věci nás pohlcují stejně jako čas. V odcizení nám samým jdeme v tomto ohledu až do krajnosti. Z toho se pak dá pochopit úděsnost, která je obsažena ve zvěcněném vztahu k umírání našich nejbližších!

Na otázku proč je čas víc mizením než vznikáním, si odpovídá Heidegger poukazem k rozhodujícímu vlivu Aristotela v celé dějinné reflexi tohoto základního problému. Αριθμος κινήσεως (arithmos kineseos) je centrován k „ted’“, k přítomnosti. Přítomnost je nejdůležitější. Proč? Protože zakládá podstatu jednotlivé věci (usiá). Postupem do budoucnosti je přítomnost mizející, proto je dění současně mizení. Toto mizení je však přítomné. Prožívat mizení znamená tedy nějak se podílet na věčnosti.

¹⁰ Patočka, J., *Péče o duši sv. 3.*, Praha 1988, s. 314.

Heidegger říká explicitě: „*To charakteristické na vulgárně pojetém čase je pojetí, že čas je časem Nyní.*“¹¹ Příklad pro toto pojetí nachází Heidegger u Hegela a mluví v této souvislosti o tzv. násilí „svěrací kazajky systému.“¹² Gestell ve své síle proměňovat vše na mrtvé věci fungující ve „svěrací kazajce systému“ se zde rodí. Bytí je vlastně založeno na tomto pojetí času jakožto pří-tomnosti. Proto je Nietzsche obrácen jen k budoucnosti a veškeré lidské bytí má smysl jen a jen v pohybu vůle k projevu její vlastní moci, a to směrem jen k budoucnosti. Minulost je teď něčím naprosto zbytečným. Kolik politologických systémů má v sobě zabudovánu tuto intenci, aniž by tato intence byla explikována v jejím filosofickém dosahu? Je-li smysl času jen v budoucnosti, pak Nietzscheova teorie nemohla nevzniknout. Vždyť bytí u Nietzscheho je děním v uzavřené „jeskyni,“ bez transcendence.

„*Scholastická filosofie nepřipouští čas,*“¹³ proto se na této půdě tolik usadila kategorie „substance,“ vzniklá z řeckého „hypokeimenon“ a z římského „subjektum.“ Bylo to právě v tomto období, kdy bytí nabere impetus směrem k substanci, jež se pak ukazuje explicitně v Hegelově objektivně idealistickém systému. Hegel důležitost přítomnosti dokazuje i tímto, velmi krásným způsobem: „*Co chci já sám, i to nejušlechtilejší a nejposvátnější, má účel ve mně. Já musím být při tom, já to musím schválit a uznat za dobré. S každou obětavostí je vždy spojeno uspokojení a nalezení sebe sama. Tento moment vlastního já, subjektivní svobody, musí vždy být ve hře. Kdybychom to chápali jednostranně, daly by se z toho odvozovat důsledky, které by převrátily vše, co je nám svaté, ale tento moment se vykytuje i v té nejušlechtilejší morálce, jaká jen může být.*“¹⁴ Negace puntuality tvoří čas, to známe z Hegela. Prostor je zde základem času. Punkt (bod) je neměřitelnou „pří-tomností“ a přítomnost zakládá čas. U

¹¹ Heidegger, M., *Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 260.

¹² Tamtéž, s. 263.

¹³ Hegel, G.W.F., *Dějiny filosofie III*. Praha: Academia 1974, s. 97.

¹⁴ Tamtéž, s. 373.

Bergsona je tomu naopak, tam čas, proudící „elan vital“ zakládá prostor jako podržení neustálého, nevzniklého a nezaniknutelného proudu životní a nejpůvodnější síly. „*Trvání počitku je tvorbou forem,*“¹⁵ čas je tedy tvořen naší tvůrčí schopností. Zde je na místě připomenout ono buberovské, které říká, že „čas je v modlitbě.“ Není to naopak, modlitba není v čase, ale čas je v modlitbě, protože modlitba je hlubokou tvorbou osobního smyslu ve spojení (v *legein*) se světem a s hlavně s Bohem. „*Přechod je vždy kontinuální,*“¹⁶ tvrdí Henry Bergson. Proto také platí: „*Filosof musí jít dál než vědec!*“¹⁷

Právě kontinuální přechod je myšlenkou, která vede až k adoraci síly, „*jejíž podstatu je možno chápat jen v účinku.*“¹⁸ Síla je právě důsledkem myšlení času jakožto pohybu, protože tento pohyb času se představuje jako dění. Tak je tomu u F. Nietzscheho, ale překvapením je, že tato myšlenka je více než živá právě u myslitele nepodmíněné subjektivity, tj. u Fichte. „*Přítomný život odvozovaný z budoucnosti je víra,*“¹⁹ tvrdí Fichte. Aristotelsky traktovaný čas je založen na přítomnosti, víra se odvozuje z budoucnosti, mýtus z minulosti. Všechny pozice jsou v dnešním myšlení propleteny a navzájem se snoubí, ale největší sílu má aristotelské rozumění času, tj. nejdůležitější je přítomnost. Dnešní svět je rozvržen z této přítomnostní pozice, proto je tak důležitá subjekt-objektová figura naší reflexe. Proto je bytí pochopeno jako *Anwesenheit*. Protože to, co je „*Anwesenheit*“ je dáno v pozici, v místě, na místě, na pozici, je ponováno, je situováno do místa. Bytí je tedy založeno v místním pochopení času. „*Anwesenheit*“ to jsou tvary v místě. Ale tvary vznikly ztvrdnutím pohybu a právě toto ztvrdnutí je pro Bergsona něčím, co je již dílem našeho mozku „*telefonní ústředny,*“ která z neustálého toku propustí jen něco a to nechá ztvrdnout do jistého tvaru. Jinak řečeno, „*clare et distincte*“ v tomto

¹⁵ Bergson, H., *Schöpferische Entwicklung*. Jena 1921, s. 17.

¹⁶ Tamtéž, s. 9.

¹⁷ Tamtéž, s. 371.

¹⁸ Fichte, J.G., *Die Bestimmung des Menschen*. Berlin: 1800, s. 16.

¹⁹ Tamtéž, s. 152.

bergsonovském pojetí vůbec není to nejvyšší v poznání, ale naopak, to nejnižší, co si vyžaduje korekci prostřednictvím „elan vital.“ Proto „*je tělo jen pohyblivou hranicí mezi minulostí a budoucností.*“²⁰ To ovšem znamená, že v tomto pojetí času není přítomnost tím nejvýraznějším momentem, naopak, přítomnost je zde vždy v souvislosti s minulostí a budoucností. Takové porozumění času však předikuje bytí pochopené jakožto dění, u Bergsona je to „elan vital.“ U Nietzscheho to bylo dění v „uzavřené jeskyni bez transcendence,“ v níž jediným motorem tohoto dění je vůle k moci. Opouštěním aristotelovského tvaru jakožto základu poznání vůbec se bytí proměňuje na dění a nicota pociťovaná ze ztráty tvarů se „uhnizďuje“ v našem strachu z takto pojatého bytí. Bytí u Nietzscheho je proudícím děním, podobně jako u Bergsona je elan vital proudem životní síly.

Výsledkem tohoto sledu poukazů je vlastně tvrzení, že aristotelské porozumění času vede k bytí jakožto „Anwesenheit.“ Vede současně k pravdě jakožto adekvaci myšleného a jsoucího, tj. k tomášovské definici pravdy (adaequatio rei et intellectum). Heidegger by to řekl jednodušeji: „*Bytí se stává Anwesenheit, pravda je založena přítomností. Přítomnost je modus času.*“²¹ V těchto souvislostech se otevírá smysl názvu Heideggerova slavného díla „*Sein und Zeit.*“ Pokud zůstaneme v aristotelském pojetí času, pak se bytí vždy bude ukazovat jakožto Anwesenheit, a tím i pravda nemůže být pochopena jinak než jakožto adekvace jsoucí s myšlenkou.

Pokud je bytí založeno na čase, jehož osou je přítomnost, pak vládne v myšlení logika jako univerzálním prostředek správného úsudku. Pak můžeme ocitovat slova E. Husserla: „*Tradiční logika se ukázala jako neschopná založit teoretickou korelaci mezi predikativním soudem a substrátem soudu a přiměřeně k tomu také korelaci mezi predikativní pravdou a pravdivé jsoucí*

²⁰ Bergson, H., *Materie und Gedächtnis*. Jena 1908, s. 70.

²¹ Heidegger, M., *Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s.205.

předmětností.“²² Tradiční logika je také aristotelskou logikou. Zůstává být platnou pouze v analytice toho, co před námi jest jakožto pří-tomnost.

Poslední věty vyvolají odezvu u logiků, nemohou nevyvolat. Ale přesto jde o to, uvědomit si, že i když bez logiky nelze prakticky přežít ani jeden jediný den, přesto se pozadí, z něhož logika získává svou důležitost, stává něčím, co nám kalí „myšlení o bytí.“ Proč? Protože Bytí se pak myslí jen ve smyslu „Anwesenheit.“ Možnost dojít k „Abwesenheit“ je naprosto zničena. Zde se pojí požadavek „clare et distincte!“ s „Anwesenheit,“ s požadavkem subjektivní jistoty, s pojetím pravdy jako shody. Zde se nejvíce ukazuje propojenost časového rozumění s bytím jako celkem. Ale tento pohled umožňuje až fenomenologie. I když je nutno poznamenat, že fenomenologické uvažování se v parcialitách objevuje i u filosofů, kteří mají k fenomenologii někdy i odpor. Ale tak už to bývá. Ve filosofii jde vždy o věc, nikoli o školy a jejich „pravdy.“

*„Co vidíme, poznáváme, závisí na našem bytí, a nikoli bytí na našem poznání...“*²³ Tzn. vlastně jen jedno, chceme-li pochopit nějakou epochu, chceme-li ji historicky pochopit, je nutné pochopit to, jak, se v této době „myslelo“ bytí. Jinak do každé doby projikujeme vlastní bytí, z žité přítomnosti. Na pozadí takového bytí pak vykládáme dějiny nebytostně, tj. takovým dějinám chybí jejich vlastní bytí, jež funguje jako pozadí, jako zrcadlo, ve kterém se ukazuje vše jako oděné v jistém smyslu, v jisté důležitosti, v jisté hodnotové výbavě, v jisté predikátové relevanci. A o to jde! Tak je nutno číst antické velikány z jejich doby, tj. nečíst je politicky, jako se to děje. Dnes je politika něco podstatně jiného než tomu bylo tehdy. Proto je třeba Evropu chápat z jejich kořenů, k nimž se musíme neustále vracet. Ale

²² Husserl, E., *Erste Philosophie. Gesammelte Schriften* 6. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992, s. 26.

²³ Patočka, J., *Péče o duši sv. 3.* Praha 1988, s. 135.

tento návrat musí být bytostný, tj. na pozadí bytí, jež danou dobu zrcadlí a propůjčuje jí svou alethetickou tvář.

Bytí má velmi podstatný vztah k pojetí časovosti. To se nejvíce ukazuje na „Anwesenheit,“ jež zakládá porozumění bytí v novověké době. Ovšem kořeny tohoto pojetí můžeme nalézt u Aristotela a ve středověké tomistické filosofii. Z toho pak je možno porozumět tomu, proč se pravda stává jistotou, proč se jistota zakládá v empirické verifikaci, proč je falzifikace tak důležitá. Teprve na tomto pozadí je možné si všimnout proměny alethei (neskrytosti) v certitudo (jistota). Teprve na tomto pozadí je možno pochopit to, co Heidegger tak často opakuje ve svých pozdních dílech, totiž to, že jsme zapomněli na podstatnou otázku. Ta otázka se týká toho, jak rozumíme časovosti. Také proto je jeho nejvýznamnější dílo nazváno „Sein und Zeit.“

Je třeba klopýtnout o nicotu, abychom byli schopni se bytostně ptát, tj. ptát se po bytí. Je třeba najít nicotu v čase, prožít nicotu v čase. To je to, co měl na mysli Heidegger ve svých hölderlinovských úvahách. Filologická analýza bude zde jen uvedením na scestí. Je třeba se pustit hlouběji, s odvahou, kterou může mít jen ten, kdo ví, co je to „nic.“

Proč je dnes tak těžké „klopýtnout o nicotu“? Protože je vše předem dáno v podobě objednávky rozvrhující vůle, která má podobu logického systému a struktury uprostřed fungování naší moderní společnosti. „*Alle steht in fraglosen Selbstverständlichkeit da.*“²⁴ Víme i to, co je nutné vědět z budoucnosti, která ještě nenastala, ale my víme, že nemůže nastat. Tedy všechny možnosti se staly nutnostmi. Samozřejmost tohoto druhu se stala problémem číslo jedna. Člověk se opravdu stal bohem, aniž by si toho povšiml. Objednáváme vše i čas sám. Budoucnost je dávno známa, a to i když se ještě nestala. Proto přestává život mít svou autenticitu a

²⁴ Heidegger, M., *Sein und Wahrheit*. Frankfurt am Main 2001, s. 60.

začíná se podobat jen plnění předpisu. Již to nejsou jen pětiletky a prognózy. Objednána je samozřejmost netázání. Vždyť za nás to rozhodnou učené společnosti, týmy vědců a odborníků. Vše je na objednávku i pravda sama. Proto pravda není neskrytostí, ale shodou. A o tom, co je to shoda, o tom je také předem rozhodnuto. Platónova odvaha se zde ukazuje jakožto něco, co není odvahou skočit z mostu na gumě, ale co je odvahou vstoupit do prostoru, který není předem objednan a to proto, že to není možné. Platónská odvaha („thymos“ jakožto druhá část duše) je odvahou vůči nevypočitatelné neobjednatelné neskrytosti, která se ukazuje sama ze sebe a má nad námi všemi moc. Jen tato pravda se nedá předem zjednat ve formulích logiky.

Mluví-li Herakleitos o „πολεμος παντων“ (o válce, která je všude), pak nemá na mysli válku mezi lidmi. Stejně tak Heidegger, mluví-li takto, nemá na mysli válku mezi lidmi. Zde jde o něco úplně jiného, co bohužel ne vždy bylo pochopeno novináři, kteří Heideggera kritizovali za jeho výroky ve třicátých a čtyřicátých letech. Zde jde o protiklad mezi naším lidským postavením a tím, co není vypočitatelné, tím co není v žádném případě objednatelné. Toto my nemáme v moci. Naše samozřejmost netázání vůči této moci je právě tím, co umožňuje celkovou objednávku. Teprve teď je jasné, proč je nutné „klopýtnout o nicotu“! Protože jen toto klopýtnutí je střetem (polemos), jež nám umožní setkat se s tím, co je otřásající základním způsobem. To není jen smrt, to je něco mnohem děsivějšího. Tomu říkali staří „το δεινον“ (hrozné, strašné, vznešené, neslýchané). Právě toto měla přinést do mysli člověka tragédie. O toto poznání šlo.

Náš pobyt (Dasein) nás musí otevřít vůči tomuto otřásajícímu, a právě k tomu potřebujeme odvahu. „*Nepřítel nemusí být vnější. A vnější nepřítel není vždy nejnebezpečnější.*“²⁵

²⁵ Tamtéž, s. 91.

Otázky:

- 1) Proč nelze autentický čas naplánovat?*
- 2) Co je to Gestell?*
- 3) V jakém smyslu je bytí v západní metafyzice rozuměno z přítomnosti?*