

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

**Být na světě**

Mgr. Filip Zrno

Školitel: Mgr. Ondřej Sikora, Ph.D.

Disertační práce

2019

**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 jména subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pelhřimově dne 11. 3. 2019

Mgr. Filip Zrno

Poděkování patří především těm, kteří mi dodávali na této filosofické pouti odhodlání, kteří mě tolerovali, když jsem o ní často mluvil, kteří mě zdvihali ze země, když se mi síl nedostávalo, a kteří si nemysleli, že celá ta cesta nemá smysl. Děkuji tak svému vedoucímu Mgr. Ondřeji Sikorovi, Ph.D., vedení Katedry filosofie FF UP a v neposlední řadě manželce Haničce, rodičům a přátelům. Bez Vás by tato práce nevznikla.

Srdečně děkuji.

## **ANOTACE**

Předložená disertační práce řeší otázku svébytnosti Finkovy filosofie. Ta je nahlížena v celkové souvislosti Finkovy myšlenkové cesty. Její nedílnou součástí je filosofický dialog s tradicí, filosofická antropologie, kosmologie a konečně filosofie výchovy. Práce ukazuje nejen propojenost těchto konceptů, nýbrž je předvádí jako reakci na moderní nihilismus, v němž se člověk mimo jiné cítí jako „bezdomovec“, a současně (v návaznosti na Nietzscheho) také na novou zkušenost bytí, ohlašující nový „věk světa“. Jak situace nihilismu, tak ona nová zkušenost bytí jsou výzvou, jíž se snaží Finkův filosofický podnik svébytně dostát.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Eugen Fink, svět, filosofická antropologie, kosmologie, filosofie výchovy, nihilismus

## **ANNOTATION**

This dissertation is focused on the question of the originality of Fink's philosophy. It is viewed in an overall context of Fink's thought path. Its integral part is a philosophical dialogue with tradition, philosophical anthropology, cosmology and finally philosophy of education. This thesis shows not only there are relationships between those concepts, but also demonstrates them as a reaction to modern nihilism, in which human being, among other things, feels like „homeless”. And at the same time, following Nietzsche's new experience of Being announcing a new „era of world”. Both the situation of nihilism and the new experience are a challenge, which Fink's philosophy as such seeks to originally meet.

## **KEY WORDS**

Eugen Fink, World, Cosmology, philosophical anthropology, philosophy of education

# OBSAH

<b>Úvod</b> .....	9
<b>I. Na cestě ke kosmu</b> .....	13
1. <i>Kant</i> .....	15
1.1 Negativní kosmologická diference .....	16
1.2 Svět jako idea.....	18
1.3 Problém subjektivismu.....	19
2. <i>Husserl</i> .....	23
2.1 Otázka fenoménu a fenomenality .....	25
2.2 Svět jako univerzální horizont .....	27
2.3 Problém transcendentální subjektivity a bytí.....	29
3. <i>Hegel</i> .....	33
3.1 Rozpornost v bytí.....	33
3.2 Rozpornost fysis.....	35
3.3 Dialektický pohyb.....	37
4. <i>Nietzsche</i> .....	39
4.1 Nihilismus .....	40
4.2 Svět jako celek .....	43
4.3 Hra světa .....	47
<b>II. Filosofická antropologie</b> .....	52
5. <i>Předpoklady filosofické antropologie</i> .....	55
6. <i>Limity fundamentální ontologie</i> .....	58
7. <i>Člověk jako ens cosmologicum</i> .....	61
8. <i>Základní fenomény lidské existence</i> .....	65
8.1 Smrt a láska.....	68
8.2 Práce a vláda .....	75
8.3 Lidská hra.....	83
9. <i>Otevřenost člověka světu</i> .....	89
<b>III. Kosmologie</b> .....	93
10. <i>Pole výzkumu Finkovy kosmologie</i> .....	95
11. <i>Kosmický svět</i> .....	98
11.1 Hra světa .....	102
11.2 Dimenze světa.....	109
11.3 Otázka bytí a zjevnosti.....	114
11.4 Pojem krajiny .....	119

11.5 Svět jako vládnoucí celek .....	120
<i>12. Dvoznačnost v pojetí světa</i> .....	125
12.1 Existenciální svět .....	125
12.2 Kosmologická diference .....	130
12.3 Fenomén rozumění.....	133
12.4 Spekulativní myšlení.....	134
<b>IV. Filosofie výchovy</b> .....	143
<i>13. Nihilismus</i> .....	145
13.1 Východisko z nihilismu .....	155
<i>14. Filosofie je výchova</i> .....	158
14.1 Filosofování o výchově.....	159
14.2 Výchova filosofii .....	164
<b>Závěr: Být na světě</b> .....	170
<b>Summary</b> .....	176
<b>Seznam literatury</b> .....	179

*„A puká článek od článku, svět praská, vybuchuje. Vše zase prchlo do svých středů. Kosti s chřestotem se kupí s kostmi. V křečovitém chvění dýchá hlína. A zrnka prachu k středu země ukládají se ve věčných mukách zrodu.“*

William Blake

## Úvod

Hlavní téma této práce je otázka svébytnosti Finkovy filosofie. Její zodpovězení však vyžaduje přiměřený přístup, v němž bude jasně vymezena. Filosofie je od antiky pojímána jako láska k moudrosti, k čemuž se přiklání i Fink. Ale jak vůbec pojmout moudrost? Její názorné zpodobnění lze spatřit u Matyáše Brauna, jednoho z nejvýznamnějších představitelů barokního sochařství, který zhotovil sošku Ctností a Neřestí. Moudrost, jakožto jedna z ctností, je jím vyobrazena jako žena s dvěma tvářemi zhlížející se v zrcadle. Symbolika této sochy spočívá v tom, že moudrost je učení se minulému pro přítomnost, ale současně myšlením na budoucnost. V této trojí rozpjatosti (a z ní) je dle mého soudu možné onu svébytnost Finkovy filosofie určit, a tím současně osvětlit problém bytí na světě.

Jako podstatné vodítko mi slouží Finkovy přednášky ze zimního semestru 1995/56, vydané pod názvem *Bytí, pravda, svět*, v nichž není filosofické úsilí chápáno pouze jako individuální výkon člověka, nýbrž je v bytostném sepětí s celkem světa,<sup>1</sup> a současně Finkovo pozdní dílo *Traktat über die Gewalt des Menschen*, které jím bylo rozepsáno v letech 1960–62 a kompletně vydáno v roce 1974. V něm Fink uvádí, že „ještě nikdy nebyl člověk tolik ponechán sobě samému, sobě samému vydán, bez doprovodu kosmických sil jako v této době”.<sup>2</sup> Souvislost, která se zde odkrývá, poukazuje na zapomenutost celku světa, která vyústila v pocit, že člověk je prakticky „bez domova“. Tento svět, do jehož rámce člověk patří, se postupně ztratil z dohledu. Znovuobnovení otázky po všeobjímajícím a všeprostopující celku světa, k němuž má být člověk přiveden, aby v něm a z něj mohl žít, je pokusem čelit nihilistické rezignaci, kterou lze vyjádřit takto: pokud člověk nezná své místo v celku, pak již nemá nic smysl. To znamená, že otázka svébytnosti Finkovy filosofie je současně tázáním se po jejím smyslu.

Abych úkolu dostál, sleduji Finkovu filosofii v oné trojí rozpjatosti. V první kapitole tedy vyložím Finkův dialog s filosofickou tradicí. V něm se

---

<sup>1</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, přel. J. Čapek, Oikoymenh, Praha 1996, s. 30.

<sup>2</sup> „Noch nie war der Mensch so sehr sich selbst überlassen, sich selbst aufgegeben, so ohne Geleit kosmischer Mächte wie in diesem Zeitalter.“ (Fink, Eugen, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1974, s. 7.)

totiž ukazuje formování jeho vlastní kosmologie, jejímž ústředním tématem je myšlenka kosmu. Je zcela zřejmé, že povaha Finkova dialogu s vybranými mysliteli je uzpůsobena záměru, který sám sleduje ve své filosofii. Jinými slovy řečeno, jde o selektivní výběr témat, které rozvíjí a přizpůsobuje úvahám vlastním. Interpretační správnost koncepcí oněch myslitelů je tak problémem druhé kategorie. Za pilíře Finkovy filosofie lze považovat myšlení Husserlovo, Heideggerovo a Nietzscheho. Právě u Nietzscheho Fink rozpoznává jakousi novou zkušenost bytí, která je představena v podobě hry světa. Ta slouží nejen jako vymezení se vůči vlivné Heideggerově filosofické koncepci, nýbrž také hraje zásadní roli při Finkově snaze o rozvinutí vlastního kosmického pojmu světa.

V návaznosti na první kapitolu je předmětem druhé kapitoly výklad Finkovy filosofické antropologie, která nejenže reaguje na Heideggerovu fundamentální ontologii, ale především osvětluje podmínky možnosti přístupu k celku světa z lidské pozice. O těchto podmínkách je pojednáno v souvislosti s takzvanými základními fenomény lidské existence. Jejich význam není ryze antropologický, nýbrž i kosmologický, jelikož mají otevírající funkci ve vztahu k celku světa. Právě v nich se tedy otevíráme perspektivě „o sobě“. Za zásadní fenomén Finkovy filosofické antropologie, v němž dochází k nejvyššímu porozumění lidského bytí a světa, považují lidskou hru. Lidská hra je totiž význačným vztahem k samotnému dynamismu celku světa, který je symbolicky vyložen jako hra světa.

Filosofickou antropologii však nechápu jako pouhou přechodnou fázi ke kosmologii. Ačkoliv je otázka po celku světa pro Finka otázkou ústřední, neznamená to, že by jeho filosofie končila pokusem o a-subjektivní výklad kosmu. Kosmologie, která je předmětem třetí kapitoly, tak není pouhou teoretickou konstrukcí mající svůj význam výhradně v rámci filosofické tradice, nýbrž si klade za cíl podstatně uchopit a domyslet Nietzschem předznamenanou novou zkušenost bytí týkající se lidského bytí ve světě v moderním nihilismu. Výzva, kterou výklad kosmu představuje, je výzvou Finkovy filosofie a slouží zároveň jako obhajoba filosofie jako takové. Filosofická antropologie

a kosmologie jsou nedílnou součástí Finkova podniku. Můžeme říci, že zatímco první kapitola má minulostní charakter, během dvou následujících kapitol se postupně osvětluje její význam pro současnost.

Avšak pojetí člověka jakožto bytosti kosmické a koncept kosmologie nestačí k tomu, aby bylo naplněno ono „nahlížení do zrcadla budoucnosti“. To u Finka spatřuji v jeho pozdním období, v němž rozvinul svou filosofii výchovy. Jak ve filosofické antropologii, tak i v kosmologii je patrný důraz na dynamiku, na pohyb. Nejinak je tomu ve filosofii výchovy, v níž má jít o lidskou aktivitu v době ovlivněné vědotechnikou, znehodnocením starých hodnot, ztrátou smyslu. Moderní člověk je dle Finka v mezidobí, kdy starý věk je v ruinách a nový ještě nenastal. Člověk se má bytostí kosmickou teprve ustavit, má převzít místo, které mu bytostně patří, a určit své bytí ze vztahu k celku světa. S tím má jít ruku v ruce i proměna společnosti. V kontextu celého Finkova myšlení chápu jeho filosofii výchovy jako projev angažovanosti, jako přechod od „teoretických poznatků“ k „jednání“.

Svébytnost Finkovy filosofie tak lze pochopit jako cestu jeho myšlení k „jednání“, v němž se člověk má otevírat tomu, co je pro něj tajemstvím a co pro něj představuje výzvu. Ostatně myšlení vždy odpovídá době, v níž myslí. A především to platí o té, která je podstatným způsobem formována zkušeností holokaustu. Filosofie, která je neoddělitelná od svého výchovného potenciálu, tak má učit člověka být na světě. V hledání smyslu života mu poskytuje oporu.

Hlavní důvod k sepsání této práce spatřuji v tom, že pokus o výklad svébytnosti Finkovy filosofie nebyl dosud systematicky vypracován. Existuje sice hrstka studií, které se této problematice dotýkají, vždy se jí však dotýkají jen letmo. Valná většina těchto studií či knih se totiž věnuje buď pouze povaze kosmického pojmu světa (převážně v kontextu Husserlovy fenomenologie), nebo Finkově filosofické antropologii s ohledem na jeho koncept výchovy. Kromě toho se v těchto studiích setkáváme buď se zastánci, nebo kritiky Finkova počínu, aniž by se bral zřetel na celkový vývoj jeho filosofické pozice. Věřím

proto, že by tato práce mohla přispět k dalšímu promýšlení tohoto ne příliš známého filosofa 20. století.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Pro sledování našeho tématu byla významná publikace R. Bruziny (*Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and ends in phenomenology 1928-1938*, Yale University Press, Yale 2004), K. Schenk-Mair (*Die Kosmologie Eugen Finks*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1997), sborník editovaný A. Böhmerem týkající se Finkovy sociální filosofie, antropologie, kosmologie, pedagogiky a metodologie (*Eugen Fink*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006). Z domácích studií, které byly významné pro tuto práci, vyzdvihují ty od J. Černého (Fink a Heidegger, in: *Filosofický časopis*, 1969, 5/6, s. 751-758), I. Blechy (K pojetí světa u Eugena Finka, in: *Filosofický časopis*, XLIV, 1996, 2, s. 211-220; K problému nespekulativní metafyziky, in: *Reflexe*, 13, 1995, s. 1-15), J. Čapka (Pojetí fenoménu u Eugena Finka, in: *Reflexe*, 2000, 21, s. 46-62) a konečně sborník týkající se fenoménu jako filosofického problému editovaný I. Chvatikem a P. Koubou (*Fenomén jako filosofický problém*, Oikoymenh, Praha 2000).

## I. Na cestě ke kosmu

Odvěká myšlenka filosofie jako cesty k porozumění smyslu našeho bytí ve světě je úsilím, o které jde i Eugenu Finkovi. S jeho ústředním tématem, pokusem o explikaci kosmického pojmu světa, se pojí způsoby bytí člověka jakožto bytosti světské. Máme-li vyložit to, co znamená být na světě, pak je nutné si k tomuto tématu zjednat patřičný přístup. V něm sledujeme stopy, které Fink zanechává při snaze o rozvinutí vlastní filosofické koncepce.

Tato kapitola slouží jako přípravná fáze, v níž se ukáže dvojznačnost, kterou se Finkova filosofie vyznačuje. V tomto případě tato dvojznačnost spočívá ve způsobu, jakým Fink přistupuje k myslitelům filosofické tradice. Především, že nesledujeme interpretační správnost či věrnost týkající se oněch koncepcí, nýbrž motivy, které jsou Finkem promyšleny s ohledem na kosmický pojem světa.

Onen přístup není zdrcující kritikou, nýbrž dialogem, ve kterém jsou jisté motivy odmítnuty a jiné slouží jako kameny, kterými se postupně dláždí cesta k myšlení celku světa. V něm je patrná Finkova snaha o vymanění se z vlivu Husserlovy transcendentální fenomenologie a Heideggerovy fundamentální ontologie. Nicméně i o těchto velice vlivných koncepcích platí totéž, co o ostatních: Fink si vybírá zásadní motivy, které přizpůsobuje vlastnímu záměru.

Pořadí myslitelů, které jsme zvolili pro tuto kapitolu, nekopíruje historickou posloupnost, nýbrž v něm sledujeme podobnost ve Finkových kritických výtkách a závěrech. Současně se má ukázat jistá gradace, jejímž pomyslným vrcholem je myšlenka hry světa, kterou Fink nachází u Nietzscheho. Ta je totiž dle Finka vyvázáním z metafyzických pout stejně jako vymezením se vůči Heideggerově fundamentální ontologii, jejíž motivy projevující se ve Finkově myšlení budou odhaleny v kapitolách následujících.

Ve výběru daných myslitelů, s nimiž se Fink vyrovnává, spatřujeme jednak ukotvení jeho vlastní koncepce v dějinách filosofie, ale současně i oprávnění ke kritické návaznosti na tyto myslitele. Ačkoliv je u nich přítomné myšlení světa, není důkladně vypracováno v kosmickém smyslu. Osvícenská myšlenka o tom, že se člověk má ustavit sám ze sebe, ze své svobody, bez opor

v metafyzických vzorech, vyústila do bezdomovectví moderního člověka, který je ponechán sám sobě bez opory. Tematizace celku světa, na který se zapomnělo, ale v jehož rámci dle Finka existujeme, má být tím základem, k němuž se máme vztahovat a z něhož máme i žít.

## 1. Kant

Kant zaujímá ve Finkově myšlení významné místo. Jeho filosofií se Fink zabýval ještě dříve, než se stal Husserlovým asistentem a spolupracovníkem.<sup>4</sup> Momenty, které u něj spatřuje, jsou součástí kritiky Husserlovy fenomenologie co do myšlení kosmického pojmu světa. Kromě toho uvidíme, že Finkova polemika s Husserlem je podobného rázu jako ta s Kantem.

Již od svých šestnácti let byl Fink členem *Kantovy společnosti* v Kostnici, kde se narodil a studoval humanitně zaměřené gymnázium Jindřicha Susa.<sup>5</sup> V té době se již v jeho osobní knihovně nalézala díla od Nietzscheho, Schopenhauera, Bruna a samozřejmě Kanta. Tato sbírka se před jeho odjezdem na studia do Münsteru rozrostla o Hegelova, Humova, Nietzscheho a další Kantova díla. V Münsteru se účastnil přednášek o německém jazyce a literatuře a dějinách moderní filosofie od Descarta ke Kantovi. V zimním semestru 1925 odjel do Freiburgu za Edmundem Husserlem, vrcholným představitelem německé filosofie té doby.<sup>6</sup>

V tomto semestru (1925–26) navštěvoval přednášky Julia Ebbinghause, bývalého Husserlova studenta, o Kantově *Kritice čistého rozumu*. Na rozdíl od (v té době vládnoucího) neokantismu Ebbinghaus zdůrazňoval znalost metafyziky před Kantem a před jeho kritickým obdobím, jakožto podmínku pro adekvátní porozumění jeho filosofii. Již v předkritickém období se totiž Kant zabýval světem, prostorem a časem, což posléze rozvinul v *Kritice*. Bruzina tvrdí, že „mnohé z motivací *Kritiky* je přání pochopit svět“.<sup>7</sup>

Vedle Ebbinghause měl i Heidegger vliv na Finkovo pojmání Kanta. Ozvěny jeho přednášek z roku 1929, ale i ony Ebbinghausovy, jsou patrné z Finkových poznámek, ve kterých píše, že Kant objevil kosmologický horizont

---

<sup>4</sup> Srov. Bruzina, Ronald, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and ends in phenomenology 1928-1938*, Yale University Press, Yale 2004, s. 3.

<sup>5</sup> Mnohé fotky, dokumenty, kopie maturitního vysvědčení atd. Srov. Ossenkop, A. – Kerckhoven, v. G. – Fink, R., *Eugen Fink (1905-1975) Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*, Karl Alber Verlag, München, Freiburg 2015.

<sup>6</sup> Bruzina, Ronald, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and ends in phenomenology 1928-1938*, s. 3.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 3.

bytí jsoucna, ve kterém je bytí to, co se týká světa, kdežto jsoucno je chápáno jako nitrosvětské.<sup>8</sup>

Ještě více se Heideggerův vliv promítá ve Finkově čtení Kanta prizmatem ontologie, spíše než epistemologie. O tom svědčí poznámky, v nichž si Fink označil metafyziku před Kantem jako jakousi ideu metafyziky, kdežto tu kantovskou jako metafyziku bytí. I přes tuto ontologickou optiku mu však primárně nejde o ontologii, neboť ta je řešena v rámci problematiky kosmologické. Sice platí, že svět je chápán jako horizont bytí,<sup>9</sup> ale ontologické myšlení má vést ke kosmologii.<sup>10</sup> O tom, že Kant hraje jednu z hlavních rolí ve Finkově kosmologii, svědčí to, že podle Finka je Kant „naprostým vrcholem v dějinách problému světa“,<sup>11</sup> neboť obrátil svou pozornost od toho, co je ve světě, ke světu jako celku.

## 1.1 Negativní kosmologická diference

V obratu od toho, co je nitrosvětské, k celku světa negativním způsobem prosvítá kosmologická diference, která vyjadřuje rozdíl mezi nitrosvětským a světem. Tuto diferenci Fink nespátřuje pouze u Kanta, nýbrž i u Nietzscheho (jak uvidíme později). Rozdíl mezi nitrosvětským a světem hraje ve Finkově myšlení kosmického pojmu světa zásadní roli, neboť je samotným východiskem jeho kosmologie, a tudíž i pomyslnou vstupní branou do oblasti bádání, kterou se nezabýval ani Husserl, ani Heidegger. I když u Heideggera později nachází svět v kosmologickém smyslu, a to v pojmu „země“, který však v žádném případě není Finkem myšlený celek světa.

Zásadní význam, který Fink Kantovi přičítá, je ten, že jako první v tradici metafyziky začal chápat svět jako horizont jsoucího.<sup>12</sup> Do té doby byla totiž otázka světa kladena v otázce po jsoucím jakožto jsoucím, v níž bylo

---

<sup>8</sup> Bruzina, Ronald, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and ends in phenomenology 1928-1938*, s. 202.

<sup>9</sup> Srov. Fink, Eugen, *Sein und Mensch*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1977, s. 245.

<sup>10</sup> Tamtéž, s. 233.

<sup>11</sup> Fink, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1985, s. 114.

<sup>12</sup> Srov. Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, s. 105; Podle Eldena se Fink nezabýval kosmologickým pojmem světa na základě Hérakleita (i když významně ovlivnil jeho myšlení), nýbrž spíše díky Kantovi a jeho antinomiím čistého rozumu. Srov. Elden, Stuart, *Eugen Fink And The Questioning Of The World*, in: *Parrhesia*, 2008, 5, s. 50.

spoluobsaženo tázání se po pořádajícím celku všeho jsoucího. Tento celek však neměl význam pro jsoucno v jeho bytí. A právě Kant je dle Finka tím, kdo významně přispěl ke znovuobnovení otázky po světě jako celku, v němž právě jsoucna mají svá místa, nejsou světaprostá, jak tomu bylo ve filosofii před ním.<sup>13</sup>

Povaha horizontu je taková, že ji nelze nikdy beze zbytku postihnout. Horizont není nikdy plně dosažitelný, zkušenostně zcela zakusitelný. Kant si byl vědom toho, že formy světa, které bychom mysleli analogicky k nitrosvětským jsoucnům, selhávají. Svět totiž není žádné jsoucno, žádná věc.<sup>14</sup> Touto nedosažitelností, otevřenou neukončitelností procesů zkušenosti, tak dle Finka negativně postihnul kosmologickou diferenci. V této souvislosti Kant postupuje od podmínek k nepodmíněnému celku (světu), tzn. jako *regressus in indefinitum*, nikoliv *regressus in infinitum*.<sup>15</sup> K tomu Fink dodává: „Neurčitelnost, neukončenost horizontu zkušenosti je pro Kanta fenomén světa.“<sup>16</sup>

Finkova interpretace Kanta je v jistém smyslu ohýbáním jeho filosofie, což je patrné z důrazu, který je kladen na kosmologickou diferenci. Ta je zdůrazňována, protože je pro Finkovo myšlení světa zcela zásadní. Pro Kanta je však mnohem zásadnější diference transcendentální, v níž jde o rozdíl mezi sférou empirickou a transcendentální. Transcendentalita ze své povahy nemůže být zkoumána žádnou empirickou teorií, žádnou z přírodovědných věd, jelikož není ničím empirickým. Apriorní výstavba subjektu nepochází totiž ze zkušenosti, nýbrž jí vždy předchází. Kantovi totiž jde o poznání podmínek možnosti našeho poznání.<sup>17</sup> Fink tak významnost kosmologické diference Kantovi podsouvá, a tím ho staví do světla své kosmologie, i přesto, že se jeho *Kritice čistého rozumu* věnoval po dlouhou dobu i ve svých seminářích (v letech

---

<sup>13</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 185.

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 139.

<sup>15</sup> Při řešení kosmologické ideje totality skládání jevů v jeden světový celek se Kant rozhoduje, zda v regresi k nepodmíněné velikosti světového celku lze tento neomezený regres chápat jako postup do nekonečna (*in infinitum*), či pouze jako neurčitelně pokračující regres (*in indefinitum*). Konečně pak uvádí, že ani svět, a ani řada podmínek k podmíněnému nemohou být coby světová řada dány nikdy v celku (najednou). Velikost světa nám nikdy není dána ve zkušenosti, ale je utvářena oním regresem, který nám ale neutváří nějaký určitý (hotový) pojem, nýbrž nám neustále uniká. Nikdy ho tedy nemůžeme plně dosáhnout, jelikož je pro nás jakýmsi stále otevřeným (a proto neukončitelným) celkem. Srov. Kant, Immanuel, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš a I. Chvatík, Oikoymenh, Praha 2001, B 546-B 551.

<sup>16</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 139.

<sup>17</sup> Kant, Immanuel, *Kritika čistého rozumu*, A 2.

1962–1971).<sup>18</sup> Tím však netvrdím, že by Fink Kanta přímo dezinterpretoval, nýbrž že u něj spíše nachází motivy, které podírají a legitimizují jeho vlastní kosmologii.

Již u Kanta Fink nachází to, že svět není nikdy plně k dispozici, ale přesto je vždy nějak přítomný. Není empirickou daností, která by se mohla stát předmětem věd. Svět je přítomný tak, že oněm danostem předchází. Jinými slovy řečeno, věci jsou vždy již ve světě. V Kantově případě Fink hovoří o světě jako o subjektivní ideji.

## 1.2 Svět jako idea

Důvod, proč si Fink tolik cení Kanta, je ten, že Kant znovuobnovil otázku po celku světa. Jeho „kosmologie je totiž otázkou po celku světa, světě jevení“.<sup>19</sup> Kantův svět není nějakou časo-prostorovou prázdnotou, nýbrž je zkušenostně nezakusitelným celkem v „systému zkušenosti“. V tom Fink spatřuje rozdíl oproti Husserlovi, v jehož transcendentální fenomenologii je přítomna myšlenka původní intuice světa, která postihuje intencionálně konstituovaný svět jako předmět. Oproti Kantovi se Husserl domnívá, že svět lze učinit předmětem našeho poznání. U Kanta je však svět chápán jako idea patřící do oblasti čistého rozumu. Tedy k apriorní struktuře subjektu mimo horizont aktuálně poznávaného. Svět jakožto idea regulativní není v Kantově myšlení ničím „o sobě“ jsoucím, nýbrž má být chápána jako rozumová syntéza poznatků, která nemůže být uspokojivě dokázána jako reálně jsoucí. Syntéza poznatků je ideou, kterou vytváří rozum. S ohledem na svět to znamená, že skrze ideu světa chápeme onen celek jsoucího.<sup>20</sup> K tomu však Gaston podotýká: „Svět jako idea rozumu není ve světě.“<sup>21</sup> S ohledem na kosmologickou diferenci tedy platí, že modely týkající se nitrosvětských věcí nejsou Kantem aplikovány na svět. Tím tedy tuto diferenci zachovává.

---

<sup>18</sup> Fink, Eugen, *Epilegomena zu Immanuel Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 2011.

<sup>19</sup> „Kants Kosmologie ist die Frage nach dem Weltganzen der Erscheinungswelt.“ (Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 106.)

<sup>20</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 139-140.

<sup>21</sup> Gaston, Sean, *The Concept of World from Kant to Derrida*, Rowman & Littlefield International, London 2013, s. 13.

Pro Finka je ale svět jako regulativní idea nepřijatelný, a to i přesto, že Kantův posun týkající se pojmu světa velice oceňuje. Svět jako idea má sice svůj význam pro jsoucí, které se tak stává jsoucím nitrosvětským, není chápán jako schrána či rámec jsoucího tak, jako tomu bylo v metafyzické tradici před Kantem, ale dle Finka je konceptem subjektivním.

### 1.3 Problém subjektivismu

V *Kritice čistého rozumu* je svět pochopen jako idea v lidském rozumu.<sup>22</sup> Jelikož je tedy pochopen jako idea v subjektu, o světě „o sobě“ tak není dle Finka vůbec řeč. Vůči tomu kriticky poznamenává: „Svět není vůbec sám ‚o sobě‘, není ani konečným, ani nekonečným celkem ‚o sobě‘, je výlučně nutným tvořením idejí lidského rozumu, které stále přesahuje postup zkušenosti a které ‚dokončuje‘ empirickou oblast rozvrhem idejí totality v řadách jevení.“<sup>23</sup> Svět jako idea není tudíž zkušenostně zakusitelný, poznatelný, protože není něčím, co se vyskytuje. Je apriorní, je před vší zkušeností, před vším vyskytujícím se, je ideou v subjektu. K tomu Lazzari poznamenává, že „pro Kanta je svět pouze ideou, pro Husserla univerzálním horizontem zkušenosti a oba se tímto způsobem dostávají k pojmu světa, který je subjektivistický“.<sup>24</sup> V samotném Finkově myšlení však vidíme tendenci, že svět by měl být *ex definitione* jsoucnější než jsoucna v něm, a to včetně člověka. Svět je „více“ než nitrosvětské, je „více“ než čímsi subjektivním.

Fink tuto subjektivizaci světa jak u Kanta, tak u Husserla odmítá, neboť mu jde o takový výklad světa, který by nespočíval na nitrosvětských, světu nepřiměřených modelech. Svět má být pochopen jako celek obklopující vše, tedy nejen jsoucna výskytová, nýbrž i ta, jejichž způsob bytí je existování. To znamená, že ve světě jsou společně jak kameny, stromy, zvířata, praktické věci, tak i lidé. Fink nepřijímá myšlenku světa jako ideje v lidském rozumu, protože mu jde o a-subjektivní pojetí světa „o sobě“. Vidíme tedy, že Finkova

<sup>22</sup> Kant, Immanuel, *Kritika čistého rozumu*, A 408.

<sup>23</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 138.

<sup>24</sup> Lazzari, Renato, *Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft bei Eugen Fink*, in: Nielsen, C. — Sepp, H.-R. *Welt denken*, Karl Alber Verlag, München, Freiburg 2011, s. 53.

kosmologie je vůči Kantově koncepci protichůdná. Jde-li ve Finkově kosmologii o svět „o sobě“, pak je zřejmé, že je jakákoliv subjektivizace světa odmítnuta. Subjekt je totiž tím, kdo je ve světě, a proto nemůže být svět v subjektu. K tomu Fink uvádí, že „Kantovo promýšlení světa konečně záleží na chápání prostoru a času.“<sup>25</sup>

Nitrosvětské věci se nám (subjektu) vždy jistým způsobem jeví v čase a prostoru. Čas ani prostor nejsou ničím objektivně jsoucím, jak tomu bylo například u Newtona, nýbrž, v souladu s Kantovou filosofií, jsou subjektivními apriorními formami, které jsou ze zkušenosti neodvoditelné.<sup>26</sup> Tyto nazírací formy, tzn. podmínky možné zkušenosti, jsou tím, co podmiňuje jevení se věcí v čase a prostoru.<sup>27</sup> Předcházejí tudíž všem dojmům, kterými věci působí na subjekt. S ohledem na čas Kant tvrdí, že „současnost nebo následnost by totiž samy nebyly vnímány, kdyby jim apriorně v základu neležela představa času. [...] Čas je tedy dán apriori. Veškerá skutečnost jevů je možná jedině v něm. Všechny tyto jevy mohou odpadnout, ale čas sám (jako obecná podmínka jejich možnosti) nemůže být zrušen.“<sup>28</sup> V podobném duchu hovoří i o prostoru: „Aby totiž mohly být určité počítky vztahovány k něčemu mimo mne (tj. k něčemu, co se nachází v prostoru na jiném místě, než jsem já), rovněž abych si mohl předměty představovat jako existující mimo sebe navzájem a vedle sebe, a tedy nejen jako různé, nýbrž i na různých místech, musí tu už být základem představa prostoru.“<sup>29</sup> Prostor je nám tedy dán rovněž apriori.<sup>30</sup>

Kromě toho se u Kanta objevuje myšlenka absolutního prostoru. Pojem prostoru u něj není získán z abstrakcí vnějších počítků. Pokud si totiž máme představit předměty na různých místech mimo pozorující subjekt, pak je nutné mít apriorní představu prostoru. Prostor je tudíž apriorní podmínkou jak lidského

---

<sup>25</sup> „Weltdenken Kants hängt letzten Endes am Verständnis von Raum und Zeit.“ (Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 140.)

<sup>26</sup> Kant, Immanuel, *Kritika čistého rozumu*, A 23, A 48.

<sup>27</sup> Patočka k tomu uvádí: „Věci chápeme jako jsoící v prostoru a čase – to je prafenomén. (Kant: prostor a čas je jediná forma, něco jediného a jednotného, vnitřně souvislého rámce.) Tento rámec je celkově anticipován.“ (Patočka, Jan, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikoymenh, Praha 1995, s. 116.)

<sup>28</sup> Kant, Immanuel, *Kritika čistého rozumu*, B 46, B 47.

<sup>29</sup> Tamtéž, B 38.

<sup>30</sup> Prostor a čas však nejsou (samozřejmě) zaměnitelné jakožto formy. Prostor je apriorní formou názoru vnějšího smyslu, zatímco čas smyslu vnitřního.

poznání, tak i vnímání. Kant určuje prostor jako bytostně jednotný, ve kterém jsou všechny „relativní“ prostory patřící každému tělesu, ať už je těleso v klidu, či pohybu vůči tělesu jinému.<sup>31</sup> Tedy všechny relativní prostory jsou v absolutním prostoru, který je vůči nim nemateriální a nehybné povahy. Ačkoliv není zkušenostně zakusitelný, je nutné, aby byl „myšlen“. Tím se má dle Kanta zamezit totálnímu relativismu. Představa prostoru není apriorním pojmem, nýbrž názorem, protože, jak Kant říká, „každý pojem si sice musíme myslet jako představu, která je obsažena v nekonečném množství různých možných představ (jako jejich společný znak), a která je tudíž obsahuje pod sebou; ale žádný pojem si jako takový nemůžeme myslet tak, aby toto nekonečné množství představ obsahoval v sobě. Nicméně prostor je takto myšlen (neboť všechny části nekonečného prostoru existují zároveň). Původní představa prostoru je tedy *apriorní názor*, a nikoli *pojem*.“<sup>32</sup> Tato představa bytostně jednotného, absolutního prostoru, mimo který není nic, vede k myšlence (nikoli poznání) světa jako celku. U Kanta však vidíme, že nelze rozhodnout, zda je možné tento svět myslet v prostoru jakožto konečný, či nekonečný, jelikož nemáme prostředky k tomu, abychom mohli tuto otázku mimo zkušenost relevantně zodpovědět.

Finkova kosmologie je takřka opačnou koncepcí. Celek světa Fink chápe jako svět „o sobě“ a prostor a čas jsou dimenzemi tohoto světa, přičemž jak svět, tak i světový prostor a čas se snaží vyložit spekulativně mimo jakoukoliv zkušenost. To znamená, že ani svět, ani čas a prostor nemají vposled záviset na subjektu. Avšak Fink rovněž uznává, že jeho celek světa je myšlenkou, resp. myšlenkou všech myšlenek, a v žádném případě neříká, že je možné tento svět nějakým způsobem poznat. Nicméně Kantův svět vposled považuje spíše za existenciální nežli za kosmický, jelikož je závislý na člověku. Existenciální svět (jinak řečeno lidský svět) je tím, k čemu se subjekt vztahuje, který si představuje a tvoří ho.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Kant, Immanuel, *Kritika čistého rozumu*, B 38.

<sup>32</sup> Tamtéž, B 40.

<sup>33</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 140.

Podle Bruziny je u Kanta patrný rozdíl mezi vědomím o objektech a vědomím světa. Tento rozdíl panuje mezi „kategoriemi“, které jsou „ontologicko-transcendentální“ a „idejemi“, které jsou „kosmologicko-transcendentální“.<sup>34</sup> Existuje tedy rozdíl mezi dvěma druhy vědomí, který generuje problém integrity obou v rámci jedné zkušenosti. Kromě toho je patrné, že zakoušející subjekt odkazuje na celek světa, ale není s to ho adekvátně uchopit a vyložit. Potom je však namístě otázka po původu tohoto světa, po původu oblasti zkušenosti, která míří mimo oblast jsoucího. Z toho Fink vyvozuje, že tento transcendentální problém vede k novému založení ontologie. Fenomenologie tento problém transformovala a vztáhla ho k otázce bytí.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Bruzina, Ronald, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, s. 204.

<sup>35</sup> Fink, Eugen, Die Idee der Transcendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie, in: týž, *Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976, s. 43.

## 2. Husserl

Husserlova filosofie měla nezpochybnitelný vliv na podobu té Finkovy. Po dobu deseti let, od roku 1928 až do Husserlovy smrti v roce 1938, byl Fink nejdříve jeho asistentem a později spolupracovníkem. Vztah mezi nimi se po tato léta postupně prohluboval nejen co do profesní stránky, ale i co do osobní. Husserl ve Finkovi spatřoval nadaného studenta, který mu kritickými připomínkami pomáhal domýšlet jeho transcendentální fenomenologii. Kromě toho mu sloužil jako cenný pomocník při revizi a přípravě jeho děl k tisku. Husserl se nebál říci, že Fink chápal jeho fenomenologii stejně dobře jako on sám, o čemž svědčí to, že Finka považoval za největší fenomén celé fenomenologie.<sup>36</sup>

Odtud pak plynou i Husserlovy naděje a očekávání ohledně následovnictví jeho transcendentální fenomenologie, které zprvu vkládal do velice nadaného Heideggera, od něhož se však vzápětí distancoval. Nejen kvůli tomu, že se Heidegger odmítl stát jeho žákem a rozvíjel svou vlastní filosofii,<sup>37</sup> která se zdála být opakem té jeho, ale i kvůli jeho působení v roli rektora na univerzitě ve Freiburgu jako sympatizanta a člena národního socialismu.<sup>38</sup>

Husserl tak doufal, že by se pokračovatelem jeho fenomenologie mohl stát právě Fink. Současně však pozoroval, že Fink rozvíjí vlastní filosofii, což bylo patrné již z jeho disertace s názvem *Vergegenwärtigung und Bild* (1930), se kterou promoval právě u Husserla a Heideggera. Z této práce je již zřejmé Finkovo vlastní pochopení fenomenologie a poznámky ohledně světa z let 1931–

---

<sup>36</sup> Bruzina, Ronald, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, s. 69.

<sup>37</sup> Srov. Cromwell, Steven Galt, Spočívá spor mezi Husserlem a Heideggerem na omylu? K psychologické a transcendentální fenomenologii, přel. M. Pokorný, in: *Reflexe*, 2009, 37, s. 63.

<sup>38</sup> K tomuto období se váže Heideggerova nástupní rektorská řeč, týkající se reformy německých univerzit. Srov. Heidegger, Martin, Rektorát 1933/34 – Skutečnost a myšlenky, přel. I. Chvatík, in: *Filosofický časopis*, XLIV, 1996, 1, s. 59-71; Heidegger, Martin, Sebeurčení německé univerzity, přel. I. Šnebergová, in: *Filosofický časopis*, XLIV, 1996, 1, s. 45-52. O Heideggerově působení v NSDAP a jeho antisemitismu existuje řada děl, které lze rozdělit na apologety a kritiky. Obránci říkají, že jeho filosofie platí sama o sobě, tudíž není nutné ji vztahovat k jeho osobní morálce. Kritici však jsou proti tomuto názoru a snaží se najít vztah mezi jeho politickým postojem a filosofií. Mezi knihy týkající se této problematiky patří např. Figal, Günter, *Úvod do Heideggera*, přel. V. Zátka, Academia, Praha 2007; Ottmann, Henning, *Geschichte des politischen Denkens*, Metzler, J. B. Verlag, Stuttgart 2012; Faye, Emmanuel, *Heidegger. The Introduction of Nazism into Philosophy*, Yale University Press, Yale 2009; Ettingerová, Elzbieta, *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*, přel. E. Červinková, Academia, Praha 2004; Ott, Hugo, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt 1992; Trawny, Peter, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014; Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Pravda o myšlení Martina Heideggera*, přel. A. Novák, Togga, Praha 2017, který je polemickým spisem vůči výše uvedenému spisu Trawnyho.

33 jsou již kritického rázu vůči Husserlově fenomenologii. Kritika se týká například problému nekonečnosti a celkovosti, který je Husserlem předveden při tematizaci horizontu. Podle Finka není horizont ničím daným, nýbrž je postižitelný „v tom daném“ jako to, co umožňuje postupovat dále. Horizont není jen původním vědomím něčeho (objektu v jeho dalších určeních), nýbrž je vědomím dimenze oněch možných dalších určení.<sup>39</sup>

Otázku celku světa Fink rozvíjí nejen na základě Husserlovy fenomenologie, ale i vlivem Heideggerových přednášek již z let 1928–29, vydaných pod titulem *Einleitung in die Philosophie*.<sup>40</sup> Tedy z let, kdy Heidegger přijel přednášet do Freiburgu a jeho popularita rostla. Z Finkových poznámek je patrné, jak těžké bylo vyrovnat se s těmito dvěma vlivnými filosofiemi, tj. s Husserlovou a Heideggerovou.<sup>41</sup>

Bruzina říká: „Transcendentální fenomenologie začala tím, že rozpoznala svět jako to, co je nutno brát výslovně a přesně jako zcela komplexní strukturu.“<sup>42</sup> Z toho zřetelně vyplývá, že Fink si neklade otázku po celku světa až na základě Heideggerovy filosofie. Husserl totiž ve svých *Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*<sup>43</sup> klade otázku světa, zpočátku s ohledem na tzv. přirozený postoj, i když úvahy o něm z pohledu tohoto postoje tu jsou předem určeny cílem, kterým je transcendentální subjektivita.<sup>44</sup> Svět má být vposled vykázan jako fenomén, který je před-staven touto subjektivitou. Fink si toto již záhy uvědomil. Husserlova fenomenologie je zaměřena na objekty. O mnoho let později (v roce 1968) tuto tendenci znovu kritizuje: „Otázky, které jsou pro nás v Husserlově fenomenologii otevřené, odkazují na problém světa,“ ale je „osudový sklon lidského ducha chtít myslet bytí ze jsoucího, svět z nitrosvětské pozice, a přitom ‚jako věc‘.“<sup>45</sup> Cílem Finkových úvah tak je

---

<sup>39</sup> Srov. Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague 1976, s. 98.

<sup>40</sup> Heidegger, Martin, *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996.

<sup>41</sup> Fink, Eugen, *Sein und Endlichkeit Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 2016, Z-IV, Z-V.

<sup>42</sup> Bruzina, Roland, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, s. 174.

<sup>43</sup> Husserl, Edmund, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přel. A. Rettová, P. Urban, Oikoymenh, Praha 2004.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 15.

<sup>45</sup> Fink, Eugen, *Bewußtseinanalytik und Weltproblem*, in: týž, *Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976, s. 297-298.

vymanit svět z předmětného vztahu k subjektu. Svět není objekt, není „věcí“ fenomenologie, v níž bychom se ke světu intencionálně vztahovali. Má-li být svět tím, co vše nitrosvětské objímá, pak žádná nitrosvětská bytost není s to tento celek předmětně uchopit. Svět se tomuto uchopení vždy „vzpírá“. Ostatně jak již bylo výše zmíněno v souvislosti s Kantem, celek světa může být myšlen, nikoliv poznán. Chce-li se Fink vyrovnat s Husserlovou fenomenologií, pak je nutné řešit otázku fenoménu a fenomenality, což jsou zásadní problémy transcendentální fenomenologie. Ty jsou Husserlem řešeny s ohledem na pozorovatele, resp. s ohledem na transcendentální subjektivitu. Jak bylo výše poznamenáno, Finkův svět v kosmickém smyslu má být světem a-subjektivním. A právě otázka fenomenality je jím oproti Husserlovi řešena jako „součást“ světového pohybu. Fenomenalita, jak uvidíme později, je u Finka „věcí“ světa.

## 2.1 Otázka fenoménu a fenomenality

Husserlova fenomenologie je vědou o fenoménech.<sup>46</sup> Význam fenoménu, ve kterém ho chápou vědy pozitivní (či diltheyovsky řečeno duchovědy), je fenomenologií modifikován tak, aby se stal základem „přísné vědy“, fenomenologie. Modifikace smyslu fenoménu se odehrává ve fenomenologickém postoji a pouze takto proměněný smysl vstupuje do fenomenologické sféry.<sup>47</sup> V ní, po provedení tzv. fenomenologické redukce, se vzdáváme platnosti světa, protože je nutné tuto platnost nejdříve ověřit ve fenomenologickém postoji. Po jejím provedení se ocitáme na půdě bytostně intencionálního transcendentálního vědomí, které prostřednictvím reflexe zkoumá fenomény. Ty jsou předmětným pólem čistého Já, které podle Husserla zůstává jako „reziduum po vyřazení světa a k němu náležející empirické subjektivity. [...] Čisté Já chceme pokládat za fenomenologické datum,<sup>48</sup> [...] které je dáno v absolutní nepochybnosti jako ‚*sum cogitans*‘“.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Husserl, Edmund, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 13.

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 118.

<sup>49</sup> Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, in: *Husserliana, Bd. IV*, Martinus Nijhoff, Haag 1952, s. 97.

Fenomény jsou předměty či průběhy, které se jeví Já. Každá věc se jeví a její charakter zjevnosti, fenomén, je tím, co Já prožívá. Věc se nám nikdy nejeví najednou, nýbrž vždy perspektivně a vždy s jistým pozadím, ve kterém jsou další předměty.<sup>50</sup> Předmět je tím, jak se ukazuje. Fenomenologie, která je vědou o fenoménech, zkoumá pouze to, co fenoménem je nebo se jím může stát. Avšak to, co fenoménem být nemůže, pro fenomenologii *de facto* neexistuje. K tomu Fink kriticky poznamenává, že „jsoucno je předmětem a nic víc“.<sup>51</sup> Rovněž tak bytí je charakterizováno jen jako fenomén a nic víc. Kromě toho je odkázáno na subjekt, kterému se jeví jako předmět a nic víc. Místem, kde dle Husserla dochází k jevení jakožto jevení, je ona transcendentální subjektivita.

Fink přesvědčivě ukazuje omezenost Husserlova pojetí fenoménu, protože transcendentální fenomenologie není s to uchopit např. „fenomén“ živlů, průhledných věcí či krajiny. Jak později uvidíme, Fink toto příliš úzké chápání fenoménu rozšiřuje. To, co není transcendentální fenomenologií uchopitelné, chce pojmut do své filosofie. Jinak řečeno, jeho snahou je ony transcendentální fenomenologií netematizované fenomény považovat za „věci samy“, tzn. za to, co právoplatně spadá do oblasti fenomenologie jakožto nová témata, danosti hodné zkoumání.<sup>52</sup> Finkova filosofie tak není pouze zaměřena na jiné pojetí světa, nýbrž i na jiná témata, která se nemohla stát *ex definitione* tématy transcendentální fenomenologie. Avšak i ta, jak uvidíme později, souvisí s kosmologií.

Kromě omezenosti pojetí fenoménu je Finkem odhaleno Husserlovo nevykazatelné rozhodnutí, které předem vymezuje fenomenologickou oblast zkoumání. Tedy to, co spadá, či nespadá do fenomenologického vykázání. Ono rozhodnutí Fink nazývá spekulativním předpokladem, který však není Husserlem nikde podrobně zkoumán.<sup>53</sup> Právě tento předpoklad znamená, že „být“ je pouze tolik, co „být fenoménem“, a je vykročením mimo fenomenologii, mimo oblast

---

<sup>50</sup> Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague 1976, s. 77.

<sup>51</sup> „Das Seiende ist Gegenstand und weiter nichts.“ (Fink, Eugen, *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, in: *týž, Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976, s. 149.)

<sup>52</sup> Fink, Eugen, *Phänomenologie und Dialektik*, in: *týž, Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976, s. 232.

<sup>53</sup> Srov. Fink, Eugen, *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, s. 147.

vykazatelných fenoménů. Ve Finkově filosofii dochází k posunu od fenoménu k fenomenalitě, od fenomenologie k „metafenomenologii“. Cílem takto pojaté „fenomenologie“ je spekulativní výklad podmínek jevení jako takového, které souvisí s bytností kosmického světa. Z toho tedy vyplývá, že Finkovo „překonání“ Husserlovy transcendentální fenomenologie je záležitostí spekulativního výkladu jevení se „o sobě“. Fink se totiž nechce smířit s tím, že jevení je omezeno pouze na jevení se „pro nás“. Jevení samému rozumí jako vládnoucímu médiu, „v němž se odehrávají všechny vztahy jsoucího mezi sebou a též mezi věcmi a člověkem“.<sup>54</sup>

Jak u Husserla, tak i výše u Kanta vidíme, že Fink kritizuje subjektivní perspektivu obou myslitelů. Tato perspektiva je kladena vůči tomu, co se v ní a jí dává. V ní dochází ke zkoumání té které oblasti, a stojí tak v samotném základu zkoumaného. Důraz na subjekt, který je u Kanta, Husserla a v podobném smyslu i u raného Heideggera kritizován, je tím, co má být překonáno a-subjektivním pojetím světa.

## 2.2 Svět jako univerzální horizont

Husserl ve své fenomenologii pracuje s koncepcí světa jako horizontu. Ta se už objevuje v *Idejích*, ve kterých rozlišuje mezi vnějším a vnitřním horizontem, přičemž s těmito horizonty se pojí „tematická“ a „a-tematická intencionalita“.<sup>55</sup>

Ve vnějším horizontu se ukazují věci v prostoru, které jsou aktuálně vnímané. Nikdy nestojí pouze samy o sobě, ale jeví se spolu s ostatními věcmi. Vnímáme je pokaždé z různé perspektivy, ale nikdy je nemáme dány celé naráz. Vidíme-li je zepředu, nemůžeme současně vnímat jejich zadní strany, jelikož nám jsou zakryté. Na tyto „aktuální“ věci či děje je zaměřena tematická intencionalita. Ovšem mimo tento vnější horizont a tematickou intencionalitu, která je zaměřena na aktuálně vnímanou věc v tomto horizontu, tu je přítomný neurčitý, ne-aktuální dvorec,<sup>56</sup> např. kontexty, jiné možné i ne-možné, určité či ne-určité danosti, okolnosti nebo zájmy. Neurčitý, vnitřní horizont a-tematické

<sup>54</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, přel. J. Čapek, Oikoymenh, Praha 1996, s. 107.

<sup>55</sup> Srov. Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 148.

<sup>56</sup> Srov. tamtéž, s. 148.

intencionalita lze nicméně „přivést do aktuálnosti“. Tematická intencionalita je tedy obklopena neurčitým vědomím vnitřního horizontu, ve kterém a-tematicky rozumíme okolí, „kam až oko dohlédne“. K tomu Fink dodává, že „horizont tohoto celého pole zkušenosti, kterého nikdy nelze plně dosáhnout, jako celek jsoucího, je Husserlem v principu charakterizován jako *univerzální horizont*.“<sup>57</sup>

Vůči této koncepci Fink klade dvě námitky. Zaprvé Husserl ztotožňuje fenomén horizontu, tj. okolí věcí, které má další a další okolí, se světem samým.<sup>58</sup> a zadruhé jde o to, že horizont je stále strukturou na objektu, který není objektem izolovaným, nýbrž se ukazuje v okolí ostatních objektů, které mají další a další okolí.<sup>59</sup> Podle Finka z toho vyplývá, že Husserl si neuvědomil rozdíl mezi světem a věcí, tudíž nepracuje s kosmologickou diferencí. Svět je u něj totiž chápán jako struktura na objektu a zároveň jako předmět, který má být intencionálně zkoumán transcendentální subjektivitou. I když později uvidíme, že Fink se snaží přiblížit ke kosmickému světu pomocí fenoménu krajiny, nelze mu vyčítat případnou nedůslednost v jeho kritice, přestože Husserlův horizont, ve kterém se věci jeví, lze do jisté míry charakterizovat jako krajinu. Fink ale oproti Husserlovi odmítá možnost jejího zpředmětnění.

Je tedy zřejmé, že Fink ani u Husserla nenachází takový koncept světa, po kterém se táže ve své kosmologii. Husserlův univerzální horizont je jím odmítnut, protože dle něj nelze ke světu (myšleno ke světu jako celku) dospět vnímáním daností, které se nám jeví jako součást okolí, z něhož vystupují. Namísto je tak Finkova otázka, zda „každá danost věci nebo spojitost věcí je tak, že vystupuje z celku světa.“<sup>60</sup>

Z výše řečeného zřetelně vyplývá, že Kantův svět jako idea a Husserlův svět jako univerzální horizont vposled záleží na jejich koncepcích

---

<sup>57</sup> „Das Ganze des Seienden, wird von Husserl grundsätzlich charakterisiert als ein *Universalhorizont*.“ (Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 148.)

<sup>58</sup> Fink, Eugen, *Philosophie als Überwindung der „Naivität“*, s. 105.

<sup>59</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 29; V poznámkách z roku 1929 Fink píše, že všechny fenomény, předměty zkušenosti jsou světské. Rovněž i ty, které jsou ideálními předměty, jsou světské. V tomto kontextu pak „čisté“ vědomí a v něm obsažená konstituující strana a všechny intencionální koreláty se jeví jako jakýsi „dogmatický“ pojem „světa“. Srov. Fink, Eugen, *Sein und Endlichkeit Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 2016, Z-IV, s. 231.

<sup>60</sup> „Ist jede Gegebenheit eines Dinges oder Dingzusammenhangs eine solche, die aus dem Weltganzen her begegnet?“ (Fink, Eugen, *Philosophie als Überwindung der „Naivität“*, s. 105.)

transcendentální subjektivity. U Kanta šlo o poznání její apriorní výstavby a jejího vztahu k předmětům daným ve zkušenosti. Transcendentální subjektivita je tak podmínkou možnosti chápající zkušenosti ve světě. Oproti tomu u Husserla vidíme, že ačkoliv staví na Kantově pozici, chápe subjektivitu jakožto nositelku bytí světa. V ní jsme dle této koncepce s to apodikticky poznat obsahy tohoto vědomí, jak nám jsou dány v jejich původnosti. Kantovu ani Husserlovu subjektivitu Fink nepřejímá, ale zajisté mají vliv na jeho negativní vymezení světa a člověka v něm.

### 2.3 Problém transcendentální subjektivity a bytí

Ve shodě s Husserlovou intencí Fink říká, že pro porozumění světu je nutné i porozumět zkušenostem, které běžně prožíváme, aniž bychom si jich byli výslovně vědomi. Transcendentální subjektivita je místem, kde se z toho, co prožíváme, stane objekt důsledného myšlení, metodického zkoumání.<sup>61</sup> Po provedení fenomenologické redukce, tzn. poté, co abstrahujeme od zakoušení světa v přirozeném postoji, ve kterém nám je dán jako jistým způsobem zprostředkovaný, interpretovaný a naivně tematizovaný, zaujímáme postoj fenomenologický, ve kterém chce Husserl zkoumat fenomény v čisté zkušenosti. Fink poukazuje na to, že „je-li jednou naivita přirozeného života přerušena, nemůže se již více vrátit, je přerušena navždy, což ale v žádném případě neznamená, že pak stále existujeme ve světle transcendentálního sebe-porozumění.“<sup>62</sup>

Jak již bylo výše řečeno, fenomenologickou redukcí zpochybňujeme platnost světa, kterou je nutno ověřit ve fenomenologickém postoji transcendentální subjektivitou. Tím, že svět takto „omezíme“ a nebudeme ho brát z hlediska různých, fenomenologicky ještě neprozkoumaných teorií, z pohledu metafyziky atd., ho lze dle Husserla zkoumat obsažněji, spolehlivěji, než je tomu na půdě naivní zkušenosti či na půdě pozitivní vědy.<sup>63</sup> Platnost světa je tak

---

<sup>61</sup> Fink, Eugen, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in: *týž, Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976, s. 193.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 194-195.

<sup>63</sup> Husserl, Edmund, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 65-69.

v Husserlově fenomenologii závislá na aktivitě transcendentálního subjektu, tj. na konstituci korelátů bytostně intencionálního vědomí.

Nejen platnost světa, ale svět sám jakožto jednota smyslu závislá na tomto vědomí, se má v Husserlově fenomenologii stát předmětným korelátem. Řečeno Finkem: „Skrze tuto *transcendentální redukci* dosáhneme ale také, a jen skrze ni, transcendentálního fenoménu světa, tj. transcendentální apercepce světa jakožto fenoménu v korelativním smyslu.“<sup>64</sup> Transcendentální subjekt je tedy v Husserlově smyslu subjektem nezúčastněným, jehož cílem je dle Lufta „absolutní, nepodmíněná pravda. *Filosofické* rozumění není žádné *δόξα*, nýbrž právě *ἐπιστήμη* jakožto absolutní (nepodmíněná) pravda oproti podmíněným pravdám situačním.“<sup>65</sup> Husserlova fenomenologie zprvu vychází z mnohosti toho, co se dává v přirozeném postoji, aby se jí pak do zorného pole dostal celek, celkový světový horizont, který se skrze transcendentální, mimo-světskou subjektivitu konstituuje.<sup>66</sup> Z toho Fink usuzuje, že transcendentální problém světa je základním problémem fenomenologie.<sup>67</sup>

V době, kdy byl Fink ještě pod velkým vlivem Husserla, spolu s ním věřil, že vyřazení platnosti světa je tím, co umožní poznání a porozumění světa tak, jak je „pro nás“. Ale záhy pochopil, že svět je celkem všeho rozumění a jednání. Celkem, který prostupuje vše nitrosvětské, včetně člověka.<sup>68</sup> Finkova kritika transcendentální subjektivity spočívá tedy v tom, že člověk by musel být bytostí dokonalou, aby si mohl stavět celek světa proti sobě. Tím by totiž zaujal mimo-světské stanovisko. Jak poeticky říká: „Sám Bůh poznává *bez stínů*.“<sup>69</sup> Člověk však takovou bytostí není. Není bohem, a tudíž nemůže nikdy vystoupit z významových souvislostí světa, je bytostně světskou bytostí. Tím pádem i aktivitám na poli transcendentální subjektivity porozumíme vždy až na základě

---

<sup>64</sup> Fink, Eugen, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in: *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, s. 118.

<sup>65</sup> Luft, Sebastian, *Phänomenologie der Phänomenologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, s. 135.

<sup>66</sup> Fink, Eugen, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, s. 139.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 119.

<sup>68</sup> Blecha, Ivan, K pojetí světa u Eugena Finka, in: *Filosofický časopis*, XLIV, 1996, 2, s. 213.

<sup>69</sup> Fink, Eugen, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, s. 203.

světa. Podle Finka totiž „o něm víme apriori dříve než o tom, že jsoucno je, co jsoucno je, a o pravdě jsoucna; vědění o světě je *pra-apriori*.“<sup>70</sup>

Vidíme tedy, že Fink zasazuje objekt i subjekt společně do celku světa. Pro Husserlovu fenomenologii z toho vyplývá paradox týkající se fenomenologické redukce. Již v otázce fenoménu a fenomenality bylo poukázáno na spekulativní rozhodnutí o tom, co bude a co nebude považováno za fenomén. V této redukci se objevuje spekulace v samotném přesvědčení o významu vyřazení platnosti světa. Tedy o důvodu, proč je nutné svět uzávorkovat.<sup>71</sup> Podle Finka světu jako základnímu problému fenomenologie Husserl dostatečně nevěnoval pozornost, protože jeho hlavním tématem byla transcendentální subjektivita. Tím došlo k rozhodnutí o pozici, ze které bude svět zkoumán.<sup>72</sup>

S otázkou transcendentální subjektivity se pojí závažné ontologické důsledky. Husserlův subjektivismus je zásadně svázán s intencionalitou, s předmětným vztahem. Takzvaná „věc sama“, která je mottem Husserlové fenomenologie, a tím pádem tématem fenomenologické metody, není jsoucnem „o sobě“, nýbrž předmětem, tj. jsoucnem jevícím se subjektu. Fink poukazuje na nejpalčivější problém Husserlové fenomenologie, který spočívá v tom, že jsoucno není tematizováno „o sobě“, nýbrž je chápáno jako nám se jevící fenomén. Tedy jako fenomén, který je představen transcendentální subjektivitou. Z toho dle Finka vyplývá, že „co nemůže být vykázáno jako fenomén, nemůže vůbec být.“<sup>73</sup> Nejenže Husserl rozhodl o tom, z jaké pozice bude zkoumán svět, ale zároveň i určil, co bude a co nebude předmětem zkoumání.

Kromě toho Fink v Heideggerově duchu kritizuje Husserla co do nevyjasněnosti pojmu bytí. Jak bylo řečeno, Husserl byl v zajetí snahy pochopit svět věcně z nitrosvětského a bytí ze jsoucího. Transcendentální subjektivita tematizuje pouze předměty (fenomény), proto nemůže zkoumat bytí, které není jsoucnem. K tomu Fink říká: „Běžná reflexe stejně tak, jako ta nejdiferencovanější fenomenologická analýza vědomí, je jen obratem od jsoucích

---

<sup>70</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 195.

<sup>71</sup> Blecha, Ivan, K pojetí světa u Eugena Finka, s. 214.

<sup>72</sup> Fink, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, s. 33-34.

<sup>73</sup> Fink, Eugen, *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, s. 148.

předmětů, které jsou vně, k jsoucím prožitkům uvnitř.“<sup>74</sup> U Husserla tedy nedochází k projasnění ani bytí transcendentální subjektivity, ani bytí předmětů dávajících se této subjektivitě. Fink v tomto kontextu klade zásadní otázku, zda lze považovat otázku bytí za problém vědomí, nebo zda je vědomí problémem ontologickým.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Fink, Eugen, Zum problem der ontologischen Erfahrung, in: týž, *Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976, s. 131.

<sup>75</sup> Fink, Eugen, Bewußtseinanalytik und Weltproblem, in: týž, *Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976, s. 298.

### 3. Hegel

Poněkud odlišným způsobem je Finkova kosmologie ovlivněná Hegelem. V jeho filosofii nacházíme vymezení se vůči Kantovu pojetí světa, resp. vůči jeho omezení světa na regulativní, subjektivní ideu, aniž by se tím vrátil k metafyzickému či ontologickému konceptu světa v tradici západního myšlení. Hegelova filosofie se totiž oproti té Kantově v konečném důsledku snaží dosáhnout světa (bytí) jakožto ducha coby cíle specifického pohybu.<sup>76</sup> K Finkově interpretaci Hegela Moran uvádí, že „Fink chápe Absolutno jako to, co se sestává z ustaveného světa (bytí) a jím ustavujícího života (pra-bytí), co je spojené se stáváním se.“<sup>77</sup>

Podíváme-li se blíže na Finkovu interpretaci Hegela, je zřejmé, že rozpornost bytnosti světa je leitmotivem otázky po Hegelově pojetí světa. S ním se totiž pojí dialektický pohyb, který hraje důležitou roli ve Finkově kosmologii. To proto, že má být základem pro samotný rozvoj bytí (světa). Ovšem Fink nesouhlasí s tím, že by se původní svár bytnosti světa měl smířit, jak je tomu právě u Hegela, který usiluje o jeho syntézu. Z toho Fink dedukuje, že Hegelovo myšlení zůstává v ontologické diferenci (rozdíl mezi bytím a jsoucnem), a tudíž tento svár není spatřen v diferenci kosmologické. Tedy rozdíl mezi bytím a jsoucnem není pochopen v rozdílu světa a toho, co je nitrosvětské. Ve Finkových očích tak ani Husserl, ani Hegel, a ani Heidegger, jak uvidíme později, oproti Kantovi a Nietzschemu nebyli tento svár s to nahlédnout původněji, tj. ve sváru světa samotného. Böhmerem řečeno: „Fink chápe Hegelovo myšlení jako univerzálně-ontologické“<sup>78</sup>, kdy „bytí o sobě“ a „bytí pro sebe“ je chápáno jako způsob bytí všech jsoucn.

#### 3.1 Rozpornost v bytí

Rozpornost je zřejmá v již naznačeném pojmu bytí. O něm Hegel hovoří takto: „To neurčité, jak je tu máme, je bezprostředno; není to zprostředkovaná

---

<sup>76</sup> Gaston, Sean, *The Concept of World from Kant to Derrida*, s. 29.

<sup>77</sup> Moran, Dermot, *Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence*, in: *Research in Phenomenology*, 37, 2007, s. 17.

<sup>78</sup> Böhmer, Anselm, *Kosmologische Didaktik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, s. 36.

neurčitost, není to překonání vši určitosti, nýbrž bezprostřednost neurčenosti, neurčenost před jakoukoli určitostí, neurčenost jako to nejprvotnější. To však nazýváme bytím.<sup>79</sup> Hegel tak ukazuje temnost bytí, kterou Fink nazývá tím „nevýslovně skrytým“ (*Ungesagte-Verborgene*),<sup>80</sup> světem.

Fink interpretuje Hegelovo bytí v napětí mezi „bytí o sobě“ (*Ansichsein*) a „bytí pro sebe“ (*Fürsichsein*). Právě spor mezi těmito dvěma polaritami bytí je jím chápán jako bytí samo, které je vnitřně rozporné, protikladné. S ohledem na ontologickou diferenci není ona rozpornost Finkem vyložena jako rozpornost konečných věcí, protože „bytí o sobě a bytí pro sebe nejsou jako psi a kočky, rovněž nejsou fakty ani počty“.<sup>81</sup> Polaritě bytí samého nelze redukovat na způsob jednotlivých, svou povahou omezených jsoucen. Otázka bytí je otázkou po tom, jak bytí vládne ve všem jsoucím, jak jím prostupuje. „Bytí o sobě“ a „bytí pro sebe“ tak mají dle Finka charakter univerzálně-ontologický spíše než regionální.<sup>82</sup>

S výše uvedeným se pojí Hegelova věta z předmluvy *Fenomenologie ducha*: „Podle mého názoru, který se nemůže ospravedlnit jinak než provedením soustavy samé, záleží všechno na tom, pochopíme-li a vyjádříme-li pravdu ne jako *substanci*, nýbrž právě tak jako *subjekt*.“<sup>83</sup> Substance představuje ono „bytí o sobě“, kdežto subjekt „bytí pro sebe“. Dlužno podotknout, že „bytí o sobě“ není kvůli existenci substance, nýbrž je tomu přesně naopak. Substance je možná jen kvůli tomu, že existuje způsob bytí „bytí o sobě“. Rovněž tak tomu je u subjektu. Subjekt je možný díky způsobu bytí „bytí pro sebe“.<sup>84</sup>

U Hegela a později u Nietzscheho Fink odkrývá jejich janusovskou tvář. Hegel totiž „hledí na dvě strany, završuje metafyziku a začíná (asi) již její překonání“.<sup>85</sup> Nemyslí jsoucnost jakožto jsoucnost konečných věcí, nýbrž jako vládnoucí život, který jimi prostupuje. Pohybuje se tedy v rozdílu bytí samého,

---

<sup>79</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Malá logika*, přel. J. Loužil, Svoboda, Praha 1992, s. 166.

<sup>80</sup> Fink, Eugen, *Sein und Mensch*, s. 214.

<sup>81</sup> Tamtéž, s. 30.

<sup>82</sup> Srov. Fink, Eugen, *Hegel: Phänomenologische Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, s. 13.

<sup>83</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, NČAV, Praha 1960, s. 60.

<sup>84</sup> Srov. Fink, Eugen, *Sein und Mensch*, s. 30; Fink, Eugen, *Hegel: Phänomenologische Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“*, s. 14.

<sup>85</sup> Fink, Eugen, *Sein und Mensch*, s. 234.

v rozdílu „bytí o sobě“ a „bytí pro sebe“, <sup>86</sup> který není respektováním ontologické difference zaměněn za svár ve jsoucím. Hegel se však tento svár snaží usmířit, což je dle Finka možné pouze v tom případě, že nebyl spatřen původněji, a to v kosmologické diferenci. Jak uvidíme v kapitole o Finkově kosmologii, tato difference neznamena pouze rozdíl mezi nitrosvětským a světem, nýbrž i rozdíl v samotné povaze světa. Tedy mezi nebem a zemí, mezi světlem a tmou, otevřeným prostorem a uzavřeným základem světa. Právě tento původní nesmiřitelný svár má Fink na mysli v oné výtce vůči Hegelovi.

Pro Finkovu filosofii je charakteristické postihování rozpornosti, která je u Kanta a Husserla předvedena v rozdílu mezi tím, co je „pro nás“ a „o sobě“. Oproti tomu Fink nachází u Hegela svár v bytí samém. Tato problematika se tedy posouvá do roviny, pro kterou platí, že svár „pro nás“ a „o sobě“ existuje proto, že bytí samo (svět) je bytostně rozporné.

### 3.2 Rozpornost fysis

Z Finkova výkladu Hérakleitovy *fysis* se ukazuje, jak velkou myšlenkovou příbuznost vidí mezi Hegelem a Hérakleitem. Seminář z roku 1966–67, týkající se jeho zlomků, který Fink společně vedl s Heideggerem, je dokladem vlivu hérakleitovské hry světa na povahu Finkovy kosmologie a současně i vymezení se vůči Heideggerovi odlišnou interpretací. Rozvinutější podobou rozdílné interpretace, jejímž prostřednictvím se Fink snaží vymanit z Heideggerova vlivu, je ta, která se týká Nietzscheho.

Fink spatřuje onu příbuznost Hérakleita a Hegela v promýšlení rozpornosti *fysis*.<sup>87</sup> Zlomek B99<sup>88</sup> je Finkem chápán podobně jako B88<sup>89</sup>, totiž jako vzájemná protikladnost dne a noci, světla a temnoty, živých a mrtvých. Tyto protiklady usilují o nejkrásnější harmonii tak, jak to ostatně vyplývá ze zlomku

---

<sup>86</sup> Srov. Fink, Eugen, *Sein und Mensch*, s. 237.

<sup>87</sup> Heidegger, Martin, *Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986, s. 187.

<sup>88</sup> „Kdyby nebylo slunce, byla by noc i přes ostatní hvězdy.“ (Svoboda, Karel, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, NČAV, Praha 1962, s. 57.)

<sup>89</sup> „Totéž je živé a mrtvé, bdící a spící, mladé a staré, neboť toto změnivši se je oním a ono zase změnivši se je tímto.“ (Svoboda, Karel, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 55.)

B8.<sup>90</sup> V Hegelově dialektickém pohybu vidí Fink pokračování toho, co bylo přítomné u Hérakleita. Pohyb, který je patrný na jsoucím jako to, co je a že je, jako to, že je jednotlivinou atd., je pohybem ontologickým (dialektickým), je děním (*Werden*), událostí (*Geschehnis*). A právě toto dění (událost) bytí chápe Hérakleitos podle Finka jako hru: „Bytí je chápáno jako *tvořivá událost*, která se *hravě* rozvíjí. V Hegelově ‚Logice‘, posledním díle veliké filosofie, je Hérakleitův náhled výslovně uchován v pohybu bytí samého.“<sup>91</sup>

Vůči tomu Heidegger říká: „Hérakleitos neví nic ani o protikladech, ani o dialektice.“<sup>92</sup> Pro dialektiku je charakteristické, že vůči sobě stojící opaky se mají společně spojit a změnit tak povahu věci. Pak by pro Hérakleita v Hegelových termínech platilo, že by noc byla teze, den antiteze a po jejich spojení by mělo vzniknout něco jako syntéza.<sup>93</sup> S tím Heidegger nesouhlasí, nýbrž se spíše domnívá, že samotná povaha *fysis* je „protikladná“, ale neusiluje o sjednocení, nýbrž jde o pouhé střídání oněch dvou polarit.<sup>94</sup>

Hérakleitovský seminář je tak jasnou ukázkou konfliktu a shody mezi heideggerovským řekněme „logickým“ čtením fragmentů a Finkovým kosmologickým, které svědčí o dvou různých přístupech myšlení. Heidegger vychází od *logu* k ohni, u Finka tomu je naopak. Klíčovým fragmentem, který sice není konkrétně řešen na onom semináři, ale je přítomen v jejich úvahách, je fragment 52.<sup>95</sup>

Fink na jedné straně vidí u Hérakleita Hegelovy motivy „bytí o sobě“ a „bytí pro sebe“, světla a tmy a jeho dialektiku chápe jako „pra-řeč“ (*Ur-Sprache*). Na straně druhé si je vědom toho, že Hegel se snaží tento svár

---

<sup>90</sup> „Hérakleitos říkal, že se protivné shoduje a že z neshodného je nejkrásnější harmonie.“ (Svoboda, Karel, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 54.)

<sup>91</sup> Fink, Eugen, *Philosophie des Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, s. 172.

<sup>92</sup> „Heraklit weiß weder etwas von Gegensätzen noch von Dialektik.“ (Heidegger, M. – Fink, E., *Heraklit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, s. 25.)

<sup>93</sup> Heidegger, Martin, *Seminare*, s. 278-279; Schenk-Mair, Katharina, *Die Kosmologie Eugen Finks*, s. 39.

<sup>94</sup> Heidegger, Martin, *Seminare*, s. 15-16; Heidegger však poukazuje na to, že Hegel viděl v Hérakleitovi prvního myslitele, který rozpoznal dialektiku jako princip. A Hegel pak vykládá, jak přichází ke slovu ono dialektické v Hérakleitovi – jednota a sjednocení protikladů. Srov. Heidegger, Martin, Hegel und die Griechen, in: *týž, Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, s. 436; Heidegger, Martin, *Seminare*, s. 184.

<sup>95</sup> „Věk je hrající si chlapec, sunoucí kaménky ve hře – chlapecké království.“ (Svoboda, Karel, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 62.); Elden, Stuart, *Eugen Fink And The Questioning Of The World*, s. 49.

„usmířit“ syntézou. K tomu uvádí: „Pro Hegela svár světa končí v posledním ‚smíření‘ Bytí se sebou samým; moc světla u něj získává převahu a pohlcuje do sebe vše temné, ‚projasňuje‘ ono ‚o sobě‘.“<sup>96</sup> Světlo, které má u Hegela převahu nad vším temným, je dle Finka absolutně kladeným rozumem.

### 3.3 Dialektický pohyb

V Hegelově sváru bytí samého vidí Fink „nejhlubší základ dialektiky“,<sup>97</sup> který ústí do „o sobě“ a „pro sebe“ absolutního ducha. Ten je Hegelem vymezen slavnou tezí, že substance je subjekt. Substance, která je subjektem, je pohybem sebe-kladení. Tento pohyb je dle Hegela „zprostředkováním mezi přechodem sebe v jiné bytí a sebou samým“.<sup>98</sup> „O sobě“ a „pro sebe“ jsou na sebe vzájemně odkázané. Jsou v dialektickém vztahu, v němž přechází „o sobě“ do „pro sebe“, přičemž tento pohyb je pohybem bytí samého. Z toho podle Finka vyplývá, že dialektika musí být chápána jako něco více než jen jako metoda, jako nějaká nutnost při promýšlení bytí. „Je pra-řečí LOGU, která v bytí vládne, jehož protiklad otevírá, stejně tak sjednocuje.“<sup>99</sup> U Hegela tedy má jít o jednotu subjektu a objektu, ve které probíhají ony dialektické procesy.

V pra-protikladu (*Urgegensatz*) „o sobě“ a „pro sebe“ se objevuje problém týkající se zprostředkování (*Vermittlung*) těchto protikladných stran. Jakým způsobem mají být zprostředkovány, aniž by se z nich vytrácel svár. Fink ho pojímá jako „univerzální soupeření ‚bytí o sobě‘ a ‚bytí pro sebe‘, ze kterého všechny věci vzcházejí, z čeho vznikají a v čem zanikají, z čeho rostou a ubývají“.<sup>100</sup> Finkova interpretace problému zprostředkování je již vedena z jeho vlastního pojetí bytnosti kosmu, pro niž je charakteristický svár. V Hegelově myšlence zprostředkování se neukazuje pouze svár, nýbrž celková dynamika světa, v níž hraje zásadní roli pohyb. Nikoliv však pohyb vykázaný na jsoucím, nýbrž ontologický. Jeho původcem nejsou věci, substance atd., neboť jsou pouze

---

<sup>96</sup> „Für Hegel endet der Weltstreit in einer letzten ‚Versöhnung‘ des Seins mit sich selbst; die Lichtmacht gewinnt bei ihm die Übermacht und trinkt alles Dunkel in sich auf, ‚verklärt‘ das Ansich.“ (Fink, Eugen, *Sein und Mensch*, s. 219.)

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 211.

<sup>98</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologie ducha*, s. 61.

<sup>99</sup> Fink, Eugen, *Sein und Mensch*, s. 211.

<sup>100</sup> Tamtéž, s. 211-212.

dočasnými „stavy“. Pohyb, který je pochopen jako původnější než substance, je tímto určením substancializován. K tomu Fink říká, že Hegel ho určil „jako to, co je vlastním způsobem jsoucí, jako život ducha. [...] Všechny pevné věci jsou u Hegela zasazeny do pohybu pojmu a v něm rozpuštěny – avšak absolutní pohyb, jakožto výraz toho, jak se u Hegela chápe bytí, zůstává *bez místa*. V Hegelově radikální ontologické dialektice mizí problém světa.“<sup>101</sup> Dle Finka tedy Hegel rozpouští svět v dialektickém pohybu absolutna, o jehož tematizaci mu jde především. Jak uvidíme později, Fink posouvá svár „bytí o sobě“ a „bytí pro sebe“ do kosmologické roviny. V ní pak „bytí o sobě“ reprezentuje to, co je uzavřené, tj. uzavřenost země, kdežto „bytí pro sebe“ je to, co je otevřené, tj. otevřenost nebe, přičemž společně postihují onen svár v samotné povaze kosmu.

---

<sup>101</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 112-113.

#### 4. Nietzsche

Nietzsche je Finkem charakterizován jako osudová postava dějin západního myšlení. V jeho osobě se lámou a visí nad nimi otazník, zda nebyly jen omylem, kvůli němuž je nutno se jich zříci. Nietzscheho do krajnosti dovedená kritika náboženství, filosofie, vědy a morálky vlastně znamená kritiku toho, co bylo do té doby považováno za „svaté“, „dobré“ a „pravdivé“. Řečeno Finkem: „Jestliže se Hegel pokusil gigantickým výkonem uchopit *celé* dějiny ducha jakožto vývojový proces, v němž jsou zahrnuty všechny předcházející stupně, jejichž specifická je třeba ocenit, a jestliže věřil, že může evropské dějiny ospravedlnit, pak Nietzsche říká vyhocené a nemilosrdné ‚ne‘ minulosti, odvrhuje veškeré tradice a vyzývá k radikálnímu obratu.“<sup>102</sup>

K paralelám mezi Nietzschem a Hegelem patří nejen silné povědomí o dějinách a jejich kritické zkoumání, ale i inspirace presokratiky. Fink je totiž oba řadí k následovníkům Hérakleita. U obou však nacházíme opačné pojetí dějin. Hegelem jsou dějiny metafyziky znovu promyšleny a v nich se ukazující protikladné momenty jsou integrovány do systému, v němž dochází k jejich spojení. Tím má být docíleno vyšší jednoty. Kdežto Nietzsche jsou tyto dějiny chápány jako jeden velký omyl, se kterým je nutno bojovat všemi možnými prostředky. Jak Fink poznamenává, „Nietzsche bojuje naplno, ale nedopouští se pojmové destrukce metafyziky, neboť ji stejnými prostředky, jimiž je myšleno bytí, nýbrž pojem odvrhuje a bojuje proti racionalismu i proti myšlenkovému znásilňování skutečnosti“.<sup>103</sup> S Odujevem lze v tomto kontextu říci, že „Hegelův vliv patří minulosti, kdežto Nietzscheův vliv se teprve rozvíjí“.<sup>104</sup>

Jak bylo řečeno, Fink byl s Nietzscheho filosofií obeznámen ještě dříve, než přijel studovat do Freiburgu. To, že Nietzscheho myšlení mělo zásadní vliv na Finka, se ukazuje nejen v jeho pojetí kosmu, nýbrž i v tom, že Finkova odlišná interpretace Nietzscheho (od té Heideggerovy) je snahou o potvrzení svébytnosti

---

<sup>102</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, přel. D. Petříčková, Oikoymenh, Praha 2011, s. 7.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 8.

<sup>104</sup> Odujev, Stěpan Fjodorovič, *Stezkami Zarathustry*, přel. M. Manová, Nakladatelství Svoboda, Praha 1976, s. 8.

Finkovy filosofie a vymanění se z Heideggerova vlivu.<sup>105</sup> Do jisté míry pro Finka i Heideggera platí Odujevova teze, že se „fenomenologie zřejmě nemůže zcela spolehnout na akademickou autoritu svého zakladatele, který se snažil vytvořit přísně vědecký systém; chce se dostat ven z univerzitních poslucháren a zde se u východu setkává s nietzschovcstvím“.<sup>106</sup>

#### 4.1 Nihilismus

Omyl, který Nietzsche v dějinách rozpoznal, má dle něj kořeny v sókratovsko-platónsko-křesťanském morálním výkladu světa. Dědictvím sókratovsko-platónské tradice je kladení důrazu na rozumnou složku duše, která je orientována na dobro a pravdu, tj. na to, co je ne-živé, na věčná, nečasová, nadsmyslová jsoucna. V křesťanství došlo k transformaci této orientace v podobě myšlenek vykoupení, „pravého světa“, Boha atd., což je dle Finka „v protikladu k základnímu citění a naladění jeho života a jeho zkušenosti se skutečností“.<sup>107</sup> Došlo tedy ke konci tragické epochy<sup>108</sup> a nastupuje období rozumu a člověka teoretického. V Nietzscheho duchu Fink říká: „Existence přestává být otevřena pro temné, odvrácené stránky života, vytrácí se mytická znalost jednoty života a smrti, stejně jako protikladné napětí individuace a jednotného prazákladu života, existence se zplošťuje, je lapena do sítě jevů, je ‚osvětlována‘.“<sup>109</sup> Podle Nietzscheho Sókratés kladl důraz na rozum, kterým se snažil osvětlit nejhlubší stránky bytí. Vše se proměnilo v cosi logického, myslitelného, rozumného,<sup>110</sup> čímž bylo přitakáno pouze jednomu principu z původní mytické rozpornosti skutečnosti, která je jím ztělesněna v protikladu boha Apollóna (bůh světla) a Dionýsa (bůh nespoutaného veselí, života).<sup>111</sup>

Postupně však dochází ke znehodnocování života, jelikož věčné pravdy se začínají stávat nedosažitelnými. Víra v ně upadá a tím se devaluje i jejich smysl

---

<sup>105</sup> Ebeling, Hans, Nietzsche bei Heidegger und Fink, in: *Perspektiven der Philosophie*, 1996, 22, s. 68.

<sup>106</sup> Odujev, Stěpan Fjodorovič, *Stezkami Zarathustry*, s. 280.

<sup>107</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 18.

<sup>108</sup> Nietzsche, Friedrich, *Zrození tragédie z ducha hudby*, přel. O. Fischer, Vyšehrad, Praha 2014, s. 107.

<sup>109</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 31.

<sup>110</sup> Sókratés je Nietzschem popsán jako „typický nemystik“ (*Nicht-Mystiker*), „jehož logická povaha je nadměrně přebujelá jako u mystika instinktivní moudrost.“ (Nietzsche, Friedrich, *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 117.)

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 30-34.

a dosavadní platnost. Nihilismus je důsledkem metafyziky, neboť ta kladla absolutní smysl vůči tomu, co jím není. Metafyzika se vymezovala vůči smyslu, který by byl podmíněný, a tím pádem i ohrožený nesmyslností. Nihilismus je doba, v níž z hlubiny lidského bytí povstává hrozivá příšera smyslu prostého života.<sup>112</sup>

Nihilismus kromě toho znamená život ve lži. Lidé stále předstírají, že křesťanská morálka platí i poté, co je ohlášena „smrt boha“.<sup>113</sup> Tou Nietzsche chápe konec „zásvětí“, konec objektivní transcendence a zároveň hrozbu bezbožnosti a nemravnosti lidstva. Jak později uvidíme, Fink se ve svém pozdním období zabývá myšlenkou nihilismu v návaznosti na Nietzscheho pojetí, ačkoliv se od něj v jistých momentech odklání. Kromě toho upravuje výklad nihilismu co do jeho dějinné proměny, v níž se Finkova filosofie formovala, přičemž problematika racionality se modifikovala do vědecko-technického přístupu ke skutečnosti.<sup>114</sup>

I když je Nietzscheho vliv na Finka nepopíratelný, nelze říci, že je vše nekriticky přijato. Fink totiž například nesouhlasí s Nietzscheho snahou destruovat metafyziku prostřednictvím psychologie.<sup>115</sup> A to psychologie, která má rafinovanou strukturu. Jejím prostřednictvím Nietzsche strhává masky a vše, co je proti ní, odhaluje jako zdánlivě protikladné. Jakákoliv argumentace je psychologicky zpochybněna tak, aby bylo to, co je jí protikladné, překonáno. Například maskou egoismu je altruismus. Nietzscheho psychologická kritika se Finkovi zdá povrchní, protože se jí nedaří metafyziku zasáhnout filosoficky. Nedosahuje tedy způsobu myšlení, které by metafyziku a křesťanství překonalo, protože je spíše jen podezírání. Bojuje tak proti jejich psychologické fikci.<sup>116</sup> K tomu Fink dodává, že tato popírající, zničující část „Nietzschovy úlohy se

---

<sup>112</sup> Fink, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, s. 13.

<sup>113</sup> Nietzsche, Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*, přel. V. Koubová, Votobia, Olomouc 1995, s. 9.

<sup>114</sup> Ebeling, Hans, *Nietzsche bei Heidegger und Fink*, s. 71.

<sup>115</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 53.

<sup>116</sup> Tamtéž, s. 137-138; Nietzscheho přístup k filosofii je psychologický a mnohdy nelze přesně rozlišit hranici mezi filosofií a psychologií. Přičemž toto rozdělení Nietzsche několikrát navrhuje, ale nikdy přesně nepopíše. Srov. Solomon, C. Robert, *Nietzsche ad hominem: Perspectivism, personality and resentment*, in: Magnus, B. – Higgins, M. K., *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 184.

uskutečňuje podstatnou měrou jako sofistika“.<sup>117</sup> Obtíže, které skýtá interpretace Nietzscheho filosofického jádra, odhalují janusovskou tvář. „Nietzsche má tvář Janusovu: je filosofem i sofistou.“<sup>118</sup>

Sofistiku v Nietzscheho období radikálního obratu, v němž popírá téměř vše, co tvrdil dříve (zároveň se odpoutává od Wagnera, Schopenhauera, „hrdinů“ svého mládí), aby se osvobodil k sobě samému, lze spatřit odkaz na Protágorovu tezi, že člověk je měrou všech věcí.<sup>119</sup> V kontextu „Nietzscheho osvícenství“ to znamená, že do centra pozornosti se dostává člověk, ve kterém se soustřeďují všechny otázky. V tom Fink spatřuje jistý antropologický obrat.<sup>120</sup> Všechny problémy Nietzscheho filosofie se soustřeďují kolem člověka, i přesto je zachována optika života, kterou je vše posuzováno. V prvním období Nietzsche zkoumá vše prizmatem umění, kdežto v tomto druhém prizmatem vědy. S ohledem na svět lze říci, že v prvním období je život chápán co do jeho kosmicko-metafyzického významu, kdežto ve druhém co do psychologicko-biologického. A to za účelem zničení „iluze oslepenosti“ a dostatečného zdůvodnění „pocitování disonance lidského života“.<sup>121</sup>

Vztah mezi filosofií a sofistikou Fink chápe na základě Nietzscheho pojetí člověka. Člověk se totiž má osvobodit od transcendentálních ideálů morálky, náboženství, přičemž člověk je chápán jako pudová bytost. A na straně druhé je odhalen jako ten, kdo se sobě odcizil, kdo si není vědom vlastního sebepřekračování. Není si vědom toho, že sám tyto ideály vytvořil. První pohled Fink považuje za sofistický, druhý za filosofický.<sup>122</sup> Osvobození člověka úzce souvisí s pojetím života jako posledního důvodu všech hodnot. Hodnoty existují pouze za předpokladu, že je sám život klade. Klade-li život v člověku a skrze něj hodnoty, pak jde o takzvaný projev vůle k moci.

---

<sup>117</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 139.

<sup>118</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>119</sup> „Na počátku *Vyvracejících* pravidel: ‚Měrou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.‘“ (Svoboda, Karel, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 158.)

<sup>120</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 50.

<sup>121</sup> Odujev, Štěpán Fjodorovič, *Stežkami Zarathustry*, s. 283.

<sup>122</sup> Dastur, Françoise, Fink, Reading Nietzsche: On Overcoming Metaphysics, in: Boubil, E. – Daigle, Ch. *Nietzsche and Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2013, s. 108.

## 4.2 Svět jako celek

Vůle k moci je Nietzscheho ontologickým modelem, který dle Finka označuje „způsob pohybu veškerého jsoucího jako takového: veškeré bytí jsoucího je puzením k překonávání“.<sup>123</sup> V tomto smyslu je vše vůlí k moci, jak bezbožnost nadčlověka, tak i křesťanská morálka. V ontickém modelu se vůle k moci projevuje v organické přírodě. Vše jsoucí je puzeno k seberozvoji, bojuje o moc a nadvládu. Pohyb bytí se však zcela nevyčerpává pouze v tomto ontickém (organickém) modelu, neboť postihuje i problematiku ontologickou.

Podle Nietzscheho se metafyzika snažila osvobodit bytí od dění.<sup>124</sup> Bytí bylo odděleno od času, s čímž se úzce pojí samotná metafyzická rozpornost mezi světem fenoménů a světem, který stojí „za ním“, tj. světem věcí „o sobě“. Je patrné, že Fink s tímto tvrzením souhlasí, ale zároveň kriticky poznamenává, že Nietzsche tento fakt konstatuje, ale nevyvozuje ho ze základního sváru celku světa.<sup>125</sup>

Právě Nietzscheho koncept vůle k moci je spjat s časem. Konečné věci jsou v neustálém pohybu, život se stupňuje a dosahuje vyššího rozvoje. Rozvoj a stupňování života ale není nekonečným procesem. V tomto tvrzení Fink odhaluje hlubší vědění o podstatě času, když říká: „Toto vědění o čase je základní myšlenkou třetí části *Zarathustry* a současně vrcholem celé knihy: je to učení o věčném návratu téhož.“<sup>126</sup> Vůle k moci je ontologickým principem, který je určitým vyjádřením pulzování života. Vůle k moci je proudem čistého vznikání, zanikání, stoupání a klesání.<sup>127</sup>

Vůlí k moci Fink určuje jako bytnost jsoucího, přičemž je patrné, že pojem „bytnost“ je chápán po vzoru Heideggera ve smyslu „wesen“.<sup>128</sup> To znamená, že nejde o stálý rys jsoucího (*essentia*) či cosi viditelného, na jsoucnu patrného (*idea*). „Bytování“ je v jeho slovesném smyslu chápáno jako

---

<sup>123</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 148.

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 163.

<sup>125</sup> Odujev, Stěpan Fjodorovič, *Stezkami Zarathustry*, s. 285.

<sup>126</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 95.

<sup>127</sup> Salaquarda, Jörg, Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition, in: Magnus, B. – Higgins, M. K., *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 104-105.

<sup>128</sup> Heidegger, Martin, *Věda, technika a zamyšlení*, přel. J. Michálek, J. Kružíková a I. Chvatík, Oikoymenth, Praha 2004, s. 30.

pohyblivost jsoucího.<sup>129</sup> Pokud bychom sledovali pouze vzhled a různorodost jsoucího, vůli k moci nepostřehneme. Není ničím viditelným. Až při pohlížení na pohyb jsoucího v čase – přicházení, odcházení, stoupání, klesání – jakožto pohyb života, je možné dospět k poznání vůle k moci. Podle Finka „vůle k moci tkví v běhu času“.<sup>130</sup>

V tomto bodě se Fink dostává k výkladu Nietzscheho světa. Určením vůle k moci, která spočívá v běhu času, Fink vidí odvrát pozornosti od nitrosvětského jsoucna k celku světa, tzn. od člověka a boha, pohyblivosti nitrosvětských jsoucna k onomu celku. A právě myšlenkou celku světa jakožto věčného návratu téhož se Nietzsche dle Finka odlišuje od metafyzické tradice,<sup>131</sup> což je vyjádřeno pasáží *Zarathustry*: „Všechno se láme, všechno se spravuje; věčně se staví stejný dům jsoucna. Všechno se loučí, všechno zdraví se zas; věčně si zůstává věren prsten jsoucna.“<sup>132</sup> Vše, co je v čase, probíhá od minulosti do budoucnosti. Je-li však čas jako minulý a budoucí, pak musí znovu probíhat celým časem. K tomu Fink uvádí: „Návrat stejného tkví ve věčnosti běhu času. Vše již muselo být a vše se musí vrátit.“<sup>133</sup> Věčný návrat téhož popírá protiklad minulosti a budoucnosti. Minulost je tím, co ukazuje do budoucnosti a co nabízí možnosti, kdežto budoucnost má rysy minulosti s jejími danostmi. Oboje do sebe zapadá, proplétá se, přechází. Minulost má povahu budoucnosti a naopak. Čas tak ztrácí jednoznačný směr.<sup>134</sup> Řečeno Nietzsche: „Učíš, že jest veliký rok vznikání, nestvůrně veliký rok: ten se jak písečné hodiny vždy otočí znovu, aby znovu běžel a doběhl: tak, že všechny tyto roky jsou si navzájem rovny v největším a též v nejmenším – že v každém velikém roce my sami jsme rovni v největším a též v nejmenším.“<sup>135</sup>

Fink se domnívá, že myšlenkou věčného návratu ve smyslu celku světa se boří zásvětlí, hroutí se morální a metafyzický výklad jsoucího. Jsoucno již není tím, co má svůj pozemský význam a nadpozemskou podstatu (věc o sobě),

---

<sup>129</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 97.

<sup>130</sup> Tamtéž, s. 97.

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 97-98.

<sup>132</sup> Nietzsche, Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*, s. 200.

<sup>133</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 102.

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 103.

<sup>135</sup> Nietzsche, Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*, s. 202.

protože věčnost a časovost nejsou různým, nýbrž jedním. Vidíme, že ač si Fink cení tuto Nietzscheho myšlenku, naráží na nedostatečné pojmové vypracování a vymezení věčného návratu, jelikož se podobá „spíše temnému prorocství, věšteckému odhalení nějakého tajemství než strohému myšlenkovému vykazování“.<sup>136</sup> Ovšem to samé pozorujeme u Finkova konceptu světa, který je místy rovněž spíše temným prorocstvím, nežli striktním vykazováním, neboť jak Nietzsche, tak i Fink se dostávají na samotnou mez vyslovitelného a metodicky uchopitelného. Ovšem Fink Nietzscheho nedostatečně vypracovaný pokus o rozvinutí věčného návratu téhož hájí tím, že tradice, do které je postaven, je nedostatečná tak jako jeho výklad.<sup>137</sup> Nejde tedy v tomto smyslu o Nietzscheho individuální selhání, nýbrž o to, že se sice obrací vůči filosofické tradici, ale je s ní přece jen stále spjatý, protože používá její myšlenkové prostředky. I v tomto se ukazuje Nietzscheho janusovská tvář. Bojuje proti tradici, s níž je ale stále svázán. Převrací metafyziku antiidealismem za použití prostředků metafyziky. Přestože se snaží tematizovat celek světa, je uvězněn v nitrosvětském. Podle Finka je však Nietzsche „první z myslitelů, který se pokouší uchopit svět mimo všechny věci a nad ně“.<sup>138</sup> V tomto kontextu lze říci, že Kant obnovil otázku po celku světa, který však vposled závisel na člověku. Podobně tomu bylo i v případě Husserla, ale s tím rozdílem, že transcendentální subjektivita usilovala o uchopení světa jako předmětu. Možnost zkoumání světa jako korelátu intencionálního vědomí v sobě obsahuje předpoklad, že transcendentální subjektivita je s to být mimo svět, který zkoumá. Oproti tomu v Hegelovi se ukázal náznak dynamiky kosmického pojmu světa, resp. určitá spjatost mezi „bytím pro sebe“ a „bytím o sobě“, která je současně svárem. Svárem, který je dle Finka bytostným rysem skutečnosti. Avšak tento Hegelův náznak svárnosti skutečnosti se rozplynul v jeho sjednocení v ontologické dialektice. Svět se rozplynul v dialektickém pohybu absolutna. Podle mého soudu až v Nietzscheho filosofii vidí Fink zřejmé obrysy světa v kosmickém smyslu. Toto tvrzení je

---

<sup>136</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 106.

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 106.

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 106.

mimo jiné podpořeno, jak uvidíme níže, myšlenkou hry světa, která postihuje dynamiku kosmu.

Motivy nadčlověka, smrti boha či vůle k moci jsou promyšleny z hlediska věčného návratu téhož, který určuje třetí díl *Zarathustry*. Vůdčím východiskem je existující člověk a velikost jeho lidství je určena z hlediska jeho otevřenosti světu. Nadčlověk je v tomto kontextu ten, který dle Finka „nejvíce vytrvává v celku světa, který tuto celkovost chápe jako nekonečnost času, tedy jako věčný návrat téhož“.<sup>139</sup> Čím blíže je člověk k nadčlověku, tím více je vytržen z předmětného světa a otevřenější celku světa, který je Nietzschem zpodobněn v symbolice nebe: „Ó nebe nade mnou, ty čistě! Hluboké! Propasti světla! [...] Ó nebe nade mnou, ty čistě! Vysoké! Hle, to je mi tvá čistota, že není věčného pavouka rozumu ani pavučin rozumu: že tys mi taneční síní pro božské náhody, žes mi stolem bohů pro božské kostky, pro božské hráče! [...] Hluboký je svět: a hlubší, než jak den si kdy pomyslíl.“<sup>140</sup> Pro člověka z toho vyplývá, že své bytí musí formovat v porozumění času jakožto věčného návratu téhož. Člověk ví o tom, že jeho chtění je omezené a onen chtěný smysl je vlastně ne-smyslný. Vůle k moci a věčný návrat odkrývají paradoxnost lidského bytí. K tomu Fink trefně dodává: „Nietzschův člověk budoucnosti je proto janusovský, protože sama skutečnost je taková.“<sup>141</sup>

Právě vztah vůle k moci a věčného návratu je Finkem pochopen kosmologicky, totiž jako vztah principů, ve kterém vůle k moci ukazuje na ohraničenost, zatímco věčný návrat téhož na neohraničenost. K sobě se mají jako *peras* a *apeiron*, jako konečné k nekonečnému, jako jsoucí ke světu.<sup>142</sup> Z toho Fink vyvozuje, že u Nietzscheho je zřejmá myšlenka kosmologické diference, o níž jsme hovořili již v souvislosti s Kantem.

V závěru své myšlenkové cesty Nietzsche nezůstal v tomto dualismu, nýbrž obě Janusovy tváře spojil v pojmu Dionýsa, který má být podle Finka pojmem pro bytí. V raném Nietzscheho díle *Zrození tragédie* byl rozvinut

---

<sup>139</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 107.

<sup>140</sup> Nietzsche, Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*, s. 150-152.

<sup>141</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 200.

<sup>142</sup> Tamtéž, s. 200.

protiklad uměleckých principů, tj. apollinského a dionýského, který se později radikalizoval v protikladu vůle k moci a věčného návratu téhož. Řečeno Finkem: „Dionýsos je život sám, s dvojí tváří, obtěžkán bolestí i temnou rozkoší, tvořící, ničící, život světa, který je nám ne vždy srozumitelným domovem, jenž nás skrývá i vydává všanc.“<sup>143</sup> Onen protiklad odkazuje na dvě strany téže mince. K životu samotnému, který je symbolizován Dionýsem, patří jednak plození, ale jednak i smrt. Je ve své povaze dvojznačný. To, co se narodí, musí zemřít. Fink tuto problematiku posouvá do jádra své koncepce celku světa, v níž je právě svět lůnem i hrobem nitrosvětského. Celek světa dle Finka vládne tomu, co vzniká, i tomu, co zaniká.

Celek světa je tak čímsi, co nelze zcela pojmout rozumem. Nelze ho pochopit ani co do smyslu či účelu, jelikož sám o sobě je bez-účelný, ne-smyslný. Sám je mimo dobro a zlo, není božský. Je „otevřený jako nebe“, které osvětluje všechny ohraničené věci, a je zároveň zemí, do které zaniká vše, co z ní vyšlo. Zatímco Dionýsos je v této souvislosti Finkem interpretován jako bůh hry kosmu,<sup>144</sup> s ohledem na Nietzscheho vidění světa v jeho prvním období Fink optikou starých Řeků uvádí, že svět je hrou Diovou.<sup>145</sup> Nietzsche je Finkem uveden do souvislosti s Hérakleitem, který jako první vyslovil myšlenku povahy světa jakožto hry, tj. hrajícího si chlapce, sunoucího kaménky ve hře – chlapecké království.<sup>146</sup>

### 4.3 Hra světa

S ohledem na hru světa Fink klade otázku, zda Nietzsche překonal metafyziku, či nikoliv. Zda tedy bylo jeho celoživotní myšlenkové úsilí naplněno, či ne. Na tuto otázku odpovídá dvojznačně. Na jedné straně se domnívá, že zůstal spjat s metafyzikou co do jejího východiska, které „*je nitrosvětské a čtveré; táže se po jsoucnu jako takovém, po celkovém uspořádání jsoucna, po nejvyšším jsoucnu a po neskrytosti jsoucna, [...] tyto čtyři horizonty bytí odpovídají čtyřem*

---

<sup>143</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 211.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 205.

<sup>145</sup> Fink, Eugen, *Oáza štěstí*, přel. M. Černý, V. Koubová, Mladá fronta, Praha 1992, s. 33.

<sup>146</sup> Svoboda, Karel, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 62.

transcendentáliím, které s proměnlivým akcentem ovládají antickou, středověkou i novověkou filosofií: *on, hen, agathon, alethes*, nebo *ens, unum, bonum, verum*“.<sup>147</sup> Na straně druhé ji překonává koncepcí hry světa.

Onomu čtverému u Nietzscheho odpovídá vůle k moci jakožto otázka po jsoucnosti jsoucího, věčný návrat téhož jakožto otázka po jsoucím v celkovosti. Ono nejvyšší jsoucí je negativně určeno jako smrt boha, pozitivně jako apollinsko-dionýská hra produkující všechny výtvořiny zdání a konečně neskrytost jsoucna je představena v podobě nadčlověka. Z toho tedy podle Finka vyplývá, že se Nietzsche stále pohybuje po vzoru metafyzické tradice ve stejných horizontech bytí, které ale výslovně neproblematizuje, a jeho filosofie není ontologicky dostatečně radikální.<sup>148</sup>

Finkovo tvrzení je tak podobné Heideggerovu výkladu v *Holzwege*, kde je Nietzsche prohlášen za zajatce metafyziky a svým způsobem za toho, který ji završuje.<sup>149</sup> I přesto, že se podle obou myslitelů Nietzsche pohybuje stále na půdě metafyziky, Fink se domnívá, že ji zároveň překračuje. Vůči Heideggerovu výkladu namítá, že je fundován v jeho pohledu na dějiny bytí, konkrétně ve výkladu novověké metafyziky, která podle Heideggera v Nietzschech dospívá svého konce. Fink k tomu říká, že Heidegger není s to spatřit v Nietzscheho díle kosmologii, konkrétně hru kosmu, skrze kterou metafyziku překonává.<sup>150</sup> „Kde Nietzsche chápe bytí a dění jako hru, tam se už oprostí 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.“<sup>151</sup> V této hře světa Fink nachází prostředek překonávající metafyziku. Ve Finkově kosmologii tak vidíme zásadní vliv myšlenky hry světa, kterou nachází u Hérakleita a právě u Nietzscheho. Kromě kritické námítky týkající se

---

<sup>147</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 212-213.

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 215.

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 217.

<sup>150</sup> Podle Heideggera Nietzsche metafyziku nepřekonává, jelikož myslí stále ze základního novověkého postoje, který je s ní spjatý. Je tedy spjat s metafyzickou zapomenutostí na bytí. Srov. Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, s. 200; Heidegger, Martin, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, s. 259.

<sup>151</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 219.

Nietzscheho hry světa klade Fink druhou v kontextu koncepce nadčlověka. Vůči Heideggerově výkladu Fink říká, že nejde o nadčlověka ve smyslu pána a vládce zeměkoule, násilníka, který je gigantem techniky,<sup>152</sup> nýbrž ve smyslu hráče, spoluhráče ve hře světa.<sup>153</sup>

Otázkou však zůstává, proč Fink pracuje pouze s Heideggerovým výkladem Nietzscheho z let 1935–46, vydaného v *Holzwege*, a nikoliv se spisy pozdějšími. Domnívám se, že Heidegger se s Nietzschem vyrovnává průběžně po celou dobu svého filosofického myšlení. Například v přednášce *Co znamená myslet?*, ve které Heidegger uvažuje v návaznosti na Nietzscheho nad rostoucí pouští civilizace, která se sice vyznačuje rozvinutou vědou, ale zároveň nemyšlením, je otázka nadčlověka oproti Finkově výkladu zmírněna. Heidegger říká, že nadčlověkem Nietzsche nemínil „druh člověka, který odhazuje ‚humánnost‘, libovůli pozvedá na zákon a z titánského běsnění činí pravidlo. Nadčlověk je ten, kdo teprve přivede bytnost dosavadního člověka k jeho pravdě a tuto pravdu převezme. Tak by se ve své bytnosti ustavený dosavadní člověk mohl v budoucnu stát pánem země, to znamená: mohl by se ve vyšším smyslu stát schopným spravovat moc, totiž možnosti, které budoucímu člověku připadnou z bytnosti technického přetváření země.“<sup>154</sup> Z toho tedy vyplývá, že i když jsou Finkovy výtky platné, bylo by vhodné je reformulovat v souvislosti s proměnou Heideggerova pojetí Nietzscheho filosofie. Avšak Heidegger stále trvá na tom, že Nietzsche metafyziku nepřekonává a neodhaluje možnost jejího překonání v kosmologické rovině. Podle Heideggera totiž princip vůle k moci jakožto princip přehodnocení všech dosavadních hodnot se uskutečňuje oním převrácením metafyziky, které Nietzsche považuje za její překonání. K tomu Heidegger uvádí, že „dosavadní nejvyšší hodnoty vládly z výše nadsmyslového nad smyslovým, struktura této vlády je však metafyzika, pak se ono kladení nového principu přehodnocení všech hodnot provádí obrácením metafyziky. Nietzsche považuje toto obrácení za překonání metafyziky. Každé takové

---

<sup>152</sup> Heidegger, Martin, Nietzsche's Wort »Gott ist tot«, in: *týž, Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, s. 252- 256;

<sup>153</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 219.

<sup>154</sup> Heidegger, Martin, *Co znamená myslet?*, přel. P. Fischer a I. Chvatík, Oikoyomenh, Praha 2014, s. 33.

obrácení tohoto druhu je samo jen slepým zapletením do nerozpoznatelného stejného.<sup>155</sup>

Nietzscheho překonání metafyziky se dle Finka děje jeho konceptem hry světa, která je již problematikou spadající do kosmologie. Je zřejmé, že pokud Heidegger vykládal Nietzscheho co do ontologie, celek světa a jeho dynamismus nebyly brány v potaz. Nová zkušenost bytí, která se ho týká a která dle Finka oznamuje „věk světa“, je tím, co není Heideggerem tematizováno a co podstatně určuje Finkovu filosofii.

Vůdčím motivem Finkovy kritické interpretace vybraných autorů je otázka celku světa. Veden již svým vlastním pojetím tohoto celku, přistupuje k oněm myslitelům, u kterých nachází styčné kosmologické motivy.

V první řadě jde o samotnou myšlenku celku světa, která si je vědoma rozdílu mezi ním a tím, co se v něm nachází. Být si vědom toho, že svět nemůže být ničím, co je ve světě. Nitrosvětské je ve světě, nikoliv světem samým. Ten je možné myslet, nikoliv však poznat, neboť není daností a vymyká se jakémukoliv zpředmětnění. V tomto smyslu Fink nachází oprávnění k vlastní koncepci, neboť nachází podobné myšlenky u oněch filosofů. Otázka světa tak není novou otázkou, nýbrž zapomenutou a obnovit ji znamená mimo jiné i tázání se těch filosofů, kteří o ní již uvažovali.

Obnovení myšlenky celku světa však vyžaduje pokus o postižení jeho povahy. V této souvislosti byla odkryta dvojznačnost, resp. svár, který má postihnout bytnost světa a s tím nitrosvětskou skutečnost. Svár světa prostupuje vším, co je ve světě. Ovšem to, co je ve světě, je součástí dění světa. Vše je součástí světového pohybu, do něhož jsou nitrosvětské věci zapleteny a jsou jím prostoupeny. Tato dynamika byla nahlédnuta jako „hra světa“. Není-li v lidské moci svět poznat, i když o něm určitým způsobem víme, pak je možné se k němu „přiblížit“ pomocí metafor, které k tomuto účelu byly použity v dějinách filosofie. Avšak ty je nutné znovu promyslet a uvést je do patřičného kontextu v novém uvažování o celku světa.

---

<sup>155</sup> Heidegger, Martin, Nietzsche's Wort »Gott ist tot«, s. 231-232.

S oním svárem, s dvojnárodností světa a rozdílem mezi nitrosvětským a světem, se pojí i negativní vymezení kosmologické diference. Tento motiv má zásadní význam pro ono přibližování se světu, neboť je nutné zachovávat onu distinkci, která nám brání užívat nepřiměřené modely ve výpovědích o světě. Rovněž tak značí i vědomí si toho, že jsme bytostí nitrosvětské a že z této perspektivy jsou ony výpovědi činěny. Být si vědom rozdílu mezi nitrosvětským a světem je současně uvědoměním si trhliny v našem porozumění světu, který neustále uniká našemu konečnému pochopení. Mít na paměti tuto nepřiměřenost, nedokonalost v tázání se po světě, a současně „cítit“ blízkost k němu, neboť jsme bytostí světové, ukazuje napětí v této diferenci.

Toto napětí mezi protiklady konečně ukazuje na rozdíl mezi člověkem a světem. Lidské bytí je sice bytostně bytím ve světě, ale nemá být, s vědomím oné diference, ztotožněno se světem samým, resp. že svět by byl pouze čímsi subjektivním, na člověku závislým. Existujeme ve světě, ale tento svět není výhradně náš, nýbrž jsme v něm společně s dalšími bytostmi, s věcmi, zvířaty, rostlinami. Člověk je ve světě, nikoliv svět v člověku. Vyvázání světa ze subjektivních pout nám odkrývá rozdíl mezi světem „pro nás“ a světem „o sobě“.

## II. Filosofická antropologie

V předcházející kapitole, která je především kapitolou přípravnou, se negativním způsobem ukázal Finkův kosmický pojem světa. Posuny, k nimž u jednotlivých myslitelů co do jejich koncepcí světa došlo, vyústily v Nietzscheho myšlení hry světa. Doposud se cesta k celku světa neukazuje jako schůdná jeho určením, které by spočívalo v subjektu či ze zaujetí mimosvětského postoje nebo v tematizaci absolutna. Finkův cíl je pochopit svět a-subjektivně, tj. „o sobě“. Svár mezi světem „pro nás“ a „o sobě“ je nutné nahlédnout jako svár mezi člověkem a celkem světa. Současně uvidíme, že pro Finkovu filosofii jako takovou je charakteristické toto „mezi“. Jak jsme viděli, svárnost je tím, co mimo jiné nacházel v myšlení oněch filosofů v předcházející kapitole. Již nyní tak prosvítá Finkovo vědomí rozporuplnosti celé skutečnosti, která podstatným způsobem určuje filosofickou antropologii, kosmologii, ale i filosofii výchovy.

Klade-li se nově otázka po celku světa, jakým způsobem je pak chápán člověk, jehož způsob bytí je bytostně bytím ve světě? V otázce světa je u Finka spoluobsažena otázka po člověku. Nedílnou součástí kosmologického úsilí je tedy koncept filosofické antropologie, jejíž motivy konfrontují s Heideggerovým fundamentálně ontologickým myšlením.

Fink byl Heideggerovým mladším filosofickým souběžcem a následovníkem. Oba se vymezovali vůči zakladateli filosofické fenomenologie, Husserlovi, ale s tím rozdílem, že Fink se od jeho učení odklonil později a ne tak radikálně. Husserl si totiž Finka velice považoval, jelikož ho bral za jednoho z mála, který jeho transcendentální fenomenologii správně rozuměl. Nejen proto si přál, aby Fink toto učení následoval a šířil ho dál. Ovšem pozoroval, že se u Finka již brzy objevuje úsilí o formování vlastní filosofické cesty.

Finkovo myšlení se začalo vyvíjet směrem, se kterým by pravděpodobně Husserl nesouhlasil. Ze vzpomínek Patočky, který s Finkem navázal celoživotní přátelství (a vedl s ním i častou korespondenci),<sup>156</sup> je patrné, že Fink dokázal skvěle kritizovat Heideggera z Husserlovy pozice a naopak. Heideggera však Husserl považoval od konce 20. let za svého názorového odpůrce a Patočku

---

<sup>156</sup> Fink, Eugen, *Briefe und Dokumente 1933-1977*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1999.

varoval před kombinací fundamentální ontologie a transcendentální fenomenologie.<sup>157</sup> A právě u Finka dochází k mistrovskému prolnutí obou pozic, resp. jeho pozice je charakterizována „mezi“ Husserlem a Heideggerem.<sup>158</sup> Proto považují za nutné konfrontovat Finkovo myšlení nejen s Husserlem, nýbrž i s Heideggerem. Toho jsme se dotkli již v kapitole předcházející, ať už při tematizaci Hérakleitovy *fysis*, či u Nietzscheho pokusu o překonání metafyziky.

Myšlenkové zrání a jistý obrat po druhé světové válce, v jehož rámci Fink ostře kritizoval Husserlovu filosofii, filosofickou veřejnost šokovalo. Husserlova metoda však zůstává ve Finkově filosofování ještě dlouho přítomná. Tam, kde však jde o otázky bytí a světa, je již pod vlivem Heideggera, zejména jeho tzv. „poobratového“ myšlení.<sup>159</sup>

Nyní je pro nás stěžejní porozumět perspektivě „pro nás“. Tento cíl vyžaduje předvést podstatná určení lidského bytí, které je bytostně světské. Ona určení totiž dle mého soudu podmiňují výklad perspektivy „o sobě“, resp. je nutné určit podmínky možnosti tematizace celku světa, které představují lidskou otevřenost kosmu.

Nejdříve ukážu specifickou pozici Finkovy filosofické antropologie „mezi“ Husserlovou transcendentální fenomenologií a Heideggerovou fundamentální ontologií. Oprávněnost oné antropologie tkví jednak v odhalení limitů obou pojetí, ale zejména v tom, že určení člověka je Finkem chápáno jako kruh vzájemných podmínek antropologie a ontologie. Člověk existuje vždy jistým způsobem, ale k jeho bytí patří neodmyslitelně i to, že je buď mužem, nebo ženou, že je bytostně tvorem společenským, ale současně i bytostí kosmickou. Lidské bytí má být totiž vposled určeno ze vztahu k celku světa. Od obecného vymezení Finkovy filosofické antropologie přejdeme k výkladu základních fenoménů lidské existence. Jimi Fink postihuje dvojznačnost našeho bytí a bytí společnosti, ale současně i lidskou otevřenost celku světa. Domnívám

---

<sup>157</sup> Srov. Blecha, Ivan, K pojetí světa u Eugena Finka, s. 212.

<sup>158</sup> Bruzina, Ronald, Auseinandersetzung Fink - Heidegger, in: *Perspektiven der Philosophie*, 22, 1996, s. 31.

<sup>159</sup> Černý, Jiří, Fink a Heidegger, in: *Filosofický časopis*, 1969, 5/6, s. 752.

se tedy, že tyto fenomény nemají pouze význam antropologický, nýbrž i kosmologický, protože nám otevírají perspektivu „o sobě“.

## 5. Předpoklady filosofické antropologie

Finkova filosofická antropologie je s ohledem na Husserlovu a Heideggerovu filosofii zvláštním počinem, jelikož se jí žádný z oněch myslitelů nezabýval. Snahy o nové založení filosofické antropologie jsou jimi totiž pojaty vždy do rámce buď transcendentální fenomenologie, nebo fundamentální ontologie.

Lze-li o něčem jako o filosofické antropologii u Husserla mluvit, pak jde o regionální ontologii a vědu o faktech. Obě totiž vypovídají o nitrosvětské bytosti. K tomu Husserl říká: „Duchověda je věda o lidské subjektivitě ve vztahu jejího vědomí ke světu, jak se jí jeví a jak ji v její aktivitě a pasivitě motivuje. Obráceně lze říci: je to věda o světě jako životním prostředí osob, nebo o okolním světě, jak se osobám jeví a pro ně platí.“<sup>160</sup> Antropologie je tak řazena k vědám, jejichž základ má být projasněn transcendentální fenomenologií. A protože antropologie chápe člověka jako nitrosvětskou bytost, nelze skrze ni analyzovat transcendentální subjektivitu. Kvůli tomu se transcendentální subjektivita nemůže stát předmětem antropologických analýz.

Oproti tomu Heideggerova pozice představuje ontologickou analýzu lidského bytí, které je určeno jako bytí ve světě. Hlavním tématem fundamentální ontologie je otázka po smyslu bytí, do jejíhož rámce spadá otázka po bytí jsoucna, které bytí nějak rozumí, tudíž k němu má přístup. V této souvislosti Heidegger říká: „Takto pojatá analytika pobytu je ve své orientaci vedena výlučně úkolem vypracovat otázku po bytí. Tím jsou určeny její meze. Nemůže chtít podat úplnou ontologii pobytu; ta ovšem musí být vybudována, má-li něco takového jako ‚filosofická‘ antropologie stát na filosoficky uspokojivé bázi.“<sup>161</sup> Tím se nesnižuje význam antropologie jako takové, nýbrž se poukazuje na nedostatečné vypracování způsobu bytí člověka, s nímž implicitně pracuje. Z toho vyplývá, že nejprve je potřeba odkrýt a uspokojivě vyložit ontologický fundament fundamentální ontologií, který by poskytoval relevantní filosofickou

---

<sup>160</sup> Husserl, Edmund, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, NČAV, Praha 1972, s. 316.

<sup>161</sup> Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec, Oikoymenh, Praha 2002, s. 34.

bázi pro vybudování filosofické antropologie.<sup>162</sup> Heideggerova fundamentální ontologie odkrývá lidské bytí, které je dle ní ve světě význačným způsobem. Existuje jinak nežli ostatní jsoucna. Proto lze říci, že fundamentální ontologie zakládá filosofickou antropologii coby Husserlovu regionální ontologii. Lidské bytí nelze učinit předmětem tak, jak to dělá intencionálně zaměřená transcendentální subjektivita. V našem bytí nám jde o bytí samo, kterému rozumíme a ke kterému tudíž máme jistý vztah. Rozumíme našemu bytí a zároveň skrze bytí nám je odemčeno bytí samo.<sup>163</sup> Ani v Heideggerově případě tedy nejde o filosofickou antropologii, jelikož ta má být možná až na bázi vypracování způsobu lidského bytí ve světě prostřednictvím fundamentální ontologie.

Jak již bylo předznamenáno, Finkova pozice je specifická tím, že se v ní prolíná vliv obou myslitelů. Jeho filosofická antropologie je toho názorným příkladem. Podle Finka je sice Husserlova transcendentální subjektivita neudržitelná, ale člověk je dle něj přesto více než „člověk“. Není pouhým faktem ve světě, který by bylo možné popsat podobně jako jiná nitrosvětská jsoucna. Odlišuje se od nich proto, že jeho místo spočívá v napětí mezi zvířetem a bohem. V Husserlových termínech řečeno, jde o místo mezi přirozeným postojem a transcendentální subjektivitou. A po vzoru Heideggerovy fundamentální ontologie člověk není dle Finka pouhá animalita ani božství, jelikož jeho význačnost spočívá v tom, že ve svém bytí bytí rozumí. K tomu Fink poznamenává, že „lidský pobyt (existence) je pro nás místem všeho porozumění a neporozumění“.<sup>164</sup>

Avšak dle mého soudu není možné Finkovu filosofickou antropologii redukovat na tvrzení, že jde pouze o využití motivů Husserla a Heideggera či o pouhé propojení obou. Kromě dílčích odlišností, týkajících se například vymezení Finkových základních fenoménů lidské existence, které hrají klíčovou

---

<sup>162</sup> Tím se však nezpochybnují výsledky antropologie. Spíše jde o konstatování, že pracuje s předpoklady, které má v samém základu. K uchopení oněch ontologických fundamentů nemá podle Heideggera potřebné nástroje, protože nejdou vyvozovat z žádného empirického materiálu. Ony tu jsou totiž už vždy, když se materiál shromažďuje. Srov. Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 69.

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 28.

<sup>164</sup> „Das menschliche Dasein ist für uns der Ort alles Verstehens und Nichtverstehens.“ (Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1979, s. 23.)

roli v oné antropologii, jde především o to, že Fink otázku po člověku neuchopuje z mimosvětské pozice po vzoru transcendentální subjektivity ani pouze ze vztahu k bytí, nýbrž ze vztahu k celku světa.<sup>165</sup>

Za předpoklad Finkovy filosofické antropologie považují určení místa, které bytostně přináleží člověku jakožto člověku. Naše místo je „mezi“ zvířetem a bohem. Vztahujeme se k vlastnímu bytí, k bytí druhých, k bytí jsoucího atd., přičemž vše je fundováno v otevřenosti kosmu. Již z Finkova důrazu na celek světa prosvítají limity Heideggerovy fundamentální ontologie.

Stejně jako tomu bylo v kapitole první, nejde primárně o Finkovu věrnou interpretaci Heideggerova myšlení, nýbrž o odhalení těch momentů, které Fink do své koncepce nepřijímá a které naopak přijímá a rozvíjí vlastním způsobem.

---

<sup>165</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, přel. M. Petříček, Edice Orientace, Praha 1993, s. 69-70.

## 6. *Limity fundamentální ontologie*

Finkovy filosoficko-antropologické úvahy se odehrávají v následujícím schématu. Má-li být člověk pochopen ve vztahu k celku světa, do jehož otevřenosti patří, je nutné, aby byl rovněž tímto světem vymezen. Perspektiva světa „o sobě“ má být tím, co určuje a zakládá perspektivu „pro nás“. Tedy to, co je v objímajícím obejmuto, musí být vposled určeno ze „jsoucnějšího, než je sám člověk“. Tím je myšlen celek světa, který vymezuje rovněž i porozumění bytí,<sup>166</sup> které se vždy odehrává a vždy již odehrálo v univerzu. Na tomto základě víme, že jsoucna jako zvířata, rostliny či lidé jsou jsoucna nitrosvětská. Je-li Finkem předpokládán svět v kosmickém smyslu, který vše objímá, pak vše, co je takřikajíc v něm, je jsoucno světské, resp. nitrosvětské. Za první limit Heideggerovy fundamentální ontologie považuje Fink právě to, že u něj jsou jsoucna světaprostá. Pouze člověk, jehož bytí je Heideggerem určeno bytostně jako bytí ve světě, má svět.<sup>167</sup>

Je tedy zřejmé, že Heidegger ve fundamentální ontologii pracuje s jiným pojmem světa nežli Fink, kterému jde o celek světa. Heideggerovi jde naproti tomu o svět, který je prostoupený lidským porozuměním bytí a který je základní strukturou našeho bytí, je existenciálem. Svět je tím, kde se rozumí a pojednává o jsoucnu. Pokud je svět vlastní pouze tomu, kdo disponuje porozuměním bytí, pak vše ostatní je světaprosté. Jevení jsoucna tak vposled závisí na odkrývajícím charakteru porozumění bytí člověka. K tomu Heidegger uvádí: „Jen tehdy, když v totalitě jsoucna je jsoucno ‚jsoucnější‘ ve způsobu časení pobytu, je den a hodina vstupu jsoucna do světa. A pouze pokud se děje tato prehistorie, transcendence, tj. když jsoucno charakteru bytí-ve-světě vpadá do jsoucího, je tu možnost, že se jsoucno zjevilo.“<sup>168</sup>

V návaznosti na Finkovu kritiku Kanta a Husserla vidíme, že se podobným způsobem vymezuje i vůči Heideggerově ranému pojetí světa. Svět jím není určen jako idea v subjektu či univerzální horizont, nýbrž jako

---

<sup>166</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 61.

<sup>167</sup> Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 31.

<sup>168</sup> Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes*, in: týž, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965, s. 39.

existenciál. Tedy svět byl prisouzen lidskému pobývání, ale nejenom on, nýbrž dle Finka i jeho bytostné rysy, tj. čas a prostor. Došlo tak k tomu, že bytí člověka nebylo vysvětleno z lidské otevřenosti světu, nýbrž svět byl vyložen z lidského utváření světa. Jak později uvidíme, Fink jistým způsobem přebírá tuto koncepci světa a rozvíjí ji ve svém existenciálním pojmu světa, nicméně současně s ní klade i svět v kosmologickém smyslu.

Prvním limitem fundamentální ontologie je ten, že pouze člověk má svět, který je právě lidským bytím rozvržen. Druhý limit, který Fink ve fundamentální ontologii spatřuje, je v důrazu, který Heidegger klade na lidské porozumění bytí. To je pochopeno jako „apriorně-subjektivní“ podmínka jevení jsoucího v prostorovém a časovém poli, protože až díky němu se s věcmi setkáváme, manipulujeme s nimi či je teoreticky uchopujeme. Porozumění bytí, kterým člověk disponuje, rozvrhuje prostorově-časové pole, v němž dochází k jevení se jsoucího. K bytí jsoucího tak nepatří ani svět, ani čas a prostor.<sup>169</sup> Zůstává však neobjasněno, jak je člověk se svojí existenciální strukturou bytí na světě sám (na světě coby univerzu).<sup>170</sup>

A konečně Heideggerem pochopené lidské bytí je možno ztotožnit s bytím ve světě samém. Lidské bytí je totiž tím, kdo svět tvoří a rozvrhuje čas a prostor. Jsoucna tak v této koncepci nevděčí celku světa, který ve Finkově pojetí dává prostor a ponechává čas, ale lidskému bytí, které je přeceněno na úkor univerza.<sup>171</sup>

Kromě toho, že je Finkova kritika fundamentální ontologie založena na Heideggerově vlastní sebekritice v „Kehre“<sup>172</sup>, je nutné zdůraznit, že cílem takto specificky pojaté ontologie od samého počátku nebyla kosmologie, nýbrž provedení ontologické analýzy lidského bytí. A to tak, aby odkryla jeho fundamentální struktury; aby ukázala to, co odkrývá, jako svůj vlastní fundament. Tato ontologie tak má být i základem pro všechny ontologie. Současně však tím odhaluje samotný základ filosofie a vědy.<sup>173</sup> Podle mého

---

<sup>169</sup> Srov. Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 63.

<sup>170</sup> Černý, Jiří, Fink a Heidegger, s. 755.

<sup>171</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 66.

<sup>172</sup> Černý, Jiří, Fink a Heidegger, s. 774-755.

<sup>173</sup> Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 29; Figal, Günter, *Úvod do Heideggera*, s. 61.

soudu jsou sice Finkovy úvahy namísto z pohledu jeho kosmologie, ale nikoliv s ohledem na primární cíle samotné fundamentální ontologie, která kosmologií není a ani se jí být nesnaží, o čemž svědčí i výčet možného používání pojmu svět, který je konečně určen jako rys lidského bytí.<sup>174</sup>

Ovšem ona kritika zapadá do linie, o kterou Finkovi primárně jde. V Heideggerově ontologii nachází podobu světa, která neodpovídá světu v kosmologickém smyslu. Lidské bytí a jím kladený svět jako pole rozumění je dle Finka nutné pochopit jako to, co bytostně patří do celku světa, i když jeho spekulativní myšlení, jak uvidíme později, je nekontrolovatelným vykročením za hranici daného, a jedná se tak o myšlení světa, které spíše tento celek naznačuje, než striktně vykazuje. Celek světa je vposled trhlinou v porozumění, přičemž výpovědi o něm nejsou a nemůžou být definitivní, nýbrž mají být půdou pro tázání jako takové.

---

<sup>174</sup> Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 86-87.

## 7. *Člověk jako ens cosmologicum*

Lidský svět vyložený fundamentální ontologií není pro Finka tím, u čeho by se mělo přestat jako u posledního možného světa, jelikož ještě zbývá vyložit způsob lidského bytí v univerzu a samotnou povahu tohoto světa.

Oprávněnost pro vybudování nové filosofické antropologie Fink spatřuje v podmíněnosti člověka a v jeho porozumění bytí. Je-li jím totiž člověk určen, pak antropologie zaujímá zásadní místo ve filosofii. K tomu Fink uvádí: „Točíme se v poněkud nevyhnutelném kruhu vzájemných podmínek antropologie a ontologie.“<sup>175</sup> S novou antropologií se pojí i nové uchopení člověka, a to nikoliv jako faktu, jenž by byl exaktně zkoumán, nýbrž jako toho, který je určen pohlavím, rody, pudovými procesy. Jako smrtelníka, ne jako „ne-smrtelného faktu“.<sup>176</sup>

Je tedy zřejmé, že Finkova antropologie není klasickou vědeckou, objektivní antropologií, která by zkoumala tělesno, kulturu, živočišné stránky člověka, ducha atp. Nejde tedy o uchopení a následné zkoumání člověka jako bytosti výsadně přírodní, duchovní, tělesné či živoucí. To vše již je totiž dle Finka fundováno celkem světa, který dává bytí všemu nitrosvětskému. Proto říká, že člověk je bytost patřící bytostně ke kosmu.<sup>177</sup>

Tuto antropologii tedy není možné řadit k antropologiím vědeckým, protože se snaží o filosofické vypracování nové koncepce člověka v souvislosti s novým pojetím světa. Má být jistým předpokladem, se kterým ony vědecké nevyjasněně pracují. Kromě toho je ve Finkově antropologii přítomna kritika schémat, v nichž je na člověku zdůrazněna určitá vlastnost či způsob existování sloužící k určení fundamentu člověka. Finkovi jde o nahlédnutí konstituce bytí člověka a zároveň o určení jeho místa.<sup>178</sup> To znamená, že má jít o porozumění člověku, jak je sám o sobě jako bytostně světská bytost. Jinými slovy řečeno, jde o porozumění člověku z jeho světského chování samotného, z jeho vztahu ke

---

<sup>175</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 449.

<sup>176</sup> Srov. Martín, Javier San, *Natur und Verfassung des Menschen*, in: Böhmer, Anselm (ed.), *Eugen Fink*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, s. 121.

<sup>177</sup> Srov. Cristin, Renato, *Der Mensch als Weltwesen*, in: Böhmer, Anselm (ed.), *Eugen Fink*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, s. 130.

<sup>178</sup> Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987, s. 20.

světu. Fink říká, že člověk je „ens cosmologicum, protože svět k němu nepatří jako nějaké faktické určení, nýbrž k němu patří bytostně,<sup>179</sup> neboť je obyvatelem světového celku; je jsoucnem, které je doma v celku“.<sup>180</sup> Člověk je dle Finka bytostně prostředníkem, který obývá kosmos.<sup>181</sup>

Prostředěčnost patřící k člověku se ukazuje již v metafyzickém myšlení. V něm je člověk na jedné straně chápán jako bytost svobodná, podle rozumu jednající, na druhé jako bytost přírodní. Svoboda byla interpretována jako to božské v člověku, kdežto příroda jako to zvířecí. V metafyzice se z člověka stal kentaur, který je napůl bohem a napůl zvířetem.<sup>182</sup> To však v žádném případě neznamená, že by bylo možné člověka určit jako bytost se zvířecím tělem, ve kterém sídlí božské. Fink nesouhlasí ani s tím, že by bylo možné člověka pochopit pouze jako zvíře, nebo pouze jako boha, protože jeho způsob bytí ve světě je jiný.<sup>183</sup> Je-li možné hovořit o zvířecí a božské stránce v člověku, pak je nutné vždy vzít v potaz jeho specifický způsob bytí. Tedy jako lidské bytí v celku světa, neboť člověk je bytostí kosmickou.

V dějinách filosofie Fink vidí převažující linii už od starověku, v níž byl postupně kladen větší důraz na světelnou metafyziku oproti hérakleitovskému základu. Božské vítězí nad animálním. V tomto pojetí je zřetelný Nietzscheho vliv. Fink však tuto problematiku posléze posouvá do roviny kosmologické. Jasný a temný princip se tedy objevuje ve světové hře s ohledem na kosmické dimenze nebe a země.<sup>184</sup> Tento svár se Fink snaží ve své kosmologii držet jako svár původní, tj. jako svár v samotné povaze celku světa. A člověk je bytostí, jejímž bytím prostupuje dvojznačnost (animalita, božství), jelikož povaha světa je bytostně dvojznačná. Člověk jako ens cosmologicum je tím, kdo žije „mezi“ nebem a zemí.

---

<sup>179</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 145.

<sup>180</sup> „Denn der Mensch ist der Bewohner des Weltalls; er ist das Seiende, das heimisch ist im Ganzen.“ (Fink, Eugen, *Sein und Mensch*, s. 273.)

<sup>181</sup> Stov. Fink, Eugen, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, s. 59.

<sup>182</sup> Tamtéž, s. 57.

<sup>183</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 134.

<sup>184</sup> Fink, Eugen, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, s. 195.

Ono „mezi“ týkající se bytnosti člověka nacházíme rovněž u Heideggera. Jako každý den se lopotící, zaopatřující si živobytí na zemi, je člověk tím, kdo je s to zároveň vzhlížet k bohům. Vzhlíží však vždy ze země, z okruhu toho, co je pozemské. A právě toto „mezi“ nebem a zemí je tím, co je vyměřeno pro člověka. K tomu Heidegger říká: „Božství je ‚míra‘, jíž člověk rozměruje své bydlení, své zdržování se na zemi a pod nebem. Jen pokud člověk svoje bydlení tímto způsobem přeměruje, je schopen přiměřeně své bytnosti být. Bydlení člověka záleží ve vzhlížejícím proměřování dimenze, do níž právě patří tak nebe jako země.“<sup>185</sup> Heideggerovy úvahy oproti Finkovým oscilují kolem tématu řeči, v tomto případě kolem setkání básnění a filosofického myšlení. Ač jsou obě rozdílné, setkávají se dle Heideggera v tomtéž. Dlužno podotknout, že básnění a myšlení jsou aktuálním výkonem jednotlivců, kteří tímto způsobem zakoušejí své lidství. Řeč však není ničím lidským, neboť má své vlastní bytí. Řeč totiž člověku vládne.<sup>186</sup> Lidé jí tak pouze odpovídají, a proto Heidegger nabádá k jisté připravenosti naslouchat. Právě myslitel a básník jsou s to zjevovat míru bytí tím, že ji převádějí do jazyka (řeči). Oba jsou pozorní k volání bytí a každý z nich zjevuje krásu a pravdu bytí. Zvěstují tajemství a světlo bytí. Básník co do posvátnosti a krásy, myslitel co do bytnosti samé v jejím dějinném rozvrhu.<sup>187</sup>

Vidíme tak, že u obou se objevuje lidská prostředečnost, ale z jiných perspektiv. Domnívám se však, že Heideggerovi i Finkovi jde o totéž. Oba hovoří o „bezdomovectví“, protože se nám svět vytratil z dohledu. Jsme odkázáni sami na sebe, jsme opuštěni světem, jelikož jsme ho my opustili zaměřeností na jsoucí v zařizování a zjednávání vlastních potřeb. Vše je poměřováno pouze lidským. Benyovzsky trefně poznamenává, že „svět, v němž žijeme a umíráme, jako takový zohledňován není. [...] Tomuto světu, coby jeho šíře a zakotvení náležející Země, již jako taková člověka neoslovuje.“<sup>188</sup> Avšak v pojetí světa se oba rozcházejí. Stále zde panuje určující rozdíl mezi Heideggerovou ontologií a Finkovou kosmologií.

---

<sup>185</sup> Heidegger, Martin, *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Oikoymenh, Praha 1993, s. 89.

<sup>186</sup> Srov. tamtéž, s. 71.

<sup>187</sup> Srov. Olšovský, Jiří, *Heidegger a Kierkegaard*, Akropolis, Praha 2013, s. 156.

<sup>188</sup> Benyovzsky, Ladislav, *Světásvit*, Togga, Praha 2015, s. 44.

Způsob, jakým se Fink snaží přiblížit celku světa, lze spatřit v jeho pojetí základních fenoménů lidské existence. Ty se týkají způsobu bytí člověka a tvoří základní strukturu toho obecného na člověku. Základní fenomény jsou ale i tím, čím jsme jako lidé otevřeni kosmu. Právě ono přesunutí pozornosti od jsoucího k tomu, co jsoucí objímá, se děje prostřednictvím výkladu základních fenoménů, které mají ukázat jiné lidské způsoby, jak se otevíráme celku světa, z něhož nelze učinit předmět našeho představování. Z toho vyplývá, že vztah mezi člověkem a kosmem se neodehrává jako vztah mezi subjektem a objektem, nýbrž prostřednictvím původnějšího napětí protikladných fenoménů lidské existence.

## 8. Základní fenomény lidské existence

Základní fenomény lidské existence jsou ve Finkově filosofické antropologii určeny jako samostatné, svébytné, na ostatní fenomény nepřevoditelné. Nejčastěji se ve Finkově díle setkáváme s pěti hlavními. Konkrétně se smrtí (*Tod*) a láskou (*Liebe*), které souvisí s nejasností a narušují individualitu, s vládou (*Herrschaft*) a prací (*Arbeit*), které jsou zjevné a předpokládají lidskou individualitu, a konečně se hrou (*Spiel*), která má zvláštní postavení nejen s ohledem na lidské bytí, nýbrž v symbolickém smyslu má také postihovat dynamismus celku světa.

Těmito fenomény se Fink detailněji zabývá v díle z roku 1955 s názvem *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Avšak již v letech 1952–53 dochází k jejich rozvíjení s ohledem na struktury, které utvářejí lidskou společnost. Jejich vypracování je cílem díla *Existenz und Coexistenz* s podtitulem *Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*.<sup>189</sup> Lidská společnost jakožto specifický dynamismus není Finkem redukována na jeden základní fenomén, protože dle něj je „dimenzí napětí, opaků, rozporů. [...] Lidský život se odehrává v napětí původních protikladů, protože samo univerzum je hrou protikladů.“<sup>190</sup>

I přesto, že nejčastěji pracuje s oněmi pěti základními protiklady, v souvislosti s lidskou společností jich Fink uvádí mnohem více: „S touto výhradou vyjmenováváme některé fenomény, které nás zpětně nevedou ke společnému, jednotnému kořenu: lásku a smrt, mír a válku, rodinu a stát, přátelství a nepřátelství, práci a volný čas, domov a cizinu, vládu a otroctví, náboženství a umění a filosofii, čest a svobodu, vážnost a pietu, kult mrtvých, výchovu, řeč a techniku. Tento seznam však v žádném případě není ‚kompletní‘.“<sup>191</sup> Není tento výčet fenoménů libovolný? Jsou všechny rovnocenné, jsou stejně původní? Proč zde není uveden pro Finka tak stěžejní fenomén hry, který rozvíjí ve zmíněných přednáškách z roku 1955, v nichž onen výčet omezil a fenomény uvedl do dvou protikladných párů s tím, že hra

<sup>189</sup> Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987.

<sup>190</sup> Společnost je „eine Dimension der Spannungen, der Gegensätze, der Widersprüche. [...] Das Menschenleben ist eingestellt in den Spannungsbogen ursprünglicher Gegensätze, weil das Universum selbst ein Spiel von Gegensätzen ist.“ (Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 214.)

<sup>191</sup> Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 216.

pomyslně stojí nad nimi? Samotnou lidskou hrou se zabývá o dva roky později ve slavném spise *Oáza štěstí* (1957), týkajícím se ontologie hry. Posléze, v roce 1960, vychází jeho *opus magnum* s názvem *Hra jako symbol světa*, kde mu již nejde o ontologii lidské hry, nýbrž o postižení hry světa.

Výše kladené otázky směřují k jedné podstatné – proč Fink později neřadí náboženství a řeč k základním fenoménům, i když jsou důležitými znaky lidské bytosti? Náboženství, které je charakterizováno jako vztah k posvátnému, je významné pro lidský vztah k sobě samému.<sup>192</sup> Avšak v náboženství dochází k vyjevování nadlidského výkladu smyslu života a celku světa proroky či posly, k nimž promlouvá bůh. Fink náboženskou interpretaci nazývá cizí a oproti ní staví filosofickou, která je sebeinterpretací lidského bytí ve světě.<sup>193</sup> I přesto, že tento rozdíl nelze překlenout, je výklad kultovního původu hry považován za filosoficky nesmírně významný. Kult je však problémem teologickým, přičemž Finkovi jde o filosofii směřující k celku světa, který je mimo distinkce svatého a ne-svatého. Jeho cílem je vyjádření dynamismu světa metaforou hry, která „není ani sakrální, ani profánní, ani posvěcená, ani neposvěcená“.<sup>194</sup> Náboženství se tak neřadí k základním fenoménům, ale náboženskému světu vděčíme za základní fenomény hry a smrti, které v sobě uchránil.

Stejně jako náboženství se i řeč neobjevuje ve Finkově pozdější koncepci po boku oněch základních fenoménů. Již od Aristotela je spjatá s bytostným určením člověka. Jejím prostřednictvím je člověk odlišen od zvířat. Řeč se podílí na všem lidském konání a ve všech způsobech lidské existence. Její všudypřítomnost není možné vtěsnat do jednoho ze způsobů bytí, jelikož je spíše „orgánem“ oněch základních fenoménů. Je rovněž médiem, skrze které se děje filosofické tázání. K tomu Fink poznamenává: „Rozum a řeč jsou formálně-obecné.“<sup>195</sup> Fink se nespolehá na řeč, jako tomu bylo v metafyzice. Střeží se toho, aby byla řeč zvěčněna a aby se z řeči stal nějaký druh proroctví.

---

<sup>192</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 149.

<sup>193</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>194</sup> Tamtéž, s. 226.

<sup>195</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 441.

Jelikož bytí není pouze bytím vysloveným, nýbrž je také v základních fenoménech bytím zakoušeným.<sup>196</sup>

V základních fenoménech lidské existence se manifestuje Finkova snaha o překonání metafyziky. Tyto fenomény Fink klade vůči metafyzicky chápanému pojmu bytí, pravdy a světa, které jsou vzhledem do jedné a téže věci. Jsoucí se totiž jeví jako jedno, jako dobré a jako pravdivé, přičemž bytí, pravda a svět jsou pochopeny ve věcném smyslu jako pojmy fundamentální. Ovšem ty lze zpětně převést na bytí a bytí na svět. Základní fenomény oproti tomu mají osvětlovat a určovat způsob lidského bytí. Podle Uzelace „v protikladu ke světu jakožto tematickému pojmu Finkovy filosofie jsou základní fenomény operativními modely, jejichž pomocí jsou určeny zdroje lidského rozumění bytí“.<sup>197</sup> Kromě toho jsou tím, co má být původnější než vědecké výklady, jelikož, jak se Fink domnívá, je „naš lidský život určen a udržován v pohybu mnohostí a protihrou podstatných fenoménů existence: láskou a svárem, prací, bojem o vládu, bázni před tím, co je na nebi, a úctou vůči zemřelým“.<sup>198</sup>

Základní fenomény Finkovi slouží nejen k vymezení se vůči oněm metafyzicky chápaným pojmům, ale i vůči Heideggerovým existenciálům. Ty jsou pojaty jako explikáty získané z fundamentálně ontologické analýzy struktury našeho bytí. Fink stejně jako Heidegger rozlišuje rovinu ontickou a ontologickou, přičemž ontická je Finkem chápána jako metafora ontologické, jež se týká bytí.<sup>199</sup> Ontologická rovina je však navíc pochopena jako součást roviny kosmologické. Heideggerovy existenciály tvoří skladbu lidského bytí, ale Finkovy základní fenomény jsou určeny nejen jako zdroje porozumění tematice ontologické (vlastní bytí, bytí věcí, druhých lidí), nýbrž i kosmologické (celek světa).

Jak již bylo poznamenáno, Fink je uvádí do dvou protikladných párů, přičemž hra vůči nim zaujímá specifickou pozici. Sledováním sváru v jejich protikladnosti, který ukazuje svárnost vlastní naší existenci, si zároveň připravuje

---

<sup>196</sup> Fink, Eugen, *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1969, s. 182.

<sup>197</sup> Uzelac, Milan, Fenomén – živý či mrtvý?, in: Chvatík, I. – Kouba, P. *Fenomén jako filosofický problém*, Oikoymenth, Praha 2000, s. 147.

<sup>198</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 10.

<sup>199</sup> Uzelac, Milan, Fenomén – živý či mrtvý?, s. 147.

půdu pro výklad sváru v samotné bytnosti celku světa. Tato linie tak odpovídá Finkově tvrzení, že lidská existence a lidská společnost jsou svárem, protože povaha světa je taková. Reinterpretaci těchto fenoménů je dle mého soudu nutné chápat v kontextu obnovy tázání se po celku světa, kterým Fink reaguje na podobu současného nihilismu a nové situace týkající se lidského bytí ve světě.

## 8.1 Smrt a láska

Fink poznamenává: „Závažnost smrti jako problém filosofického myšlení nespočívá v odhalení rozmanitosti fenoménu umírání coby určitého nitrosvětského procesu, který je pro umírající poslední událostí a pro živé pak událostí mezi událostmi dalšími; ani nejde v první řadě o nějaký popis biologicko-lékařských aspektů smrti.“<sup>200</sup> Smrt má ve Finkově myšlení význačné postavení. Nejenže je jedním ze základních fenoménů lidské existence, ale lze na něm spatřit i odhalení trhliny v našem konečném porozumění bytí. A jelikož jsme koneční, jsme zároveň otevřeni tomu, co je ne-konečné, co nepodléhá zániku, čímž je Finkem myšlen celek světa.<sup>201</sup>

Člověk jako bytost konečná, která disponuje porozuměním bytí, již vždy nějak rozumí své smrti. Toto rozumění není běžně filosoficky projasněno, protože se povětšinou odehrává ve vágní obeznámenosti. Ať už jsme zažili smrt blízké osoby, či nikoliv, vždy nějak víme, oč jde, hovoří-li se o smrti. Pohybujeme se však na samotné hranici rozumění. Lévinas ve Finkově duchu poznamenává: „Smrt musíme přijímat v mlčení, ačkoli filosofie je s to vyjádřit důvod pro toto mlčení. Známe smrt, ale nemůžeme ji myslet; známe ji, ačkoliv nejsme s to ji myslet.“<sup>202</sup> Tajemství, které pro nás smrt představuje, se snažíme přiměřeně vyjádřit. Ovšem jazykem lze leccos osvětlit, ale i zatemnit. Podle Finka k takovému zatemnění došlo v dějinách filosofie tím, že nebylo dostatečně objasněno to podstatné. Svět, jsoucno, bytí, základní struktury lidské existence nebyly vyloženy přiměřeně. Metafyzické myšlení bylo zaměřeno na to, co trvá, co je věčné, neměnné. O konečnosti se přemýšlelo v kontextu konečné věci,

---

<sup>200</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 166.

<sup>201</sup> Fink, Eugen, Svět a dějiny, přel. J. Černý, *Filosofický časopis XL*, 1992, 2, s. 260.

<sup>202</sup> Lévinas, Emmanuel, *God, Death, and Time*, University Press, Stanford 2000, s. 89.

namísto lidského bytí, které je bytostně konečné. „V metafyzické zapomenutosti na bytí je čas tím, co je zapomenuto.“<sup>203</sup> Kromě toho se nebraly v potaz jiné významové možnosti porozumění, které jsou zakusitelné v práci, vládě, lásce, smrti a hře. Právě v těchto lidských ko-existenciálních strukturách jsou dle Finka zapuštěna určení jako rozum, svoboda, dějinnost atd.<sup>204</sup>

Fink rozlišuje „vlastní smrt“ od „smrti druhého“, která je obvykle chápána jako nějaká vnější událost. Tedy jako úmrtí „druhého“, kterým nejsme my sami. Umírání druhého a jeho odchod ze světa je tím, co se nám nějak jeví, u čeho je možné být, ale nikdy tak, jako kdybychom byli v jeho kůži. Říkáme-li, že lidský skon je událostí, pak můžeme dodat, že po ní přijdou události další – až do té chvíle, kdy my sami budeme smrti hledět do tváře. Ve Finkově duchu Schenk-Mair uvádí: „Přesto v porozumění smrti druhého je i porozumění vlastní smrti, i když také bídné, neboť víme, že pro nás je smrt druhých smrtí cizí, ale pro ně znamená jejich vlastní.“<sup>205</sup> Vlastní smrt je totiž koncem našeho času, kdežto smrt druhého je tím, co se odehrálo v čase.<sup>206</sup>

Jakým způsobem se nám ale smrt dává? Jak vůbec ke smrti přistupovat? Ve Finkově filosofické antropologii je smrt základním fenoménem. To znamená, že není fenoménem ve smyslu něčeho, co se nám jeví.<sup>207</sup> Umírání druhých a vše, co smrt obklopuje, včetně nejistoty ohledně vlastní smrtelnosti, se nám jistým způsobem jeví. Ve srovnání s tím, co je na světě, co je živé, je smrt prázdnotou a Ničím. Všechny nitrosvětské modely, kterými se ji snažíme popsat, jsou nepřiměřené. Smrt zůstává tajemstvím, mystériem, které „žádné oko nespatriilo a žádné ucho neslyšelo“.<sup>208</sup> Je zdrojem našeho porozumění a spolu s ostatními základními fenomény dle Finka vytváří „elementární strukturu napětí a základ nevyzpytatelné a mnohoznačné lidské existence“.<sup>209</sup> Smrt je ve Finkově pojetí

---

<sup>203</sup> Fink, Eugen, *Sein und Mensch*, s. 172.

<sup>204</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 115.

<sup>205</sup> Schenk-Mair, Katharina, *Die Kosmologie Eugen Finks*, s. 102.

<sup>206</sup> Fink, Eugen, *Metaphysik und Tod*, s. 40.

<sup>207</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 200.

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 140.

<sup>209</sup> Fink, Eugen, *Oáza štěstí*, s. 13.

„absolutní mocí, která nad námi vládne. Klade nám hranice, ukončuje náš pobyt.“<sup>210</sup>

V porovnání se smrtí druhého je ta naše poslední „událostí“, po které už takříkajíc není Nic. Toto Nic není důvěrně známé, není žádnou strukturou hranice na jsoucnu, není horizontem budoucnosti související s tím, co je nyní. Dle Finka „smrt, představovaná ve figuře ‚zemřelého‘, znamená dimenzi prázdnoty, která není prostorová ani časová, není žádným polem ‚přítomnosti‘ a ‚jevení““.<sup>211</sup>

Prázdnota a Nic, které se pojí s určením smrti, nás uvádí do sféry, která je již ne-fenomenální. Tato linka ne-fenomenality je přítomná v jádru samotné Finkovy kosmologie, ve které jde o otázku celku světa, světa „o sobě“. K výkladu něčeho, co má být „o sobě“, však chybí pojmový aparát, protože jsme vždy odkázáni na ustrojenost našeho poznávacího aparátu, smyslového vnímání a emoční stránky. Jsme odkázáni na perspektivu, ze které se snažíme to či ono vyložit. Ve vztahu k smrti, k onomu Nic, jsme osvobozeni od vztahu k tomu, co se jeví, co je zakusitelné jako jsoucí. Smrt jako Nic je tak zneklidňující trhlinou v našem porozumění bytí. K tomu Fink uvádí: „Zatímco se živí brání onomu Nic smrti, potají se třesou hrůzou ve svém jinak uzavřeném porozumění bytí před oním Nic. Vztah k Nic není vůbec žádným vztahem, je snad tím nejneklidnějším, co je.“<sup>212</sup>

Fink netematizuje smrt pouze s ohledem na filosofickou antropologii, nýbrž tuto problematiku posouvá do roviny kosmologické. S odkazem na Nietzscheho *Zarathustru* je celek světa, který je „hlubší než den“,<sup>213</sup> pochopen jako svár světla a tmy a nebe a země. Pro lidskou existenci dle Finka platí, že „pokud je člověk bytostně mezi světlem a tmou, pak je také bytostně mezi životem a smrtí“.<sup>214</sup> Na jiném místě píše: „Ve vědění o rozdílu života a smrti rozumíme rozdílu světových dimenzí: dimenze zjevování a dimenze

---

<sup>210</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 195.

<sup>211</sup> Tamtéž, s. 175.

<sup>212</sup> Fink, Eugen, *Metaphysik und Tod*, s. 175.

<sup>213</sup> Nietzsche, Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*, s. 46.

<sup>214</sup> Fink toto zmiňuje v souvislosti semináře o Hérakleitovi: „Wenn der Mensch das Zwischenwesen ist zwischen Licht und Nacht, dann ist er auch das Zwischenwesen zwischen Leben und Tod.“ (Heidegger, Martin, *Seminare*, s. 213.)

nepřítomnosti.<sup>215</sup> Oním rozdílem se poukazuje na prostřeďečnost, na místo, které bytostně náleží člověku jakožto bytosti kosmické. Je bytostí „mezi“ bohem a zvířetem, „mezi“ životem a smrtí, což souvisí s kosmickými dimenzemi „mezi“ nebem a zemí. Jelikož vše, co jest, vzešlo z „temného, uzavřeného základu“, do „jasného dne, otevřeného prostoru“.<sup>216</sup> Existenciálním motivem je tedy vládnoucí smrt nad lidským životem a tím kosmologickým (hypostazovaným, ale nepersonifikovaným) motivem je země jakožto dimenze kosmického světa (světa „o sobě“). V tomto ohledu se ukazuje dvojznačnost, kdy člověk žije v zemi rozdílů a smrtí se navrácí do beztvareho základu země.

S lidskou konečností souvisí rozumění časovosti. Člověk ví o tom, že je konečný, že je smrtelný. Během života dochází k různým procesům, k tělesnému a duševnímu růstu a rozvoji, ale i k jejich úpadku. V našem životě procházíme obdobími zrání a stárnutí, ve kterých uskutečňujeme své možnosti, svou svobodu vždy s ohledem na bytí, které se snažíme v neustálé změně procesu stárnutí zachovat. Fink tvrdí, že „stárnutí a jeho pohyb vzrůstání a upadání je ale primární ‚základní struktura‘ naší existence, která má především existenciální smysl“.<sup>217</sup> Mimo proces stárnutí patří k člověku i jeho zrod spojením muže a ženy.

Ve zrození člověka Fink spatřuje touhu po pokračování dějin rodu. Lidé existují rodově a vždy jako muž, nebo jako žena, ne jako nerozlišená bytnost.<sup>218</sup> Samotné početí je mystériem lásky ve vztahu mezi mužem a ženou. Po narození, ať chceme, či ne, jsme reprezentanty rodu, národa atd. Za svůj život nevděčíme sami sobě, jelikož jsme podmíněni rodem.<sup>219</sup> Zrod a konec života Fink vyjadřuje prostřednictvím provázanosti základního fenoménu lásky a smrti.

Láska, jakožto protipól smrti, je Finkem považována za zvláštní, protože tam, „kde se vyskytuje, mění prostředí lidského života, převyšuje ty nejvšednější věci svým zlatým světlem, začaruje a okouzluje září krásy“.<sup>220</sup> Na jedné straně má moc působit lidem strast a na druhé bolestivou touhu. Láska, podobně jako

---

<sup>215</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 176.

<sup>216</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 94-95.

<sup>217</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 326.

<sup>218</sup> Tamtéž, s. 330.

<sup>219</sup> Tamtéž, s. 327-328.

<sup>220</sup> Tamtéž, s. 328-329.

smrt, přináší do života nepochopitelnost a v jistém ohledu nás přepadá jako úzkost. Mystérium lásky je podle Finka dokonce nejtěsněji svázáno s mystériem smrti.<sup>221</sup>

Láska mezi mužem a ženou, otcem a matkou, je spojena s narozením dítěte. Být mužem, či ženou je v jádru rozdílné, ale to, co je rozdílné, touží být spojeno.<sup>222</sup> Pojítkem je láska, která se projevuje ve zrození dětí. Je tím, čím se uskutečňuje jednota protikladů. Fink říká, že „láska primárně vládne jako vztah mezi lidmi, jako vzájemný vztah mezi individui“.<sup>223</sup> Láska je základním fenoménem lidské existence, což znamená, že se netýká ani bohů, ani zvířat. Označení vztahu mezi bohy či mezi zvířaty jako „láskyplný“ je dle Finka pouhá antropomorfská metafora. Z toho vyplývá, že pouze člověk rozumí tomu, co znamená láska, protože v ní bytostně existuje, je základním fenoménem lidské existence.

Společenství muže a ženy lze považovat za základ sociality vůbec. Láska má tedy svůj sociální aspekt, který je pra-obrazem lidských společenství. Spojuje-li láska jednotlivce a z tohoto spojení se rodí další jednotlivci, pak stojí v základu pokrevního společenství a zároveň je tím nejintimnějším vztahem mezi lidmi.<sup>224</sup> Takové pouto se nejzřetelněji projevuje v rodině. Láska tak není pochopena pouze jako vztah dvou lidí, protože je bytostně láskou k dětem.

Kromě touhy po dítěti, která se přirozeně objevuje ve spojení muže a ženy, jde současně o touhu po nesmrtelnosti. Děti jsou pokračováním rodu a v nich se symbolizuje pokračování rodu. V existenci dětí se „překonává“ smrt. Proto Fink tvrdí, že v „lásce se především odehrává ztotožnění, ve kterém nesplývá jeden konečný s druhým konečným, nýbrž dva koneční lidé, dva fragmenty lidského bytí, se cítí být spojeni s nekonečným základem života, ze kterého povstávají všechny konečné tvary a do kterého se znovu jednou navrátí“.<sup>225</sup>

---

<sup>221</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 334.

<sup>222</sup> Tamtéž, s. 337.

<sup>223</sup> Tamtéž, s. 332.

<sup>224</sup> Tamtéž, s. 342.

<sup>225</sup> Tamtéž, s. 346-347.

Vidíme tedy, že láska je se smrtí ve vztahu nejen s ohledem na existenciální aspekt, nýbrž i na aspekt kosmologický. V existenciálním jde o provázanost zrodu a smrti, o tajemství, kterým je lidská existence prostoupena. Láskyplným spojením muže a ženy, jehož projevem je narození dítěte, se lidský rod snaží smrti čelit. Kontinuita rodu je tak vírou v nesmrtnost. Kosmologický aspekt je patrný v propojení dvou lidí se samotnou bytností celku světa, který dává nitrosvětskému být a zároveň jím prostupuje. V lásce dochází ke spojení dvou nitrosvětských bytostí s celkem světa jakožto základem života. Fink podotýká, že „pokud poznáme život ve smrti a smrt v životě jako lidskou a kosmickou hru protikladů, že ‚věčnost‘, pochopená pozemsky, není mimo čas, nýbrž se odehrává a děje v čase, pak je myšlen základní vztah mezi smrtí a láskou“.<sup>226</sup> Ve Finkově koloběhu rození, v němž se odehrává nesmrtnost smrtelných, se zřetelně odráží Nietzscheho princip „věčného opakování téhož“, přičemž pro vztah člověka a světa platí Hérakleitův fragment: „Cesta nahoru a dolů je jedna a táž.“<sup>227</sup>

Heideggerův vliv na Finkovo pojetí konečnosti je zřetelný. Problémem konečnosti a smrti se Heidegger zabývá ve fundamentální ontologii, ve které jde o otázku smyslu bytí, o níž je uvažováno s ohledem na časovost. Ta je transcendentální podmínkou možnosti rozumění bytí jeho strukturám a modům.<sup>228</sup> Vlastní smrt je určena jako „nejvlastnější, bezevztažná, nepředstižná možnost“.<sup>229</sup> Možnost našeho bytí je již ne-být. Smrt jako naše nejzazší možnost je Heideggerem odhalena jakožto fenomén. Fundamentální ontologie považuje za fenomény existenciály, které představují způsob jevení toho, co jest, a zároveň se jeví v tom, skrze co mají pro naši existenci smysl. Na základě existenciálů tedy rozumíme tomu, jak se co jeví a co je ono jevící se.<sup>230</sup>

---

<sup>226</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 351.

<sup>227</sup> Tamtéž, s. 351.

<sup>228</sup> Srov. Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1989, s. 388.

<sup>229</sup> Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 287.

<sup>230</sup> Srov. Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 45; Blecha, Ivan, Fenomén jako dění struktury, in: Chvatík, I. – Kouba, P. *Fenomén jako filosofický problém*, Oikoymenth, Praha 2000, s. 307.

Oproti Heideggerovi se Fink domnívá, že smrt není takovým fenoménem jako fenomény jiné.<sup>231</sup> Dokonce i pro filosofii je smrt čímsi nepřístupným, tajemným. Smrt není žádným předmětem našeho představování, není tím, k čemu máme přímý vztah, i přesto, že konečnost je základním určením naší existence. Oproti tomu umírání druhých a vše, co smrt takříkajíc obklopuje, je možné považovat za fenomén, ale smrt jako takovou nikoliv. S tím se však člověk nechce ztotožnit, a proto dle Finka „sní sen o ‚nesmrtelnosti‘“,<sup>232</sup> který je výrazem oné lidské bezmocnosti vůči své vlastní konečnosti. Tajemství, které pro naši existenci znamená smrt, je u Finka oproti Heideggerovi posunuta do roviny kosmologické.

Heideggerova fundamentální ontologie odhaluje zapomenutost na bytí, s níž se pojí zapomenutost na čas.<sup>233</sup> Bytí je bytím v čase, a tudíž je bytostně konečné. Tyto úvahy jsou Finkem pochopeny s ohledem na zapomenutost týkající se světa. Lidská smrt je v jeho koncepci spojena s temným základem celku světa, který se nám odhaluje nejen v jistém naladění, ale i v oněch základních fenoménech lidské existence. Tudíž Fink nezastává Heideggerův názor z díla *Co je metafyzika*, kde pouze úzkost<sup>234</sup> je tím, co nám odhaluje Nic naší existence.<sup>235</sup> K ne-fenomenálnímu charakteru smrti Fink určuje kromě oné naladěnosti i jiné způsoby, v nichž se nám smrt dává.

Otázka smrti však vůbec není ve fundamentální ontologii dána do souvislosti s láskou. Ta je pouze zahrnuta do výčtu ostatních fenoménů týkajících se křesťanské teologie. Uvedením lásky v onom výčtu Heidegger odkazuje na nedostatečné vypracování existenciální analytiky našeho bytí vůbec. Láska je pochopena jako určitý druh nálady vycházející z původního rozpoložení. Fenomén rozpoložení vedle fenoménu rozumění a řeči je základním

---

<sup>231</sup> Fink, Eugen, *Metaphysik und Tod*, s. 23.

<sup>232</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>233</sup> Srov. Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 28.

<sup>234</sup> Srov. Heidegger, Martin, *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Oikoymenh, Praha 1993, s. 59.

<sup>235</sup> Heidegger však v díle *Věc* z roku 1950 o smrti píše bez vztahu k úzkosti. „Smrtelní jsou lidé. Nazývají se smrtelní, protože mohou zemřít. Zemřít znamená: být schopen smrti jakožto smrti. [...] Smrt je schrána, v níž je Nic, totiž to, co v žádném ohledu vůbec není něčím pouze jsoucím, co však nicméně bytuje, dokonce jako tajemství bytí sama. Smrt jakožto schrána tohoto Nic je skryše bytí. Smrtelné nazýváme smrtelnými – ne proto, že jejich pozemský život končí, nýbrž proto, že jsou schopni smrti jakožto smrti. Smrtelní jsou, kdož jsou, jakožto smrtelní, totiž bytující ve skryši bytí. Jsou bytujícím vztahem k bytí jakožto bytí.“ (Heidegger, Martin, *Básnický bydlí člověk*, s. 29.)

existenciálním druhem naší odemčenosti světu, spolubytí s druhými a rovněž vlastní existenci.<sup>236</sup> Rozpoložení, kterým je vždy již nějak zabarveno porozumění a s nímž je současně je zabarvena i řeč, nám odemyká to, s čím se ve světě setkáváme. Nálady jsou pak konkrétní projevy již vždy nějak naladěné existence. To znamená, že hněv, lítost či láska jsou druhy nálad, které tak ve fundamentální ontologii nehrají žádnou specifickou roli.

## 8.2 Práce a vláda

Od dvou základních fenoménů, které dle Finka souvisí s nejasností, narušují lidskou individualitu a zároveň odkazují na celek světa, se dostáváme k dalšímu páru, jehož předpokladem je právě ona lidská individualita. Tím máme na mysli práci a vládu. Úvahy o těchto fenoménech se zprvu rozehrávají, jak je tomu i v jiných případech, z běžné obeznámenosti. Rovněž u nich se nám ukáže specifická dvojznačnost, která je předvedena nejen v dialektické provázanosti, ale i v povaze každého z těchto dvou fenoménů.

Ve Finkově výkladu nacházíme i jistý dějinný exkurz, avšak u práce a vlády nejde jen o jejich dějinné proměny, nýbrž i o to, že je Fink považuje za samotné dějinné síly. K tomu uvádí: „Dějiny člověka jsou ve velké míře dějinami lidské práce a lidské vlády.“<sup>237</sup>

Práce je běžně pojímána jako specifický způsob, kterým se člověk vztahuje k věcem a k lidem. Zásadním rysem tohoto vztahu je aktivní vytváření a přetváření věcí, a to různým způsobem a v různé míře. Z Finkových analýz běžného chápání práce vyplývá její spojení s přírodou, z jejíhož lůna je prací vytrháváno čím dál tím více věcí. Ty se po přepracování stávají součástí lidské sféry. I člověk sám je spojen s přírodou, ze které povstal, a musí tak neustále uspokojovat své potřeby. V práci se ukazuje dvojí: na jedné straně je člověk svázán s přírodou a s přirozenými potřebami a na straně druhé je bytostí svobodnou, která je s to se z přírody částečně vymanit, zkoumat ji a prakticky přetvářet prací. Tímto Fink poukazuje na napětí, které panuje ve fenoménu práce.

---

<sup>236</sup> Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 168.

<sup>237</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 207.

Konkrétně na napětí mezi statickým a dynamickým motivem, tj. mezi přirozenými potřebami a dějinnou aktivitou svobody.<sup>238</sup>

Kromě toho, že práce je individuální činnost, má především sociální, kolektivní smysl. Podle Finka je totiž základní formou společenství.<sup>239</sup> Nejenže člověk povětšinou pracuje ve společenství s druhými, nýbrž i výrobky mají svůj sociální rozměr. Nejsou jenom jednotlivinami, ale mají vždy intersubjektivní upotřebitelnost. Fink tvrdí, že jen lidé díky své schopnosti *techné* rozumí přírodě jakožto přírodě a zároveň jsou „od samého počátku odemčeni pro vzájemné užití svých produktů práce, žijí v předchůdné obeznamenosti práce a možných výsledků práce vůbec“.<sup>240</sup> Člověk tudíž nevyrábí pouze kvůli sobě samému, nýbrž kvůli směně. Ta poukazuje na dělbu práce, která je výrazem sounáležitosti s ostatními produkujícími. Vidíme, že Fink nechápe dělbu práce jako rozštěpení lidí a izolaci v různých povoláních. Dělbá práce je omezením pracovních výkonů, které se pojí s důvěrou a se vzájemnou odpovědností lidí mezi sebou navzájem.<sup>241</sup> Na této důvěře spočívá trh, koloběh zboží, peněz atd. I sociální aspekt práce se vyznačuje dvojznačností. Prostor práce je na jedné straně prostorem pro „spolu“, ale i „proti sobě“. Může tedy jít o prostor pro lásku i nenávisť, péči i lhostejnost, poctivost i krádeže. Tato dvojznačnost je Finkem pouze odhalena, aniž by byla zrušena, protože je vlastní povaze skutečnosti. Od tematizace práce Fink přechází k dějinnému exkurzu, ve kterém se ukazují dvě extrémní pozice týkající se vztahu práce a vlády.<sup>242</sup> Jednou z nich má na mysli pozici Hegela a druhou Marxe. K tomu Fink poznamenává: „Pro Hegela je práce odvozená od vlády, pro Marxe je vláda odvozená od práce.“<sup>243</sup>

Hegelovo metaforické vyjádření vztahu mezi pánem, který je od práce osvobozen, a pracujícím rabem, vede k ontologické rovině, kterou prostupuje absolutní duch na cestě k sebenalezení a sebejevení.<sup>244</sup> Panství podle Hegela

---

<sup>238</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 250.

<sup>239</sup> Tamtéž, s. 268.

<sup>240</sup> Tamtéž, s. 269.

<sup>241</sup> Tamtéž, s. 270.

<sup>242</sup> Tamtéž, s. 272.

<sup>243</sup> „Für Hegel ist die Arbeit abkünftig von der Herrschaft, für Marx die Herrschaft abkünftig von der Arbeit.“ (Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 285.)

<sup>244</sup> Tamtéž, s. 285-286.

spočívá především v myšlení. V idealistickém pohledu ustupuje práce duchovně myšlené vládě do pozadí. Fink ukazuje, že Hegel svým pojetím stojí v tradici západní metafyziky, která vládu primárně nechápe jako lidský fenomén, nýbrž jako kosmický. Kosmos je vyjádřením pro řád, pro uspořádanost, ve které vládne všeprostopující světový rozum (*nous*). Práce je pak v této souvislosti pouhým stupněm vývoje myšlení, resp. je podřízeným stavem, daní za to, že člověk je i tvor přírodní.<sup>245</sup>

Oproti Hegelově idealistickému pojetí Fink staví Marxovo „materialistické“, kterému je vlastní kriticko-revolucionářský vhléd do ekonomie, který je dle Marxe vhlédem do skutečné bytnosti člověka. Marxovi připadalo, jako by Hegelova filosofie stála na hlavě, a proto se ji snažil postavit na nohy.<sup>246</sup> Nejde mu o sebevědomí ducha, nýbrž o moc revoluce.

Pokud je myšlení podmíněno nejen fyzicky, ale i co do jeho smyslu, pak není možné, aby vláda původně spočívala v myšlení. Myšlení v Marxově koncepci totiž není tím, co podmiňuje, nýbrž samo je podmíněno ekonomickou základnou, kterou tvoří výrobní síly a vztahy.<sup>247</sup>

Pojem práce je v Marxově filosofii základem, na kterém dochází k formování životních poměrů, a pokud jsou výrobní síly v souladu s výrobními vztahy a ty zase s obecným vědomím, pak fenomén vlády mizí a je chápán pouze jako to, co patří k časům barbarským a je výrazem nehumánnosti.<sup>248</sup> Cílem Marxových úvah je vposled překonání kapitalismu, pro který je charakteristické nerovnoměrné rozdělení výrobních sil a výrobních vztahů. Kapitalismus má být překonán komunismem, ve kterém jsou všichni svobodní, navzájem si rovni a kde není soukromého vlastnictví.<sup>249</sup> Každý se má stát pouze svým pánem. V komunismu již není vztahu mezi pánem a rabem, protože v něm panuje beztřídní společnost.<sup>250</sup>

---

<sup>245</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 287.

<sup>246</sup> Tamtéž, s. 293.

<sup>247</sup> Tamtéž, s. 295.

<sup>248</sup> Tamtéž, s. 304.

<sup>249</sup> Marx, Karl, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, přel. Z. Sekal, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1961, s. 20.

<sup>250</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 304.

Fink nesouhlasí ani s Hegelovou, ani s Marxovou koncepcí. Podle něj totiž nelze klást takový důraz pouze na jeden ze základních fenoménů, v tomto případě na práci či vládu. Dochází pak totiž k redukci, v níž je upřednostněn pouze jeden ze základních fenoménů na úkor druhých, aniž by byl k ostatním vztažen. Mají-li být Finkovy základní fenomény lidské existence považovány za svébytné, stejně původní a samostatné, pak *ex definitione* není možné, aby se s jednou z těchto pozic ztotožnil. Navíc přeceněním fenoménu vlády či práce Hegelem a Marxem dochází k tomu, že ony fenomény získávají utopický charakter.<sup>251</sup>

Jiná perspektiva, která se nabízí k odkrytí fenoménu práce, je z pohledu našeho bytí. Ta se velmi podobá Heideggerově charakteristice praktického postoje ve fundamentální ontologii. Práce je v tomto smyslu pochopena jako možnost našeho bytí, jako možný způsob vztahování se k okolí a věcem v něm. Jakémukoliv zacházení s věcmi dle Finka předchází jistým způsobem utvořený vztah k okolí. Nejde však o vztah subjektu k objektu (věci v okolí) s tím, že by se subjekt snažil o utvoření (o změnu) onoho systému vztahů mezi subjektem a objektem, jelikož by nešlo o subjekt pracující, nýbrž kontemplující.<sup>252</sup> Fink totiž tvrdí, že „práce není původně utvářením věcí, nýbrž *utvářením našeho vztahu k věcem*“.<sup>253</sup> Lidské utváření vztahu k věcem bylo v dějinách zastíněno tematizací rozumění sobě samému. Tímto tvrzením se Fink odlišuje od fundamentální ontologie, jejíž analytika našeho bytí se centruje kolem takzvané struktury starosti v její bytostné souvislosti s časovostí lidského bytí. U Heideggera vidíme, že onu strukturu tvoří stejně původní existenciály. Konkrétně jde o rozpoložení, rozumění a řeč, kterými je nám odemknuto to, s čím se setkáváme. Existenciály jsou podmínkou možnosti setkání se s věcmi, ale i se sebou samým. V našem bytí se ke svému bytí vztahujeme a starost je právě výrazem tohoto vztahu, který je bytostně starostí o vlastní bytí.<sup>254</sup> Avšak podle Finka fundamentálně ontologická analytika lidského bytí toto bytí

---

<sup>251</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 305.

<sup>252</sup> Tamtéž, s. 306.

<sup>253</sup> „Die Arbeit ist primär nicht Gestaltung von Dingen, sondern *Gestaltung unseres Verhältnisses zu den Dingen*.“ (Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 306.)

<sup>254</sup> Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 28.

přeceňuje na úkor celku světa. Vztah k celku světa, který není světem provládnutým lidským porozuměním, je upozaděn výkladem celkového výkonu lidského bytí ve světě.

Jak bylo výše poznamenáno, práce a vláda jsou Finkem považovány za dějinné síly. Ve střetu člověka s přírodou a s druhými lidmi je spatřováno konkrétní tvoření dějin. Člověk je dějinný, protože je smrtelný a o své smrtelnosti ví. Toto vědění je předpokladem rozvrhu lidského bytí do budoucnosti. Svě bytí rozvrhujeme do možností, jelikož nám není lhostejné. Fink ve shodě s Heideggerem říká, že nám jde v našem bytí o toto bytí samo. Vždy se o sebe nějak staráme.<sup>255</sup> Fenomén starosti, který byl nejprecizněji propracován Heideggerem, se objevuje i u Finka. Ten ho ovšem nepovažuje za poslední existenciální strukturu, jak je patrné z výše uvedeného, protože až vztah k celku světa je fundamentálním ustavením lidské existence. V tomto vztahu Fink zakládá „bytí sebou“, „bytí spolu“ a „bytí u věcí“.<sup>256</sup> Pouze člověk „je nitrosvětské jsoucno a také je jedinou nitrosvětskou věcí, která je ekstaticky otevřená pro nesmírnost světového celku“.<sup>257</sup> Vztahujeme-li se v práci specifickým způsobem k věcem, pak v kosmologickém smyslu ve Finkově pojetí platí, že člověk „se vztahuje k věcem ve světě, protože se napřed a původněji vztáhl ke světu samotnému“.<sup>258</sup>

Základní fenomén vlády je určen jako chování lidí k lidem.<sup>259</sup> Podobně jako Husserlovi a Heideggerovi, ani Finkovi nejde o etiku. Ta totiž má vyplývat až z projasněné filosofické antropologie, která je úzce spojená s ontologií a kosmologií. Všechny základní fenomény lidské existence jsou chápány „mimo dobro a zlo“. Cílem výkladu fenoménu vlády tak není výklad „té nejlepší“, která by vedla k „věčnému míru na zemi“. Fink ve svých úvahách tudíž nevychází od určitého pojetí spravedlnosti, které by podmiňovalo výklad dobré či zlé vlády. Je

---

<sup>255</sup> Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 28.

<sup>256</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 320.

<sup>257</sup> Tamtéž, s. 307.

<sup>258</sup> „Zu Dingen in der Welt verhält er sich, weil er zuvor und ursprünglicher sich zur Welt selbst verhalten hat.“ (Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 320.)

<sup>259</sup> Tamtéž, s. 310.

si však vědom, že tam, kde je vláda, existuje i moc, a tím pádem i riziko bolesti, krutosti a útlaku.<sup>260</sup>

Vláda je význačným způsobem spojená s „vědění“, bez něhož se neobejde. Na příkladu „sofokracie“ a „teokracie“ se ukazuje, že v případě té první se vyžaduje řízení věcí lidských na základě rozumu, v případě druhém jde o odvolání se na boha. Od něj vladař a například regenti odvozují oprávnění vládnout. Tyto formy vlády uvádí Fink pouze pro ilustraci. V žádném případě je nechápe jako formy vlády, které by měly být znovu ustaveny či v jistých aspektech následovány. Primárně má být totiž určen základní pojem vlády, nikoliv formy. Vláda je chování lidí k lidem, které zjednává řád v lidském spolubytí.<sup>261</sup> Spolubytí tak není díky vládě neuspořádaným chaosem, ve kterém by nefungovala žádná pravidla. Vždy je jistým způsobem zformováno a upevněno ve struktuře norem, které vymezují hranice věcem lidským. V této souvislosti Fink uvádí, že jakékoliv úvahy o přirozeném stavu, například v Hobbesově duchu o „válce všech proti všem“, jsou pouze teoretické pomocné konstrukce. Nepostihují reálný stav. Uspořádání lidských vztahů určitou formou vlády je totiž přítomné již u kmenů, u kterých však byla zahalena tajemstvím a chráněna prostřednictvím tabu. Magičnost vlády platila i v době monarchií. Opět se odhaluje ona dvojznačnost s ohledem na tento dějinný exkurz. Na jedné straně může být vláda požehnáním, pokud zabraňuje svévolnému násilí a pouze uspořádává vztahy mezi lidmi, na druhé prokletím, jestliže utužuje disproporci mezi panujícími a ovládanými, mezi nadřazeností a podřazeností či krutě vyžaduje poslušání rozkazů a vymáhá uložené povinnosti.<sup>262</sup>

Uspořádání vládou není samo od sebe, nýbrž je neustále tvořeno. Sama společnost je tak stále pod tlakem násilnických snah. Společnosti, která je stálou proměnou, je možné dočasně vtisknout trvalejší formu. Tuto formu zpevňuje moc. K tomu Fink poznamenává: „Vláda spočívá v moci.“<sup>263</sup> Moc je vyložena s ohledem na stav *před* založením (*Stiftung*) vlády a *po* jejím založení.

---

<sup>260</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 311.

<sup>261</sup> Tamtéž, s. 312.

<sup>262</sup> Tamtéž, s. 314.

<sup>263</sup> Tamtéž, s. 314.

Moc *po* založení je ohraničena pozicí v systému vlády, rozsahem pravomocí či direktivou. Zvláštním druhem vlády je ten, ve kterém je ustavený řád, v němž existují legální kompetence a ohraničená „moc úřadů“. Moc funkcionářů pak trvá tak dlouho, jako trvá samotný systém vlády. Odlišným způsobem Fink nahlíží na moc *před* založením, kde nelze hovořit o zpevněné vládě, protože je ještě nestabilní. V této nestabilitě se tak musí moc neustále dokazovat, osvědčovat, bránit. To znamená, že moc je pouze tou fakticky prováděnou.<sup>264</sup> V takové situaci je základní snahou stabilizace moci a nastolení míru mezi lidmi. Fluktuující pohyby opačných tendencí mají být v dané společnosti upevněny. V návaznosti na to si Fink klade otázku po původu vlády, to znamená po tom, jak se vůbec získává moc lidí nad lidmi. Existují sice přirozené nerovnosti mezi lidmi, kdy jedni jsou silnější, odvážnější, lstivější než ti druzí. Za rozhodující ale Fink považuje výhrůžku smrti (*Todesdrohung*).<sup>265</sup>

Tato výhrůžka, která zasahuje nejhluběji lidskou existenci, vede buď k rozhodnutí zemřít, nebo k podmanění se. Finkem řečeno: „Raději zemřít, než se stát otrokem, nebo raději se stát otrokem, nežli zemřít.“<sup>266</sup> V bytnosti moci se zrcadlí její válečný původ, jelikož formy vlád jsou autory válek. Finkova teze tedy zní, že podmínkou vlády je možnost někoho zabít. Výhrůžka smrti je tak přítomná ve všech lidských vládách. K tomu Fink poznamenává: „Bytnost vlády sousedí se smrtí.“<sup>267</sup> Člověk je bytostně smrtelníkem, pracujícím, milujícím a v této souvislosti bojovníkem. K boji patří neodmyslitelně krutost a projevy nepřátelství. Tato „polemická“ bytnost lidské vlády je však vposled dle Finka kvůli tomu, že člověk stojí ve velké válce celku světa, která je vyjádřena v Hérakleitově zlomku B53.<sup>268</sup>

Práce i vláda jako nitrosvětské fenomény mají svůj domov v zemi rozdílů. Fink je považuje za způsoby, „jak člověk přitakává nesmírné moci záporu, této moci světa, prostoru ve své existenci, jak existuje v protikladu a rozdílu, jak

---

<sup>264</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 315.

<sup>265</sup> Tamtéž, s. 316.

<sup>266</sup> Tamtéž, s. 316.

<sup>267</sup> Tamtéž, s. 317.

<sup>268</sup> „Boj je otcem všeho i králem všeho a jedny učinil bohy, druhé lidmi, jedny udělal otroky, druhé svobodnými.“ (Svoboda, Karel, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 54.)

potvrzuje *polemos pater panton*, válku jako otce všech věcí“.<sup>269</sup> Oba fenomény jsou do jisté míry postřehnutelné v jejich neklidném postavení. Jejich rysem je tedy neustálý pohyb a neklid. Jak práce, tak i vláda jsou principiálně rozdílné, ale strukturálně příbuzné. Fink říká: „Výklad práce používá jazyk moci a naopak interpretace vlády jazyk techniky.“<sup>270</sup> „Moc“ je zde myšlena formálně ve smyslu, že „vědění je moc“. Na základě vědění člověk vládne nad přírodou. Práce je tedy vláda člověka nad přírodou, kdežto vláda je určitá práce na společnosti.<sup>271</sup> Vláda je panstvím nad lidmi, ale ne každé působení a ne každý vztah mezi lidmi je vládou. Například vztah mezi rodiči a dětmi, manželkou a mužem apod. vládou není. Fink ji totiž určuje jako základní kategorii politiky.<sup>272</sup> I přesto, že vláda se vztahuje primárně k ovládaným lidem, nepřímo se dotýká i práce. Proto má práce vždy význam politický, ale to neznamena, že by se forma vlády určovala z pracovních vztahů. Odtud tedy vyplývá příbuznost a odlišnost, které udržují napětí mezi těmito základními fenomény lidské existence.

Jak bylo předvedeno, dosavadní čtyři základní fenomény lidské existence jsou vzájemně provázané. Stručně řečeno, člověk se dle Finka rodí z lásky mezi mužem a ženou. Narozením je již však předurčen ke smrti. Proto se stará o své bytí uspokojováním potřeb prostřednictvím práce. To vše je prováděno ve společnosti, která je jistým způsobem uspořádána vládou. V tomto smyslu jde o existenciální charakteristiku spadající do Finkovy filosofické antropologie.

Prostřednictvím těchto fenoménů jsme dle Finka otevřeni celku světa. K „noci světa“, tj. k jeho bezejmenným dimenzím, se člověk vztahuje v lásce a v kultu mrtvých, kdežto v práci a vládě se zase vztahuje ke „dnu světa“, tj. jasné zemi rozdílů. Každý z nich tak odkrývá zvláštní povahu světa, ale neurčuje ji. Základní fenomény se totiž týkají lidského bytí, nikoliv světa. Jakákoliv podobnost mezi lidskou vládou a vládou světa, tvořivou povahou světa a lidskou prací, zrodem a zánikem a, jak uvidíme níže, lidskou hrou a hrou světa, je dle mého soudu pouze Finkova snaha o dosažení co možná největší analogičnosti

---

<sup>269</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 321.

<sup>270</sup> Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 231.

<sup>271</sup> Srov. tamtéž, s. 231.

<sup>272</sup> Tamtéž, s. 231.

mezi nitrosvětským a celkem světa. Ale je nutné mít na zřeteli, že základní fenomény nemají určovat to, co se týká světa. Celek světa je jiné povahy nežli to, co jím má být obejmuto a prostoupeno.

### 8.3 Lidská hra

Hra oproti oněm ostatním čtyřem fenoménům nemá svůj protiklad. Její postavení je řekněme nad těmito protiklady. U Schmidta se setkáváme s představou uspořádání těchto fenoménů do dvojité pyramidy, přičemž vrcholem té první je hra světa a druhé lidská hra.<sup>273</sup> S touto představou souhlasím, ale za předpokladu, že ona pyramida není myšlena ve smyslu nadřazenosti jednoho fenoménu nad druhými. Vláška není jako fenomén nadřazena práci či naopak. To samé platí v případě smrti a lásky. Jak již bylo poznamenáno, Fink je totiž všechny chápe jako svébytné, rovnocenné a na druhé nepřevoditelné. Hra má však oproti nim specifickou pozici. Jednak je dokáže do sebe pojmout, herně je zpodobnit a současně má podobné rysy, které v symbolickém smyslu Fink považuje za vlastní světu, jehož dynamismus je pochopen jako hra světa. Lze tedy říci, že bytnost hry a její rysy jsou Finkovým vrcholným pokusem o nalezení přiměřeného přístupu k bytnosti světa. Lidská hra symbolicky osvětluje hru světa a hra světa se nám dle Finka může v jistém smyslu odhalit ve hře lidské.

Cílem Finkových úvah o lidské hře je předně postihnout její bytí a strukturní momenty. Opět se přitom vychází z běžné obeznámenosti. Každý si někdy v životě hrál, takže nám hra není něčím neznámým.<sup>274</sup> Vágní rozumění však nepostihuje její bytnost, nepostihuje ji jako základní fenomén lidské existence. Má-li být hra přiměřeně filosoficky uchopena, pak není možné její výklad učinit „zevnitř“ hry. Protože jakmile se o to pokusíme, přestáváme si hrát a jsme již „mimo“ hru. Hrajeme-li si, jsme hraní oddáni a vzdáleni reflexivnímu sebevědomí. Tím však není řečeno, že hru nelze postihnout vůbec, neboť hra je nám vždy již nějak známá. Proto jí můžeme porozumět a filosoficky vyložit její bytnost, ale až v momentě, kdy hru nehrajeme. Prožíváme-li ji, pak ji nemůžeme

---

<sup>273</sup> Schmidt, Gerhart, Eugen Finks Phänomenologie des Todes, in: *Perspektiven der Philosophie*, 22, 1996, s. 141.

<sup>274</sup> Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 358.

učinit tématem našeho zkoumání. Filosofický výklad hry probíhá mimo hraní samotné. Kromě toho nepřebírá běžné chápání, které hru povětšinou považuje za okrajový fenomén lidského života.<sup>275</sup> Jako občasná kratochvíle je totiž odsunut z centra pozornosti a rozumí se mu v distinkci „vážného života“ a „volného času“. Tím, že se stále operuje s antitezemi „práce a hry“, „hry a životní vážnosti“, se dle Finka „hře v jejím obsahu bytí a v její hloubce bytí nerozumí“.<sup>276</sup>

Zásadní rozdíl, který panuje mezi hrou a ostatními činnostmi, je její vnitřní účelnost. Všechny účely, které charakterizují hru, jsou pouze její interní součástí. K bytí hry tedy patří její vnitřní účelnost, která nemá žádný účel mimo sebe a není podřízena konečnému účelu. Oproti tomu ostatní činnosti směřují k onomu „proč“, „kvůli čemu“. Lidské bytí je bytím v možnostech, které různým způsobem uskutečňujeme, musíme je neustále volit. Člověk je zároveň určen svou individualitou, společností a minulými kulturami, na které navazuje. Tudíž naše činnosti jsou plné očekávání, jsou napjaty k budoucnosti s neklidným vědomím omezenosti či neukončenosti možností. To poslední „proč“ je lidská snaha o dosažení životní blaženosti. Hra se hraje (má se hrát) pouze kvůli ní samé. Cíl jejího pohybu je v ní samé. K tomu Fink uvádí: „Právě čistá soběstačnost, plný, v sobě 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.“<sup>277</sup> Poskytování prodlevy je obdarováním přítomnosti, v níž můžeme aktivně tvořit. Ve hře nejsme znepokojováni oním očekáváním budoucnosti, nejsme v ní rušeni oním neklidem, jelikož je oázou štěstí. Hra není projektem, je prodléváním v přítomnosti.<sup>278</sup>

---

<sup>275</sup> Fink, Eugen, *Oáza štěstí*, s. 8.

<sup>276</sup> Tamtéž, s. 10.

<sup>277</sup> Tamtéž, s. 16.

<sup>278</sup> V této souvislosti je na místě otázka, jakým způsobem je Finkem například pochopen sport. Lidé běhají kvůli běhu samému, hrají hokej kvůli hře samotné atd. Fink se tomuto tématu věnoval velmi okrajově, jelikož mu jde při tematizaci hry o otázku světa jako celku. Avšak v poznámkách z roku 1962 nesoucích název *Hra a sport* jsou načrtnuty Finkovy úvahy týkající se právě hry a sportu. Mimo jiné se v nich objevuje to, že oba fenomény nemají být od sebe odděleny prostřednictvím nějaké definice, neboť by se tím ztratila jejich původní mnohost a bohatost. O této mnohosti svědčí i různé typy her a sportů, které Fink vyjmenovává. Jejich společným jmenovatelem je jistý vztah k lidskému tělu. Jak hra

Hra není protikladná ostatním činnostem, není postižitelná oněmi antitezemi, kterými se její bytnost zakrývá. Ale ani ji nelze odpoutat od běžného života, protože je k němu jistým způsobem připoutána. Podle Finka „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>279</sup> S určením bytnosti hry se pojí její strukturní momenty, mezi které Fink řadí rozkoš ze hry, smysl hry, herní obec, pravidla, hračky a herní role, v nichž je ukázána jejich dvojznačnost.

Rozkoš ze hry je chápána nejen ve smyslu požitku ze hry samotné, ale i požitku při zakoušení hry ze strany diváků. Díváme-li se v divadle na představení, víme, že jde o hrané představení, ale přesto zakoušíme emoce, které jsou opravdové. Hra nás uchvacuje, ale musí být hrána hodnověrně jako hra. To znamená jako vážná skutečnost, kterou herci umně hrají tak, že ji žijí, jako by šlo o „holý život“. U smyslu hry Fink odkrývá jeho interní a externí povahu. Interní poukazuje na souvislost věcí, činů a vztahů v rámci hry, zatímco externí odkrývá smysl buď pro ty, kteří ji chtějí přímo hrát, nebo pro diváky. Sociální aspekt hry představuje herní obec. Hra je hrou společnou, i když je možné si hrát sám, přesto tu je vždy dle Finka otevřená možnost pro spoluhráče. Protože hraje-li si například dítě samo, často s ním spoluhrají jeho imaginární spoluhráči. Herní pravidla vyznačují a určují herní rámec. Bez nich není hra hrou. Jejich povahu sice lze měnit, ale je nutné, aby se jimi řídili všichni hráči. Hračka je dalším strukturním momentem hry, kterým se může stát takřka cokoliv. Nejen to, co je uměle zhotovené pro samotný účel hry, ale i obyčejná věc, z níž se náhle může stát cokoliv, co si představíme a za co ji ve hře budeme považovat. Konečně ke

---

(zahrnující pohyb – tancování, rytmus v kultické hře atd.), tak i sport (běhání, skákání, lezení atd.) totiž ztělesňují to, jakým způsobem existujeme. Jsou projevem našeho chování a ovlivňují naši fyzickou stránku. Ale na druhé straně existují i hry, které se nevztahují k této fyzické stránce, například šachy, karty atd. Fink si je vědom, že fenomenologie hry a sportu je obtížná, jelikož jde o fenomény mnohoznačné a chybí nám adekvátní kategorie k jejich uchopení. Za velice pozoruhodnou poznámku však považují tu, v níž Fink říká, že se ve sportu projevuje pokračování kolonizačních aktivit. Pro příklad jde o jízdu na koni, mořeplavbu, zápasnictví a kromě toho se v něm ukazuje i technický pokrok, nejvíce pak v motosportech. Tyto úvahy by jistě stály za jejich rozvinutí, což však Fink neprovádí. Srov. Fink, Eugen, *Spiel und Sport*, in: týž, *Spiel als Weltsymbol*, Karl Alber Verlag, Freiburg 2010, s. 285-287.

<sup>279</sup> Fink, Eugen, *Oáza štěstí*, s. 17; Černý, Jiří, Filosofický problém hry, in: *Filosofický časopis*, XV, 1967, 5, s. 655.

hře patří herní role, které při hraní zaujímáme. Jsou však jen dočasnou maskou, kterou si pouze vypůjčujeme a po konci hry ji opět odkládáme.<sup>280</sup>

Všechny tyto strukturní momenty Fink propojuje v pojmu *svět hry*. Ten je imaginární dimenzí, která nemá žádné místo ani čas v reálné souvislosti skutečného prostoru a času, protože má „svůj vlastní vnitřní prostor a svůj vlastní vnitřní čas“.<sup>281</sup> To blíže znamená, že i když si reálně hrajeme, spoluhráči jsou skutečné osoby a hračky jsou skutečné věci, ve hře jsou „více“ než tím, čím jsou ve skutečnosti mimo hru. Svět hry není skutečným světem, jelikož je onou imaginární dimenzí s vlastními pravidly, vlastním prostorem a časem. Ve hře totiž vše, co je její součástí, má svůj herní význam. A tak se z obyčejného pokoje může rázem stát zámecká komnata či z obyčejného klacíku může být meč. Ovšem je nutné říci, že dimenze imaginárna není protikladná skutečnosti.<sup>282</sup> Spíše jde o vzájemnou propletenost. Finkem řečeno: „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, ale přece jen není nikdy reálnou věcí mezi reálnými věcmi.“<sup>283</sup> Propletenost reálné a imaginární dimenze ukazuje dvojznačnost projevující se ve hře.

Imaginární dimenze neboli zdání patří dle Finka nejen ke hře, nýbrž i k naší běžné zkušenosti. Zdání je možné chápat ve dvojitým smyslu. V prvním případě jde o zdání na věcech, které se týká jejich vzhledu, a ve druhé jako zdání v nás, které je povětšinou chápáno jako něco falešného, jako pošetilost, která je výrazem našeho nitra a které je nutné se vyvarovat. Rozdíl mezi objektivním a subjektivním zdáním je konstitutivní pro svět hry, ale nikoliv ve smyslu čehosi falešného, co by bylo nutné rozumově vyjasnit a co by jinak zakrývalo „pravou skutečnost“.<sup>284</sup> Ve světě hry jsou totiž jak subjektivní výtvoři naší fantazie, tak i objektivně se naskýtající obrazy.

---

<sup>280</sup> Fink, Eugen, *Oáza štěstí*, s. 18-23; Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 364-380.

<sup>281</sup> Fink, Eugen, *Oáza štěstí*, s. 24.

<sup>282</sup> Srov. Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 121.

<sup>283</sup> Fink, Eugen, *Oáza štěstí*, s. 24-25.

<sup>284</sup> Tamtéž, s. 29.

Objektivní zdání je představeno na příkladu obrazu jsoucna ve vodě, na níž má zdající se jsoucno reálnou povahu, ale jeho obraz se vyskytuje pouze jako odlesk na hladině, jako cosi imaginárního. O povaze tohoto zdání Fink říká, že „je svébytným druhem jsoucího a obsahuje v sobě jako konstitutivní moment své skutečnosti určité specifické „neskutečno““.<sup>285</sup> Toto neskutečno se zdá na skutečném jsoucím. Obraz jsoucna ve vodě tedy nezakrývá vodu jako takovou, protože se na ní pouze zrcadlí. Zrcadlení je jevem skutečné věci, ale současně zobrazuje „neskutečné“ jsoucno. Analogicky se totéž děje ve světě hry.

Za problematické však považují Finkovo vyložení objektivního zdání. Finkova intence je postihnout ontologickou povahu hry, přičemž užívá příklad obrazu ve vodě, který je příkladem ontickým. Jde o ontické „zdání“, nikoliv o ontologické vykázaní bytí hry. Proto by měl dle mého soudu být uvážěn její časový a prostorový charakter, má-li se stát ve Finkově koncepci symbolem hry světa. Bytí hry by tak bylo pochopeno jako dávající nám čas a prostor. Lépe řečeno, dává nám herní čas a prostor pro to, abychom si hráli, ale vždy jinak, protože lidská hra konečně závisí na člověku jako bytosti konečné. Hra nás obdarovává přítomností, ale ono obdarování není nikdy stejné, jelikož se naše bytí i hra odehrává v reálném čase. Bytí hry je tedy podstatněji vázáno na proměnlivost lidské existence. S touto proměnlivostí se váže i proměnlivost prostorová. I přesto, že se nám může zdát, že hrajeme na stejné šachovnici, čas se na její reálné podobě podepsal. Imaginární dimenze hry se nám tedy může zdát stejná, avšak reálně se proměňuje. Hra jakožto ona oáza štěstí je tvořena pokaždé nově, i když jde o tutéž hru. Hra je vždy situací, která je stále tvořena, přičemž není jisté, zda někdy v budoucnu vůbec nastane. A pokud ano, pak půjde o jinou situaci, protože ona přítomnost je tím, co odchází, ale může dojít k jejímu dalšímu zrodu.

Strukturní momenty hry dle Finka sice odkazují na skutečné chování, ale i na onu imaginární dimenzi, ať už jde o rozkoš ze hry, herní role, či hračku. Finkem řečeno: „V magickém zrcadlení, jež patří světu hry, se stává náhodně

---

<sup>285</sup> Fink, Eugen, *Oáza štěstí*, s. 30.

vybraná jednotlivá věc (například hračka) symbolem.<sup>286</sup> Od takto pojatého symbolu Fink posouvá své úvahy do kosmologické roviny, ve které se hra stává symbolem světa. Z perspektivy lidské hry Fink podotýká: „V lidské hře ozařuje celek světa sama sebe a v tom, co je ve světě, v konečném, nechává vysvitnout rysy nekonečnosti.“<sup>287</sup> Ve hře můžeme pocítit hravost samotného základu bytí všech nitrosvětských věcí, dotýkáme se hloubky bytí kosmu v nás samotných.<sup>288</sup> Vidíme tedy, že u Finka „okrajový“ fenomén hry zjevuje pradávňý motiv filosofie, kterým je bytí jako takové. Setkáváme se s paradoxním tvrzením, že hra jakožto zdánlivě „méněcenný“ fenomén, který se tím pádem podílí „menší měrou“ na bytí než ostatní fenomény lidské existence, se svou „nevážností“ dotýká a současně osvětluje to nejzákladnější.

---

<sup>286</sup> Fink, Eugen, *Oáza štěstí*, s. 31.

<sup>287</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 251.

<sup>288</sup> I u Gadamera se setkáváme s tím, že hru, která nemá žádný účel než pouze svůj vlastní sebeúčel, analogicky spatřuje i v bytí přírody. Ta rovněž nemá žádný účel v sobě než ten, že představuje sebe samu. „Hra se nyní jeví jako samopohyb, který svým pohybem neusiluje o účely ani cíle, nýbrž jen o pohyb jako pohyb, který je takřikajíc fenoménem přebytku, představováním se živosti. To skutečně vidáme v přírodě – například rej komárů nebo jako dojemná představení her ze života zvířat, zvláště mláďat.“ (Gadamer, Hans-Georg, *Aktualita krásného*, přel. D. Filip, Triáda, Praha 2003, s. 27).

## 9. Otevřenost člověka světu

Základní fenomény lidské existence jsou považovány za zdroje porozumění, které mají nejen svůj existenciální význam, ale i význam kosmologický. Nejsou pouze tím, co se týká věcí lidských („pro nás“), nýbrž nám otevírají i perspektivu „o sobě“. O ní bychom nemohli hovořit, pokud bychom jí již nebyli nějakým způsobem otevřeni.

Otevřenost není výlučně pochopena z lidského bytí tak, jak tomu bylo u Heideggera, nýbrž z celku světa. Podle Finka jsme sice rozumějícím bytím ve světě, ale kvůli tomu, že „svět dopadá do člověka“.<sup>289</sup> Otevřenost světu nepatří člověku, nýbrž člověk patří jí. Existujeme tak ze vztahu ke světu, který je vztahem všech vztahů.<sup>290</sup> Na základě této otevřenosti jsme takřkajíc strženi do celku světa, který dává bytí všemu nitrosvětskému, tudíž i díky němu myslíme, mluvíme a rozumíme bytí, světu a všemu nitrosvětskému. Otevřenost celku světa je ve Finkově pojetí otevřeností pro časoprostor bytí.<sup>291</sup> Tam, kde jsme otevřeni jsoucímu, jsme již předchůdně otevřeni světu.

V souvislosti s otevřeností již vidíme jistý přesun pozornosti od nitrosvětské perspektivy ke světské, od filosofické antropologie ke kosmologii. I přesto, že při tematizaci základních fenoménů bylo převážně pojednáno o jejich významu týkajícího se lidského světa, kosmologie a otázka celku světa stála v pozadí jako základ, ke kterému se máme vposled přiblížit. Finkova antropologie je tak úzce provázána s kosmologií, neboť otevřenost vlastnímu bytí má být možná až na základě původní otevřenosti celku světa.

U Finka tedy nacházíme různé aspekty této otevřenosti. Jedním z nich jsou ony základní fenomény lidské existence, tím dalším je pak specifické naladění. K prvnímu Fink říká: „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.“<sup>292</sup> V práci a vládě se otevíráme jasně zemi rozdílů, tomu, co se zjevuje na „denním světle“, kdežto smrtí a láskou

---

<sup>289</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 69.

<sup>290</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 137; Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 11; Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 193.

<sup>291</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 11.

<sup>292</sup> Fink, Eugen, *Svět a dějiny*, s. 260.

druhé kosmické dimenzi, kterou je temná beztvará země. Teprve až ve fenoménu pátém, kterým je hra, máme rozumějící poměr ke světovému pohybu vzcházení a zapadání nitrosvětského. Podle Finka nejvíce ve „slavnostně herním společenství tragédie“.<sup>293</sup> Vidíme tedy, že v těchto aspektech otevřenosti je zásadním způsobem předvedeno určení člověka jako bytosti kosmické. Bytostně do této otevřenosti patříme, jsme totiž bytostmi celku světa.

Kromě toho vystavenost celku světa zakoušíme v hrůze z jeho všemoci. K proměně vztahu k němu dochází uchvácením otevřeným prostorem. Být něčím uchvácen není v lidské moci. Nejde tedy o nějaké cílevědomé ladění postoje, nýbrž o náhlé přepadení. V návaznosti na Kanta a Nietzscheho uvádí Fink příklady: „Vzhlížejíce k ‚hvězdnému nebi nad námi‘ nebo ‚širé moře‘ jsme čas od času ladění světa otevření snad hlouběji než jindy.“<sup>294</sup> Ovšem podobně, jako tomu bylo v případě lidské hry, resp. při snaze o tematizaci jejího bytí, se zde v kontextu kosmického pojmu světa Fink opět opírá o příměry ontické. A to i přesto, že se snaží o vykázání nikoliv ontické povahy kosmu, nýbrž jeho dynamismu, s nímž se neodmyslitelně pojí i otázka bytí tohoto světa.

Výklad podmínek možnosti tematizace kosmu, tedy porozumět lidskému bytí s ohledem na otevřenost světu, je zásadním motivem Finkovy filosofické antropologie. Její nedílnou součástí je tak vědomí si problému, který se pojí s moderní dobou a filosofií v ní. Filosofie vytváří nové, abstraktnější a sofistikovanější systémy, ale zapomíná na to podstatné, na lidské bytí ve světě a na samotné bytí (světa). Otevřít se těmto otázkám znamená ptát se po původním určení člověka jakožto bytosti kosmické.

Zapomenutost na otázku bytí je varováním, kterého si je jisté Fink jako Heideggerův žák vědom. Připomnění tohoto problému je návratem k samým kořenům filosofie a prověřením metafyziky, kterou je potřeba znovu důsledně přezkoumat a vyložit. S touto „revizí“ filosofické tradice jde ruku v ruce i určité pojetí člověka. Již v první kapitole se ukázala Finkova kritická diskuze s různými mysliteli, u nichž nachází podstatné kosmologické momenty. Tato diskuze

---

<sup>293</sup> Fink, Eugen, *Svět a dějiny*, s. 260.

<sup>294</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 139, 48.

rovněž pokračovala v kapitole o filosofické antropologii. Ačkoliv na určitých místech bylo pojednáno o Husserlovi, převážně šlo o dialog s Heideggerem a jeho fundamentální ontologií.

Mezi inspirativní momenty, které se promítly do Finkovy antropologie, je bezesporu Heideggerova analytika lidského bytí, které je určené jako bytostně časové, konečné. Člověk není nesmrtelný fakt, nýbrž je konečnou bytostí, která vždy již nějak rozumí bytí. Ovšem fundamentální ontologie ve svém výkladu lidského bytí toto bytí přecenila. Zmíněné přecenění se odráží v tezí o tom, že pouze člověk má svět, že je tím, kdo svět rozvrhuje, a až poté se věci mohou stát „světskými“. To znamená, že člověk je garantem světa pro věci, které do něj vstupují v případě, že se dostanou do časoprostoru lidského světa. Rozvrhování lidského světa porozuměním bytí se Fink snaží zasadit do kosmologického rámce. Otázka celku světa je tak mimo jiné otázkou po lidském existování v jeho rámci. Zasazenost člověka do světa, v jehož celku dochází ke zrození a smrti člověka, k jeho rozvoji, rozvrhu možností, není ve fundamentální ontologii vyložena.

Ačkoliv v centru Finkovy filosofické antropologie stojí člověk, není přeceněn na úkor celku světa. Z toho vyplývá, že jde spíše o zasazenost lidského bytí do hry světa a o otevřenost celku světa. Člověk se mu může otevřít v určitých činnostech či pohybech (základních fenoménech) lidské existence, přičemž v každé z nich lze pocítit vždy ten který rys světa. V lásce a smrti koloběhu vznikání a zánikání všeho nitrosvětského, v práci a vládě pak zemi rozdílů, k tomu, co jest provládnuto pohybem světa, čemu bylo dáno bytí a co se tak může jevit jako přítomné. Ve hře pak postihujeme samotnou dynamiku světa, otevíráme jeho „hře“.

Svět nepatří lidskému bytí, není Heideggerovým existenciálem, neboť člověk patří světu. Perspektiva „pro nás“ je zakotvena v perspektivě „o sobě“. Tou první se zabývá filosofická antropologie, druhou kosmologie. Obě se však prolínají, protože i obě perspektivy se vzájemně vyžadují. Předpokladem těchto rovin je Finkova premisa o bytostné dvojznačnosti samotné skutečnosti. Bytnost celku světa je rozvíjena v podvojnosti oněch perspektiv. Finkova filosofie, která

se točí v kruhu vzájemných podmínek oněch perspektiv, kdy ta „pro nás“, zakotvená původněji v té „o sobě“, se musí uchýlit, jak později uvidíme, ke spekulativnímu myšlení. Jelikož „o sobě“ není vykazatelná, plně zakusitelná perspektiva. Je spíše výrazem touhy konečné bytosti porozumět tajemství bytí v celku světa jako takovému.

### III. Kosmologie

Znovukladení otázky po kosmickém pojmu světa je hlavní otázkou Finkovy kosmologie. Ta je specifickým podnikem, v němž se přesouvá pozornost od perspektivy nitrosvětské k celku světa. Zatímco v předcházejících kapitolách šlo o výklad přístupu ke kosmu, nyní se dostáváme k tomu, co bylo pouze v jistých konturách naznačeno. Přejít tedy od toho, co je „pro nás“, k tomu, co má být myšleno jako „o sobě“.

Člověk je bytostí kosmickou, která je kosmu otevřená. Jsme otevření svému bytí, protože jsme původně otevření světu. Povahu světa ponejvíce zakoušíme ve hře, jejíž bytnost a strukturní momenty symbolicky odpovídají tomu, jak sám kosmos „hraje“. Tato úvaha je inspirována Hérakleitovým myšlením, ale zejména myšlením Nietzscheho. Fink však rozvíjí své vlastní pojetí.

Zprvu určíme pole, v němž se Finkova kosmologie pohybuje, a to v konfrontaci s Husserlovou transcendentální fenomenologií a Heideggerovou fundamentální ontologií. To proto, že v kosmologii se řeší jak problém fenomenality, tak i problém bytí. Posléze přejdeme v návaznosti na lidskou hru, která byla představena jakožto pomyslný vrchol základních fenoménů lidské existence, ke hře světa. V tomto kroku sledujeme Finkovu snahu o co možná největší analogičnost mezi nitrosvětským a celkem světa. Oprávněnost tohoto postupu spatřuji v hlavním tvrzení této kapitoly, že cílem obnovení otázky po kosmu není pouze snaha o řešení problému fenomenality a bytí jiným způsobem, než tomu bylo v případě Husserla a Heideggera, nýbrž otázka po smyslu filosofie jako takové. Jinými slovy řečeno, myšlení světa je odrazem nejen vlivu filosofické tradice, ale i doby, na niž reaguje, a konečně předjímá to, co teprve má přijít, tj. „věk světa“.

Proto vycházíme od vyústění Finkovy kosmologie, kterým je myšlenka hry světa, k problému zjevnosti a bytí, až k určení světa jakožto vládnoucího celku. Takto vymezený svět v kosmickém smyslu je posléze vztažen ke světu v jeho existenciálním smyslu. Ten byl již částečně nastíněn v rámci filosofické antropologie. Důvod pro tento postup nespočívá pouze v udržování výkladové

linie týkající se dvojznačnosti Finkovy filosofie, nýbrž i v předvedení dvou přístupů k těmto světům. Tím máme na mysli rozumění, kterým je prostoupen svět existenciální, a spekulativní myšlení, kterým se Fink snaží myslet kosmos. Jak rozumění, tak i spekulace jsou ve své povaze rozdílné, ale patří k sobě a současně k filosofii a k jejímu místu v lidském životě. O tom bude pojednáno v závěrečné kapitole.

## 10. Pole výzkumu Finkovy kosmologie

Má-li se nám jasně ukázat Finkova kosmologie, pak je nezbytné vytyčit její pole výzkumu. Jak již bylo předznamenáno, lze na ni nahlížet jako na koncepci „mezi“ Husserlovou transcendentální fenomenologií a Heideggerovou fundamentální ontologií. Kosmologie se totiž týká fenomenality a současně i bytí.

Husserlova transcendentální fenomenologie je pevně spjata se svou metodou, kterou je fenomenologická či transcendentální redukce. Jejím cílem je umožnění výkladu podmínek, za nichž je možný nejen fenomenologický výzkum, ale i transcendentální vědomí, které je oblastí, kde má onen výzkum probíhat. Husserl se snaží obrátit svou pozornost od objektů vědomí a našeho přirozeného světa k vědomí těchto objektů a světa,<sup>295</sup> což je posun od daného, implicitně zakoušeného světa ke světu jako transcendentálnímu fenoménu. K tomu Von Herrmann poznamenává: „Základní problém, transcendentální problém světa, spočívá v analytickém vyjasnění původu fenoménu světa ze života transcendentální subjektivity, který poskytuje smysl.“<sup>296</sup>

Oproti tomu Heideggerovi nejde o transcendentální subjektivitu, v níž probíhá fenomenologický výzkum, nýbrž o lidské bytí,<sup>297</sup> ve kterém se odehrává fundamentálně ontologické tazání. Ústřední otázkou není transcendentální problém světa, nýbrž otázka po smyslu bytí, která je spojena s analýzou lidského bytí.<sup>298</sup> Metoda, se kterou fundamentální ontologie pracuje, je hermeneutickou fenomenologií. Z toho plyne, že fenomenologie není Heideggerem chápána jako filosofický směr či stanovisko filosofie, nýbrž jako metoda, která označuje způsob bádání, jímž přistupujeme k ontologické tematice.<sup>299</sup> Oproti Husserlovi jde Heideggerovi o vykázání toho, co umožňuje zjevnost, ale samo se nejeví, co bytostně souvisí s určitým způsobem bytí té bytosti, která bytí rozumí. To

---

<sup>295</sup> Srov. Husserl, Edmund, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 61-69; Smith, David Woodruff, *Husserl*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York 2006, s. 241.

<sup>296</sup> Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971, s. 14.

<sup>297</sup> Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965, s. 195; Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 28.

<sup>298</sup> Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 16; Patočka, Jan, *Věčnost a dějinnost*, Oikoymenh, Praha 2007, s. 68.

<sup>299</sup> Srov. Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 53.

znamená s bytím lidským. Dle Heideggera fenomenologie není přísnou vědou, resp. vědecky založenou filosofií,<sup>300</sup> jejímž základem je fenomén, ale metodou, která „neobsahuje charakteristiku toho, co je věcným obsahem předmětů filosofického bádání, nýbrž toho, jak se bádá“.<sup>301</sup>

Za fenomén Heidegger s ohledem na ontologickou tematiku paradoxně považuje to, „co se zprvu a většinou právě neukazuje, co je oproti tomu, co se zprvu a většinou ukazuje, skryté, co je však zároveň něčím, co k tomu, co se zprvu a většinou ukazuje, bytostně patří, a to tak, že tvoří jeho smysl a základ“.<sup>302</sup> Právě bytí a jeho struktury jsou těmi fenomény, které má fenomenologie nově určit. Fenomenologie je u Heideggera ontologií, jejímž metodickým smyslem je výklad. Hermeneutická fenomenologie je jistým způsobem uchopený výkon porozumění bytí, kterým vždy disponujeme. K tomu Von Herrmann podotýká: „Hermeneutika pobytu vypracovává v odkrývání základních struktur pobytu a smyslu bytí horizont problémů pro ontologický výzkum ne-lidského jsoucna, a proto podmínku možnosti každého ontologického bádání.“<sup>303</sup>

Po „obratu“, ke kterému v Heideggerově filosofii později došlo, se pojetí fenoménu, stejně jako všechny základní pojmy Heideggerova raného období, mění ve fenomény alétheio-ontologické. Nicméně i přesto, že se v tomto období nepoužívá titulů „fenomenologie“ a „hermeneutický“, jeho myšlení je stále hermeneuticko-fenomenologické.<sup>304</sup> Fenomén je totiž nadále tím, co se netýká jsoucna, nýbrž bytí a jeho struktur, i když dochází k nové definici člověka. Jeho existence je pochopena jako existující ve světlině bytí, kdežto v oné fundamentální ontologii bylo bytí rozvrhováno z bytí člověka. Pregnantně Von Herrmannem vyjádřeno: „Rozumějící vztah člověka k bytí spočívá ve vztahu světliny bytí k člověku.“<sup>305</sup> Fenomén je nazýván alétheio-ontologickým, protože

---

<sup>300</sup> Husserl, Edmund, *Filosofie jako přísná věda*, Togga, Praha 2013; Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 1968, s. 43.

<sup>301</sup> Tamtéž, s. 44.

<sup>302</sup> Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 53.

<sup>303</sup> Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, s. 19.

<sup>304</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>305</sup> „Der Verstehensbezug des Menschen zum Sein gründet im Lichtungsbezug des Seins zum Menschen,“ (Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, s. 20-21.)

se Heidegger zabývá pravdou bytí, která je určena z antické *alétheia*, z neskrytosti. Bytí dle Heideggera totiž vychází najevo ze své původní skrytosti do neskrytosti.

Jestliže polem výzkumu transcendentální fenomenologie je transcendentální subjektivita a tento výzkum je založen na metodě deskriptivní analýzy prožitků, kterou získáváme fenomény (čisté obsahy vědomí), pak pro fundamentální ontologii je oním polem lidské bytí, jehož základní struktury a smysl bytí vypracovává hermeneutická fenomenologie jakožto uchopený výkon porozumění bytí, kterým vždy již disponujeme. Pro Finkovu kosmologii platí, že jejím polem výzkumu je svět myšlený v kosmickém smyslu.

## 11. Kosmický svět

Rozvinutí myšlenky kosmu zprvu vychází z vágní obeznámenosti. Fink o světě, podobně jako Heidegger o bytí,<sup>306</sup> říká, že je tím, co je běžně považováno za to nejsamozřejmější.<sup>307</sup> Neproblematická samozřejmost tak oba vede ke znovukladení otázky. U Finka je jí otázka po kosmu, v případě Heideggera jde o otázku po bytí.

S vágní obeznámeností a samozřejmostí je spojena zapomenutost. O světě víme, nějak mu rozumíme, ale přesto na něj dle Finka zapomínáme. Na to, co je tím nejsamozřejmějším, je zapomínáno. Stejným způsobem hovoří o bytí Heidegger nejen v *Bytí a čase*, ale i v *Dopise o humanismu*, ve kterém shrnuje svůj tzv. „obrat“. V něm říká: „Bytí je tím nejbližším. Nicméně blízkost zůstává člověku nejvzdálenější. Člověk se vztahuje především a pouze ke jsoucnu.“<sup>308</sup> I Fink tvrdí, že zapomenutost světa je důsledkem naší zaujatosti nitrosvětskými věcmi. „Už takřikajíc nevidíme pro množství stromů les – pro množství věcí již nevidíme to, co je podmiňuje, pro množství ‚jsoucío‘ již nevidíme bytí, pro množství nitrosvětského již nevidíme svět.“<sup>309</sup> Kromě toho zdůrazňuje, že tam, kde ontologie hovoří o bytí, nevědomky mluví o prostoru, času a pohybu, tzn. o světě.<sup>310</sup> Tímto tvrzením se snaží ospravedlnit kosmologický podnik, v rámci kterého je řešena i problematika ontologická.

Blíže je kosmos určen jako „objímající celek, který všechna místa a všechny časy obklopuje, nemá sám žádné místo a sám žádné trvání; není ale mimo čas a prostor, je spíše prostorový a časový jako všechno, co se v něm vyskytuje“.<sup>311</sup> Svět, který má vše nitrosvětské obchvacovat, a tím i spojovat, ale kromě toho vším proniká a drží tak pohromadě, není přísným filosofickým

---

<sup>306</sup> Srov. Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 19.

<sup>307</sup> Srov. Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 137.

<sup>308</sup> Heidegger, Martin, Brief über den Humanismus, in: *týž, Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, s. 331.

<sup>309</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 58.

<sup>310</sup> Srov. Fink, Eugen, *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1957, s. 41.

<sup>311</sup> „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.“ (Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 33.)

pojmem, nýbrž těžko uchopitelnou představou.<sup>312</sup> Sám Fink k tomu říká, že „svět je v naivním smyslu všeobjímající jednotou všeho jsoucího“.<sup>313</sup> Výklad jeho povahy má být kritickým vymezením vůči metafyzice, jelikož nás vyvede mimo subjekt-objektový rozvrh a zaměřenost na jsoucí. I proto Fink považuje povahu kosmu za pra-apriorní (*Ur-Apriori*), oproti apriorním podmínkám, které jsou strukturou lidského poznávání coby majetek lidského rozumu.<sup>314</sup> Dle Finka totiž víme o světě dříve, „než takřikajíc apriori víme o tom, že jsoucno je, co je a že je pravdivé“.<sup>315</sup>

Zcela zřejmá je v tomto kontextu Finkova intence. Jak bylo již v první kapitole řečeno, svět není ideou v subjektu. Celek světa, který vše objímá, nemůže spočívat na člověku, který je prostoupen mocí tohoto celku. Tím, že otázka světa v Kantově *Kritice čistého rozumu* je tázáním se po celku toho, co se nám jeví a nikoliv po celku jsoucího „o sobě“, ustupuje tak její možný kosmologický rozměr do pozadí. Z toho vyplývá, že u Kanta dochází k redukci světa na svět pro nás přístupný. Nebere se tak v potaz jeho možná dimenze nepřístupnosti či uzavřenosti, která je stejně původní jako ona přístupnost. Kant si byl vědom toho, že apriorní myšlenka světa je nepostradatelná, pokud chceme kontrolovat to, jakým způsobem zkušenost postupuje. Avšak tuto myšlenku nejsme s to skutečně zakusit. Svět jako regulativní idea není nikdy dán ve zkušenosti, proto má u Kanta pouze „funkcionální hodnotu v architektonickém završení procesu poznání,“<sup>316</sup> píše Fink. Vsází totiž do jisté míry na argument, že ne vše, co je, musí být předmětem zkušenosti, resp. ne všechno lidské vědění pochází výhradně z toho, co jsme předtím zakusili. Existují tu totiž nejen apriorní podmínky, o nichž hovořil Kant, nýbrž i pra-apriorní týkající se celku světa. Myšlenka tohoto celku je u Finka jakýmsi nutkáním našeho ducha, který usiluje o porozumění, o náhled, o poznání.<sup>317</sup> Kant si byl vědom onoho apriori světa, ale již neklade otázku, proč je v člověku toto vědění. Dle mého soudu Fink nachází

---

<sup>312</sup> Srov. Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 150.

<sup>313</sup> Tamtéž, s. 171.

<sup>314</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 37.

<sup>315</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 195.

<sup>316</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 37.

<sup>317</sup> Srov. Fink, Eugen, *Alles und Nichts*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 1959, s. 212.

řešení v tom, že svět prostupuje vším nitrosvětským, vládne nitrosvětskému. A tato vláda se artikuluje v člověku, který je místem této artikulace. Tedy pra-apriori je vědění, v němž se vládnoucí svět vyjadřuje právě jako ono vědění. V tomto prostupování světa člověkem můžeme spatřit jistou návaznost na Finkovu interpretaci Hegelova pojmu bytí. Prostoupenost svárných polarit bytí samého, tzn. „bytí o sobě“ a „bytí pro sebe“, je dějícím se pohybem bytí samého. V této tajemné prostoupenosti, ve sváru bytujících polarit, se kosmos vůbec může artikulovat. Jaká je ale povaha kosmu? Jakým způsobem se k jeho bytnosti můžeme přiblížit?

Kosmos nevyjadřuje souhrn všech věcí či velkou schránu, kterou by věci vyplňovaly. Svět není možné postihnout jako věc. Nelze k němu přistupovat jako k věci, protože svět je „více“ než věci. Svět není daností, nemůže se tedy stát předmětem našeho představování. Krokem za takovou zkušenost je pak Finkovo tvrzení, že ne vše, co je, musí být předmětem naší zkušenosti. Opět tak odkazuje na apriorní podmínky, které zkušenost podmiňují. Myšlenka všeobklopujícího celku je dle Finka spíše „naladěním širé, do bezmezné dálky zabíhající touhy oceánským pocitem, jaký vzbuzuje pohled na ‚širé moře‘ či ‚hvězdné nebe‘ nad námi. Toto naladění není nic ‚sentimentálního‘ či ‚útěšného‘ – je to myšlenkové naladění, význačné naladění myšlenky vůbec.“<sup>318</sup> Svět je „představou,“ je myšlenkovým naladěním. V tomto smyslu lze dle mého soudu říci, že v myšlení světa jde o naladění se jinému. Jinému, tj. světu, který je dnes ponejvíce zapomenut. Neboť myšlení celku světa, o které Finkovi jde, je jiným nežli myšlením metafyzickým či vědeckým. Toto myšlení tak vyžaduje i jiné naladění, v němž bude s to toto jiné myšlení myslet onen celek světa. Naladěnost má u Finka otevírající funkci. Otevírá nám kosmos tak, že nás do něj vpravuje, a tím nás i vydává světu všanc tak, abychom ho mohli „převzít“, a to včetně místa, které nám v něm bytostně patří.

Ke světu nemáme přístup prostřednictvím metafyzického myšlení, vědeckého postoje ani praktického postoje, v němž s věcmi manipulujeme, vyrábíme je či je jinak přetváříme. Jak již bylo řečeno v souvislosti se základním

---

<sup>318</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 37.

fenomémem práce, podle Finka se můžeme k věcem vztáhnout, protože jsme se již předchůdně vztáhli k celku světa. Ovšem přiměřeně vyložit tento svět je již otázkou spekulativního myšlení, o němž pojednáme později.

V onom myšlenkovém ladění jde o nový prožitek, v němž se ke světu vztahujeme. Svět se nám tak ukazuje v novém významu. Postoj, ve kterém zakoušíme tento význam, není zcela v moci člověka, jelikož jeho vznik je uchvácením. Podobá se tedy rozkoši ze hry, v níž nahlížíme do sporné a tragické povahy světa, která je za hranicí zjevného. Tento prožitek je oním uchvácením.<sup>319</sup> Proto Fink hovoří o tom, že vztah ke světu je jiný nežli vztah k věcem. Vztah ke světu je záhadným způsobem pochopen jako vztah všech vztahů,<sup>320</sup> přičemž myšlenka světa je považována za myšlenku všech myšlenek.<sup>321</sup> Člověk je světu jistým způsobem otevřen, jelikož vždy již patří otevřenosti kosmu.

V podobném duchu hovoří o světě i Heidegger. V *Dopise o humanismu* ho charakterizuje jako otevřenost bytí, jako světlinu bytí.<sup>322</sup> Člověk večnívá jakožto ek-sistující do této otevřenosti. Vztah člověka k bytí není v moci lidské, nýbrž podle Heideggera „je samo bytí vztahem“.<sup>323</sup> Člověk rozumí bytí, které se mu dává a on mu jako dávajícímu rozumí. V tomto smyslu cítíme jistou paralelu mezi Finkem a Heideggerem. Heidegger se totiž snaží myslet z toho, jak *se* nám bytí dává, aniž bychom měli Bytí v moci. Není totiž lidským produktem.<sup>324</sup> Člověk rozumí bytí, které se mu dává a on mu jako dávajícímu rozumí. Fink však jde „dále“, jak uvidíme později, neboť překračuje hranice rozumění spekulativním výkladem světa, který je pro rozumění trvalou výzvou. To proto, že rozumění nemá přístup k bytnosti celku světa. V tomto bodě tedy Fink vystupuje nad oblast fenoménů, nad oblast daného, aby se pokusil o výklad povahy dávajícího.

---

<sup>319</sup> Srov. Fink, Eugen, *Oáza štěstí*, s. 19.

<sup>320</sup> Srov. Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 193.

<sup>321</sup> Srov. Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 74.

<sup>322</sup> Srov. Heidegger, Martin, *Brief über den Humanismus*, s. 350.

<sup>323</sup> Tamtéž, s. 332.

<sup>324</sup> Srov. tamtéž, s. 336-337.

## 11.1 Hra světa

Fink se hrou světa zabývá ve svém *opus magnum* s názvem *Hra jako symbol světa* z roku 1960. Jakým způsobem ale můžeme myslet hru jako symbol světa? Co je dynamikou celku světa, která má být hrou vyjádřena? Jaká je povaha hry světa v porovnání s hrou lidskou? A jak vůbec chápat symbol?

Pojem symbol vychází z řeckého slovesa *syμβαλεῖν*, které Fink překládá jako „skládat dohromady“. Dohromady se skládá to, co je zlomkovité. Na příkladu Platónova podobenství týkající se lásky uvádí, že dvě poloviny lidské bytosti ve světě bloudí, aby se našly. Muž hledá ženu, žena muže. Jsou to poloviny, které touží po spojení, po jednotě. Soulad muže a ženy lze tedy pochopit jako celého člověka. Ovšem toto podobenství je u Finka posunuto dále, totiž že vše nitrosvětské je zlomkovité, ne-celé, co je svou bytností předurčeno k doplnění.<sup>325</sup> Bytí nitrosvětského je konečné, tudíž vždy neúplné. Pouze svět v kosmickém smyslu je ne-konečným celkem, i když je ve své bytnosti dvojznačný. Tento svět vše zlomkovité prostupuje, objímá a zároveň předchází a podmiňuje. I to má být dle Finka důkazem pro to, že nám uniká, protože jsme koneční a ne-celí. Uniká nám i proto, že jsme především zaměřeni na jsoucí. Zpravidla žijeme jako slepí pro svět. Přesto dle Finka tušíme celek, onu původní jednotu bytí. „Jako střepy bytí vypadá mnohočetné a mnohotvárné jsoucno. Avšak těmito střepinami a zlomky současně prochází univerzální přítomnost jediného, světaširého bytí, které je všude a po všechen čas a které ve svém prostém klidu ještě objímá běsnění protikladu a rozporu, moc zápornosti.“<sup>326</sup>

Hravého základu bytí všeho jsoucího jsme se již letmo dotkli při výkladu jednoho ze základních fenoménů lidské existence, kterým byla lidská hra. Ve spisu *Oáza štěstí* Fink uvádí, že v dějinách filosofie spatřuje různé nitrosvětské modely, pomocí nichž se filosofové snažili vystihnout pojmový vzorec světa. Nachází ho u Hérakleita, Nietzscheho a básnicky u Rilkeho. V tomto kontextu se však setkáváme se záhadou, která odkazuje na rozdíl mezi nitrosvětským a světským. Jak se má celek světa, jenž leží mimo hranice, k tomu, co v sobě

---

<sup>325</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 136.

<sup>326</sup> Tamtéž, s. 137.

obsahuje jakožto ohraničené? Klíč k zodpovězení této nelehké otázky spočívá dle mého soudu ve vztahu mezi světem hry a hrou světa.

Svět lidské hry byl určen jako imaginární dimenze, v níž dochází k jakési proměně věcí a lidí. I přesto, že jsou tyto věci a lidé reálně jsou, ve světě hry jsou něčím „víc“ než jen tím, čím ve skutečnosti jsou. Jsou součástí světa hry, jenž má svůj herní čas a prostor. A právě v něm dostávají věci a lidé nový význam, tj. herní význam. Hra přesahuje ony skutečné věci a skutečné lidi, a tím je vtahuje do herního světa a obdarovává je „ne-skutečným“, které je konstitutivní pro samotný svět hry. Fink si je tedy vědom toho, že ve hře dochází k proměně lidského vztahu k věcem a k druhým lidem. Avšak běžně a ponejvíce se vztahujeme k věcem a lidem tak, jak ve skutečnosti jsou, což vyjadřuje Fink následovně: „Obvykle žijeme v pozoruhodné zaujatosti a slepotě: ustavičně máme co dělat se jsoucím, s konečnými a limitovanými věcmi.“<sup>327</sup> Svět je ale jiný, než jsou tyto věci, svět totiž není věcí. Právě v lidské hře se nám ukazuje, že věci mohou být i jinak, než ve skutečnosti jsou. Mohou být součástí vyššího celku. Právě imaginární dimenze hry je Finkem připodobněna ke kosmu, který má nitrosvětské v moci. Vládne nad ním tak, že ho přetváří v závislosti na tom, kolik času a prostoru nitrosvětskému dá.

Fink zdůrazňuje, že jsme zaujati jsoucny které nám jen zřídka a nakrátko „rozevírají svou ‚hloubku světa‘, poukazují na vládnoucí celek tak, aniž by nás odváděly a vedly k něčemu jinému; tehdy však naopak zůstáváme s nimi, hroužíme se do nich a zakoušíme, jak jimi prochází celek. V prohlubování věci směrem ke světu se věc stává symbolem.“<sup>328</sup> Dochází tak k docelování, doplnění zlomkovitosti nitrosvětského a světa, což Fink chápe jako „nejpůvodnější kouzlo“, ve kterém se moc kosmu ukazuje ve věci. „Vysvitnutí světla světa na věcech uvnitř světa přichází nevoláno – je jako přepadení.“<sup>329</sup> Člověk není s to zapříčinit vysvitnutí světla světa, protože se týká samotné bytnosti celku světa. K tomu říká, že „čas od času zableskne na té či oné konečné a křehké jednotlivině světový ráz bytí, [...] světlo světa dopadne na nitrosvětské

---

<sup>327</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 138.

<sup>328</sup> Tamtéž, s. 138.

<sup>329</sup> Tamtéž, s. 138.

a pozdvihne je do velkého jasu univerza“.<sup>330</sup> Tedy ani dávání prostoru a času, zjevování, světový pohyb, vládu světa, dimenze světa či hru světa nemá dle Finkovy kosmologie člověk ve své moci. Svět totiž „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>331</sup>

Je zřejmé, že Fink není toho názoru, že by imaginární dimenze byla skutečnější nežli nitrosvětská jsoucna. Neplatí ani opak, totiž že by byla méně skutečná. Tím je dle mého soudu poukázáno na to, že ve světě hry nejde o vztah k věcem, nýbrž k celku světa. Jak již bylo řečeno, člověk je bytost kosmická, která se jako jediná k tomuto celku vztahuje, a to na základě své otevřenosti, přičemž z této otevřenosti má i žít. Základní fenomény lidské existence jsou těmi činnostmi, v nichž se vždy jistým způsobem odehrává zakoušení tohoto světa. Ovšem dlužno říci, že práce, vláda či láska se uskutečňují na pozadí ještě ne zcela jasného „uvědomění“ týkajícího se oné vlády kosmu. To proto, že jejich prostřednictvím bojujeme vůči vlastní konečnosti. Jimi se snažíme vzdorovat smrti. Až teprve ve hře zaujímáme jasný vztah k celku světa.<sup>332</sup>

Hra má totiž jinou logiku než ostatní činnosti. V ní nejde o účelovost, například ve smyslu práce, nejde jí o nějaký účinek z jisté příčiny. Hra jakožto imaginární celek se řídí vlastními pravidly. Logika hry je prosta těchto reálných účelů. Má se dít kvůli sobě samé. Lidské činnosti, odehrávající se v reálném prostoru a čase, se ve hře proměňují na činnosti v modu „jen jako, ne doopravdy“. Hrajeme-li si, pak zažíváme lehkost a jistou nevázanost v imaginárním čase a prostoru. Dostáváme se tak do zcela jiného světa, do světa hry, v němž na nás realita nedoléhá, pokud hru hrajeme „vázně“. K tomu Fink uvádí: „Ve hře člověk ‚transcenduje‘ sebe sama, překračuje vytyčené meze, jimiž

---

<sup>330</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 137.

<sup>331</sup> Tamtéž, s. 262.

<sup>332</sup> Srov. tamtéž, s. 246.

se obklopil a v nichž se ‚uskutečnil‘, takže se neodvolatelná rozhodnutí jeho svobody jakoby znovu stávají odvolatelnými, je pramenem sebe sama a z každé zafixované situace vplývá do životního základu tryskajících možností – vždy může začít znovu a odhodit břímě své životní historie.<sup>333</sup>

Dynamika světa je analogicky ke světu hry sama bez důvodu a cíle.<sup>334</sup> Má svou vlastní logiku, která není podřízena vnějším účelům. Symbolická reprezentace celku světa tak není žádnou skutečnou věcí, či dokonce výtvořem člověka. Dle Finka totiž „svět může zazářit v sobě samém spíše jen tehdy, vstoupí-li 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>335</sup> Při myšlení hry světa je nutné držet zásadní diferenci, v níž jsme si vědomi bytostné rozdílnosti světa a nitrosvětského. Chceme-li postihnout povahu celku světa, který přesahuje všechny konečnosti, není možné ho chápat z nitrosvětské pozice. Kosmické podobenství se tak Fink snaží vyložit z perspektivy světa. Sám svět je hrou.<sup>336</sup> Celek hraje, aniž by byl někdo ve hře světa aktérem hry. Hráč patří bytostně ke hře lidské, ale nikoliv ke hře světa. Pro Finka totiž myšlení hry světa vyžaduje reformulaci herních struktur hry lidské. Hra lidská je odvozena od původnější hry světa. Proto by představa hráče ve hře světa byla nepřiměřeným modelem, jelikož osoby jsou vždy již ve světě, což je Finkem vyjádřeno následovně: „Všechno jsoucí je hračka kosmu, avšak právě tak jsou všichni hráči pouze hráni.“<sup>337</sup> Představa aktéra hry světa by totiž vposled mohla evokovat boha, který by „hrál v kostky“. A jak již bylo řečeno, Finkovi jde o pojetí filosofické, vykládající svět „z něho samého“, nikoliv o pojetí teologické, v němž by úvaha o bohu měla platné místo. Fink k tomu uvádí, že „má-li mít hra světa vůbec nějaký myslitelný smysl, třeba ji pojmout jakožto vztah noci světa ke dni světa. Otázka po individuaci, po problému zjevování proniká za zjevování

---

<sup>333</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 252.

<sup>334</sup> Srov. tamtéž, s. 260.

<sup>335</sup> Tamtéž, s. 253.

<sup>336</sup> Srov. tamtéž, s. 261.

<sup>337</sup> Tamtéž, s. 263.

jsoucná a myslí již nepřítomnou hloubku, kterou nám většinou zakrývá, den na povrchu.“<sup>338</sup>

Ve Finkově koncepci hry světa se zřetelně projevuje vliv Hérakleitův, u něhož je toto kosmické podobenství vyjádřeno ve fragmentu 52, který je Finkem přeložen následovně: „Běh světa, věk je hrající si chlapec, jenž postrkuje své kaménky – království dítěte.“ Především však vidím v oné koncepci vliv Nietzscheho, v jehož myšlení je ona hra světa dle Finka vyjádřena následovně: „...vznikání a zanikání, stavění a rozbíjení, bez jakékoliv morální odpovědnosti, ve věčně stejné nevinnosti má v tomto světě jedině hra umělcova a hra dítěte – svět je hrou Diovou“.<sup>339</sup>

U Nietzscheho Fink odhaluje bytostnou dvojznačnost světa, která je myšlena jako protiklad Noci a Dne související s oním vznikáním a zanikáním. Roztržením celku bytí do tohoto protikladu se vyjadřuje tragika světa. V osobě Nietzscheho Zarathustry se ukazuje pra-motiv světla a tmy, který je vyjádřením tragické moudrosti. Tragika světa není pouhým bojem Apollóna a Dionýsa ve smyslu Noci a Dne, nýbrž obě božstva jsou sama v sobě dvojznačná. Obě jsou těmi, kteří život dávají, ale i ničí. Nietzsche si je totiž vědom, že tragičnost spočívá v tom, že člověk podléhá oběma, ale nemůže se jim oddat naráz.<sup>340</sup> V tomto smyslu se ukazuje lidská zkušenost jako konečná, tudíž se jako lidé nikdy nemůžeme vztahovat přímo k celku světa. Sice jistým způsobem tušíme, že jsme v moci obou božstev, ale nejsme s to zaujmout obě jejich stanoviska naráz. Jakákoliv snaha či domnění, že uchopujeme svět v celku, je Nietzschem pochopena jako iluze. Proto pro nás myšlení světa jako celku zůstává trvalou výzvou.

Avšak nejen samotný koncept hry světa spatřený u Nietzscheho je tím, co se v tom Finkově projevuje. Rovněž i pojetí lidské hry jako té, v níž se vztahujeme k té světové, je již u Nietzscheho přítomná. Fink v odkazu na Sofoklovu tragédii *Král Oidipus* říká, že v ní člověk dochází k nejvyššímu porozumění lidského bytí a světa. Můžeme tak říci, že tragédie je pochopena jako

---

<sup>338</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 263.

<sup>339</sup> Fink, Eugen, *Oáza štěstí*, s. 32-33.

<sup>340</sup> Kouba, Pavel, *Nietzsche: filosofická interpretace*, Oikoymenh, Praha 1995, s. 23-24.

to, co je s to osvítit nejen lidské bytí, ale i sféry, které jsou mimo naši moc a mimo dosah našeho poznání. V tomto spatřuji Finkovo sblížení s Nietzscheho *Zrozením tragédie*, v němž je tragické umění klíčem k otevírání světa a nástrojem filosofie. K tomu Fink říká, že umění „je chápáno jako nejhlubší, nejvlastnější přístupová cesta, jako prapůvodní poznání, za nímž teprve v krajním případě následuje pojem; vskutku, pojmová práce se dobírá původnosti až poté, co se spolehne na hlubší vrstvu umění – jestliže učiní předmětem myšlení to, co umění tvůrčím způsobem zakouší“.<sup>341</sup> Prapůvodní poznání onoho nejhlubšího je poznáním původní rozpornosti skutečnosti, o jejíž pojmové zachycení posléze usiluje. Podle Finka Nietzsche chápe tragédii nejen jako umělecké dílo, nýbrž i jako původní životní výraz, v němž se ona rozpornost zrcadlí. Rozpornost mezi krásou, která přivádí člověka zpět k životu, a životními mukami, které onu krásu podmiňují.<sup>342</sup> Jde tedy o protikladnost mezi apollónským zdáním a dionýským opojením, které přináší bolest z nahlédnutí strastné povahy skutečnosti. Svět tragédie je tím, co je tvořeno těmito dvěma principy, bez nichž je nemožné si ho představit.<sup>343</sup> A právě tato tragika je přítomná i ve Finkově koncepci kosmu.

Domnívám se tedy, že Nietzscheho vhléd do tragiky světa prostřednictvím umění je tím, co leží v základu Finkova myšlení světa. Jinými slovy řečeno, Finkova myšlenka celku světa, o jejíž vypracování mu jde, je fundována v původnějším Nietzscheho intuitivním vhlédu. Umění je tím, čím se vztahujeme k dvojznačnému celku světa. Zakoušíme v něm jeho bytostnou dvojznačnost. Celek světa je tak původně fenoménem estetickým a umělec onen svár nechce zrušit. Tragédie osvětluje záhadnost lidského bytí, s nímž se pojí i sféry mimo naši moc a poznání. Je tím, skrze co se nám otevírá celek světa, protože jsme v ní svobodní ve vztahu ke hře světa, kterým se stáváme.<sup>344</sup> Patočka trefně podotýká, že v „estetičnu nemáme před sebou žádný předmět, který by měl mimo sebe nezměrnou silových souvislostí, na nichž by závisela jeho skutečnost. Máme

---

<sup>341</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 17.

<sup>342</sup> Kouba, Pavel, *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 22.

<sup>343</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>344</sup> Patočka, Jan, Hegelův filosofický a estetický vývoj, in: *týž, Umění a čas I*, Oikoymenh, Praha 2004, s. 290.

naopak dojem ucelené souvislosti, v níž nic nechybí, která nějakým způsobem obsahuje všecko.<sup>345</sup>

Umění je v tomto kontextu možné určit jako nástroj filosofie, která chce explikovat to, co bylo původně nahlédnuto jako protikladné dění. Filosofie, která staví na uměleckém vhledu, nechce umění redukovat, nýbrž mu ponechává svébytnou autonomii. Estetickým postojem neodcházíme do vysněné říše, do jiné reality. To proto, že odhalujeme nejvlastnější smysl této reality. Jako odhalující se odpoutáváme od sil, do nichž jsme jako konečné bytosti ponořeni. Tvoříme, hrajeme si. Vzniká jistý odstup a zjednáváme si vztah k tomu, co má být předpokladem dění, do něhož jsme vpleteni. Právě uměním se vztahujeme ke strašlivému, ke konečnosti, k času, na jehož základě se nám ukazuje propast. Podle Patočky se pozastavením onoho procesu „vynořuje ze své anonymity svět, nikoli již ve smyslu souboru věcí, nýbrž jako souhra smyslu, který vytanul z propastné hlubiny za pomoci a účasti konečné, smrtelné bytosti, která je vynakládána na toto v pravém významu toho slova úžasné dění, které jako rodiště všeho smyslu vyvolává a valí před sebou vždy též otázku dalšího, hlubšího, posledního smyslu jako svůj neztratitelný úběžník“.<sup>346</sup>

Vztah k dění je doprovázen dojmem „úžasu a odhalení“. Fink poukazuje na to, že potřeba myslet svět „se rodí tehdy, když se zhroutl každodenní jistota zájmového zacházení se jsoucím uvnitř světa, když získáme odstup, když nás údiv vytrhne ze zaujatého propadnutí věcem“.<sup>347</sup> Odstup, který je předpokladem vztahu, je způsoben úžasem. V případě kosmologie jde o náhlé přepadení celkem světa. Úžas tedy prolamuje zapomenutost na svět, probouzí nás ze spánku a odhaluje se nám ve své tragičnosti. Tento stav je možný tehdy, když opustíme prostor praktického, manipulujícího postoje či postoje vědeckého. Celek světa, který je svou povahou tajemstvím, není ničím prakticky „při ruce“ ani „předmětem“. Hra světa je děním, jehož povahu dle Finka v návaznosti na Nietzscheho zakoušíme tvořivostí a posléze spekulativně, filosoficky promýšlíme. Nárok, který tak Fink klade na filosofii, je odhalením a co

---

<sup>345</sup> Patočka, Jan, *Hegelův filosofický a estetický vývoj*, s. 290.

<sup>346</sup> Tamtéž, s. 292.

<sup>347</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 157.

„nejpřiměřenějším“ vyložením toho, co nám jako písek mezi prsty vždy propadává. Ostatně v tomto smyslu Fink odkazuje na Rilkeho básnická slova: „Nejsi s to (skutečně) jímat svět...“<sup>348</sup>

## 11.2 Dimenze světa

Dvojnáčnost světa spjatá s jeho bytností se u Finka objevuje ve výkladu dimenzí světa. Těmi jsou myšleny čas a prostor. A protože se snaží dostát nároku a-subjektivní koncepce světa, odlišuje světový časo-prostor od prostoru a času prožívaného. Chceme-li se s časem a prostorem setkat, pak je to až ve chvíli, kdy jsou ve svém pohybu pozastaveny. Například zabýváme-li se časem, pak si ho představujeme na motivu řady po sobě jdoucích teď. Tím čas do jisté míry znehybňujeme.<sup>349</sup>

V podobném duchu se odehrávají snahy o uchopení prostoru. V těchto případech však stále běží o prostor a čas prožívaný, nikoliv o časo-prostor světa. Fink odmítá možnost, že bychom se k němu mohli dostat prostřednictvím nitrosvětských věcí v prostoru a čase. Protože místa, která věci zaujímají, jsou odvozená, jelikož bytí prostoru je vyloženo ze jsoucího, které prostor zaujímá. Jsou odvozená od původnější prostorovosti, která je plně v kompetenci světa. V případě času bychom pak mylně vycházeli z toho, co je v čase, nikoli ze světa, který čas poskytuje. Čas a prostor nemají být dle Finka pochopeny z hlediska „ontologicko-transcendentálního“, nýbrž „kosmologicko-transcendentálního“. Čas a prostor jsou dimenzemi světa, jsou integrovány do kosmické vize. Přesněji řečeno, ono dávání prostoru a ponechávání času je bytností světa.<sup>350</sup>

S tím se pojí Finkovo odmítání metafyzického rozdílu mezi oblastí pravých jsoucen a jsoucen v prostoru a čase. V různých formách totiž metafyzické myšlení postuluje jakýsi základ, který je všudypřítomný a věčný, oproti konečným jednotlivinám, které jsou součástí pohybu vznikání a zanikání. Základ však není chápán jako to, co je ve světě, ale jako „mimosvětský“, tj. jako

---

<sup>348</sup> „Fangenkönnen (wirklich) ein Vermögen, nicht deines, einer Welt...“ (Fink, Eugen, *Sein und Mensch*, s. 233.)

<sup>349</sup> Srov. Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 46.

<sup>350</sup> Srov. tamtéž, s. 15.

věčný. Následně se z tohoto základu „pra-věci“ vykládá právě ono jsoucí v pohybu.<sup>351</sup> Ve Finkově myšlení je otázka po tom, proč je vůbec jsoucno, otázkou proč je jsoucno nitrosvětské. A otázka po tom, proč je jsoucno nitrosvětské, je spojena se způsobem, jak se jsoucno jeví v časoprostoru světa. Bytnost světa je dávaním času a prostoru všemu nitrosvětskému. Podle Finka je svět „původním časem samým, [...] původním prostorem samým“.<sup>352</sup> Svět není žádnou nitrosvětskou daností, přičemž platí, že čas a prostor nitrosvětského je možný díky bytnosti světa. Člověk, který se vztahuje ke světu, je vztahem k časoprostoru světa. Sice prožíváme čas a rozvrhujeme svůj prostor, ale proto, že již nějak víme o původnějších dimenzích světa, že jsme otevřeni celku světa.<sup>353</sup> Víme tedy o čase, který je původnější nežli události v něm, a víme i o prostoru, který je původnější než nitrosvětské v něm.

Fink uvádí, že čas a prostor jsou vždy již „rozptýlené“. V této rozptýlenosti drží otevřenost, ve které mohou být věci vůbec pospolu nebo odděleně. Obě dimenze vytváří „mezi“, které je základním rysem.<sup>354</sup> Důvodem, proč jsou čas a prostor dimenzemi světa, spočívá podle Finka v tom, že pro každé „ted“ má platit „všude“. Čas a prostor tak patří do jednoho světového dějství. Finkovo pojetí časoprostoru, které souvisí s otázkou po bytnosti celku světa, je zřetelně opozicí Kantovu pojetí. Čas a prostor u Kanta jsou apriorními formami, jejichž prostřednictvím nahlížíme svět, ale nikoliv jeho bytnost. V tomto smyslu nahlížíme svět lidský, svět „pro nás“, nikoliv „o sobě“. Časoprostor světa není odvoditelný od časoprostoru prožívaného či lidskou bytostí rozvrhovaného.

Dle mého soudu se Fink „sjednocením“ času s prostorem snaží nejenom o zachycení živoucího běhu světa, který je pro vše nitrosvětské konstituující, nýbrž se tím i vymezuje vůči pojetí prostoru chápaného jako prostor homogenní.<sup>355</sup> Člověk totiž nežije jako nějaká objektivní situace v prostoru,

---

<sup>351</sup> Srov. Fink, Eugen, *Alles und Nichts*, s. 241.

<sup>352</sup> Svět je „die ursprüngliche Zeit selbst, [...] der ursprüngliche Raum selbst.“ (Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 121.); Kosmos není věčná, jediná, nekonečná Spinozova substance, jejíž dva atributy může člověk poznat. Nejde vůbec o substanci, protože všechny substance jsou v něm. Srov. Fink, Eugen, *Alles und Nichts*, s. 242.

<sup>353</sup> Srov. Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 83.

<sup>354</sup> Srov. tamtéž, s. 198.

<sup>355</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 47.

stejně jako jeho časovost není možné zahrnout do nějakého obecného trvání. Pro homogenní prostor, který je možné pochopit jako prostor vědecký (stejně jako v případě onoho času coby trvání), je charakteristické odhlížení od pevně určené orientace. Takzvaný nulový či výchozí bod, kterým je například naše tělo v případě orientace věci našeho okolí vzhledem k nám (nebo v případě obdělávaného pole, tekoucí řeky a cesty je jím dům, kolem kterého jsou rozmístěny), není v homogenním prostoru pevně určen. Pro homogenní prostor totiž platí, že nulovým bodem může být prakticky cokoliv. Postavení nitrosvětských jsoucen je určováno vztahem k jiným jsoucnům. Skrytým předpokladem takového pojetí je však systém, v němž lze ono postavení vůbec vyznačit. Avšak v rámci tohoto systému míst nedochází k tázání se po povaze nitrosvětského jakožto nitrosvětského ani po celku světa.

V této souvislosti je ale namístě ptát se po tom, jak chápat časoprostor prožívaný lidskou bytostí s časoprostorem světa. Jak tedy dochází k prolínání rovin prožívaného časoprostoru s časoprostorem „absolutním“? Prozatím víme, že Finkova teze je, že svět dává čas a prostor všemu nitrosvětskému. Relevantní tázání je dle mého soudu nutné pochopit s vědomím rozdílu mezi světem a nitrosvětským. Jak jsme již řekli, Fink chápe člověka jako nitrosvětskou bytost, ale současně ho nestaví na roveň jiným nitrosvětským jsoucnům. To znamená, že existuje rozdíl mezi bytím člověka a bytím ostatních jsoucen, neboť člověk jako existující se dokáže vztáhnout k všeobklopujícímu celku světa. Lépe řečeno, je nutné mít na paměti rozdíl mezi bytím v celku světa, které je charakteristické pro všechno nitrosvětské, a bytím kosmické bytosti v onom celku, jejíž význačnou možností je vztah k tomuto celku. Tento rozdíl nepovažuji za rozdíl ve smyslu protikladu, neboť bytost kosmická je současně bytostí nitrosvětskou, které je světem dáván prostor a čas. Spíše můžeme hovořit o vzájemném prostupování času a prostoru prožívaného s časem a prostorem světa. Jak uvidíme později v souvislosti se spekulativním myšlením a rozuměním, můžeme hovořit o vzájemném doplnění, a to i přesto, že Fink hovoří na jedné straně o tom, že celek světa je i bez člověka, ale na straně druhé o tom, že člověk je bytostí kosmickou, a pro kosmos má tak význam. „Člověk, který rozumí bytí, nemá

plnou moc k tomu, aby stanovoval, co je bytí a jsoucnost, nýbrž musí se tu podřítit tomu, co k němu promlouvá ze širokého světa. Svět není „pouze“ cosi lidského, není to pouhá existenciální struktura, určitá skladba lidského bytí – nýbrž svět je spíše zvláštním způsobem přikloněn k člověku ve svém nitru a v tomto příklonu je rovněž záhadným způsobem „lidský“; je „lidský“, protože člověk je vždy již bytostí světa.<sup>356</sup>

Každým nitrosvětským jsoucнем prostupuje moc celku světa. Nekonečná prostoru a času ji prostupují, i když ve skutečnosti zaujímá pouze nepatrný prostor a nepatrný úsek času v nesmírném časoprostoru světa. Nitrosvětského, včetně člověka, se týká jak čas, tak i prostor. I přesto, že člověk je bytostí kosmickou, není s to existovat v absolutním prostoru a v absolutním čase světa naráz. Nemůže být ani pouze „prostorově“, ani pouze „časově“, jelikož je bytostí nitrosvětskou, tj. konečnou, která je vždy již v prostoru a v čase. To znamená, že se nás týkají obě dimenze. Každá z nich má však pro naše bytí ve světě jiný význam. Pokud vezmeme vážně Finkovo tvrzení, že svět dává čas a prostor, pak existujeme sice v jednom prostoru, zatímco se čas mění, a současně v jednom čase, zatímco se prostor mění. Prostoupení časoprostoru světa nitrosvětským dle mého soudu můžeme pochopit ve smyslu „vzájemného doplnění“.

Z hlediska lidského bytí mají ony světové dimenze jiný význam. Nelze tedy zaměnit prostor za čas a čas za prostor, jelikož jsou svébytné, avšak od sebe „neoddělitelné“. Čas bez prostoru by totiž byl časem prázdným a stejně tak by tomu bylo v případě prostoru bez času. Na základě vzájemného doplnění ne-konečného časoprostoru světa konečným časoprostorem nitrosvětského je vůbec možné určit lidské bytí jako bytí konečné. Pokud platí, že nejsme s to být v ne-konečném čase a ne-konečném prostoru naráz, pak přecházíme z jedné dimenze do dimenze druhé a naopak. Střídání těchto dimenzí, resp. ono přecházení pak zásadním způsobem určuje bytí člověka jakožto bytosti kosmické. Možnost přecházení „z místa na místo“ je v této souvislosti možné pouze kvůli tomu, že se čas prosazuje na úkor prostoru. Čas dělí prostor a ten se podílí na významu změn v čase. Jakási přítomnost časových změn se prosadila,

---

<sup>356</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 67.

zatímco přítomnost prostoru byla upozaděna. Předpokladem těchto změn je identita prostoru samého, který je světovým prostorem. V opačném případě, kdy se prosazuje význam prostoru, kdy časové změny „nedělí“ prostor, je čas upozaděn, ačkoliv stále „plyne“. V této situaci má pro nás prostor „větší“ význam nežli čas. Z těchto úvah vyplývá, že obě dimenze mají pro člověka jiný význam a v momentě, kdy se prosazuje jeden, druhý ustupuje do pozadí.

Toto střídání však neznamena popírání jedné dimenze druhou či úplné vytracení jedné z nich, zatímco se prosazuje ona druhá. Zachovávání obou dimenzí i v situaci, kdy se prosazuje význam jedné na úkor druhé, je jakousi naší „apriorní nutností“. Ta nám brání zcela „splýnout“ s jednou z nich. Člověk tedy mění prostor díky času a v čase může trvat díky prostoru. S ohledem na celek světa pak lze říci, že nám vládne tím, že nám dává prostor a skýtá čas, na druhé straně jsme ale svobodní co do nitrosvětského rozvrhování vlastního bytí. Musíme však mít stále na paměti rozdíl mezi nitrosvětským a světem. Význam oněch dimenzí je významem pro člověka, nikoliv vlastní celku světa.

Jak bylo výše řečeno, v lidské hře Fink spatřuje možnost pocítit dynamiku celku světa. Herní základ světa osvětluje sebe sama ve hře, přičemž hrající si člověk zakouší bytí kosmu v sobě samém. Časoprostor světa je Finkem vposled chápán z perspektivy hry, neboť ho není možné ztotožnit s časem a prostorem „skutečným“. Svět je univerzální přítomností světaširého bytí a lidská hra coby „oáza štěstí“ je skutečně-neskutečnou přítomností, tj. spletením skutečné a imaginární dimenze, spletením skutečného časoprostoru s imaginárním časoprostorem světa lidské hry. Ve hře jakožto oné přítomnosti máme dle Finka možnost zakusit přítomnost celku světa. Avšak jak již bylo kriticky poznamenáno, bytí hry je podstatně vázáno na proměnlivost lidské existence. Hra je tvořena pokaždé novým způsobem. Lidská hra je lidským, tj. nitrosvětským fenoménem, který tím, že bytostně patří k lidské bytosti, podléhá časoprostoru světa. I přes tuto faktičnost v sobě obsahuje onu imaginární dimenzi. Ačkoliv byla nastíněna možnost prolnutí časoprostoru světa s časoprostorem prožívaným, je nutné mít na zřeteli jejich neslučitelnost, resp. jejich svébytnost. Časoprostor je čímsi „jiným“ oproti prožívanému, tak jako je tomu v rozdílu mezi prožívaným

a imaginárním časoprostorem světa hry. Ono „jiné“ je imaginárním „mohlo by“. V lidské hře může být z dítěte král či princezna, v souvislosti se světem, resp. jeho vládou, může nitrosvětské být či se může změnit nebo zaniknout. Tato tragická povaha světa je zpodobněna v tragédii, která tak má zásadní význam pro lidské bytí.

Nejde tedy pouze o odlišný význam dimenze času a dimenze prostoru, nýbrž jde o „uvědomění“ si konečnosti vlastního bytí ve světě, kterou nemáme pevně v ruce, jelikož jsme podřízeni „vyšší moci“ celku světa. Člověk není pánem světa, protože je smrtelný a jako takový je zapleten do dynamického koloběhu světa, který se řídí vlastními principy, na něž nemá lidské konání vliv. To znamená, že jsme konfrontováni nejen s vlastní smrtelností, ale i s nad-lidskou mocí. Právě tento motiv bude mít zásadní význam ve Finkově filosofii, která je výchovou.

### 11.3 Otázka bytí a zjevnosti

Bytnost světa určená jako dávání prostoru a času všemu nitrosvětskému souvisí s problémem bytí a pravdy. Fink říká, že klademe-li si otázku po bytí, pravdě a světě, „nejsou tyto tři tituly jména pro tři rozdílná témata, jsou to tři pohledy na totéž. Problém bytí, problém pravdy a problém světa spolu nedílně souvisejí.“<sup>357</sup> Finkův přístup k této otázce vede přes promýšlení souvislosti bytí a zjevování.<sup>358</sup> Pojem bytí je Finkem rozvíjen jako součást kosmického pojmu světa, jehož bytnost tvoří „*trojjedinost prostoru a času a zjevování*“.<sup>359</sup> Podmínkou zjevování jsoucího je tedy bytnost světa, která dává prostor a ponechává čas. K tomu Fink dodává, že „*vláda světa je vlastním životem bytí*“.<sup>360</sup>

V tradici západního myšlení se setkáváme s tím, že pokud určíme bytí v opozici ke zdání, pak je bytí dobré (*bonum*), pokud v opozici k dění, pak je

---

<sup>357</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 58.

<sup>358</sup> Tamtéž, s. 63.

<sup>359</sup> „Die Dreifaltigkeit von Raum und Zeit und Erscheinen, welche das Wesen der Welt ausmacht.“ (Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 82.)

<sup>360</sup> „Das Walten der Welt als das eigentliche Leben des Seins zu begreifen vermag.“ (Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 206.)

jedním (*hen*), pokud ve vztahu k před-stavování, pak je pravdivé (*agathon*). A označujeme-li věc jako jsoucí (*on*), pak jde o věcnou obecnost, která určuje jak obecné rody, tak i příklady těchto rodů.<sup>361</sup> Fink se nesnaží odvozovat bytí z nějakého „nejvyššího jsoucí“, které by sloužilo jako prapůvodní model bytí vůbec. Podle něj neexistuje žádné pravé bytí, vůči kterému by dění a pohyb byly tím nepravým, tím, co patří do sféry zdání. „Touha pohání všechny svým bytím nižší věci k tomu, aby se ‚navrátily‘ ke jsoucímu, které je co do bytí nejmocnější. Tento proklamovaný pohyb nelze vykázat bezprostředně v tom, co je dané, ale takovými ‚interpretacemi‘ metafyzického pohybu se vědomě překračuje pole danosti,“<sup>362</sup> píše Fink. Novým pojetím bytí a světa se nemá odhalit zásvětní realita, v níž by myšlení spočinulo, nýbrž právě naopak. Myšlenka celku světa má nově nasvítit vše, co je dané.

Finkovo pojetí je tak v tomto smyslu opačné tomu, co vidí u Hegela – „problém bytí se pro něj stává problémem, jak ve všem jsoucím současně myslet stupňování bytí a spád bytí – a sice ‚mimo‘ to, co je bezprostředně dané“.<sup>363</sup> V pojmu absolutna, které je protikladem sebe sama, dochází k sepětí protikladů, „bytí o sobě“ a „bytí pro sebe“. S tímto Hegelovým svárem Fink pracuje s ohledem na fenomenalitu, ve které je řešen pohyb v návaznosti na ontologický pohyb, který dle Hegela existuje mezi oněmi protiklady.

Povahu Finkova světového pohybu spoluurčuje Nietzscheho koncepce pulzování života, kterou rozvíjí v návaznosti na Hérakleita. To, oč Nietzschemu jde, není bytí, nýbrž dění, pohyb. Vize týkající se tohoto univerzálního pulzování se odráží i na poli řeči, protože byl skeptický vůči pojmu, který chce skutečnost fixovat. Proto užívá básnické prostředky, které jsou zkombinovány se specifickým myšlením. Namísto stálých pojmů využíval symbolických obrazů. Ontologický pohyb života (světa), který není na jsoucí postřehnutelný, je tím, o co Finkovi i Nietzschemu jde. Ne o statické věci, nýbrž o světovou dynamiku. Podle Finka „bytí a stávání se shodují. [...] Svět je vzestupem bytí.“<sup>364</sup> Nicméně

---

<sup>361</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 63.

<sup>362</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>363</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>364</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 205.

o prvotním vzestupu bytí nemá člověk v moci. V tomto smyslu jde tak o spekulativní předpoklad, na němž Fink staví svou vizi.

Je-li bytnost světa určena jako dávání prostoru a času, pak dochází díky ní ke zjevování nitrosvětského. To, co je, se zjevuje. Ovšem ani bytí, ani zjevování se neukazuje ve smyslu fenoménu. I z toho je zřejmé, že se Fink jejich tematizací snaží dostat k podmínkám věčnosti, objektivitě, s nimiž souvisí otázka po fenomenalitě fenoménů. Tyto podmínky nelze nahlédnout ve vztahu mezi subjektem a objektem, jelikož mají být tím, na čem se pro nás věci mohou stát objektem. Avšak Fink si je vědom toho, že jejich řešení zároveň generuje otázky závažnějšího charakteru.<sup>365</sup>

Problém fenomenality je Finkem rozpracován v kritické návaznosti na transcendentální fenomenologii, fundamentální ontologii a Hegelův rozdíl mezi „bytím o sobě“ a „bytím pro sebe“. Ani u Husserla a Heideggera totiž Fink nevidí uspokojivé řešení tohoto problému. Hegelovo „bytí o sobě“ a „bytí pro sebe“ v souvislosti s otázkou fenomenality odkazuje na rozdíl mezi tím, co se „jeví o sobě“ a co se „jeví pro nás“. Pozici transcendentální fenomenologie Fink poněkud koriguje, když říká: „Lidské *vědění* o věcech vytrhuje takřikajíc je samé z jejich vlastního stavu, z jejich samostatnosti, a proměňuje je ve fenomén – či jinak popsáno: lidské poznávání se vůbec nedostává k věcem samým, nedosahuje jich v jejich substanciální podstatě, uchopujeme je jen v jejich povrchu. Tím se ustavuje nepřátelství mezi lidským poznáváním a jsoucím o sobě samým.“<sup>366</sup> Proto rozlišuje mezi vzhledem (*Anschein*) a vyjevováním (*Vorschein*). Prvním z nich je poukázáno na vztah mezi tím, co se jeví a komu se jeví, oproti tomu druhý z nich je odhalen v autonomii jevu samotného.<sup>367</sup>

Vzhled věcí je to, nač jsme odkázáni. Vše, co se nám jeví, se nějak ukazuje. Fink poukazuje na to, že pokud je věc „ozářena světlem schopnosti

---

<sup>365</sup> Srov. Bruzina, Ronald, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and ends in phenomenology 1928-1938*, s. 458.

<sup>366</sup> Tamtéž, s. 82.

<sup>367</sup> V dělení na vzhled a vyjevování se patrně Fink nechal inspirovat Heideggerovou přednáškou z roku 1935, ve které jsou představeny tři způsoby zdání. Za dva z nich Heidegger považuje onen vzhled a vyjevování. Srov. Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, in: *týž, Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, s. 107.

našeho před-stavování, stává se nám zřejmou“.<sup>368</sup> Avšak to, co věci ozařuje, přichází zvenčí, je pohybem ze strany subjektu, proto postihuje pouze vnější vzezření. Z věci se stává předmět našeho před-stavování. To znamená, že jevit se v tomto smyslu znamená „být pro nás“. V pozadí úvah týkajících se problému jevení jako vzhledu spoluzaznává i vědění o tom, že se věc nevyčerpává v tom, jak je pro nás. U Finka nacházíme tvrzení, že totiž víme temným a nevýslovným způsobem o tom, že existuje „o sobě“. Jak vidno, nejde o takové rozumění, které by si výkladem ujasňovalo to, čemu bylo již předem rozuměno. Toto vědění tedy nepochází ze vzhledu, ani se nám skrze něj nemůže ukázat. K tomu Fink uvádí, že „možná víme mnohem víc o jsoucím samotném, a to i tak, že toto vědění nepřejímáme z našeho před-stavování, že je spíše přítom vždy již „předpokládáme“.<sup>369</sup> Apriorní myšlenka samostatnosti jsoucna je Finkem charakterizována jako „dynamit“, „jehož 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>370</sup>

Myšlenka samostatnosti jsoucna odkazuje na to, že jsoucno vychází samo najevo. „Jsoucí vzchází samo od sebe, když se jeví, vychází najevo. Věci samy vykonávají pohyb jevení, vcházejí do svého konečného obrysu, ukazují se v určitém tvaru. 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 lučním květu.“<sup>371</sup> Vyjevování tak označuje děj individuace, během něhož samo jsoucí vychází najevo jakožto konečná jednotlivina. Jako takové jí byl dán světem čas a prostor, v němž je společně s ostatním jsoucím jakožto jsoucno nitrosvětské. Jevení tak nelze od jsoucího oddělit, protože spouluvytváří jeho bytí. Být v tomto případě znamená jevit se, jelikož jsoucí odkrývá v jevení samo sebe.<sup>372</sup> Tím, že jsoucí vychází najevo, se rovněž vždy představuje. Je v sobě tak, že je současně pro jiné jsoucí. Tedy jsoucno je jsoucí v sobě i představující se, proto se ho týká rozdíl mezi

---

<sup>368</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 92.

<sup>369</sup> Tamtéž, s. 92.

<sup>370</sup> Tamtéž, s. 195.

<sup>371</sup> Tamtéž, s. 93.

<sup>372</sup> Srov. tamtéž, s. 94.

bytím a zdáním. A právě na základě představování, které je stejně původní jako vzcházení věci, je možný vztah člověka k této věci.<sup>373</sup>

Obě pojetí jevení jsou propojena s představou toho, jak je možná pravda a na čem se zakládá. Pravda s ohledem na vzhled je pravdou z perspektivy člověka. Člověk je ten, v němž se pravda děje, věc se na ní nepodílí, protože je „lhostejná“ k tomu, zda ji vnímáme, nebo ne. V tomto smyslu jde o subjektivní pojetí pravdy, které se Fink snaží překonat. Usiluje o uchopení pravdy ze jsoucího o sobě. Pravda má být vykázána na jsoucím samém. K tomu poznamenává: „Každé jsoucí – uvažované podle konceptu vyjevování – je pravdivé: *omne ens est verum*.“<sup>374</sup> Pravdu, odkrytost věci, nezpůsobuje člověk, protože dle Finka patří k podstatě každého jsoucího vůbec. „Být konečný znamená být odkryt. Vše zahrnující oblast, v níž se děje takové sebe sama odkrývání konečných věcí, je kosmická šíře prostoru a času.“<sup>375</sup>

Jak bytí, tak zjevnost souvisí s pohybem. U vyjevování je tento pohyb chápán jako vlastní každému jsoucnu, kdežto u vzhledu jde o pohyb od toho, kdo vnímá, k tomu, co a jak vnímá. Oba pohyby však nejsou fenomény, které by bylo možné vůbec vnímat jako takové, poněvadž se týkají jejich bytí. Samotný pohyb fenomenality je vposled svázán s celkem světa. Von Herrmann k tomu poznamenává: „Každé nitrosvětské jsoucní – rovněž člověk – se jeví o sobě, pokud patří do celosvětového shromáždění nitrosvětských jsouců a získal své nitrosvětské bytí ze světového jevení.“<sup>376</sup> U Finka tak vidíme tendenci pochopit jevení se nitrosvětského „z vládnutí světa, které dává prostor a ponechává čas“.<sup>377</sup>

Vyjevování jakožto vycházení najevo jsoucní si byl dle Finka vědom už Husserl, který se mu ale snažil vyhnout. Odmítl rozlišování mezi „o sobě“ a „pro

---

<sup>373</sup> Srov. Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 93.

<sup>374</sup> Tamtéž, s. 105.

<sup>375</sup> Tamtéž, s. 105.

<sup>376</sup> „Jedes binnenweltliche Seiende – auch der Mensch – erscheint an sich, sofern es in die weltweite Versammlung des Binnenweltlichen gehört und aus dem welthaften Erscheinenlassen sein binnenweltliches Sein erlangt.“ (Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971, s. 23.)

<sup>377</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 225.

nás“ a za jedinou bázi filosofických výpovědí považoval fenomén.<sup>378</sup> Nacházíme u něj výklad zjevnosti jakožto vzhledu v souvislosti s předmětností jevu. Rovněž tak u Heideggera ve spisu *Vom Wesen des Grundes* lze nalézt stopy zjevnosti podobné úvahám o vzhledu, kdy jevení je „stávání se předmětem pro lidské vnímání“.<sup>379</sup> Oproti Finkově pojetí se zde jevení nechápe jako ontologický pojem. Jevení se neděje na jsoucím, nýbrž se jsoucím, které vstoupilo do světa, jež kolem sebe člověk rozvrhnul, a není tak pochopeno v souvislosti s bytností kosmu.

#### 11.4 Pojem krajiny

Od dvou pojmů jevení, tj. od vzhledu a vyjevování, přesouvá Fink svou pozornost k jevení jako takovému, které je jím určeno jako absolutní médium zprostředkovávající jsoucí tak, aby mohlo být jsoucím.<sup>380</sup> Jevení jako takové, které má být pojato z vládnoucího světa dávajícího prostor a čas, absolutně zprostředkovává jsoucnost věcí a vztahy mezi nimi. Je-li takové jevení, ke kterému dochází v celku světa a které k němu bytostně patří, pak člověk nemá žádnou moc do této vlády zasáhnout. Světové jevení se nedává, ale je tím, co dává, co ustavuje vše dané. Tento pohyb se odehrává dle Finka v pohybovém poli, které je metodicky určené jako „krajina“. Krajina má poukázat na fakt, s ohledem na vzhled, že žádná věc se nejeví jako věc izolovaná, nýbrž ve vzájemných vztazích. K tomu Fink poznamenává, že krajina „shromažďuje a zároveň odděluje, co stejně tak sjednocuje, jako rozptyluje, přesněji v rozptýlení sjednocuje a v sjednocování rozptyluje, poskytuje vzcházejícím věcem místo a hranice“.<sup>381</sup> V krajině panuje napětí, ve kterém jsou věci ve vzájemných vztazích, ale zároveň jsou jednotlivinami. Ovšem sama jednotlivina je zase pouhým jevem.

Oproti tomu s ohledem na vyjevování je pak krajina tím, z čeho vystupuje každý předmět našeho představování. Nesetkáváme se tedy zprvu s izolovanou

---

<sup>378</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 81-82.

<sup>379</sup> Podle Finka totiž Heidegger tvrdí: „Erscheinen bedeutet: zum-Gegenstand-werden für ein menschliches Vernehmen.“ (Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 170.)

<sup>380</sup> Srov. Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 108.

<sup>381</sup> Tamtéž, s. 124.

věcí, ke které bychom postupně našli na něco jiného se zaměřující pozorností přidávali pozadí, nýbrž krajina je vždy předchůdná ve zkušenosti vyzdvíženým věcem.<sup>382</sup> Krajina všech krajin, univerzální krajina, je světem.<sup>383</sup> Finkem řečeno: „Časoprostor světa je ta nejvíce obchvacující krajina všeho bytí jsoucího.“<sup>384</sup>

V tomto kontextu je důležité poznamenat, že Finkův pojem krajiny není Husserlovým univerzálním horizontem. Jinými slovy řečeno, Fink konstatuje, že univerzální krajina je světem, který se však nesnaží učinit předmětem subjektivního představování ani neuvažuje o možnosti jejího zpředmětnění. I člověk je zasazen do krajiny, v jejímž rámci se teprve může setkat s předměty. Krajina je totiž dle Finka „situací, která objímá, sjednocuje a rozlišuje subjekt a objekt“.<sup>385</sup>

### 11.5 Svět jako vládnoucí celek

Od fenoménu krajiny, který obchvacuje vše, co je v ní, se Fink dostává k určení světa jako celku. Obchvacující krajina všeho bytí jsoucího odkazuje na celkovost světa. Fink tvrdí, že vše nitrosvětské, které se jeví, „je shromážděno v objímající jednotě velké přítomnosti a každá jednotlivá věc v tom má svůj vlastní tvar, své místo a svou chvíli – a je při vši ozvláštněnosti zapletena do příze toho, co je skutečné a co vyzařuje jako celek“.<sup>386</sup> Jakým způsobem však máme myslet tento celek, jehož povaha neodpovídá nitrosvětským modelům? Snažíme-li se o výklad celku, pak existuje zákonitost, že pokud ubereme část z celku, celek se zmenší a naopak. Vůči možné aplikaci této zákonitosti na celek světa je Fink skeptický.<sup>387</sup> Jelikož v tomto případě jde o strukturální stejnorodost celku a částí. Pokud ubereme část z celku, celek se zmenší. A naopak, pokud přidáme část k celku, celek se zvětší. I v případě, že se pouze samotná jednotlivina v celku zmenší, celek se zmenší rovněž. Takové uvažování je platné pro nitrosvětský celek, nikoliv pro celek světa. Ani v metafyzickém myšlení Fink nenachází

---

<sup>382</sup> Srov. Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 125.

<sup>383</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 12.

<sup>384</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 135.

<sup>385</sup> Tamtéž, s. 239.

<sup>386</sup> Tamtéž, s. 93.

<sup>387</sup> Srov. tamtéž, s. 61.

uspokojivé řešení. Otázka po celku všeho jsoucího je v metafyzice hledáním nejvyššího jsoucího, které souvisí s kladením otázky po jsoucnu jako takovém. Celek je tak pochopen jako „řád“, který vším proniká a směřuje k nejvyššímu jsoucímu.<sup>388</sup> Podle Finka je takto pojatý celek rámcem jsoucího, ale samotné jsoucí zůstává „světaprosté“. Jinými slovy řečeno, rámeček jsoucího nemá pro samotné jsoucí v jeho bytí význam.

Jiné pojetí nachází Fink v novověku, v němž je celek otázkou po „smyslu univerzálního horizontu vši zkušenosti“.<sup>389</sup> Tento celek je pochopen na základě reflexe našich „poznatků“, a tudíž spočívá na člověku. Ostatně jak tomu bylo u Kanta v případě „ideje“, u Husserla coby „horizontu“ či Heideggera jako „existenciálu“. U všech je celkovost závislá na člověku, nikoliv na světě samém. Fink si uvědomuje, že stejně jako pohyb jevení, bytnost světa a celkovost jsou zkušenostně nezakusitelné. Se vším, co má onen celek objímat, co obsahuje, se setkáváme, vnímáme atd., ale se samotným celkem tomu tak není. Symbolicky lze celek světa přirovnat ke džbánku. Ten přesahuje vše, co je v něm, a přitom je přítomen jako ten, který vše, čemu dal prostor, objímá. Ovšem dlužno podotknout, že zatímco džbánek je na nějakém místě, svět se jakékoliv umístění vymyká, protože není žádnou daností. Jak již bylo řečeno, svět dává prostor a čas, ale sám není prostorový ani časový.<sup>390</sup>

S bytností kosmu, s jeho celkovostí, souvisí i jeho vládnoucí charakter. K tomu Fink poznamenává, že svět „vládne tak, že všemu individuovanému určuje jeho vzhled a obrys, místo a chvíli, zdar i zmar. Svět vládne jako moc univerzální individuace.“<sup>391</sup>

Vláda je tedy dáváním času a prostoru. Celek světa vládne nad nitrosvětským ve smyslu pravidelnosti pohybu vznikání a zanikání. V tomto smyslu Fink interpretuje Anaximandrov zloček B1: „Z čeho je konečným věcem vznikání, do toho je i zanikání podle nutnosti; neboť si jako samostatné platí

---

<sup>388</sup> Srov. Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 36.

<sup>389</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 111.

<sup>390</sup> Srov. Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 117; Patočka k Finkově filosofii uvádí, že jde o fenomenologii celku světa. Srov. Patočka, Jan, Celek světa a svět člověka, in: *týž, Fenomenologické spisy II*, Oikoymenh, Praha 2009, s. 438.

<sup>391</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 262.

navzájem trest a pokutu za svou nespravedlnost podle příkazu a podle míry času.<sup>392</sup> Vláda světa se týká všech konečných věcí, které z něj vzešly, a spatřily tak světlo světa.

Nejde tak jen o zrod, nýbrž i o zánik. Pohyb individuace je na jedné straně pohybem z temného základu země do jasů dne, do zřejmosti, ale i pohybem zpět. Svět je lůnem zrodu a současně i hrobem. Vládnoucí charakter světa ukazuje rozdíl mezi tím, co trvá a co pomíjí. Tedy vše, čím prostupuje pohyb vzcházení a zanikání, čemu je dán čas a prostor, je nitrosvětské, a tudíž i konečné. Kdežto vládnoucí celek je tím, co trvá.<sup>393</sup> Co se děje bez důvodu a cíle, bez žádného vnějšího smyslu. Vláda světa se tak týká i lidského bytí. Jsme místem, kde se celek světa vyjevuje, ukazuje. Tudíž jsme touto vládou prostoupeni tak, že jsme podřízeni neustálému pohybu vznikání a zanikání, který nikdy neutichá a stále znovu se obnovuje. Svět, který námi i v nás „vládne“, se projevuje člověkem jakožto svou „hračkou“.

Finkovy kosmologické úvahy jsou však prostoupeny nejen problémy, nýbrž i určitou nedůsledností. V první řadě jde o problém fenomenality. Ten je řešen mimo sféru daností, tj. mimo sféru jevení. Podmínky jevení tedy nejsou součástí toho, co se jeví. Otázka po fenomenalitě je tak oddělena od otázky po fenoménu. S tímto rozdílem, jak uvidíme později, se Fink snaží potýkat v problematice přístupu k oblastem vykazatelného. Fenomenalita je v kompetenci ne-fenomenologického přístupu, tzv. spekulativního myšlení, které balancuje na hraně alespoň částečného odůvodnění.

Rozdíl mezi fenomenalitou a fenomény lze dle mého soudu pochopit jako rozdíl mezi bytím a jsoucím. Pravděpodobně i proto je otázka fenomenality Finkem řešena společně s otázkou bytí. Bytí totiž není zjevné, nikdy se nám nedává tak jako to, čeho je bytím, tzn. bytí je bytím jsoucího. Tento argument by pak znamenal, že bytí je odlišné od všeho jsoucího, ale současně je podstatou jsoucího, a tudíž i jeho zjevnosti. Domnívám se však, že rozdíl mezi fenomenalitou a fenoménem ukazuje i na rozdíl v pojetí časovosti. Zatímco

---

<sup>392</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 102.

<sup>393</sup> Srov. Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 262.

fenomenalita je předpokladem jevení jsoucího, samotné jevení jsoucna je nutné určit jako výsledek původního děje zjevování. Tedy jsoucno, které se nám „teď a tady“ jeví, je přísně vzato „již vždy zjevono, dáno“. Děj vycházení jsoucna najevo je tak vždy dějem minulým, který je mimo možnost lidského zakoušení. Nikdy se nám tento děj nedá ve své původnosti. Tudíž vnímáme pouze věci jako již ukázané. Ukazovat se člověku je tak výsledkem minulého děje, který je dle Finkovy kosmologie vlastní světu. Ten tedy umožňuje nitrosvětskému být a jevit se. Pro lidské bytí to pak znamená, že je rovněž dáno ve své původnosti světem, jehož „hračkou“ jsme, a můžeme se mimo jiné jevit druhým a zároveň věci vnímat v jejich vzhladu a snažit se myslet samotnou bytnost světa. Až poté, co nám a ostatnímu nitrosvětskému bylo dáno bytí, vstupujeme do jasného dne „společné přítomnosti“.

Za další problém lze považovat Finkovu představu týkající se nezávislosti vyjevování na člověku. Jak vůbec uchopit vyjevování, které není odkázáno na vyjevování se člověku? Jak pochopit takovou autonomii jevení jsoucího samého? Ostatně nejde pouze o autonomii jevení, nýbrž i o nezávislost kosmu na člověku. Jak vůbec může být myšlen svět „o sobě“? I přesto, že u Finka dochází k jisté váhavosti týkající se nezávislosti vyjevování, lze se domnívat, že konečný postoj je takový, že samotné zjevování nezávisí ani na lidech, ani na věcech, protože je „čistou událostí“.<sup>394</sup> Ona váhavost se odehrává mezi tvrzením, že vyjevování věcí je v kompetenci věcí samých a vztah jevícího se jsoucna k člověku je čímsi dodatečným. A to i přesto, že je logické, že pokud chceme říci, že se něco jeví, či pouze přemýšlíme o tom, že se něco jeví bez nás,<sup>395</sup> je tato myšlenka vždy vztažena k tomu, kdo ji myslí. Druhé tvrzení tento argument nepopírá, nicméně se Fink ptá, zda existuje ještě jiný vztah člověka k tomu, co se jeví, aniž by se jevící se jsoucno nutně muselo stát předmětem našeho představování. Otázkou tohoto tvrzení je, zda zjevné je vztaženo k člověku jako předmět či jako téma řeči. Odpovědí na tento obtížný problém může dle mého soudu být, že člověk je bytostí kosmickou. Není bohem, nýbrž konečnou bytostí,

---

<sup>394</sup> Srov. Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 116.

<sup>395</sup> Srov. tamtéž, s. 111.

kteřá ale ví o ne-konečném celku světa. To blíže znamená, že zatímco u vzhledu je člověk tím, kdo umožňuje jevení, u vyjevování je odkázán na to, co plně v moci nemá. Nejde tedy o to, že vyjevování je nezávislé na člověku, nýbrž jde o jiný způsob jevení, který není zcela v naší kompetenci. Jinak řečeno, vyjevování je vztaženo k nám jakožto k těm, kteří o něm vědí. Pouze ten, kdo ví o věci, může hovořit o jevení jakožto vycházení jsoucího ze sebe samého.

S tím však souvisí i zásadnější otázka po způsobu vztaženosti člověka ke světu, který je tím dávajícím prostor a čas, a tudíž i místem, kde dochází ke zjevování jako takovému. U Finka ale dochází k jistému posunu otázek. Již se neptá po tom, co víme o světě, nýbrž po způsobu náležení člověka bytí. Ono náležení není výkonem našeho rozumu, nýbrž způsobem, jak kosmos vstupuje do našeho života. Vědění o světě není věděním projasněným, nýbrž jde spíše o tušení bytí. Bytí se k nám vztahuje, aniž bychom byli ti, kteří tuto vztaženost umožňují. Fink říká, že svět je „záhadným způsobem ‚lidský‘; je ‚lidský‘, protože člověk je vždy již bytost světa“.<sup>396</sup> Tudíž svět v kosmickém smyslu proniká světem lidským, který je určen jako existenciální, o němž bude pojednáno níže. Pouze předesílám, že i když se Finkova vyjádření zdají být místy nedůsledná, a to zejména na stěžejních místech týkajících se vztahu mezi světem kosmickým a existenciálním, je dle mého soudu možné chápat je jako navzájem se pronikající, i když jsou co do povahy rozdílná. Ono vzájemné pronikání vyjadřuje zvláštní souvztažnost, v níž kosmos je blízkým i vzdáleným zároveň, je tu, i když není po ruce. Svět předchází jakýmkoliv vztahům, které se odehrávají v něm,<sup>397</sup> jelikož je vždy již „tu“. Ovšem zároveň se Finkovi ztrácí perspektiva, mluví-li o ději individuace, k níž člověk nemá žádný přístup. Tedy ona „čistá událost“, „velká přítomnost“ se zdá být prosta jakékoliv lidské moci.

---

<sup>396</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 67.

<sup>397</sup> Srov. Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 57.

## 12. Dvojnáčnost v pojetí světa

V souvislosti s Finkovým uvažováním o rozdílu mezi tím, co je „pro nás“ a „o sobě“, stejně tak jako o rozdílu mezi nitrosvětským a celkem světa, se ukazuje i dvojnáčnost v pojetí světa. Již v kapitole o filosofické antropologii jsme částečně odkryli svět v tzv. existenciálním smyslu, abychom následně přesunuli naši pozornost k výkladu světa ve smyslu kosmickém. Oba tyto světy od sebe nelze dle Finka čistě oddělit.<sup>398</sup>

Jak již bylo řečeno, kosmický svět proniká světem existenciálním, lidským, ačkoliv oba světy jsou co do bytnosti rozdílné. Výklad lidského světa má v tomto kontextu tři úkoly. V prvním z nich jde o vyložení toho, co již bylo nastíněno v kapitole předcházející. Totiž že lidské bytí má svět, který je jím rozvržen. Je tím, co je rozvrženo na základě porozumění bytí, kterým vždy již nějak disponujeme. Druhým úkolem je poukázat na dvě různé oblasti, k nimž Fink volí dva různé přístupy. Zatímco svět v kosmickém smyslu si vyžaduje spekulativní myšlení, existenciální svět je prostoupen naším rozuměním. A konečně sledujeme Finkovu linii úvah, v níž se ukazuje tendence postupného odhalování celku světa od nitrosvětské perspektivy, aby bylo možné z této „představy“ osvítit smysl kosmologie.

### 12.1 Existenciální svět

Jak Fink přiznává, nejdetailněji je tento svět předveden v Heideggerově fundamentální ontologii.<sup>399</sup> I přesto, že se jím nechal Fink bezesporu inspirovat, snaží se ho plastičtěji vypracovat. To se projevuje především v otázce sociality lidského světa. Ovšem stále je potřeba mít na zřeteli, že mezi Heideggerem a Finkem panuje zásadnější rozdíl v hranici filosoficky myslitelného.

<sup>398</sup> Srov. Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 81.

<sup>399</sup> Fink později nachází u Heideggera i jiný než existenciální pojem světa. V přednášce o *Původu uměleckého díla* Heidegger pracuje s pojmem „země“. Ten není míněn ve smyslu planety, nýbrž vyjadřuje „to původní, to neproniknutelné, které teprve nese celou otevřenost“. (Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 173.) Země je Finkem pochopena jako svět v kosmickém smyslu, avšak nevyjadřuje jím myšlení celku světa. Je základem, na kterém člověk žije a setkává se se jsoucny v „jasném dnu jevení“. Země vše nese, ale není bezprostředně uchopitelná, jelikož podoba země není zcela zjevná. Do jisté míry lze říci, že nám je jistým způsobem „nesrozumitelná“. Srov. Heidegger, Martin, *Původ uměleckého díla*, přel. I. Chvatík, Oikoyemenh, Praha 2016.

U Heideggera jde o rozdíl mezi ontickým a ontologickým, u Finka mezi existenciálním a kosmologickým. Zatímco výklad ontologické roviny ve fundamentální ontologii se děje na vykazatelné půdě, tzn. analytika lidského bytí se odehrává v lidském bytí samém s vědomím rozdílu mezi jsoucnem a bytím, odkrývání celku světa vyžaduje přístup, který není v mnohém již filosoficky kontrolovatelný.

Stejně jako je tomu u Heideggera, Fink existenciální svět odkrývá z hlediska běžné obeznámenosti. Je určen jako důvěrně známý, poznatelný, jelikož mu vždy nějakým způsobem rozumíme. Jak bylo výše řečeno, porozumění bytí patří k naší bytostné uzpůsobenosti, z čehož vyplývá, že pokud rozumíme bytí, musíme i nějak rozumět světu, protože patří ke struktuře našeho bytí.<sup>400</sup> Fink říká, že tento svět je „rozuměný svět. [...] Člověk je ve svém světě ve způsobu rozumění.“<sup>401</sup>

Existujeme-li v tomto světě tak, že mu rozumíme, pak to, čemu v něm rozumíme, nám je nějak přístupné. Finkem řečeno, jde o „jsoucno v prostoru přístupnosti a zjevnosti pro člověka“.<sup>402</sup> Pro psychologii, právní vědu, filologii atd. je takovéto pojetí základem, jelikož jim jde o uchopení a poznání jsoucna, které je pro nás, které stojí v lidském zorném úhlu. Jsoucna, která se v tomto „lidském“ světě jeví, jsou pro nás, jsou takříkajíc „pro subjekt“.<sup>403</sup>

Jsoucna, se kterými přicházíme v existenciálním světě do styku, kterým rozumíme, pro nás mají význam, smysl. Ať už s nimi manipulujeme v praktickém ohledu, či si je zpředměťujeme v ohledu teoretickém, jsou stále součástí systému poukazů všeho, s čím se člověk v rozuměném světě setkává. Tedy vše, co je v systému, který je prochnut lidským rozuměním, má pro rozumějícího člověka význam a rovněž tak spadá do charakteristiky existenciálního pojmu světa.<sup>404</sup> Tento pojem světa je tudíž závislý na způsobu lidského bytí.

---

<sup>400</sup> Srov. Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, s. 113.

<sup>401</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 159.

<sup>402</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>403</sup> Srov. tamtéž, s. 159.

<sup>404</sup> Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 87, 91; Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 170.

Rozumění sobě a existenciálnímu světu nelze chápat jako něco ryze individuálního, nýbrž vždy v kontextu druhých. Fink klade důraz na bytí sociality o poznání více nežli Heidegger. Sociální aspekt lidského bytí u něj ustupuje do pozadí. Kromě toho Fink vůči fundamentální ontologii namítá, že v ní není uvažováno o lidské bytnosti jako o mužské, či ženské.<sup>405</sup>

Otázka sociality tak podstatným způsobem vstupuje do Finkova promýšlení existenciálního pojmu světa. Společenství totiž zásadně utváří lidské bytí a odkazuje ho k hloubce celku světa. Již při výkladu základních fenoménů lidské existence jsme viděli jejich sociální rozměr. Tyto způsoby lidského bytí jsou pro socialitu zásadní. K tomu Fink podotýká, že protikladnost lásky a smrti „tvoří základní strukturu naší existence. Láskou na svět přicházíme, smrtí odcházíme. Láska a smrt tedy určují bytostný smysl rodiny, která je poutem lásky, rodovým společenstvím a pokrevním svazkem (a proto je také svázaná s říší smrti, s Lány a Penáty), a rodinou je také určen smysl příbuzných a pokolení.“<sup>406</sup> Práce a vláda jsou pak tím, co předpokládá lidskou individualitu. Jsou společenskými formami lidské dějinnosti a úzce souvisí s láskou, smrtí, ale i s hrou, jak bylo předvedeno v předcházející kapitole.

Jakým způsobem jsou ale lidé spolu? Tato otázka vede zprvu k negativnímu vymezení spolubytí a společenství. Fink se neztotožňuje s představou, že by lidské spolubytí bylo žitím vedle sebe v čase a prostoru tak, jak je tomu například u vyskytujících se věcí. Již ono „spolu-bytí“ naznačuje, že jde o „spolu“, nikoliv „vedle sebe“. Avšak tento způsob bytí není možné zaměnit za nějaké vnímání lidí mezi sebou navzájem. Lidé spolu výlučně nejsou jako ti, kteří se vnímají, protože by se tím „ten druhý“ redukoval na určení, že být druhým znamená „být představeným pro mé vnímání“, což by vposled znamenalo „být fenoménem“. Fink si je vědom mnohem větší rozmanitosti a mnohoznačnosti oblasti smyslu, nežli tomu je v případě Husserlovy transcendentální fenomenologie. Nejde tedy o fenomenologii sociálních vztahů, nýbrž o určení „základního způsobu bytí *spolu*“.<sup>407</sup> Přitom se setkáváme

---

<sup>405</sup> Srov. Fink, Eugen, Svět a dějiny, s. 259.

<sup>406</sup> Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 229.

<sup>407</sup> Tamtéž, s. 74.

s tvrzením, že lidé spolu jsou tak, že sdílí svět, ale ono sdílení má povahu bytí u takzvaných „významných věcí“.

Významné věci odkazují na nouzi, která se bytostně člověka týká. Jejich prostřednictvím se snažíme tuto nouzi, jež nám otevírá záhadnost existence, mírnit. Ale mírnění neznamena její trvalé odstranění, jelikož ji odstranit nelze. Nouze totiž patří k lidskému bytí od narození až po smrt. Dům, stůl, rakev, postel jsou věcmi, které člověk potřebuje.<sup>408</sup> Kromě toho, že jsou potřebné pro naši existenci, mohou se navíc stát dle Finka věcmi významnými.

To znamená, že nejsou pouze zhotovené pro naši potřebu tak, aby mírnily nouzi, nýbrž v sobě skrývají i něco, co člověk nemá plně v moci. Fink se domnívá, že ve významnosti se „konečné věci stanou takřka transparentními, průhlednými ve své světovosti a hloubce světa“.<sup>409</sup> Významné věci totiž souvisí se základními fenomény lidské existence. To blíže znamená, že láska či smrt potřebují místo (postel, rakev), a jsou v sobě tudíž odkázáni na věci. K tomu Fink uvádí, že „lidská otevřenost smrti a lásce, bdělost a spánek se nutně projevuje také ve věci“.<sup>410</sup>

Můžeme tedy tvrdit, že Fink chápe člověka jako vztahujícího se nejen ke svému bytí, nýbrž i k bytí věcí. Jsme tak, že jsme u věcí, jejichž bytnost však nespočívá pouze v nich samých, nýbrž se v nich ukazuje i hloubka světa. Věci nejsou Finkem pochopeny jako pouze příruční prostředky „k něčemu“, nýbrž mají svůj světový význam.<sup>411</sup> Na tento posun bylo již poukázáno v kontextu Finkovy kritiky Heideggerovy fundamentální ontologie, v níž jsou věci chápány jako „světaprosté“. Významné věci nám totiž dle Finka přinášejí „svět – a proto i pravé lidské společenství, které spočívá jedině ve sdílení světa, nikoliv ve sdílení věcí nebo představ. [...] Ale přece je rozhodující, že vzestup hloubky světa vždy zakládá společenství.“<sup>412</sup> Světový charakter věcí, resp. hloubka světa, na niž symbolicky odkazují, je novou zkušeností bytí. Tato zkušenost je zakusitelná v básnění, myšlení či ve spekulaci. Ve věcech se tedy ukazuje jejich

---

<sup>408</sup> Srov. Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 96.

<sup>409</sup> Tamtéž, s. 101.

<sup>410</sup> Tamtéž, s. 102.

<sup>411</sup> Srov. tamtéž, s. 100.

<sup>412</sup> Tamtéž, s. 106.

vnitřní fragmentárnost, která odkazuje na jejich přítomnost, ale i na to, co je nepřítomné a neviditelné, tzn. na jejich symbolický význam týkající se celku světa.<sup>413</sup> Právě v momentu, kdy se věci stanou pro lidi symboly, má podle Finka dojít k uvědomění, že existují pospolu v „jednom“ celku.<sup>414</sup> Domnívám se, že v tomto tvrzení můžeme spatřit ozvěnu výkladu, kterým jsme se zabývali v souvislosti s hrou světa. Fragmentárnost věcí, bytostně toužících po spojení, je docelena osvětlením kosmu, který čas od času zasvitne na nitrosvětském. Nitrosvětské usiluje o to, „být celým“, a proto je předurčeno k doplnění. Právě v tom, že se z věcí stávají věci významné, jejich význam se prohlubuje, a to směrem k celku světa. Již je nechápeme jako jsoucna příruční, nýbrž jako symboly.

Lidská nouze, kterou se prostřednictvím věcí snažíme mírnit, je výrazem problematičnosti a tajemnosti lidské existence. Bez nouze by nebylo žádné společenství, jelikož spojuje lidi. Jinak řečeno, protože k lidem bytostně patří nouze, věci, které ji mírní, propojují lidi ve zvyku. K tomu Fink uvádí: „Zvyk je především rozumění světové hloubce symbolu těchto jednoduchých věcí, postoj otevřenosti pobytu pro základní horizonty smyslu.“<sup>415</sup> Zvyk se tudíž netýká pouze jednotlivce, nýbrž jde o společenské jednání a rozumění. Jestliže k našemu bytí patří nouze, pak je nutné, abychom se nějak zabezpečili, abychom se ustavili. Všechny politické útvary lidské společnosti jsou tím, co se zakládá na této lidské neustavenosti. Fink poukazuje na to, že se člověk ke světu nevztahuje přímo, nýbrž „v užívání věcí mírnících nouzi“.<sup>416</sup>

Pouze člověk, jehož existence je pro něj tajemstvím a výrazem oné nouze, je starajícím se o své bytí ve světě. Jako nedokonalá bytost žádným způsobem nezformovaná je postavena před úkol si onu formu dát. To se děje dle Finka teprve výchovou, jejímž primárním úkolem je uvádět člověka do celku světa. Výchovou se snažíme o aktivní překonání nouze zformováním, rozvinutím

---

<sup>413</sup> Srov. Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 101.

<sup>414</sup> Srov. tamtéž, s. 106.

<sup>415</sup> Tamtéž, s. 196.

<sup>416</sup> Tamtéž, s. 202.

schopností. Detailně se fenoménem výchovy, který hraje ve Finkově pozdním myšlení zásadní roli, budeme zabývat v následující kapitole.

Existenciální svět, který člověk rozvrhuje, je světem dějinným. S dějinností se pojí „tvoření světa“, „rozvrhování světa“ a „založení světa“. Z toho vyplývá, že svět není něčím statickým, hotovým, nýbrž je neustále utvářen, rozvrhován, protože člověk dle Finka „vždy již stojí v přístupnosti k celku jsoucího“.<sup>417</sup> Rozvrhování se děje v činnostech básníků, myslitelů, v náboženství, vědě či technice. I přesto, že lidský svět prochází proměnou, člověk zůstává tím, čím je, jelikož dějinné i faktické světy jsou zakotveny v „základní struktuře dějinnosti lidské existence“.<sup>418</sup> Tato struktura opět odkazuje na základní fenomény lidské existence, které dějinnosti vytvářejí půdu.

Vidíme tak, že i ve Finkově existenciálním pojetí světa panuje jistá dvojnáčnost. Významné věci jsou nositeli vlastního smyslu, ale odkazují i na něco, co samy nejsou. Ne každý smysl je totiž dle Finka smyslem zjevným. Dimenze „noci bytí“, „temný prazáklad, ze kterého vše jsoucí vychází a do kterého vše zase zapadá“, nám nikdy nebude dána jako „den bytí“. Onen ne-viditelný prazáklad je tak ničím. Je tím, co nás znepokojuje, jelikož je říší mrtvých, je Hádem.<sup>419</sup>

Dvojnáčnost, která je pro Finkovo myšlení charakteristická, je přítomna již v samém východisku otázky po kosmickém pojmu světa. Tímto východiskem máme na mysli diferenci, v níž jde o rozlišení „nitrosvětského“ od „světa“.

## 12.2 Kosmologická diference

Diferenci mezi obchvacujícím celkem světa, který dává prostor a čas všemu nitrosvětskému, a nitrosvětským, Fink nazývá diferencí kosmologickou.<sup>420</sup> Ta stojí v samotném základu tázání se po celku světa.

Tato diference ukazuje Finkovu distanci vůči Heideggerově otázce po bytí, kterou považuje za otázku „akademickou“, zatímco „svět je pojmem

---

<sup>417</sup> Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 88.

<sup>418</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 32.

<sup>419</sup> Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 199.

<sup>420</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 19.

bezprostředního života; vždy má prožitý smysl“.<sup>421</sup> Heideggerovým východiskem otázky po bytí je diference ontologická, která pracuje s rozlišením bytí a jsoucího. Tato diference je u Finka zahrnuta právě do diference kosmologické.<sup>422</sup> Rozdíl mezi bytím a jsoucím je pochopen v původnějším rozdílu mezi světem a jsoucím, protože bytí všech nitrosvětských jsoucen se má ukázat jako podmíněné bytností celku světa.

Jak již bylo uvedeno, prvním myslitelem, který podle Finka negativním způsobem spatřil rozdíl mezi světem a nitrosvětským, byl Kant. I přesto, že jeho pojetí světa nepostihuje celek světa, jak je „o sobě“, nýbrž spíše svět existenciální, tedy svět „pro nás“.<sup>423</sup> Rovněž tak u Nietzscheho je Finkem rozpoznána kosmologická diference, a to v myšlence vůle k moci a věčného návratu téhož. Prvním principem je dle Finka „pohyb, jenž současně ustrnuje ve věcech, tvarech, figurách a konturách, jenž plodí ohraničená, konečná a jednotlivá jsoucí; vůle k moci je kosmickým principem pohybu konečnosti nebo také kosmickým principem protikladu, války, rozdvojení, tedy tím, co z prajednotného proudícího života vytrhává konečné tvary“,<sup>424</sup> kdežto principem druhým je „přítomnost nekonečného u každého a v každém konečném; je-li každý tvar chápán jako opakování, získává jeho přítomnost zde a historická jedinečnost charakter všečasovosti; z jedinečné, konečné věci probleskuje věčnost veškerenstva a zároveň mizí v hlubině pootevřené propasti času“.<sup>425</sup> Fink tak nachází s ohledem na tyto myslitele oprávněnost k vlastní filosofické cestě týkající se problematiky celku světa.

V prvním bodu kosmologické diference je odlišen charakter celku světa od nitrosvětské věci. Svět není ve své bytnosti plně postihnutelný určením či připodobněním k věci, která je v něm. Podle Finka „to neznamena jen negativní (nahlédnutí) nepřiměřenosti všech nitrosvětských modelů celkovosti pro

---

<sup>421</sup> „Welt aber ist ein Begriff des unmittelbaren Lebens; er hat immer einen erlebten Sinngehalt.“ (Fink, Eugen, *Sein und Mensch*, s. 244.)

<sup>422</sup> Fink, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, s. 106; Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 166.

<sup>423</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 202.

<sup>424</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 200.

<sup>425</sup> Tamtéž, s. 200.

celkovost světa, není jen zákazem myslet svět z věci, nýbrž naopak je v chodu západní metafyziky stále více zapomenutým úkolem, myslet věc ze světa“.<sup>426</sup>

Převrácení pohledu, kterého se snaží Fink dosáhnout, ukazuje následující. Při myšlení celku světa se nejdříve pohybuje v oblasti nitrosvětské, která se týká i výkladu antropologické roviny. To mimo jiné znamená, že chce tematizovat ty podmínky, za kterých je vůbec možné mluvit o světě. Nitrosvětská rovina světa „pro nás“ však není pochopena jako ta poslední. Na základě nitrosvětské pozice se Fink dostává k pokusu o výklad celku světa, aby pak z jeho perspektivy vyložil zpětně pozici nitrosvětskou, tj. aby ji nahlédl a vyložil ze samotného základu, kterým je onen celek světa. Tento krok lze označit jako druhý bod kosmologické difference. Jejím problémem však je, že naši zkušenost staví do jistých mezí. Nejsme totiž dle Finkovy koncepce s to prostřednictvím zkušenosti dosáhnout celku světa, jelikož až spekulace má být tím, co odkryje jeho povahu. Svět nám uniká, je tajemstvím. Je čímsi známým, ale zároveň je mnohem více než to. Svět je totiž „přemocí“, je to, co nás „ohromuje“, co vše „přesahuje“ (*das Übermächtige*). Sám se nikde neukazuje a přístup k němu je oddělen propastí. Kosmologická difference tedy není jen rozdíl světa a nitrosvětského, nýbrž i onou propastí značící jeho nezprostředkovanost. Odtud pak pramení Finkovo určení bytnosti světa jako dávání prostoru a času. Svět není považován za danost, nýbrž je tím, co dává všemu nitrosvětskému bytí.

Diference však znamená nejen rozdíl mezi světem a nitrosvětským jsoucím, ale i rozdíl v povaze samotného světa. To znamená rozdíl mezi nebem a zemí, mezi jasnem a temnotou, mezi otevřeným prostorem a uzavřeným základem, mezi *alétheia* a *léthé*. Z Finkových výkladů je patrné, že obě strany onoho rozdílu jsou sice protikladné, ale v tomto protikladu si jsou rovnocenné. Tedy není zdůrazňována ani jedna z těchto dimenzí, stejně jako je u Nietzscheho panování Dionýsa a Apollóna svazkem dvou základních sil.<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 25.

<sup>427</sup> Srov. Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 35.

### 12.3 Fenomén rozumění

Existenciální svět je tedy svět našeho rozumění. Lépe řečeno, je světem, který je rozvržen a prostoupen lidským rozuměním. Ovšem jakou povahu má vůbec toto rozumění? Jakou funkci má ve Finkově filosofii? Rozumění ve Finkově pojetí se odlišuje od toho, který je Heideggerem představen ve fundamentální ontologii. V ní je rozumění způsobem lidského bytí, je existenciálem, kterým se nám otevírá bytí ve světě. Rozumění má otevírající funkci, takže díky němu (ale i kvůli rozpoložení a řeči) máme přístup k tomu, co je nám rozuměním otevřeno. Fundamentální ontologie, jejíž centrální otázkou je smysl bytí, je dotazováním onoho rozumění a vyjasňováním toho, co je rozuměním rozuměno tak, aby se vposled ukázalo to, co znamená bytí.<sup>428</sup>

U Finka spatřujeme však jisté omezení působnosti rozumění, jelikož si uvědomuje hranice, na které rozumění naráží a za které nemůže postupovat. Je totiž konfrontováno s tajemstvím, nikoliv jak je tomu v běžném rozumění, s „věcí“ rozumění. Jinak řečeno, běžně si dáváme na srozuměnou to, čemu v rozumění rozumíme, kdežto ve Finkově pojetí je rozumění přístupem, v němž jsme si vědomi sfér, které jsou na samotné hranici rozumění. Ale jak u Finka, tak u Heideggera je rozumění chápáno jako způsob našeho bytí, nikoliv jako epistemologický vztah k věci.<sup>429</sup>

Kromě toho, že rozumění není chápáno jako epistemologie duchovněd, není ani výhradně hermeneutické. Ne každé rozumění je dle Finka rozuměním vykládajícím, zjasňujícím to, čemu je rozuměno. Zvláštním případem takového rozumění je „vědění o“ zrození a smrti, o bytí, o celku světa.<sup>430</sup> Toto vědění je však ponejvíc temným a nevýslovným rozuměním. Tento temný způsob rozumění odkazuje na původní porozumění tajemství, které představuje například narození a smrt. Oboje totiž nikdy nelze zcela vyložit tak, aby bylo zřejmé, co jsou. Navždy pro nás zůstanou tajemstvím, které k naší existenci bytostně patří.

Toto „vědění o“ se týká i bytí a celku světa. K tomu Fink uvádí: „Víme o světě, ale toto vědění je takřka nejvíce vzdáleno od pochopení. [...] Ustavičně

---

<sup>428</sup> Srov. Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 194.

<sup>429</sup> Srov. Ricoeur, Paul, *Úkol hermeneutiky*, přel. A. Kliková, Filosofia, Praha 2004, s. 15.

<sup>430</sup> Srov. Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 108, 101, 137.

na nás dotírá příval věcí, tisícovým způsobem jsme se přizpůsobili věcem, zacházíme s nimi, poznáváme je a zpracováváme je. 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.<sup>431</sup> Vědění o světě, které je zvláštním rozuměním, je otevřeností světu, nikoliv přístupem k jeho bytnosti. Svět totiž přesahuje to, čemu rozumíme, je vždy „více“ než to, co lze rozuměním obsáhnout. Svět, kterému jsme porozuměli, byl určen jako existenciální. Oproti němu kosmický je výzvou rozumění, jelikož dle Finka „podléháme přitahování moci, která se nám jeví jako ‚záhada‘, moci, která nás vybízí k hledání, tázání a k chápání“.<sup>432</sup> Celek světa nás vyzývá k rozumění. Vnikl do naší existence jako tajemství, jako záhada. „Člověk je ten, koho bytí vyzvalo. Do nás pohroužené tušení bytí a s ním zároveň daná matoucí záhadnost jsoucího vytváří bytostnou nouzi, která si vynucuje filosofování,<sup>433</sup> píše Fink, z čehož je patrná jeho reakce na Heideggerovo „pozdní“ myšlení.

Svět, který nás vyzývá k rozumění, je pro nás čímsi cizím. Není lidským, je vpravdě ne-lidským světem, jemuž ne-rozumíme. Je pro nás tajemstvím, které utíká našemu výkladu, resp. výklad tohoto tajemství je již veden spekulativním myšlením. Avšak otázkou je, kde ona mez leží. Kde je hranice mezi rozuměním a spekulativním výkladem? Odpovědí může být rozdíl mezi fenoménem a fenomenalitou. Člověk rozumí tomu, co se mu ukazuje, co se mu tak či onak jeví, co je fenoménem. Fenomenalita sama se takto ukázat nemůže, jelikož není fenoménem, proto není tím, čemu by bylo možné rozumět po způsobu fenoménů, protože dle Finka „fenomenalita fenoménů však sama není fenomenální daností. Je stále a nutně tématem spekulativního určení.“<sup>434</sup> Fenomenalita, jak již bylo řečeno, je u Finka oddělena od fenoménu tak, že se ani nikdy nemohla žádnému rozumění dát. Její minulostní charakter není žádným rozuměním dosažitelný, protože to vždy přichází pozdě.

---

<sup>431</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 137.

<sup>432</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>433</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>434</sup> „Die Phänomenalität der Phänomene aber ist nie selber eine phänomenale Gegebenheit. Sie ist immer und notwendig ein Thema spekulativer Bestimmung.“ (Fink, Eugen, *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, s. 148.)

## 12.4 Spekulativní myšlení

Otázkou zásadního charakteru, kterou je nutné se při výkladu Finkovy filosofie zabývat, je spekulativní myšlení. Především, že samotná filosofie se totiž dle Finka nemá omezovat pouze na to, co je dané, nýbrž má být doplněna spekulací. V takovém tvrzení Fink nevidí nic objektivního, protože „filosofické myšlení je bytostně spekulativní“.<sup>435</sup> Domnívá se totiž, že „věcně prozkoumat stabilní oblast fenoménů je právě tak úlohou filosofie jako vystoupit v tázání nad tuto oblast, zpětně myslet pohyb bytí, který vůbec teprve způsobuje stabilitu fenoménů. Filosofie musí fenomény vázanou věcnost spojit se spekulativní silou.“<sup>436</sup> V čem se však zakládá oprávněnost spekulace? Jakým způsobem postupuje, co je jejím „předmětem“?

Oprávněnost spekulativního myšlení se ve Finkově filosofii zakládá na dvou tvrzeních. Myšlení je vždy založeno na jistých předpokladech, k nimž však ne každé myšlení má přístup. S tím se pojí i druhé tvrzení o existenci sfér, ke kterým není jiného přístupu nežli prostřednictvím spekulativního myšlení. Husserlova fenomenologie se svým mottem „k věcem samým“, tj. k tomu, jak se věci samy ukazují, jak se jeví ve své původní danosti, je příkladem myšlení, které se snaží omezit pouze na to, co je jím samým nahlédnuto a následně vykázáno. Jak již bylo výše zmíněno, tím se redukuje nejen oblast zkoumání pouze na tu, která je tematizovatelná transcendentální fenomenologií, ale i to, co je považováno vůbec za fenomén, tj. za onu „věc samu“, a co není. Ona redukce, resp. nevykazatelné rozhodnutí, je Finkem považováno za spekulativní předpoklad. To znamená, že ačkoliv nárokem transcendentální fenomenologie je nahlédnutí pouze „věcí samých“ a jejich prosté vykázání z nich samých bez žádného zprostředkování, bez poznatků jiných věd a bez opory běžné zkušenosti, transcendentální fenomenologie má být přísnou vědou bez předpokladů.<sup>437</sup> Jak Fink přesvědčivě ukazuje, Husserlova fenomenologie v sobě obsahuje spekulativní předpoklady, které však není s to reflexivní metodou nahlédnout, resp. nejsou předmětem jejího bádání. Program transcendentální fenomenologie

---

<sup>435</sup> Fink, Eugen, *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, s. 156.

<sup>436</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>437</sup> Husserl, Edmund, *Idea fenomenologie*, přel. M. Petříček, T. Dimter, Oikoymenh, Praha 2001, s. 33.

je totiž bytostně „anti-spekulativní“,<sup>438</sup> a tudíž nemá ke svým spekulativním předpokladům přístup. Právě v tomto Fink spatřuje oprávněnost spekulativního myšlení, které má k oněm předpokladům přístup. K myšlence oněch předpokladů se váže Finkovo rozdělení pojmů na tematické a operativní.

Tematické pojmy jsou Finkem charakterizovány jako to, „v čem myšlení fixuje a zajišťuje, to myšlené“.<sup>439</sup> Kromě nich jsou nutné ještě jiné pojmy, které nejsou předmětně fixovatelné, jelikož se naše myšlení „pohybuje v *pojmovém poli*, v *médiu pojmů*, které není samo možné postřehnout“.<sup>440</sup> Operativní pojmy jsou ty, které užíváme, aniž bychom je samé při tematickém uchopování mysleli, jsou „*stínem filosofie*“, přičemž to zastíněné není něčím, co by mělo být ponecháno stranou, nýbrž je tím, o čem jde především. V každém myšlení jsou předpoklady, které poukazují na to, že myšlení při uchopování využívá i pojmy z jiné než tematické oblasti. Myšlení se zakládá v tom, co myšlené není. Spekulativní myšlení není výjimkou. Není prosto operativních pojmů, ale tam, kde si všimne, přebírá pojmy z jiné oblasti vědomě a ukazuje jejich analogičnost. Metaforicky vyjadřuje to, co je tematickými pojmy neuchopitelné, ale s vědomím, že ona metafora selhává a že je nutné se od ní vzápětí distancovat, aby se nezaměnila symbolika za „skutečnost“. V tom lze nalézt spřízněnost s Nietzsche. Podle něj je metafora to, co vytváří určitou souvislost mezi dvěma odlišnými oblastmi a čehož prostřednictvím se vztahujeme ke světu, k jeho neustálé proměnlivosti, přičemž platí, že „každý pojem vzniká tím, že bereme ne-stejně za stejné“.<sup>441</sup> Metafora se tak u Finka i Nietzscheho neredukuje na pouhý řečový akt, nýbrž má otevírající „epistemologickou“ funkci, jelikož díky ní se otevíráme původnímu a jedinečnému dění, které nám však ve své plnosti není nikdy dáno. Náš vztah je tak k němu pouze nepřímý.

Druhý důvod, který dle Finka opravňuje spekulativní myšlení, je v tom, že dokáže pojmut „předměty“ či sféry, ke kterým neexistuje jiný přístup. Pokud například transcendentální fenomenologie či fundamentální ontologie nejsou s to

---

<sup>438</sup> Srov. Fink, Eugen, *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, s. 140.

<sup>439</sup> Fink, Eugen, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, s. 185.

<sup>440</sup> Tamtéž, s. 186.

<sup>441</sup> Nietzsche, Friedrich, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, přel. V. Koubová, Oikoymenh, Praha 2007, s. 13.

vyložit ony předměty a sféry, neznamena to, že k nim není přístup. Spekulativní myšlení si je vědomo toho, že je nelze nikdy uspokojivě vykázat, a proto jsou považovány za jakési výzvy myšlení, které je nutné neustále domýšlet. Tyto výzvy, které jsou mimo dosah analýzy, Fink pojímá v jejich vážnosti a nevzdává se setkání s nimi. Celek světa a jeho povaha je právě takovou výzvou. Je výzvou k setkání se s čímsi „cizím“, jak by řekl Nietzsche, svět je nám cizí a v tomto smyslu je chaosem.<sup>442</sup> Této cizosti si je vědom i Fink, ale ukazuje se, že ono nezachytitelné dění a povahu celku světa chce přesto zkusit aktivním způsobem vyložit. Rozdíl mezi analytickým a spekulativním myšlením tedy spočívá v rozdílnosti přístupu k různým oblastem.<sup>443</sup> Zatímco analýzou popisujeme vzhled věcí, různorodost toho, co se nám jeví, spekulací má být vyloženo bytí, problematika samotného světa a témat, které s ním a jeho bytností souvisí. Analýza i spekulace se však doplňují. Spekulativní výpovědi se vymezuje legitimní pole bádání analýzy a analýza musí společně se spekulací vyslovit to, co již není předmětem analýzy a co už patří do oblasti spekulace.<sup>444</sup>

Spekulativní témata si vyžadují postup spekulativního myšlení. V přiblížení se k nim má být určen jejich způsob bytí, který je však dle Finka nutno určit předem. Navíc má tento předem určený, ale nikdy plně vykazatelný způsob bytí spekulativních témat ovlivnit to, jak rozumíme věcem. Je to tedy postup, který má vposled proměnit naše rozumění tak, aby bylo porozuměno nitrosvětskému ze světa. Avšak oproti Heideggerovi, v jehož fundamentální ontologii je možné spatřit rovněž v jistém smyslu spekulaci, totiž v předjímání strukturálního celku lidského bytí,<sup>445</sup> který se snaží vykázat, Fink „vykazuje“ celek světa již mimo kontrolovatelnou oblast. Heideggerova metoda hermeneutické fenomenologie postupně odhaluje celek smyslu bytí postupným vykazováním onoho předem rozvrženého strukturálního celku lidského bytí, Fink se místy snaží vyložit celek světa a jeho bytnost jako dávající, což znamená, že zaujímá perspektivu, která není člověku vlastní. Ne-daný, ne-viditelný svět nelze

---

<sup>442</sup> Nietzsche, Friedrich, *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Aurora, Praha 1996, §120.

<sup>443</sup> Fink, Eugen, *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, s. 156.

<sup>444</sup> Tamtéž, s. 155.

<sup>445</sup> Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 151.

plně obsáhnout ani ho *sensu stricto* nelze vyložit prostředky, které jsou jím samým umožněny. Pokud svět dává nitrosvětскому prostor a čas, pokud umožňuje nitrosvětскому být, pak není možné užít prostředky k poznání jeho samého.

Podle Finka je spekulace vyjádřením podstaty bytí „v podobenství nějakého jsoucna, je to pojmový vzorec světa, jenž se vyvozuje z vnitrosvětského modelu“.<sup>446</sup> Vyvození se děje přejímáním běžného významu slova tak, aby odkázalo na spekulativní téma, a poté je nutné se od onoho odkazu distancovat s vědomím, že metafora nitrosvětského nepostihuje to, co nitrosvětské není, tj. celek světa.<sup>447</sup> Základní fenomény lidské existence jsou dle Finka zdroje porozumění celku světa ve smyslu metaforického poukázání, například v případě hry na dynamismus světa. Tedy to, co je nitrosvětsky vykazatelné, zároveň slouží výkladu, který se snaží odkrýt, co se nedává. S tím se pojí i odvození všeho nitrosvětského ze světa, který je předem považován za původnější či „jsoucnější“ než to, čemu dává prostor a čas, co má objímat a prostupovat. Fink dodává, že tím nejtěžším na myšlení světa je právě kosmologická analogie. „Neboť nejde jen o analogické určení světa ze struktur věci, nýbrž také o to, vidět nově věc ve světle světa.“<sup>448</sup> Toto úsilí je stálým pohybem, který neústí do nějaké konečné jistoty, jelikož vlastním cílem spekulativních úvah je rozpochybovat v klidu stojící rozumění bytí.<sup>449</sup> Finkova spekulace je formálně podobná středověké cestě poznání Boha, ve které jsou Bohu zprvu přičteny dokonalosti, které zakoušíme ve zkušenosti. Avšak vzápětí si uvědomujeme, že takovéto charakteristiky jsou Bohu nepřiměřené, resp. že jejich význam, který běžně užíváme k popsání věci, je nepřiměřený. Jsme si vědomi, že určení jako dobrý, pravdivý, dokonalý sice nějak Bohu patří, ale ne v tom smyslu, v jakém bychom tato určení přiřkli věcem. V kontextu Finkova myšlení tak jde pouze o průměr, jelikož sám opakovaně zdůrazňuje, že jeho zájmem není teologie.<sup>450</sup>

---

<sup>446</sup> Fink, Eugen, *Oáza štěstí*, 32.

<sup>447</sup> Srov. tamtéž, s. 32.

<sup>448</sup> Fink, Eugen, Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno, in: týž, *Spiel als Weltsymbol*, Karl Alber Verlag, Freiburg 2010, s. 461.

<sup>449</sup> Fink, Eugen, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, s. 172.

<sup>450</sup> Srov. Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 196.

U myslitelů, kteří vykládají Finkovu filosofii, vidíme, že otázka spekulace je dáována do souvislosti především s fenomenologickými problémy. Jinak řečeno, Finkova snaha o řešení fenomenality spekulativním způsobem je tím, co se objevuje jako nejčasněji vypracované téma oněmi mysliteli. V této souvislosti se setkáváme s dvěma tábory, kdy na jedné straně je Finkův pokus nadšeně uznáván,<sup>451</sup> na druhé se k němu staví kriticky a střízlivěji.<sup>452</sup> I přesto, že je téma zjevování jedním z hlavních, které se řeší v rámci kosmologie, domnívám se, že není tím, v čem se spekulativní myšlení vyčerpává. Jak již bylo poznamenáno výše, otázka celku světa, v níž se onen problém řeší, je trvalou výzvou myšlení. Myšlení, jehož podoba je na jedné straně analytická, na druhé spekulativní. Oboje patří neodmyslitelně k samotné podstatě filosofie. Dle mého soudu je právě otázka filosofie tím, oč v konečném důsledku Finkovi jde. Lze tedy říci, že Finkovo myšlení jednak reaguje na dějiny filosofie, včetně Husserlovy fenomenologie a Heideggerovy ontologie, ale současně odpovídá době, v níž Fink žil, a má sloužit jako apel k otevřenosti novému „věku světa“.

Tato druhá rovina je oněmi mysliteli opomíjena. Finkova filosofie je totiž jasným příkladem procesu přeměňování v 50. letech 20. století. K tomu Petříček říká: „Pochybnosti o možnosti pokračovat v Husserlových stopách se objevily už za jeho života prakticky u všech jeho žáků, ale snad nejzajímavější je příklad jeho žáka nejvěrnějšího, jeho asistenta Eugena Finka. [...] Jestliže má fenomenologie směřovat ‚k věcem samým‘, sotva si lze představit myšlení, které by bylo více anti-spekulativní, fenomenologie v Husserlově verzi je totéž co popření jakékoliv spekulace.“<sup>453</sup> Hlavní motto transcendentální fenomenologie „k věcem samým“ se u Finka posouvá od tematicky myšlených myšlenek toho kterého myslitele, kterými proniká k věci myšlení, k tomu, co je vůbec téma filosofie jako takové. Nejde tak o to, co je věcí fenomenologie, nýbrž filosofického myšlení jako takového.<sup>454</sup> Finkovi nejde o nějaký striktní

---

<sup>451</sup> Schwarz, F.-A., Zum Weltproblem Eugen Finks, in: *Eugen-Fink-Symposion 1985*, Freiburg 1987, s. 55-69.

<sup>452</sup> Blecha, Ivan, K problému nespekulativní metafyziky, s. 1-15; Čapek, Jakub, Pojetí fenoménu u Eugena Finka, in: *Reflexe*, 2000, 21, s. 57-59.

<sup>453</sup> Petříček, M. Fenomenologie bez Husserla. Od setkání k události, in: *Reflexe*, 2007, 32, s. 44.

<sup>454</sup> Srov. Fink, Eugen, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, s. 183.

filosofický program, nýbrž o obrat k myšlení z konečné perspektivy. Jde o vztah myšlení k vlastní hranici, k vlastním limitům. A protože jsme koneční, pak je i naše vědění v neklidném pohybu odkázané na rozdíl mezi tematickými a operativními pojmy myšlení. V tom se právě ukazuje nezbytnost spekulativního myšlení.<sup>455</sup>

Spekulativní myšlení je myšlením „rozvíjejícím“ či (lépe řečeno) „tázajícím“ ve smyslu utváření představy či sféry mimo dosah analýzy, která však není zcela vyřazena, neboť jí vymezuje určitou oblast, jak již bylo ukázáno výše. V tomto kontextu jde dle mého soudu o zásadní rozdíl mezi uchopením a tázáním, mezi pojímáním a údivem. Zatímco analytické myšlení uchopuje, pojímá jsoucí, z něhož činí předmět svého před-stavování, myšlení spekulativní, jelikož mu jde o to, co není dané, co tedy nelze učinit předmětem, se po ne-danostech táže a u tohoto tázání vytrvává. Analytické myšlení postupuje od předpokladu přes jeho postupné potvrzování jeho správnosti a ověřování, nakolik odpovídá onen předpoklad samotné realitě. Avšak zkoumající a zkoumané jsou určeny tím, *kde* jsou. Toto „kde“ je místem, které není a ani nemůže být předmětem analytického myšlení, jelikož není předmětného charakteru. Přiblížit se k onomu „kde“ nelze prostřednictvím reflexivního zpředmětnění. Nejen kvůli tomu, že je ne-dané, nýbrž i kvůli tomu, že jako bytosti na světě nelze z tohoto „kde“ vystoupit. Postoj, v němž bychom usilovali o zpředmětnění světa, není dosažitelný. U Finka vidíme přesně tento záměr. Namísto snahy o vykázání světa mu jde spíše o naznačení, které se děje prostřednictvím metafory. Spekulativní myšlení, resp. spekulativní výpovědi o světě nemají zacelit trhlinu, na kterou narážíme při tematizaci celku světa, nýbrž jde o její obnažení a porozumění jí jako trhlíně. Ony výpovědi nejsou výpověďmi definitivními, nýbrž živnou půdou pro samotné tázání. Tázání, které má Fink na mysli, je dle mého soudu nekonečným tázáním, je setrváním v otázce, přičemž toto tázání nemůže být nikdy nahrazeno nějakým pozitivním věděním, neboť toto „vědění“ o světě nebude nikdy plně vědět. I přesto to neznamena, že mu něco chybí. Spíše naopak, toto „vědění“ je hlubší nežli to, které ví určitým způsobem. Víme více, nežli

---

<sup>455</sup> Srov. Petříček, M. Fenomenologie bez Husserla. Od setkání k události, s. 49.

dokážeme pojmout. Tento paradox je žitým paradoxem, v němž projevují i ono analytické a spekulativní myšlení.

V rozdílu mezi spekulativním myšlením a myšlením analytickým, stejně jako v případě tematických a operativních pojmů či v rozdílu mezi nitrosvětským a celkem světa, jde o poukázání na dvě strany téže mince. Oboje patří k sobě. Jedna není bez druhé, navzájem se doplňují. I proto dle mého soudu Fink mluví o doplnění,<sup>456</sup> které propojuje ony dvě strany. Doplnění jednoho druhým je snahou o předvedení jejich vzájemné souvislosti, i přesto, že spekulace se snaží vyložit to, co je mimo dosah lidské moci. Ono doplnění lze dle mého soudu pochopit v symbolické rovině. Symbolika má osvětlovat to, co nás vyzývá k myšlení v době moderního nihilismu. Naučit se otevřenosti vůči tomu, co je „nejvíce jsoucí“, a současně hledat smysl života a zakotvení v kosmu je lidským úkolem.

I přesto, že je značná část Finkovy kosmologie věnována problému bytí a zjevnosti, není to dle mého soudu jediný smysl. Lépe řečeno, otázka fenomenality je jedním z hlavních problémů, který se Fink snaží pomocí kosmologie řešit, ale nevyčerpává se v ní. Má totiž svůj řekněme „praktický“ rozměr, který není příliš brán v potaz.<sup>457</sup> Finkova kosmologie je tak převážně interpretována v souvislosti s fenomenologií, a to především s ohledem na Husserlovu transcendentální fenomenologii. Na druhé straně je kladen důraz na Finkovu filosofickou antropologii, resp. jeho pojetí výchovy (výchovné antinomie),<sup>458</sup> aniž by se bral větší ohled na samotnou kosmologii.

Jak již bylo poznamenáno, ve Finkově myšlení nespátřujeme pouze snahu o reakci na filosofickou tradici, nýbrž i na zapomenutost světa v moderním nihilismu. Člověk je bezdomovcem bloudícím v labyrintu, který neví, kam směřuje. Finkova filosofická antropologie je takřka neodmyslitelně spjata s kosmologií a jako takové jsou „součástí“ vlastní Finkovy filosofie jako takové,

---

<sup>456</sup> Srov. Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 142, 145; Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 86.

<sup>457</sup> Blecha, Ivan, K pojetí světa u Eugena Finka, s. 211-220; Blecha, Ivan, K problému nespekulativní metafyziky, s. 1-15; Čapek, Jakub, Pojetí fenoménu u Eugena Finka, s. 46-62.

<sup>458</sup> Srov. Pelcová, Naděžda, Moc a bezmoc vychovatele (podle Eugena Finka), in: *Paidea: Philosophical E-Journal of Charles University*, XI, 2014, XV, s. 1-7; Kratochvíl, Zdeněk, *Výchova, zřejmost, vědomí*, Herrmann & synové, Praha 1995.

která nejen reaguje na filosofickou tradici, nýbrž i na stav, v němž se člověk dle Finka nacházel a do jisté míry nachází i dnes co do vztahu k celku světa. Onen „praktický“ aspekt se odehrává na poli filosofické antropologie ve vztahu k celku světa. Aby mohl být znovuustaven vztah k univerzu, je nutné být k tomu vychován. Být vychován k otevřenosti. K tomuto cíli nás má vést filosofie, která je již od svých počátků spojena s výchovným aspektem. Tuto myšlenku filosofie coby výchovy Fink zásadním způsobem obnovuje. Jakou podobu však má vůbec filosofie mít, aby mohla takovému cíli dostát? Může vůbec filosofie ve vědotechnikou ovládaném světě sehrát zásadní roli?

## IV. Filosofie výchovy

Dvacáté století bylo obdobím velikých změn. V první řadě šlo o zkušenost vyplývající z dvou zničujících světových válek, v nichž představa lineárního pokroku v dějinách lidstva vzala za své. Současně se tím začala zdůrazňovat neomezená svoboda člověka. Ten ze všeho činí prostředky, kterými uspokojuje své zájmy a potřeby. Materiální produkce a honba za ekonomickým blahobytem se staly základem lidské society. Tyto změny se podstatným způsobem otiskly do všech oblastí života. Kromě toho došlo k zásadnímu rozvoji moderní vědotechniky, jejíž vliv spoluurčuje vztah člověka k sobě samému, k druhým lidem, zvířatům a v neposlední řadě ke světu. Vědotechnika nám dává pocit, že jsme vládci světa. Přitom však zapomínáme na to bytostné. Moderní člověk je člověkem vykořeněným, je „bezdromocem“. Fink říká, že „ještě nikdy nebyl člověk tolik ponechán sobě samému, sobě samému vydán, bez doprovodu kosmických sil jako v této době“.<sup>459</sup>

Fink se snaží prostřednictvím své filosofie reagovat na skutečnost, že je člověk takřka vykořeněn, protože žije ponořen do jsoícího a prohlubuje se zapomnění na původní všeobjímající a bytí všemu nitrosvětškému dávající celek světa. Zapomenutost světa podstatně souvisí se zapomenutostí filosofie jakožto problematizujícího otevřeného tázání se po nejvíce jsoícím, po tom, co se nám bezprostředně a snadno nedává. Na otázku po světě stejně jako na otázku po filosofii není nikdy možné zcela odpovědět. Jsou tím, co v nás vždy bude probouzet tázání samotné. Obnovení vztahu ke kosmu je současně obnovením vztahu k filosofii. Filosofie nás vyzývá k otevřenosti k bytostnému. Bytostné je jednak samotné tajemství konečnosti lidského bytí, které je v ne-konečném světě, v němž má znovuobjevit své místo a naučit se být ve vztahu k tomuto světu a z něj i žít. Žít „v“ a „z“ otevřenosti světu. Zásadní otázkou však je, zda je vůbec Finkova filosofie se svým výchovným potenciálem schopna dosáhnout cíle, který si stanovuje. Je vůbec filosofie jako výchova dostatečně silnou odpovědí na moderní nihilismus, v němž se dle Finka člověk nachází?

---

<sup>459</sup> Fink, Eugen, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, s. 7.

Jak již bylo řečeno, ve Finkově filosofii je přítomna reflexe doby, na niž reaguje. Proto si nejprve nastíníme Finkovo pojetí nihilismu, který lze pochopit jako mezistav, v němž moderní člověk žije jako sám sobě vydaný „bezdomovec“. V této vydanosti se však skrývá možnost vzpomenout si na ono zapomenuté a začít hledat své místo v kosmu, hledat smysl života, aniž bychom přesně věděli, „co je kosmos“ a „co je smyslem života“. Filosofie tak v tomto smyslu není pouze reakcí na onu dobu, nýbrž představuje i hluboký vztah jak ke skutečnosti, tak i k tomu, co „není skutečné“, co se nám přímo nedává a co nám nikdy dáno nebude. Ovšem je současně trvalým nárokem na člověka, aby žil „filosoficky“, tj. trvale v otázce jakožto tázající, který ví o tom, že nikdy nebude moci zcela vědět, a v tomto vědoucím nevědění vytrvá v údivu před tajemstvím, které pro něj bude představovat bytí ve světě.

### 13. Nihilismus

Nihilismus lze charakterizovat jako znehodnocení hodnot, které dříve poskytovaly oporu a základ. O něho se člověk mohl takříkajíc opřít. Důsledky tohoto znehodnocení pocítujeme dle Finka nejvíce dnes, kdy máme „nejdále k původnosti raného věku, kdy vše ještě bylo plné bohů – je to zřejmě doba dosud největší absence bohů, největšího úbytku náboženské substance“.<sup>460</sup> Znehodnocení hodnot, „smrt boha“, je součástí dějinného vývoje, v němž postupně docházelo k osvobozování člověka od všech nadlidských vazeb a s tím souvisejícímu spoléhání se čím dál tím více na tvořivou moc lidské vůle. Člověk bez opor, které mu byly poskytovány oním „nadmírným“, je tak postaven sám před sebe a v jeho možnosti je ustavit sebe sama výlučně vlastními schopnostmi, čímž by tak dovršil myšlenku osvícenství. A to ve smyslu, že by nespolehal na metafyzické vzory, ale pouze na svou svobodu.

Jak již bylo řečeno, ve Finkově filosofii spatřujeme reakci na tuto skutečnost. Člověk, který se ocitl bez opory transcendence, ztrácí svou lidskost a jako hrůzné vyústění tohoto stavu dospěl k děsivým válkám. Nihilismus, v němž se dle Finka moderní člověk nachází, je mezistavem, v němž je ohrožen, ale současně existuje určitá forma „záchrany“ před tímto ohrožením. Avšak jak je vůbec nihilismus myšlen? Jak se odlišuje Finkovo pojetí nihilismu od toho, který byl představen v souvislosti s Nietzsche?

Fink obrací svou pozornost na dějiny západního myšlení, aby odhalil kořeny nihilismu. Konkrétně na myšlení Parmenida, jehož vliv Fink spatřuje v moderním porozumění bytí. „Parmenidés otevírá éru ontologie, více než dva tisíce let starou epochu, základním rozdělením Bytí a Nic, a současně tím klade základ ‚nihilismu‘. [...] Ontologie je stále nihilistická a nihilismus stále ontologický. [...] Parmenidés je zakladatelem pra-dualismu Bytí a Nic, zakladatel ontologie a zároveň nihilismu.“<sup>461</sup> Od této doby je dle Finka svět dualistický a s ním i celá západní filosofie. I přesto, že Fink se inspiroval Nietzscheho myšlením, neshoduje se s ním v tomto kontextu v otázce kořene evropského

---

<sup>460</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 225.

<sup>461</sup> Fink, Eugen, *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, s. 53.

nihilismu. K tomu Fink uvádí: „Nietzsche nemá ani ten nejmenší smysl pro parmenidovskou původnost, protože vůbec neuznává spekulativní hloubku problému bytí. ‚Bytí‘ je pro něj toliko abstraktním pojmem označujícím chiméru lidského ducha, myšlenkovou fikcí, již neodpovídá nic skutečného. Bytí je mu něčím strnulým, nehybným, neživotným – protikladem k dění; Nietzsche nikdy neudělal ani krůček k překonání vulgární dichotomie a k promyšlení protikladnosti bytí a dění z hlediska problému bytí samého.“<sup>462</sup> Nietzsche totiž nachází své nejvlastnější myšlenky u Hérakleita, v jehož napětí protikladů vidí svár Dionýsa a Apollóna a v myšlence hry nejhlubší intuici skutečnosti světa. Parmenidés je jím staven vůči Hérakleitovi jako jeho pravý opak tak, jako se má logický pojem k intuici či jako život ke smrti.

Kořeny nihilismu jsou Finkem odkryty v ontologii, v rozdílu Bytí a Nic. Tento rozdíl stojí v základu západní filosofické tradice, v níž se postupně kladlo „jsoucnější“ bytí coby *fysis*, *eon*, *apeiron*, *idea* nad nepravé bytí.<sup>463</sup> Ono opravdové bytí je však již předem pojato jako Jedno, posvátné, každé nicotnosti zbavené. V této diferenci se ukazuje nejen to, co je Jedním (pravé bytí) a co je Mnohým (nepravé bytí), nýbrž současně co je ne-konečné a co konečné. Z toho vyplývá, že Mnohé jakožto ve své podstatě konečné je to, čeho se týká jednak pevný obrys, tvar, určitá podoba, ale především čas. Tyto věci se totiž proměňují, mění se, vznikají a zanikají, kdežto *fysis*, která vše nese a z čeho konečné věci vznikají, nezaniká. Stejně to platí o nebi, světle, ve kterém se věci jeví jako ohraničené, jako mající tvar. Právě u Platóna došlo dle Finka k absolutizaci jednoho momentu světa, totiž světla, které vtiskuje formu věcem, které mu vděčí za svou podobu. Idea je ona formující síla světla. Fink tuto problematiku vykládá následovně: „Ideje jsou tvořící mocnosti světla, prostupující svět, které formují jedinečné, pomíjivé a ohraničené jsoucí a formující tu bytují, a přitom přesto zůstávají od formovaného odděleny. [...] Ideje jsou pro Platóna tím vpravdě jsoucím, *ontós on*, zatímco formované smyslové věci jsou jen nepravé, *méon*.“<sup>464</sup> Světlo je u Platóna bytím a právě v tomto kladení důrazu na jeden moment světa

---

<sup>462</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 46.

<sup>463</sup> Tamtéž, s. 166.

<sup>464</sup> Tamtéž, s. 167.

lze spatřit zásadní zlom v dějinách filosofie. Vidíme tedy, že Fink se domnívá, že evropský nihilismus spočívá v pra-dualismu bytí, přičemž postupně docházelo k absolutizaci jednoho momentu tohoto původního dualismu. V kontextu kosmologie to pak znamená, že to, co bytostně patří k sobě jako „den a noc bytí světa“, „vznik a zánik“, „konečnost a ne-konečnost“, nebylo již chápáno v této znesvářené podobě, nýbrž byl kladen důraz na to, co je „dnem bytí“, co „nevzniká ani nezaniká, co trvá jako ne-konečné“, co je „pravým bytím“. Ovšem odhalení dějinné podmíněnosti nihilismu neznamena, že by byl poznán. Poznání nihilismu můžeme u Finka spatřit v rozpletení spletence lidského života, institucí, jisté podoby člověka a světa, který je zásadním způsobem ovlivněn vědotechnikou.

Poznání nihilismu tedy nespočívá jen v odkrytí jeho dějinných kořenů, nýbrž i v tom, jakým způsobem se odhaluje v aktuální dějinné situaci, v níž je člověk opuštěn bohy, opuštěn posvátnem, a tak domněle osvobozen od všech nadlidských pout, včetně celku světa. Mnohé z toho, co již bylo, bylo překryto tím, co je nyní a co určuje bytí dnešních lidí. I přesto, že můžeme mít pocit nezávislosti na tradici, na bozích, na světě, jsme jimi jakožto bytosti dějinné ovlivněni, resp. to, co dříve dávalo lidskému životu smyslu, čím byl život veden, nemá dnes patřičnou sílu.<sup>465</sup> To však v žádném případě neznamená, že by to trvale zaniklo. Fink uvádí, že „pradávné učení se dále předává z pokolení na pokolení; přitom do toho vnikají také stále nové významy; zkušenost generace, která to činí postaru, zabarvuje předávání dědictví následující generaci“.<sup>466</sup>

Oproti oné domnělé nezávislosti moderního člověka Fink namítá, že jsme vždy nositeli vlivu kultury, nikoliv zcela na sobě spočívající jedinci. Kultura určuje nejen náš vztah k věcem, ale i k vlastnímu bytí a světu. Její předávání se děje prostřednictvím institucí, které jsou nositeli oněch pradávnych zkušeností. Instituce zároveň mají tu moc uspořádat společnost, a tím ji chránit. Jejich význam pro samotné zachování společnosti je nesporný.<sup>467</sup> Současné instituce si

---

<sup>465</sup> Srov. Fink, Eugen, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach & Co GmbH, Freiburg 1970, s. 7-8.

<sup>466</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>467</sup> Srov. tamtéž, s. 11.

však dle Finka nárokují moc, kvůli které se lidé vůči nim stávají bezmocnými, a jsou tak v podřízeném stavu. Paradoxem je to, že instituce stvořené lidmi a pro lidi se otáčí proti nim samým. Kupříkladu výchovné instituce zdůrazňují praktičnost výchovy a vzdělávání. To znamená, že institucím jde o to, aby vzdělání bylo „k něčemu“, ať už jde o kvalifikaci, či uplatnění na trhu práce. Nejde o vzdělání jako takové, nýbrž o pouhou produkci.<sup>468</sup> K tomu Fink uvádí: „Žijeme ve století rozpoutané produkce. [...] Metafyzické přesvědčení o dokonalosti bytí je v moderním lidství otřeseno. [...] Opravdová moc spočívá v činnosti, a sice v neustálé, nekonečné činnosti. Produktivita sama je pokládána za moc. Nezáleží na produktech, ale na produktivitě.“<sup>469</sup>

Právě produkce je to, o čem jde v moderní vědotechnice, co bytostně postihuje její dynamickou povahu. Tím je naznačeno, že vědecko-technická revoluce není statickým stavem, nýbrž stavem dynamickým. Neustále se vyvíjí, ale nespočívá na produktech, nýbrž na novém a novém vyrábění a zdokonalování. K tomu Fink dodává: „V technice jako by slavila svůj triumf vlastní moc člověka. Člověk se stává ‚pozemským‘, avšak nikoli v tom smyslu, který poukazuje k zemi jako divočině, nýbrž který zemi chápe jako odkouzlené sídlo lidstva, produkujícího svůj život. Země je bez bohů.“<sup>470</sup>

Ačkoliv by se mohlo zdát, že neustálá činnost moderní produkce se vlastně přibližuje světovému pohybu, že by mohla být jeho odrazem, je tomu právě naopak. Při výkladu práce bylo řečeno, že se člověk může vztahovat k věcem, protože se původně vztáhnul ke světu, ale v případě moderní produkce již o vztah k věcem neběží. Neustálou produkcí a její zdokonalování můžeme vyjádřit tak, že jsme sice pro stromy neviděli les, ale nyní již nevidíme pro samou produkci ani stromy. Celek světa jakožto „les“ je tak tím, čemu jsme dle Finka dnes nejvíce vzdáleni. Člověk ještě nikdy nebyl tak opuštěn kosmickými silami. Vliv moderní vědo-techniky se odráží v širokém spektru oblastí týkajících se společnosti a lidského bytí. Projevuje se v institucích, ve způsobu lidské existence, ve vztahu k druhým a ke světu. Právě postupné osvobozování člověka

---

<sup>468</sup> Srov. Fink, Eugen, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, s. 210.

<sup>469</sup> Tamtéž, s. 190-191.

<sup>470</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 216.

od mytologického představování, od předsudků, vedlo dle Finka ke zrodu moderní vědy, která novým způsobem odhalila svět a zároveň do jisté míry zbořila tradici (zvyklosti), a tím tak zasáhla člověka. Ten je nyní bez opory postaven před sebe sama, před život. „Svobodný duch vědy konečně vedl k vědecko-technickému úkolu uspořádání lidské svobody podle plánu,“<sup>471</sup> tvrdí Fink. Na jedné straně lze říci, že z člověka se v tomto plánu pomalu stává technický projekt, ale na straně druhé se cítí mocným prostřednictvím vědy a techniky. Dokonce tak mocným, že má tendenci se obrazně řečeno připodobňovat samotnému bohu. Člověk touží po absolutní vládě nad světem. Technické prostředky mu slouží k ovlivnění lidí. Jako „pravý technik“ tvoří lidský smysl.<sup>472</sup> Vývoj, kterým lidstvo prošlo, není Finkem pochopen fatalisticky. Domnívá se, že jde o uskutečnění možnosti lidských dějin, ke kterému došlo v Evropě. Tato možnost sice obepnula zeměkouli a vtiskla národům svůj ráz, ale nejde ani o čistou náhodu. Avšak žádným způsobem se nedalo takovému vývoji zabránit.<sup>473</sup>

Věda jako uskutečněná možnost v dějinách odkazuje na dvě oblasti. V návaznosti na Husserla Fink rozlišuje mezi životem před-vědeckým a vědeckým. Charakteristickými rysy před-vědeckého života jsou jeho větší objemnost a bohatost. V něm s věcmi prakticky zacházíme, tvoříme je, provozujeme v něm religiózní praktiky, žijeme v něm spolu s druhými. Je určen protikladností základních fenoménů lidské existence. Z tohoto života vycházejí motivy, na jejichž základě se věda uvádí do chodu a snaží se je různým způsobem uskutečňovat. Z toho Fink vyvozuje následující: „Věda“ vzniká z konkrétní starosti o zajištění potravy, o uspořádání a rozčlenění válečnictví, ale také z magické moudrosti kněží, ze zvědavosti národů křižujících moře, ze zahálky panské vrstvy, již otroci odnímají namáhavou prací, z čistého úžasu kontemplativních povah, z pochybování a z nesčetných jiných pramenů. Genealogie vědy z pre-scientifického světa člověka nám však působivě ukazuje,

---

<sup>471</sup> „Dieser Freiheitsgeist der Wissenschaft hat schließlich zur wissenschaftlich-technischen Aufgabe einer planmäßigen Organisation der menschlichen Freiheit geführt.“ (Fink, Eugen, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, s. 9.)

<sup>472</sup> Srov. Fink, Eugen, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, s. 9.

<sup>473</sup> Srov. Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 9-10.

že je možné být člověkem i bez vědy. [...] Člověk nemusí existovat v prostoru vědy.<sup>474</sup> Věda je tak lidskou možností, nikoliv nutností.

Rozlišujeme tedy mezi životem před-vědeckým a vědeckým. K oběma způsobům bytí se vztahuje před-vědecký svět a svět vědy. S touto distinkcí pracoval ve své slavné *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologie* Husserl. Tvrdil, že mezi oběma světy neexistují ostře oddělené hranice, protože se prolínají. K tomu uvádí, že „předvědecký přirozený svět, chápaný jako základová půda ‚vědecky pravého‘ světa, obsahuje současně tento vědecky pravý svět“.<sup>475</sup> To znamená, že před-vědecký svět je považován za bázi, na níž se teprve ustavuje věda. Proti této naivní distinkci Fink namítá: „Svět našeho okolí již dávno není čistá, panensky nedotčená příroda, ani krajina či sídlo změněné dovedností sedláků nebo řemeslníků, je to příroda překopaná a přetvořená vědo-technikou a průmyslem. [...] To ale znamená, že vědy působí zpět na sféru, ze které kdysi vzešly.“<sup>476</sup> Podle Finka tedy není žádný přirozený svět, který by nebyl zasažen vědou a k němuž bychom se mohli nějakým způsobem dostat. Existujeme totiž již vždy ve světě, jehož podoba je spoluurčena a spoluutvářena vědou a technikou. Tedy technické produkty, vědecké teorémy, nejsou ve Finkově koncepci „dobře padnoucím šatem“, nýbrž „kulturní sutinou“, která padá na naše každodenní porozumění životu. Ačkoliv nemusíme existovat ve vědě, není nám dána jako cosi vnějšího. Jsme do ní totiž již jistým způsobem zasazeni,<sup>477</sup> a to tak, že „věda je panující moc v existenci moderního člověka“.<sup>478</sup>

S tvrzením týkajícím se nezávislosti člověka a jeho vymaněnosti z tradice, mocenským nárokem institucí a vědotechnikou se pojí i „nová strašlivá forma člověka“, <sup>479</sup> kterou je člověk masový. Ta má rozhodující vliv na společnost. Vyznačuje se dle Finka setrvačností a kvalifikovaností. I když člověk koná věci ze setrvačnosti, která je v jistém smyslu lenivostí, neznamená to, že by byl

---

<sup>474</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 10-11.

<sup>475</sup> Husserl, Edmund, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 153.

<sup>476</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 11.

<sup>477</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>478</sup> „Die Wissenschaft ist eine herrschende Macht im Dasein des modernen Menschen.“ (Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, s. 9.)

<sup>479</sup> Fink, Eugen, *Zur Krisenlage des modernen Menschen*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1989, s. 138.

primitivem. Dobře se vyzná v malém výseku světa, je kvalifikovaný. Podle Finka však tato kvalifikovanost masového člověka neznamena to, že by byl vzdělaný. Je totiž ochotný se podřizovat názorům druhých lidí a nekriticky je přejímá. Chybí mu hloubka myšlení,<sup>480</sup> která by mu pomáhala čelit mocenským tlakům či novým dogmatům. Finkem řečeno: „Moderní člověk získal – může se říci – snad vědeckého vědění, ale ne moudrosti, snad komfortního blahobytu, ale ne štěstí, politického vítězství, ale žádného míru.“<sup>481</sup>

Jak je z výše uvedeného patrné, i v otázce nihilismu se proplétá rovina ontologická s antropologickou a s kosmologickou. Kořeny nihilismu byly Finkem odhaleny v Parmenidově ontologii, z níž pochází pra-dualismus světa. V dějinách pak došlo k absolutizaci jednoho momentu tohoto původního sváru, který vedl k postupné zapomenutosti celku světa. K zapomenutosti „dne a noci bytí“, prapůvodního pohybu zjevování všeho nitrosvětského, k zapomenutosti toho, co nás objímá, co nám dává prostor a čas. Člověk jako bytost kosmická je v moderní době kosmem opuštěn, ztratil vztah k celku, k transcendenci. Z Finkových výkladů je patrné, že se vlastně vytrácí samotný vztah k filosofii. Ztrácí se tato starověká láska k moudrosti, k hloubce myšlení, které nebude fixováno výhradně na jsoucí. To tedy jednak znamená, že počátek ontologie souvisí s moderním nihilismem, s mezidobím, ve kterém se moderní člověk nachází, resp. dějinná linie od Parmenida, která prošla několika zvraty, v nichž došlo mimo jiné ke „smrti boha“, ke ztrátě opory či základu, z něhož člověk čerpal, na který spoléhal, vede k současnému bez-domoví člověka, který zapomněl na celek světa a na tuto tradici, která ho ukotvuje. Zapomenutí na svět se ve Finkově myšlení pojí se zapomenutím tradice, s vykořeněním člověka, který si není vědom toho, co ho podmiňuje, čemu vděčí za bytí ve světě. Moderní člověk, který se stává člověkem masovým, se takto „nevědomý“ domnívá, že je pánem na zemi, v níž již nevládnou bohové, v níž již transcendence pozbyla moc, kterou měla dříve. Z doposud řečeného vyplývá, že pokud je moderní nihilismus

---

<sup>480</sup> Absence hloubky myšlení, která je podle Finka charakteristická pro masového člověka, se podobně vyskytuje u Nietzscheho: „Běda! Přejde čas, kdy člověk již nebude roditi hvězd. Běda! Přejde čas člověka, který zasluhuje největšího pohrdání a sám sebou již neumí pohrdat. Hleďte! Ukazují vám posledního člověka.“ (Nietzsche, Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*, s. 13.)

<sup>481</sup> Fink, Eugen, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, s. 141.

mezidobím, pak je nutné se tázat po tom, „mezi“ kterými dobami se dle Finka moderní člověk nachází.

Domnívám se, že toto „mezi“ odkazuje na roz-cestí mezi tím, co bylo a co bude. Ono „mezi“ nás upozorňuje na to, kde a jak jsme, a na to, co „by mohlo být“. Ukazuje nám možnosti vlastního bytí ve světě, přičemž toto bytostné „kde“ (svět) je primárně tím, co má být myšlenkově vydobyto a předáno. A to tak, aby moderní člověk opětovně získal základ, z něhož by mohl být. Ovšem v době, v níž si člověk není jistý, se o nic opřít nemůže, a proto je nutné vejít na cestu hledání smyslu. Ono „mezi“ nás tak má uvést do nesamozřejmosti vlastní existence na světě, kdy se již nelze vrátit k dřívějším základům, nelze obnovit bohy, nýbrž je nutné hledat základ jiný. Základ, který ještě není dán, protože jsme v mezidobí těchto základů, kdy starý již neplatí a nový ještě není ustaven. Ovšem onen základ, onen pramen, který je pramenem smyslu, není ničím jsoucím, nýbrž je ustavujícím veškerenstvo. Je vyvázán z moci člověka, je tím, co člověka přesahuje, co je tím dávajícím. Fink se tedy snaží o otevření se ne-danému, a to v době, která se tomuto ne-danému spíše vzdaluje nežli přibližuje. Jde o obhajobu filosofie, obhajobu otevřenosti se hloubce bytí, pravdě, hloubce světa, která je opakem lpění na povrchnosti jsoucího.

Lpění na jsoucím je nivelizací bytí, nivelizací světa. Pro jsoucí nevidíme svět. K tomu Fink říká, že „jsoucno je, protože svět vládne. Touto větou ‚odpovídáme‘ na často kladenou otázku: ‚Proč je vůbec jsoucno – a ne nic?‘“<sup>482</sup> Vládnoucí celek světa je však ničím, pokud se ho snažíme představit. Představování zná jen jsoucna a to, co není jsoucnem, je ničím. Jsoucno je tím, co známe, co se nám může jevit jako známé, blízké, či dokonce jisté. Právě jistota jsoucen je tím, čím se moderní člověk ujišťuje. Avšak to, co je naším úkolem, je unést ne-jistotu, unést ono tajemství lidské existence, unést to, co se ne-dává, ale přesto je čímsi dávajícím. Filosofie přivádí k tomu, co je pro člověka bytostné, k vědění o celku, k moudrosti. Moudrost je však v mezidobí rovněž ničím, jelikož ji nelze předmětně uchopit, vědecky dokázat. Moudrost není IQ,

---

<sup>482</sup> Fink, Eugen, *Alles und Nichts*, s. 237.

moudrost není ani zdatnost, a už vůbec není kalkulem. Moudrost není ničím daným, ale je možné o ni usilovat.

Ačkoliv se místy může zdát, že se Finkovo myšlení překrývá s Nietzscheho myšlením, existuje mezi oběma mysliteli rozdíl. Zatímco Fink nachází kořeny nihilismu v ontologii, jak již bylo ukázáno, Nietzsche v sókratovsko-platónsko-křesťanském morálním výkladu světa. V něm se absolutní hodnoty, věčné pravdy, stávají čímsi nedosažitelným. Víra v ně se hroutí, ztrácí se tak víra v jejich smysl. Tím postrádají svoji do té doby absolutní platnost. K tomu trefně Kouba v Nietzscheho smyslu poznamenává: „Má-li světu vládnout dobro, krása, pravda či jiné ryzí hodnoty, má-li právě k nim svět ‚směřovat‘ a nalézat v nich svůj celkový smysl, pak musí být tyto hodnoty vskutku *ryzí*, nezvratné. Proto nás nárok na celkový smysl světa vede nutně mimo svět, tj. mimo prostor, v němž smysl ‚žije‘ díky tomu, že je neustále transcendován možností jiné podoby smyslu, a tedy i neustále ohrožen tím, že ustrne nebo se změní v ne-smysl. Aby mohl být celkový smysl postulován jako definitivní vítězství nad ne-smyslností a překonání obecné ‚neřešitelnosti‘ světa, je třeba usídlit jej do sféry ryzí transcendence. Morální výklad nás tak vytrhuje ze světa a uvádí v niternou závislost na jediném a absolutním zdroji smyslu.“<sup>483</sup> V tom Nietzsche spatřuje samotný základ nihilismu. Pochybnosti o křesťanském pojetí světa, o samotném světě vyloženém metafyzikou, vedly k jejich odmítnutí a k přesvědčení o nepoužitelnosti kategorií jako „jednota“, „dobro“, „pravda“ atd., kterými byl svět určován a vykládán. Iluzorní se tak stává představa světa, který „by měl být“. Člověk se cítí zklamaný, cítí se smyslůzbavený, je apatický, jelikož dřívější cíle, o které bylo usilováno, jsou vyprázdněné. Od metafyziky, od křesťanství, očekával odpovědi na otázky po smyslu vlastního bytí, doufal ve štěstí, v morálku a tyto naděje se po „smrti boha“ rozplynuly, hodnoty se znehodnotily. Kouba k tomu podotýká: „Postupující nihilistická krize je tedy pro Nietzscheho přímým důsledkem metafyziky jakožto umělého dilematu mezi absolutním smyslem a absolutním nesmyslem, metafyziky jakožto neschopnosti žít se smyslem podmíněným, tj. vnitřně ohroženým nesmyslností, ale proto ještě

---

<sup>483</sup> Kouba, Pavel, *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 145.

ne nicotným.<sup>484</sup> Metafyzika totiž nedůvěřovala smyslům, jelikož ukazovala pomíjivost a samotná smyslovost byla postavena vůči myšlení, které bylo tím, čím je možno dosáhnout věčného, bezčasového bytí.

Metafyzika se podle Nietzscheho nechala unést nejvyššími a nejobecnějšími pojmy, které jsou však dle něj zcela prázdné. Oproti tomu však Fink namítá: „Ontologické pojmy tedy Nietzsche pojímá jako pouhá zevšeobecnění. Za tímto pojetím se skrývá zjednodušená teorie pojmu a naprosté neporozumění metafyzickým pojmům vůbec. [...] Nietzsche tedy pojímá ontologické pojmy jako ‚abstrakce‘, jako abstraktní pojmy, avšak toto své pojetí nevyjasňuje, nepředkládá žádnou analýzu abstrakce, prostě tvrdí, že tomu tak je.“<sup>485</sup> Finkova kritika namířená vůči Nietzscheho neprovedení analýzy abstrakce, resp. transcendentální obecnosti, přehlížení rozdílů mezi pojmy abstrakce a těch, bez nichž nelze zakoušet nic konkrétního, aby bylo vůbec možné to které jsoucí uchopit abstraktně, ústí do tvrzení, že problém bytí je u Nietzscheho pojat jako problém hodnot a jeho ontologie chce převrátit ontologii, která myslí pravdivé jsoucí jako „mimočasové“ bytí. To znamená jako to, které nepodléhá času. Tradovaný výklad skutečnosti, v němž je předpokládán „pravý svět“ a „svět zdání“, je proto nutné odmítnout. Avšak vůči Finkově výkladu je možné namítnout, že Nietzschemu právě jde v jeho středním a pozdním období o popírání metafyziky a samotné ontologie, a proto ji sám ani nevypracovává. Nietzscheho filosofie je genealogií, která usiluje o postihnutí proměny, o postihnutí dění a jakékoliv ontologické koncepty by se tomuto „záměru“ přičily. K tomu Barša trefně uvádí: „Zkoumání původu nic nezakládá, právě naopak: zneklidňuje to, co bylo vnímáno jako nehybné, člení to, co bylo chápáno jako jednotné: ukazuje na heterogenost toho, o čem panovala představa, že je to konformní se sebou samým.“<sup>486</sup> Nic totiž není natolik stabilní, aby se mohlo stát společným jmenovatelem pro samotnou změnu, kterou vše prochází. Nietzsche totiž vposled chce uchopovat jakousi jedinečnost, neredukovatelnost, kterou se vyznačuje každá událost, aniž by ji chtěl podřazovat

---

<sup>484</sup> Kouba, Pavel, Nietzsche dnes, in: *týž, Smysl konečnosti*, Oikoymenh, Praha 2001, s. 32.

<sup>485</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 163.

<sup>486</sup> Barša, Pavel, Fulka Josef, *Michel Foucault: Politika a estetika*, Dokořán, Praha 2005, s. 52.

pod nějakou jedinou příčinu. Spíše mu jde o zvraty oněch událostí, o síly, které proti sobě „bojují“. Jde o diskontinuitu v našem bytí, je to vzdání se nároku na to, co by mělo zaručovat stabilitu pro život, jde o zboření základů, na kterých bychom mohli jakkoliv lpět.<sup>487</sup>

Domnívám se proto, že v této souvislosti se Fink Nietzschemu svou filosofií vzdaluje. Finkovy motivy týkající se nihilismu a obecně Nietzscheho filosofie vycházejí z jeho vlastní motivace, kterou je otázka celku světa. Problém nihilismu, který byl Nietzschem odkryt, se u Finka proměňuje. Rozcházejí se nejen s ohledem na kořeny nihilismu, ale i co do vlastní povahy „záměru“ jejich filosofii. U obou však vidíme určitou možnost překonání nihilismu. Jak Nietzsche, tak Fink nezůstávají u konstatování ne-smyslnosti, ztráty cíle lidského úsilí, u ztráty odpovědi na otázku „proč?“, nýbrž v tomto mezidobí vidí i možnost „záchrany“.

### 13.1 Východisko z nihilismu

Pokud došlo k znehodnocení nejvyšších hodnot, pak se může vše jevit jako naprosto nesmyslné. Již není opor, kterým by člověk věřil, a proto se může domnívat, že nic nemá smysl. Takové zevšeobecnění ústí nejen do pesimismu, ale i pasivity. Ta je pak výrazem určité únavy a slabosti člověka, který propadá zoufalství, jelikož ono „nic“ nihilismu působí naplno. Ovšem pesimismus a pasivita je pouze jednou stranou mince. Ta druhá odkazuje na možnost uvědomění si, že hodnoty jsou kladeny člověkem, resp. vůlí k moci, přičemž význam hodnot je významem, který si do nich sám člověk projektuje. Z toho tedy plyne, že hodnoty o sobě neexistují, protože jsou vždy s ohledem na člověka. Jsou vázány na jeho existenci, tj. na to, jak je. Teprve poté, co se člověk odhalí jako ten, který hodnoty klade, který je tvoří, se vymaňuje z pesimismu a oné pasivity a stává se z něj aktivní „nihilista“, hledající nový cíl, nastiňující nové možnosti a tvořící hodnoty. Nihilismus tedy není nějaké poslední stádium, nýbrž je mezidobím, které může člověk určitým způsobem překonat, resp. může

---

<sup>487</sup> Barša, Pavel, Fulka Josef, *Michel Foucault: Politika a estetika*, s. 56-57.

z něj nalézt východisko. Nihilismus u Nietzscheho můžeme rovněž považovat za „počátek“ procesu, během něhož bude docházet k přehodnocení hodnot.

U Finka nacházíme rovněž východisko z nihilismu ve znovuoobnovení lidského vztahu k celku světa. Tento svět však není v naší moci.<sup>488</sup> Fink říká, že „nesmírný kosmologický význam moderního ‚nihilismu‘ tkví však v tom, že celkový účel světa odmítá nejen jako nepoznatelný, nýbrž i jako protismyslný, takže svět se tu jeví v podivné a záhadné bezúčelnosti. [...] Svět je o sobě bez účelu, nemá o sobě žádnou cenu, neboť je vně jakéhokoli morálního posuzování, ‚mimo dobro a zlo‘.“<sup>489</sup> Protože, jak dodává, „kosmologické pojmy jako ‚účel‘ a ‚jednota‘ světového dění, tedy metafyzická výkladová schémata, která se snaží pochopit dění tím, že mu podkládají ‚smysl‘ a dějinám připisují cíl, vedou k nihilismu“.<sup>490</sup> Z tohoto tvrzení dle mého soudu vyplývá, že Fink spatřuje v samotné povaze moderního nihilismu, v němž již došlo ke ztrátě víry v absolutní smysl a v ony nejvyšší hodnoty, zásadní možnost pro moderního člověka. Ten se v této situaci, v tomto mezidobí jakožto sám na sobě spočívající, „ponechaný napospas“, může znova založit. Tedy má možnost se určit. Ve Finkově myšlení vidíme, že nejde o určení člověka z něho samého tak, aby se povýšil na pána a vládce univerza, nýbrž tato příležitost tkví „v možné otevřenosti pro svět, jež by již nebyla ‚zprostředkována‘ nějakým nejvyšším jsoucím a nebyla by jeho prostředkováním zastřena“.<sup>491</sup> Člověk se může otevřít celku světa z bytostné nouze, v níž se nachází. Převzít svou konečnou existenci a žít ze vztaženosti k tajemství, které pro něj vlastní smrt a konečnost jako taková (zanikání v celku světa) a celek světa znamenají. Nejsme základem světa, ale jsme s ním bytostně spjati.

Dle mého soudu lze z Finkovy filosofie vyčíst snahu o odhalení možnosti na nové sebeurčení moderního člověka, který je v nihilismu vydán labyrintu světa, v němž se ztrácí. Tuto situaci lze dle Finka přirovnat k Oidipovi, který „zabil otce a zaujal jeho místo v loži své matky. Má-li člověk toto tragické

---

<sup>488</sup> Srov. Kouba, Pavel, *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 150.

<sup>489</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 259.

<sup>490</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 177.

<sup>491</sup> Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, s. 225.

poznání oidipovské situace a má-li tato zkušenost navíc negativní formu neexistence jednotné koncepce světa, která určuje úlohu člověka ze souvislosti celku, pak se nakonec proměňuje v nihilistickou rezignaci: je-li postavení člověka v celku světa nepoznatelné, nemá už nic smysl. [...] Nihilismus je již novým vhladem, ale ještě podléhá starému hodnocení. [...] Nihilismus je tedy ve své podstatě jakýmsi mezistavem či přechodem. Bude překonán tehdy, až se tento vezdejší svět po smrti bohů už nebude chápat pouze jako odbožštěný, jako bohem opuštěný, ale až se tento bezbožný svět rozzáří ve světle nové zkušenosti bytí.<sup>492</sup>

U Finka tak podle mého mínění můžeme shledat důraz na aktivní vztah k nihilismu, který je u něj spjat s celkem světa. Východiskem z nihilismu je tak znovuoobnovení lidského vztahu ke kosmu. Je nutné stát se bytostí kosmickou. Finkovu filosofii s jejím spekulativním momentem je možné považovat za projev takového způsobu myšlení, které se snaží žít osvobozeno od zátěže poddanství vůči bohům.<sup>493</sup> S tím se pojí i snaha o překonání metafyziky, což je nedílnou součástí východiska z nihilismu a projevem aktivního vztahu k bytí ve světě. Ono překonání se však neděje pouze z pozice „čisté“ filosofie, nýbrž z pozice filosofie jakožto výchovy. V ní jde nejen o *theoria*, nýbrž i o *praxis*. Aby člověk mohl převzít místo, které mu bytostně patří, aby se mohl stát skutečně bytostí kosmickou, musí k tomu být přiveden, vychován. Je-li nihilismus mezidobím, v němž se máme otevřít „novému věku světa“,<sup>494</sup> pak je potřeba naučit se zvědavé otevřenosti vůči vlastnímu bytí a celku světa.

---

<sup>492</sup> Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 178.

<sup>493</sup> Srov. tamtéž, s. 179.

<sup>494</sup> Srov. tamtéž, s. 178; Srov. Tarnas, Richard, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped our World View*, Pimlico, London 1991, s. 422.

## 14. *Filosofie je výchova*

Východisko z moderního nihilismu však u Finka není dle mého soudu spojeno pouze s individuální aktivitou, nýbrž je v něm obsažena představa založení lidské společnosti jako takové. Celek světa je společným celkem, který objímá vše nitrosvětské, včetně lidstva. Lidská společnost by se nově měla určit ze vztahu k onomu celku, z transcendence. Nihilismus, jakožto mezidobí, k tomu ustavení vybízí,<sup>495</sup> jelikož se v něm skrývá možnost otevřít se onomu světu bez jakéhokoliv zprostředkování. Člověk se má stát bytostí kosmickou, tj. má převzít místo a určení, které k němu bytostně patří, ale které je zapomenuto. Filosofie jakožto výchova je projektem, jehož prostřednictvím se snaží Fink „jednat“. Nejde mu jen o vyslovování poznatků, nýbrž i o jejich implementaci. V jeho filosofii je tedy přítomná nejen *theoria*, nýbrž i *praxis*.

V dějinné situaci po dvou světových válkách, kdy se nelze opřít o žádné jistoty, považuje Fink za nutné naučit člověka zvědavosti, zkoumání nových možností v „otevřeném horizontu“ nihilismu. Naučit se zvědavosti, která je spojena s otevřeností a hledáním smyslu, je současně obranou proti nátlaku, dogmatu či násilí.<sup>496</sup> Hledání smyslu je tak tázáním, na které není žádná konečná odpověď. Avšak zatímco hledáme a tážeme se, nestojíme na samotném začátku, nýbrž jsme otevření pro samotné kladení otázek, a tím stojíme již v horizontu smyslu, z něhož vůbec můžeme otázky klást. Protože ten, kdo se táže, již jistým způsobem ví. Toto vědění, kterým vždy člověk disponuje, je předpokladem rozvrhu lidského bytí.

Vzdělávání se v tomto smyslu může dít ve dvou fundamentálních formách, v náboženství a ve filosofii. Jak již bylo poznamenáno, v náboženství je smysl života vyložen proroky či posly z toho, co je nadlidské, tj. z boha, který k nim promlouvá. Oproti tomu filosofie se snaží vyložit lidské bytí a jeho smysl z něho samého. Ve Finkově případě se filosofie neodkazuje k „zásvětní“ realitě, nýbrž k celku světa, k němuž má člověk význačný vztah. Rozumíme sobě jako bytosti světské, protože již vždy rozumíme světu, v jehož rámci existujeme.

---

<sup>495</sup> Fink, Eugen, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, s. 209.

<sup>496</sup> Srov. Syřiště, Ivo, Úvaha nad pedagogickým přínosem v díle Eugena Finka, in: *Pedagogika*, XLVII, 1997, s. 13.

Ovšem abychom se stali bytostmi kosmickými, je nutné si onen celek a vztah k němu připomenout, vzpomenout si a prolomit tak zapomnění, které je charakteristické pro moderní nihilismus. Ten, jakožto mezidobí, je však kromě tohoto zapomnění i možností pro ono připomnění. Je možností pro filosofii, pro lásku k moudrosti, pro lásku k tomu co je „nejvíce jsoucí“, pro tázání se po světě, bytí a po filosofii samotné. Avšak toto tázání je nutné se učit a předávat z generace na generaci. Právě proto se u Finka objevuje nejen filosofování o výchově, ale i snaha o výchovu prostřednictvím filosofie.<sup>497</sup>

### 14.1 Filosofování o výchově

Finkovy úvahy o výchově začínají kritikou pedagogiky jakožto humanitní vědy. Pedagogika je chápána jako disciplína, která je po boku s jinými vědami součástí emancipačního procesu postupného osvobození se od filosofie. Chápe se jako svébytná disciplína, která využívá poznatků i z jiných věd. Je takřikajíc interdisciplinární, jelikož je již podstatně spoluurčena například vývojevou psychologií, sociologií či v neposlední řadě antropologií. Od těchto věd přebírá nejen poznatky, nýbrž i metodologii. Ovšem jak Fink poznamenává, pedagogika se pohybuje na nepoznaných základech týkajících se jednak bytnosti výchovy a vzdělávání jako takové, a jednak s tím se pojících kulturně-společenských základů, které ovlivňují člověka.<sup>498</sup> Jakou roli má vůbec výchova v dnešní době, kdy se společnost neustále proměňuje a je pod vlivem vědotechniky a ekonomických zápasů? Podle Finka „život člověka v naší epoše ztratil vzorec, magický vzorec mantické praxe, která propojovala nebe a zemi a přenesla každou věc na správné místo mezi nebem a zemí“.<sup>499</sup> Ztrátu vzorce, koexistenci učitelů a žáků v nepochopeném světě, který je labyrintem bez Ariadniny nitě, považuje Fink za „základní pedagogickou situaci naší doby“.<sup>500</sup>

Ve vzdělávání a výchově dochází k obrovské diferenciaci prostředků, k rozvíjení psychologicky dokonalých metod a technik. K tomu Fink uvádí:

---

<sup>497</sup> Srov. Fink, Eugen, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, s. 43.

<sup>498</sup> Fink, Eugen, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach Verlag, Freiburg 1978, s. 9-13.

<sup>499</sup> Fink, Eugen, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, s. 180.

<sup>500</sup> Srov. tamtéž, s. 180.

„Lidské vzdělávání se stává plánovaným projektem. Výchovné formování představuje plánovaný úkol, jedno, zda se jedná o jednotlivé dítě, společenskou skupinu nebo celý národ. Výchova se stala ‚technickým problémem‘, který je také uskutečnitelný v malém či velkém měřítku obdobně jako stavba mostu přes potok nebo veletok, výstavba domu nebo města.“<sup>501</sup> Moderní výchova, kladoucí důraz na co možná nejdetailnější plánování strategií, může cíleně vést až k vytěžování lidského vědomí.<sup>502</sup> Fink tak upozorňuje na to, že technizace má zásadní vliv na výchovu a vzdělávání. Jestliže se stane z člověka projekt, z něhož se má plánovaně utvořit „prefabrikát“ vzdělance, pak se vytrácí patřičná hloubka myšlení. Výstižně to v tomto smyslu říká Liessmann: „Fakt, že už nikdo nedokáže říct, v čem dnes spočívá vzdělání nebo všeobecné vzdělání, není žádným subjektivním nedostatkem, nýbrž důsledkem myšlení, které vzdělání redukuje na profesní vyučení a vědění degraduje na vypočitatelný ukazatel humánního kapitálu.“<sup>503</sup>

Problémem se tedy stává „idea“ výchovy a vzdělání, k níž by se směřovalo a o kterou by se usilovalo. Technizace výchovu a vzdělávání redukuje, a tím vzdaluje člověka sobě samému, resp. úloze, kterou by měl převzít a zvládnout. Výchova se fragmentarizuje.<sup>504</sup> Co však podle Finka výchova znamená a co je jejím úkolem?

„Výchova je pra-fenoménem lidského života,“<sup>505</sup> říká Fink. O výchově stejně jako o lásce, smrti, vládě, práci a hře platí, že není z žádného jiného základního fenoménu odvoditelná či za nějaký zaměnitelná. Výchova jako svébytný fenomén však s oněmi bytostně souvisí. Ve výchově jsou totiž vždy přítomné řekněme mravní zásady jednotlivých pohlaví, politické zájmy, stejně jako právní řád či socio-kulturní vlivy atd. Z toho vyplývá, že je bytostně společenským (koexistenciálním) fenoménem, který je však současně výrazem lidské starosti o vlastní bytí. Tato starost vyplývá z lidské nedokonalosti a nehotovosti. A právě pomocí výchovy se snažíme hledat východiska z této

---

<sup>501</sup> Fink, Eugen, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach & Co GmbH, Freiburg 1970, s. 138.

<sup>502</sup> Tamtéž, s. 138-139.

<sup>503</sup> Liessmann, Konrad Paul, *Teorie nevzdělanosti*, Academia, Praha 2009, s. 11.

<sup>504</sup> Srov. tamtéž, s. 144-146.

<sup>505</sup> Fink, Eugen, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, s. 13.

nedokonalosti. Výchova je tak úkolem člověka, který se jejím prostřednictvím utváří. Dokonce lze říci, že až výchovou se z „člověka“ stává člověk. Výchovou je člověk uváděn do světa, o který je nutné se starat jako o něco nesamozřejmého, ne-daného. Výchova je tedy na jedné straně procesem sebehledání a sebeutváření, ale na druhé je i jakýmsi objevováním světa, ve kterém hledáme a postupně formujeme své místo v něm. K tomu však Fink uvádí: „O ničem na světě není tak těžké mluvit jako o bytosti, která má řeč; není nic tak těžkého jako porozumět a pochopit rozumějícího a chápajícího člověka.“<sup>506</sup> Fink se nás snaží postavit před tajemství, které by v nás mělo vzbudit nesamozřejmost. Dle mého soudu lze jeho úvahy chápat ve smyslu probuzení údivu a s ním se pojícího kladení otázek, které nás vytrhává ze „stereotypů“ každodennosti a otevírá nás světu, bytí a filosofickému myšlení, tj. tomu, co se bytostně člověka týká a na co především zapomíná. Nejen kvůli tomu, že jsme ponořeni u jsoucího, nýbrž i kvůli společensko-kulturní a ekonomické situaci. Jsme svědky toho, že ono bytostné je vlastně neužitečné, není hodnotitelné. Z institucionální výchovy a vzdělávání se stávají prostředky boje o trhy a průmyslové šance v blízké budoucnosti. Ovšem stále existuje možnost změny. Výchova se netýká pouze individua, nýbrž má také svůj aspekt sociální.

Opatruje totiž rodovou a kulturní kontinuitu. Jak již bylo řečeno s ohledem na základní fenomény lidské existence, v potomcích se snoubí smrt a láska. Láska je napětím mezi mužem a ženou, z jejichž spojení dochází ke zrození potomků. Ti jsou nejen výrazem lásky, ale i odvěké touhy smrtelníků po nesmrtelnosti. Zrozením člověka pokračují dějiny rodu. Fink poznamenává: „Stojíme na půdě tradice, jsme dědicové tvořivých předků, bydlíme v domě ducha, který jiní postavili, bydlíme v kulturním světě, který jsme převzali.“<sup>507</sup> S kontinuitou se však pojí i diskontinuita. Potomci se rodí do kulturně podmíněné společnosti. Do této kultury jsou vychováváni, a tím ji do jisté míry přebírají. Avšak s dalšími generacemi přichází vždy něco nového. Napětí mezi

---

<sup>506</sup> Fink, Eugen, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, s. 58.

<sup>507</sup> Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, s. 7.

kontinuální návazností a diskontinuitou je přítomné v myšlení i v jednání těch, kteří se na výchově podílejí. V každé generaci je tedy přítomná možnost změny, určitého obratu k sobě samému a k celku světa. Vždy tak existuje naděje na proměnu individua a současně tak i celé společnosti, a to i přesto, že smysl života nelze předat, protože je neustále se utvářejícím, přičemž každá generace si ho tvoří nově.

Hledání smyslu života se má podle Finka podstatně projevit ve výchově. Při jeho hledání je nutno se radit. Vychovávající by měl vychovávat uvážlivě tak, aby byl otevřen i jiným možnostem, jak žít, včetně odlišnosti postojů, které mohou zastávat druzí. Jde o to, že vychovatel je ten, kdo přemýšlí a kdo má být nutně světským, tj. být ve vztahu ke světu. Má totiž zprostředkovávat onu cestu hledání smyslu, která je však zakotvena ve smyslu „obecnějšího“ charakteru. Vychovatel vede vychovávané k „účasti“ na celku světa, k participaci na lidském společenství, k vlastnímu bytí ve světě.<sup>508</sup>

V době moderního nihilismu, v němž se výchova fragmentarizuje, je prostoupena technizací a je pod kulturně-politickými a ekonomickými tlaky, je tak potřeba výchovu, která je filosofií, obrodit. Finkův koncept výchovy spočívá v tom, že výchova je filosofií, resp. je výchovou prostřednictvím filosofie. Jestliže se člověk nachází v mezidobí, v němž je postaven před sebe sama, před tajemství existence, před tajemství světa bez žádné opory, pak jedním z východisek z tohoto stavu je hledání smyslu. Avšak kde a jakým způsobem hledat? Fink v této souvislosti navrhuje poradnu (*Beratung*) v tzv. poradním společenství (*Beratungsgemeinschaft*).<sup>509</sup> V něm nemá jít o předávání „neměnných pravd“, nýbrž o podporu při hledání sebe sama. Porada neznámá radu zkušenějšího odborníka někomu, kdo tyto kompetence a vědomosti nemá. Nejde o jednorázové předávání hotových poznatků, nýbrž má jít o „společnou poradnu“. Fink tím myslí radění se ohledně toho, co je společně hledáno. Hledající se tak setkávají společně u hledaného, a přitom se rodí porozumění pro smysl života jako takový. Autoritativní výchova je tak přežitkem z doby minulé,

---

<sup>508</sup> Srov. Fink, Eugen, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, s. 182.

<sup>509</sup> Srov. Fink, Eugen, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, s. 147.

protože učitel, který ve „starém světě“ autoritu měl, ji v moderním nihilismu ztratil. Neexistuje žádný pevný vzorec, který měl být předáván dalším generacím, proto v první řadě jde o otevřenost vůči proměnlivosti, vůči dynamice života samého. Nietzscheho myšlenka o přehodnocování hodnot optikou života samého je Finkem uvedena do souvislosti s výchovou. V době, kdy byly staré hodnoty znehodnoceny, je potřeba hledat smysl života přitakáním jeho proměnlivosti a současně s tím se tázat po hodnotách nových. Takové tázání však neustává, nýbrž je má stále problematizovat. Hodnoty už nebudou neměnné, a proto je nutné je stále znovu prověřovat.<sup>510</sup>

Koncepce poradního společenství odpovídá velkým kulturně-sociálním proměnám doby, v níž ji Fink navrhuje. Fink tak nezůstává u „čisté“ teorie, nýbrž mu jde i jistým způsobem o „*praxis*“. Konkrétní podoba onoho společenství, která měla být zavedena přímo do škol, je Finkem označena jako „tázající se společenství“ (*Fragengemeinschaft*).<sup>511</sup> V něm by mělo být diskutováno vše lidské. Kromě otázek politických, vědeckých, filosofických má být diskutována i samotná výchova, její forma i obsah. Tázání je totiž otevřeným hledáním, které může problematizovat vše, včetně sebe samého. V tázání se člověk otevírá novému. Pro výchovu to pak znamená, že se vychovávaný společně s vychovávajícím otevírají novým možnostem diskuse, různým řešením problémů, stejně jako kritice starých řešení či těch současných, neboť zásadním motivem výchovy je život, nikoliv pouhé zprostředkování poznatků a vybavení člověka kompetencemi. Toto zprostředkování totiž plně odpovídá vědecko-technickému paradigmatu, v němž jde o výsledky, o které jde především, aniž by byly vytyčeny cíle k uskutečnění. Otázka smyslu tak i z tohoto důvodu nemůže být v kompetenci vědotechniky, neboť relativizuje obrazy, symboly, které si člověk vytvořil, aby se ve světě vyznal. K tomu trefně Galimberti uvádí: „Technika totiž nesměruje k nějakému cíli, nenese smysl, nerozhrává scény spasení, neosvobozuje, neodhaluje pravdu: technika *funguje*. A jelikož začíná fungovat celoplanetárně, pojmy jako jedinec, identita, svoboda,

---

<sup>510</sup> Srov. Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 155.

<sup>511</sup> Srov. Fink, Eugen, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, s. 199.

spasení, pravda, smysl, účel, ale také příroda, etika, politika, náboženství, historie, z nichž žil předtechnologický věk, končí kdesi v pozadí, jejich kontury jsou nejisté a rozežrané nihilismem.<sup>512</sup> Otevřené tázání se po smyslu života je u Finka ryze otázkou filosofickou, jelikož filosofie, k níž patří problematizace a tázání, se otevírá horizontu smyslu. Otázka výchovy tak jde ruku v ruce s otázkou filosofie.

## 14.2 Výchova filosofií

Již od starověku platí, že filosofie je bytostně tím, co vychovává. Filosofie je tázáním, je hledáním, které je ve své podstatě hledáním problematizujícím, přičemž filosofie je sama sobě problémem. Již z této perspektivy je zřejmé, proč je dle Finka filosofie s to být pro člověka v moderním nihilismu určitou oporou. Má-li se člověk naučit otevřenosti, najít vztah ke světu a vydat se na cestu hledání smyslu, pak je zřejmé, že se nevydá cestou vědotechniky. Zcela v tomto smyslu souhlasím s Koubou, který říká: „Přiznáme-li si, že zvládnout život není úkolem vědy, nýbrž úkolem živých bytostí, ukáže se něco překvapivého: možná není v krizi věda, možná nemůže a nemá být jiná, než je. Možná jsou v nepořádku naše představy o ní, nároky a očekávání, která s ní spojujeme. Věda nalézá a formuluje obecné souvislosti a nemá dávat jejich životu ‚smysl‘. Pokoušíme-li se vyznat a rozhodovat v zamotaných dějích a událostech našich životů, pak nikdo normální nehledá řešení u vědy.“<sup>513</sup>

Věda však neodmyslitelně patří do naší kulturní tradice, která nám je předána a do které sami patříme. Tradice spoluurčuje náš život, a tudíž jsme na základě toho, že nám byla předána, obeznámeni s vědou. Vidíme tak zvláštní paradoxnost. Evropská věda je uskutečněnou možností, člověk nemusí ve vědě existovat, ale zároveň jsme s ní vždy nějak obeznámeni a žijeme ve světě, který je vědou spoluurčen.<sup>514</sup> Tato paradoxnost patří dle Finka k naší dějinné situaci. Dějiny evropské vědy jsou jím chápány jako „jeden kontingentní fakt, fakt

<sup>512</sup> Galimberti, Umberto, *Znepokojivý host: Nihilismus a mládež*, Moravapress, Ostrava 2013, s. 41.

<sup>513</sup> Kouba, Pavel, *Hermeneutika a věda o životě*, in: týž, *Smysl konečnosti*, Oikoymenth, Praha 2001, s. 93.

<sup>514</sup> Téměř totožné tvrzení nacházíme u Heideggera. Ten říká: „Skutečnost, v jejímž rámci se dnešní člověk pohybuje a snaží udržet, je ve svých základních rysech v rostoucí míře spoluurčena tím, co nazýváme západní, evropskou vědou.“ (Heidegger, Martin, *Věda, technika a zamyšlení*, s. 37.)

nesmírné závažnosti, fakt, který byl způsoben jistými dějinnými silami a založen v prvotních rozhodnutích lidské svobody – a přesto je epizodou“.<sup>515</sup> Z toho vyplývá, že podoba vědy, která byla převážně uskutečněná v Evropě, nepatří k člověku jakožto člověku. Věda tak není základní fenomén lidské existence. Tím Fink nechce vědu napadat či dehonestovat, nýbrž pouze konstatuje stav, ve kterém se nacházíme a na který má věda svůj vliv, protože spoluurčuje náš svět a naše bytí v něm. Věda nám totiž poskytuje orientaci v mnohosti jsoucího, dává nám spolehlivé vědění o jsoucím či o tom, jak se vynacházíme ve vesmíru. Poukazem na Aristotela Fink tvrdí, že k člověku jakožto člověku patří touha po vědění, která je základem vědy jako „zcela centrální fenomén existence“.<sup>516</sup> Tato touha je sice základem vědy, ale není ztotožnitelná s podobou vědy evropské.

Moderní věda jakožto uskutečněná možnost v dějinách především evropského člověka je pouze výrazem oné touhy, jejímž charakterem je pohyb. Nikoliv jako psychický proces, ale jako pohyb, který je vlastní vědění. Vědění se pohybuje, mění se, je přechodné.<sup>517</sup> Tuto touhu nelze uhasit jako žízeň, protože je tím, co neustále pohání lidskou existenci k tomu, aby se snažila vědět více.<sup>518</sup> Vrcholným stupněm oné touhy po vědění je filosofie. Ta dle Finka „patří k člověku podstatněji než každá věda, avšak nikdy si není sama sebou tak jista, jako věda, která [...] pochybuje o tisíci věcech, jen ne o sobě. Oproti tomu k lidskému filosofování patří patrně vždy šířící neklid propastných pochyb o sobě samém, zádumčivé zoufalství, které jako stín následuje štěstí úžasu a blaženosti THEÓRIA. Filosofování je tázající se myšlení, které se táže po všem a v neposlední řadě po sobě samém. Filosofie je pro filosofování problémem.“<sup>519</sup> V samotném jádru je filosofie problematičností, která určuje vztah člověka k filosofii. I když žijeme nefilosoficky, již vždy jsme s její povahou nějak

---

<sup>515</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 13.

<sup>516</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>517</sup> Srov. tamtéž, s. 14.

<sup>518</sup> Fink odkazuje na Aristotelovu *Metafyziku* s ohledem na možnosti stupňování vědění. Od *aisthésis* po *epistéme*, jejímž cílem je úsilí o nejvyšší formu vědění, což je v konečném důsledku filosofie. „Vědění (*to eidenai*) však a rozumění (*to episthasthai*) pro ně samy nejvíce náleží vědě, jež se zabývá nejvyšším předmětem vědění; neboť kdo touží po vědění pro ně samo, dá přednost především vědě, jež má vědeckost v nejvyšší míře, a taková je věda o tom, co je nejvyšším předmětem vědění (*malista epistéton*).“ (Aristotelés, *Metafyzika*, přel. A. Kříž, P. Rezek, Petr Rezek, Praha 2008, s. 37.)

<sup>519</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 15.

obeznámeni. Rozumíme jí, ač neprojasněně, ptá-li se někdo na to, co znamená ona touha po vědě. Podle Finka „filosofii můžeme hledat jenom proto, protože ji již nejasně, v srdeční komoře svého srdce, známe, protože proniká svou mocí naši existenci, i tehdy, kdy ji ještě zapíráme“.<sup>520</sup>

Prostupuje-li filosofie svou problematickou povahou lidskou existenci, které se týká bytostněji než věda, pak nemůže být stejná jako věda.<sup>521</sup> Jedním z rozdílů je ten, že filosofii se není možno naučit tak jako vědu. Chceme-li tematizovat filosofii, nemáme se ve srovnání s vědou čeho chytit. Filosofie totiž nemá žádný současný stav obecných teorií, které by vycházely z generací badatelů a které by si stačilo osvojit a pokračovat v předznačených cestách bádání. Druhý rozdíl spočívá v tom, že to, co patří k bytnosti vědy, určuje až filosofie. Věda se netáže po sobě samé, protože ze své podstaty ani nemůže. Nemá vhodné nástroje k určení vlastní povahy a ani takové tázání není jejím předmětem. Má jiný region bádání.<sup>522</sup> A konečně filosofie je arbitrem, který rozhoduje o sobě samém. Filosofie je sama sobě problémem. Vědu lze naučit, lze do ní vstoupit, protože je možností naší existence. Oproti ní však filosofie patří neodmyslitelně k bytnosti člověka. Neexistuje žádné místo, kde by se mohl člověk filosofie zbavit, kde by vyvázl z její moci.

Fink poukazuje na to, že „jakmile člověk vystoupil z přírodního míru zvířete do volného prostoru svobody a obývá zemi tak, že mluví a rozumí, nazývá věci jsoucím, je již zasazen do oblasti moci filosofie“.<sup>523</sup> Porovnáme-li toto tvrzení s běžnou každodenností, pak se jeví jako paradoxní. V každodennosti, v níž panuje průměrnost, bezmyšlenkovitost, ne-filosofičnost, jsme rozptýleni u věcí a chováme se jako ostatní lidé. Aktivní myšlenkové úsilí není běžnou náplní dne. Lidé prahnoucí po vyšším věděni, většinou spíše jedinci nežli masy, jsou spíše na okraji společnosti než v jejím centru. Jejich vliv na společnost jako celek je tak nepatrný. Přesto Fink člověka zasazuje bytostně do moci filosofie. Jako tomu bylo v případě celku světa, i v případě filosofie u Finka

---

<sup>520</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 17.

<sup>521</sup> Srov. Fink, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, s. 7.

<sup>522</sup> Srov. tamtéž, s. 8.

<sup>523</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 21.

nacházíme tvrzení, že ji nemá člověk v moci. Filosofie je „nad“ člověkem. Její povaha tudíž není čistě lidská, ale bytostně patří právě k člověku. K tomu Fink v duchu Heideggera poznamenává: „Filosofie, tato ponejvíce zapomenutá možnost lidské existence, která člověku nenáleží díky němu samému, nýbrž díky výzvě bytí.“<sup>524</sup>

Filosofie je „zapomenutou možností“, která ukazuje na způsoby existování v neproblematičnosti, v útulné jistotě poskytující bezpečí či v otevřeném vztahu k problematičnosti a tajemnosti bytí, ve světle tázání a nehostinnosti světa s „očima dokořán“ *sub specie mortis*. Člověk je sám ve vydanosti světu. Probuzení možnosti filosofie, údivu, úžasu, pochybnosti se děje ne z vůle člověka, nýbrž z toho, co nemá v moci. V hluboké nudě, úzkosti, při pocitování hnusu, se nám podle Finka odhaluje tato možnost zásadně odlišná od té, kterou bychom uskutečnili vstupem do vědy. Filosofie je tak podobna smrti, je naší nejvlastnější možností, nejsvobodnější, ale je spojena se skrytým, s negativitou, s Nic.<sup>525</sup>

Filosofie je vyvstáváním bytí samého, jeho sebeotevřením se na člověku.<sup>526</sup> Ve shodě s Heideggerem Fink říká, že k lidskému bytí patří porozumění bytí, které je na jedné straně vztahem mezi námi a bytím všeho jsoucího, ale na druhé i tím, jak se bytí samo dává člověku najevo. Tento vztah je tedy bipolární povahy. Rozumíme bytí, protože jsme původně a předchůdně otevřeni tomu, že se nám bytí dává. Takto zároveň proniká filosofie do našeho života. K tomu Fink dodává: „Pokud se lidská podstata vyznačuje sousedstvím s bytím samotným, je filosofie základní možnost člověka jako takového.“<sup>527</sup>

Porozumění bytí není nástrojem poznání, kterým by bylo možné poznat vše. To ostatně vyplývá z našeho bytí, které je nedokonalé. Jsme odkázáni na zřejmost, na to, že se nám nějak dává, že se nám vždy určitým způsobem odkrývá. V tomto kontextu Fink platónsky uvádí, že nejzřejmější je světlo darující jsoucímu neskrytost a člověk, jehož místo je mezi světlem a tmou, je

---

<sup>524</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 24.

<sup>525</sup> Srov. Fink, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, s. 15; Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 24.

<sup>526</sup> Srov. tamtéž, s. 23.

<sup>527</sup> Tamtéž, s. 23-24.

spíše odkázán na to, co je ve světle, protože nedokáže plně pohlédnout na světlo samo. Odtud pak vyvozuje, že sice rozumíme bytí, ale ne plně, i když zároveň tušíme, že je tím nejsvětlejším. Finkem řečeno: „Tušení bytí otevírá nedozírnou cestu stupňů a stupňování, dráhu pro pohyb pojmu bytí v lidském myšlení.“<sup>528</sup> Povaha filosofie je tak dvojznačná. Je žitým paradoxem. Patří k nám bytostněji než věda, ale není výhradně lidskou možností, protože vychází z tušení bytí, které do člověka vniklo. Filosofie odkazuje na to, co je nadlidské v člověku, co není jeho majetkem. Filosofie má ve Finkově pojetí kosmický význam. Fink rozumí filosofii ve smyslu antické touhy po moudrosti, po nejvyšším vědění, tj. po vědění o jsoucím v celku.

V existenciální otázce se jedná o svár démonické moci tušení bytí, která člověka uchvátila, a střízlivé kritické práce, která je rovněž filosofii vlastní. U Finka tento svár vidíme v napětí mezi spekulativním myšlením a analýzou. Mezi oblastmi, k nimž se tyto dva přístupy vztahují.<sup>529</sup> Ona moc tušení bytí člověka vytrhává. Bytí se člověku dává a ono dávání je předpokladem pro samotnou aktivitu myšlení. Fink ontologickou problematiku řeší jako součást své kosmologie. Otázka po bytí se klade v souvislosti s otázkou po celku světa, do jehož otevřenosti patříme. Tudiž jsme s to tázat se po nejvíce jsoucím, po celku jsoucího, po nejvyšším vědění. I přesto, že v tomto celku zaujímáme pouze partikulární místo, víme o celku, který nám dává smysl.

Fink chápe cestu k nejvíce jsoucímu jakožto cestu k „jsoucnějšímu“ vědění v aristotelském duchu, „čím více vnímá vědění podstatnější a ryzejší jsoucí, tím „jsoucnější“ je ono samo vědění. Nejvíce jsoucí vědění je vědění o tom, co je nejvíce jsoucí. Řád bytí vědění stojí v nutné souvislosti s řádem bytí jsoucího, které se v něm stává zřejmé. Proto, že existuje v bytí vystupňování odspoda nebo naopak spád odshora, existuje stupňování a spád i ve vědění.“<sup>530</sup> V tomto případě nejde o hodnocení toho, co má větší či menší cenu. Ani v případě vědění, ani v případě věcí. Kladení hodnot, oceňování se totiž nevztahuje na stupňovitost vlastní jsočnosti a vědění. Hodnocení je statickým

---

<sup>528</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 25.

<sup>529</sup> Srov. tamtéž, s. 26.

<sup>530</sup> Tamtéž, s. 28.

rozložením, kdežto, jak již bylo řečeno, jsoucnost a vědění jsou bytostně dynamické. Proto Fink říká: „A přece začíná filosofie teprve tehdy, když nám zableskne tušení, že není důležité, jaká hodnocení ukládáme věcem zvnějšku, jak na ně uvalujeme naše ocenění či opovržení – že záleží jedině a pouze na tom, jak se ve věcech samých jejich dané bytí prodírá k silnějším a podstatnějším bytí a jak v příslušném vědění přebývá touha po vědoucejším vědění a jak je pohání. Filosofování nikdy není samostatný a pouze na sobě závislý skutek člověka, je odevzdáním se kosmické tendenci, která svolává všechny konečné věci z vyjevení se zpět do podstaty. [...] V tušící touze vyvstává celek světa do konečného lidství a otevírá dráhu pro myšlení moudrosti světa.“<sup>531</sup>

Filosofie jakožto bytostná možnost člověka je usebráním se k sobě samým a k tomu, co nás vyzývá jako to, čemu se máme odevzdat. Filosofie je výchovou k odevzdání se celku světa, který je onou výzvou. Výzvou, která otevírá naše bytí nezměrnosti kosmu a ne-jistotě v moderním nihilismu. V žádném případě nemá jít o ustrnutí, o statický stav, v němž by se člověk zabydlel. Touha po vyšším vědění, je pohybem stejně tak, jako je lidská bytost v pohybu, jako je život sám v pohybu. Být otevřen dynamickému celku světa je úkolem, k němuž máme být vychováni jakožto bytosti, které se mají plně stát bytostmi kosmickými. A to v době největší zapomenutosti na svět, v největší opuštěnosti kosmickými silami. Finkova filosofie jakožto výchova je tak specifickým počinem, kterým se snaží vymezit směr, jímž se máme jako lidé vydat a prakticky k němu vést. Tento směr je spjatý s aktivním vztahem k nihilismu, přičemž východiskem z nihilismu je obnova vztahu k celku světa. Stane-li se člověk bytostí kosmickou, pak našel základ, díky kterému se osvobozuje z pout nihilismu. Ovšem Finkova filosofie toto osvobození naznačuje a staví ho před člověka jako trvalou výzvu, která vyžaduje otevřenost vůči tajemství bytí, záhadnosti světa, přičemž je nutné brát v úvahu rozpornosti, kterými je bytí světa, bytí společnosti a lidské bytí prostoupeno.

---

<sup>531</sup> Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, s. 30.

## **Závěr: Být na světě**

Eugen Fink, myslitel 20. století, prožil hrůzy s ním spojené, ať už jde o antisemitské nálady, jež postihly mimo jiné i Edmunda Husserla, jemuž byl věrným asistentem až do jeho smrti, či o válku samotnou. Uvědomoval si moc, jakou mají technické prostředky, a rizika, která se pojí s moderní produkcí a moderním způsobem života. Člověk je ponechán sám sobě, ale filosofie, která k jeho bytí neodmyslitelně patří, je tím, k čemu by se měl uchýlit – hledat to, co je pro něj bytostné.

V panujícím nihilismu je totiž pouze domněle osvobozen od tradice, od hodnot, od všech „břemen minulosti“, ale reálně je ohrožen sebou samým a svými výdobytky vědotechniky. Fink si je vědom toho, že moderní člověk je ve sporu s technikou. Bojuje s ní o prvenství, které v dějinách připisoval sám sobě. Ocitá se v čím dál tím větší závislosti na technických vymoženostech, které vše zrychlují, bez jejichž pomoci si nedokáže vůbec život představit. Spoléháme na léky, na stroje, které jsme se naučili obsluhovat, aniž bychom je byli sami vyrobit, dopravní prostředky nám zkracují vzdálenosti, ale neznamená to, že bychom snad byli blíže sami sobě a „vědomě“ žili svůj život, neboť rychlost událostí je nepřitelem hlubokého filosofování. „Nemám čas“ je mottem moderního člověka. Nedostatek času je i nedostatkem „prostoru“ pro myšlení.

Na tento problém jako by Finkova filosofie reagovala. Usebrání se a otevření se transcenci, kterou pro nás má představovat nikdy plně neuchopitelná „představa“ všeobjímajícího celku světa, je tím, co vyžaduje úsilí, co nás může vyvázat ze zaujatosti nitrosvětským.

Na cestě k hledání smyslu života, k zorientování se v ne-smyslném věku, nám však jako „pomocná ruka“ může sloužit filosofie. Ta je již od samého počátku bytostně spjata s problematizováním a tázáním se po „nejvyšším jsoucím“, po moudrosti. A ta, jak bylo řečeno, je úzce vázaná na poučení se z minulého, abychom pochopili současné a pamatovali či předjímalí to, co teprve nastane. Finkova filosofie nás učí být na světě, ve světě, o němž víme „pouze jakožto o tom, v čem jsme spolu s veškerenstvím jsoucí a které nás sice vyvádí

z egocentrických klauzur, nikoli však k aroganci všeznalců a manipulátorů<sup>532</sup>. Výzva, kterou pro nás celek světa představuje, není výzvou k jeho ovládnutí, nýbrž naopak. K odpovědnému bytí v jeho rámci, v jeho společenství.

Svébytnost Finkova podniku lze spatřit zprvu v jeho umírněném nároku na samotnou filosofii. Filosofii nechápe po vzoru Husserla jako „přísnou vědu“, která by měla být základem přírodních věd, aby splňovala nárok přísné vědy s vlastní metodologií. Ani se nedomnívá, že by mohla vyřešit krizi, v níž se moderní člověk nachází.<sup>533</sup> Je si totiž vědom toho, že namísto dřívějšího univerzalizmu přichází do hry univerzalizmus plurality, s nímž se pojí i jiné postavení samotné filosofie. Ta, jak již bylo řečeno, je základní možností lidského bytí, která nám pomáhá „otevřít oči“ vůči tajemství. I přesto, že ve Finkově filosofii prosvítá jistý apel na změnu člověka a společnosti, nejde o příkaz, nýbrž o snahu o „probuzení“ člověka k tomu, aby se oné výzvy chopil. Proto bych v tomto případě navrhoval hovořit o jejím „pomáhajícím aspektu“. V tomto aspektu jako by se ukazovala snaha o zmírnění hrozby, kterou pro moderního člověka představuje nejistota budoucnosti. Zatímco dříve budoucnost pro člověka znamenala příslib, resp. to, že co bylo na začátku dějin předpovězeno, se mělo na konci uskutečnit (židovsko-křesťanská zvěst hovořila například o zemi zaslíbené), představuje budoucnost v moderním nihilismu hrozbu. Galimberti k tomu uvádí: „Dnes se tato optimistická vize zhroutila. Bůh je skutečně mrtev a jeho dědicové (věda, utopie a revoluce) svůj slib nedodrželi. Úpadek všeho druhu (sociální nerovnosti, ekonomické katastrofy, vznik nových nemocí, výbuchy násilí, podoby netolerance, zakořenění sobeckosti, běžná praxe války) způsobil, že extrémně pozitivní budoucnost židovsko-křesťanské tradice upadla do extrémně negativního času, vydaného napospas náhodnosti beze směru a orientace.“<sup>534</sup> Galimberti v této souvislosti hovoří o krizi samotných základů naší civilizace.

Nestačí tak spoléhat výhradně na poučky, nýbrž je potřeba se v této krizové době radit. I v tom je možné spatřit původnost Finkova myšlení.

---

<sup>532</sup> Palouš, Radim, *Filosofie jakožto výchova*, in: *Pedagogika*, XLVIII, 1998, s. 111.

<sup>533</sup> Husserl, Edmund, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 294-295.

<sup>534</sup> Galimberti, Umberto, *Znepokojivý host: Nihilismus a mládež*, s. 44.

Konkrétně v kladení důrazu na výchovný charakter filosofie. Hledání smyslu je společným hledáním. A právě filosofie jakožto výchova má tu moc šířit se prostřednictvím institucí z generace na generaci a učit se vyrovnávat se s tím, co přijde. Vezmeme-li onu poradu vážně, pak je zřejmý její význam pro vychovávané. Společná porada je totiž poradou sdílenou s druhými, kteří vidí, že nejsou ponecháni napospas a že jsou bráni vážně. S vědomím, že druzí se nacházejí ve stejné situaci, se „snáze“ hledá řešení. Myšlenku poradního společenství však považují spíše za odraz doby, v níž ji Fink rozvinul, nežli koncept, který ovlivnil a proměnil pedagogiku a její diskurz. Otevřené tázání, dialog a porada je tím, co si „nouze“ moderního člověka vyžaduje. V tomto kontextu je nutné říci, že porada nemá nic společného s nějakým profesionálním poradenstvím, které nabízejí lidé z řad odborníků, expertů atd. To znamená, že nejen učitel, nýbrž i rodič vychovává a radí se. Nelze ale říci, že by poradní společenství, v němž by se diskutovaly otázky týkající společnosti, vlastního směřování, samotné výchovy, řešilo všechny neduhy výchovy, že by bylo s to dostat úkol, který by si předsevzalo. Tázající se společenství je pak školní formou oné porady, jak již bylo řečeno výše. Nicméně Fink nikde explicitně neříká, že by mělo být výlučně v prostředí univerzit či vysokých škol, neboť otevřené tázání, diskuse by mělo probíhat tam, kde existuje vztah mezi žákem a učitelem.

I přesto, že dnešní „tekutá doba“ nasvědčuje nezakotvenosti a přímo vybízí k otevřenosti bez opory, potýkání se s nejistou budoucností, neznamená to, že by se k tomu změnil i koncept výchovy a pojetí samotného vědění, které by bylo poplatné principům poradního společenství. V jistém smyslu můžeme mluvit o tom, že vědění je dnes komoditou, jejíž tradiční ráz se vytrácí, neboť je považován za neúčinný. Z vědění se totiž stává zboží, které má být produkováno, směňováno, řízeno a podle potřeby zapomínáno. I přesto, že poradní společenství v rámci Finkovy koncepce výchovy není univerzálním lékem na moderní nihilismus, lze tento důraz na výchovu prostřednictvím filosofie považovat za další rys svébytnosti Finkova myšlení v porovnání s Husserlem a Heideggerem. Ani v transcendentální fenomenologii, ani ve

fundamentální ontologii nebyla otázka výchovy řešena s ohledem na krizi, v níž se moderní člověk nachází.

Pomáhající aspekt propojený s praktickou snahou o realizaci filosofického podniku je především založen v aktivním počínání. V tomto smyslu se Fink odlišuje od Heideggera, který se domnívá, že jediná věc, která se dá v době nihilismu dělat, je „připravovat pohotovost k očekávání“. Člověk je dle Finka s to aktivně jednat. Aktivně čelit nihilismu a otevírat se změně, na niž má vliv. Připravovat se tak na „nový věk“ plurality. Nic tedy není ztraceno, stále tu je možnost, stále existuje naděje. Tato naděje je dle mého soudu podstatným rozměrem Finkovy filosofie. Nikdy nekončící hledání smyslu se může zdát nedostatečným východiskem z nihilismu. Ovšem není problém ono hledání, nýbrž rezignace na něj. Zásadní věcí je tedy nerezignovat na hledání odpovědi, které se můžeme alespoň mírně přiblížit, i když ji nikdy plně nedosáhneme. A vytrvat v otázce, na niž není žádné celistvé odpovědi, je potřeba se učit.

S výše uvedeným nepochybně souvisí i to, zda je Finkova filosofie ve svém jádru dostatečně silnou odpovědí na moderní nihilismus jako takový, tzn. zda tato filosofie dostala svému vlastnímu smyslu. V první řadě je třeba poznamenat, že Fink sám si je vědom toho, že jeho filosofický podnik s ohledem na téma celku světa je v jistém smyslu naivním počinem, což nelze brát v žádném případě pejorativně. Záchrana člověka prostřednictvím filosofie nebude nikdy masovou záležitostí a už vůbec ne ve vědotechnickém paradigmatu, které podstatně zasahuje a ovlivňuje náš vztah k sobě, k druhým a ke světu. Obrat k filosofii jakožto možné záchraně je obratem z nouze týkající se lidského bytí ve světě. A k čemu jinému se člověk může obrátit, když ne k filosofii, v jejíž dikci je mimo jiné bytí, pravda a svět. Máme-li se stát bytostmi otevřenými, pak bychom se měli alespoň částečně spolehnout na ukazatele, které nám myslitelé časů minulých, ale i současných postavili do cesty. Finkova filosofie je jednou z těch, které před nás tyto ukazatele staví jako trvalou výzvu.

Současně se domnívám, že Finkovo myšlení je nejen odrazem doby, v níž se formovalo, nýbrž i součástí proměny celého filosofického diskurzu. Onou proměnou dnešní výklady myslí kladení důrazu na hru. Dle mého soudu je již

Fink součástí filosofického paradigmatu hry, v němž je metoda nahrazována strategií.<sup>535</sup> To znamená, že samotný postup není ničím zajištěn, jelikož je spíše sázkou. Ve Finkově filosofii spatřuji postupné odklání od metody, kterou následoval pod vlivem Husserla, k jakési strategii, v níž se snaží ukázat vztah k ne-kalkulovatelnému, tj. k tomu, co teprve má přijít. Rovněž lze onen odklon vidět v důrazu, který Fink v této souvislosti klade na hru. Nejen na hru, kterou se snaží postihnout dynamiku světa, nýbrž na hru lidskou, v níž má člověk nejbližší právě hře světa, jak již bylo výše ukázáno.

Obrat od metody ke strategii je ve své podstatě obratem k určité váhající otevřenosti vůči ne-uchopitelnému a plně nepředvídatelnému. Právě v napjatosti vůči tomu nás učí „rozumět“ a do jisté míry i přibližuje oné kýžené odpovědi na otázky týkající se smyslu našeho života, smyslu bytí ve světě.

Událost, která vnikla do Evropy prostřednictvím války a holokaustu, ukázala moc techniky a člověka. Zároveň odhalila onu odcizenost člověka sobě samému a ztrátu smyslu v „bezdomoví“. Smysl je nutné znovu hledat, protože krize si to vyžaduje. Finkovo filosofické myšlení je myšlením, které však vzbuzuje pochybnosti o své vlastní relevanci. Snaha o myšlení kosmu se může nejen z pohledu vědotechniky zdát jako naivní podnik. Proto se Finkova koncepce vystavuje odmítnutí. Na tuto kritiku lze však právem říci, že z pohledu filosofie je naivní zajišťování jsoucen vědotechnikou či samotné každodenní bytí u jsoucen a lpění na nich. Právě tuto naivitu se mimo jiné snaží filosofie překonat.

Vztah mezi člověkem a světem je u Finka vztahem asymetrickým, v němž je respektována diference mezi nitrosvětským a světem. V tomto vztahu nejde o to, co je slučitelné s jistotou a evidencí, nýbrž o to, co se nám odpírá, co nám uniká. Právě tuto asymetrii, jinakost odpíraného by bylo vhodné rozpracovat například s ohledem na Lévinasovo myšlení. V této souvislosti je dlužno poznamenat, že i když se Fink zabývá problémem sociality, otázka samotné „intersubjektivy“, mezilidské vztahovosti není uspokojivě řešena. Dovolují si tvrdit, že Fink v touze o symbolické postižení celku světa, zapomíná na lidské Já,

---

<sup>535</sup> Srov. Petříček, Miroslav, *Filosofie en noir*, Karolinum, Praha 2018, s. 290.

na niternost ve vztahu k druhému a k sobě samému. O tom svědčí pasáže týkající se Finkovy kosmologie, v níž se snaží vyložit nitrosvětské ze světa. To by v konečném důsledku znamenalo pohlížet nejen na nitrosvětské věci, nýbrž i na člověka z perspektivy světa, tj. z perspektivy mimo-lidské. Proto se ukazuje motiv výchovy jako zásadní pro pochopení odlišnosti Finkovy filosofie od Heideggerova osamělého, příliš svébytného až „individualistického“ myšlení.

## Summary

This thesis is an attempt on interpretation of the originality of Fink's philosophy. From the very beginning, philosophy is described as love for wisdom. Symbolically, this type of love can be introduced as learning from the past, for the present and for the future as well. In these three dimensions of time we could identify the originality of Fink's philosophy. The problem of being in the world is closely connected with this because the main theme of Fink's philosophical thinking is the question of the world in a cosmological sense. According to Fink, this world has been forgotten. Because of that, we could feel we are lost, abandoned in modern age. Situation in which modern human being lives is "homelessness". A question of embracing world as a whole is an attempt to face this situation, because if we do not know our place in the world, everything can be considered senseless. That means the question of the originality of Fink's philosophy is at the same time question of its meaning.

The answer for this question must be seen in those three dimensions of time. The first part, called „On the way to Cosmos", therefore focuses on Fink's dialogue with philosophical tradition. This dialogue shows certain aspects of his concept of cosmology. Selected themes or motives are developed and adapted in Fink's own considerations. The first part shows that the main pillars of Fink's philosophy are Husserl's, Heidegger's and Nietzsche's philosophical theories. In Nietzsche's concept of world-play Fink sees new experience of Being and through this idea, he criticizes Heidegger's thinking and develops his own cosmology. A dialogue with other thinkers anchors Fink's philosophy in the philosophical tradition and justifies idea of the world as a whole. This part touches the past with regards to those dimensions of time.

Then, the second part of the thesis, called „Philosophical anthropology", shows firstly, Fink's critique of Heidegger's fundamental ontology and secondly, conditions of access to the Cosmos. These conditions are considered in the context of so called basic phenomena of human existence. They have their anthropological meaning as well as cosmological because we open ourselves in

them to the world. Although, human being stands in the centre of Fink's philosophical anthropology it is not overrated at the expense of the world. It is obvious that Fink tries to describe human being as a being in the world, to find a specific place in the world and to restore human relation to the world.

I do not consider Fink's philosophical anthropology as a step to cosmology. Even if the main question in Fink's thinking is a question of the world, the world is not the final meaning of Fink's philosophy as such. Anthropology is equal to cosmology in his philosophy. The third part called „Cosmology” shows the world as a whole which is not only a theoretical concept in the philosophical tradition but it is an attempt to think new experience of Being in modern nihilism which is occurring in Nietzsche's works. The world in a cosmological sense is not a human world. It is not an idea, universal horizon or existential, structure on human being but an independent whole. Nevertheless, this world is not a thing in the world so we cannot grasp it. Cosmos is a permanent challenge for our thinking; it is a gap in our understanding. It is the secret we know about but not in the precise way. Even if we cannot grasp it, the world has a positive meaning for our being in the world. This thought opens us to something which we are not, i. e. out of egoism to the secret of transcendence.

However, philosophical anthropology and cosmology with regards to dimensions of time are the present. Until Fink's late thinking, not only of cosmos but of philosophy of education, we can talk about the future dimension of time in Fink's philosophy. In the concept of philosophy of education, is clearly presented „a practical” goal of Fink's philosophy and its meaning. His philosophy is not just about theoretical concepts but also about the practical way to meet the goal. We live in the era which is under the influence of science and technology. Moreover, the old values have been depreciated and human being has no support. Modern human being lives in „a meantime” when the old era is over and the new one has not come yet. So it is up to us to find our place in the world and to live in and from the relation to this whole, i. e. from the secret of transcendence. Firstly, we have to learn to be open, we have to learn philosophy. In the last part of this work, called „Philosophy of education”, there is described that „turn” from

theory to praxis of Fink's philosophy. If there is no meaning of life it is necessary to find it and to be still open for this never ending searching. Life is a way and a secret as well. Philosophy with its educational potential can provide certain support in modern nihilism and can help those who are searching.

## Seznam literatury

### Primární zdroje:

Fink, Eugen, *Alles und Nichts*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 1959.

Fink, Eugen, Bewußtseinsanalytik und Weltproblem, in: týž, *Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976.

Fink, Eugen, *Briefe und Dokumente 1933-1977*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1999.

Fink, Eugen, *Bytí, pravda, svět*, přel. J. Čapek, Oikoymenh, Praha 1996.

Fink, Eugen, Die Expozition des Weltproblems bei Giordano Bruno, in: týž, *Spiel als Weltsymbol*, Karl Alber Verlag, Freiburg 2010.

Fink, Eugen, Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens, in: týž, *Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976.

Fink, Eugen, Die Idee der Transcendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie, in: týž, *Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976.

Fink, Eugen, Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in: týž, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.

Fink, Eugen, *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1985.

Fink, Eugen, *Epilegomena zu Immanuel Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 2011.

Fink, Eugen, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach & Co GmbH, Freiburg 1970.

Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987.

Fink, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, přel. D. Petříčková, Oikoymenh, Praha 2011.

Fink, Eugen, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1979.

Fink, Eugen, *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach Verlag, Freiburg 1978.

Fink, Eugen, *Hra jako symbol světa*, přel. M. Petříček, Edice Orientace, Praha 1993.

Fink, Eugen, *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1969.

- Fink, Eugen, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.
- Fink, Eugen, *Oáza štěstí*, přel. M. Černý, V. Koubová, Mladá fronta, Praha 1992.
- Fink, Eugen, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: týž, *Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976.
- Fink, Eugen, Phänomenologie und Dialektik, in: týž, *Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976.
- Fink, Eugen, *Phänomenologische Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Fink, Eugen, *Philosophie des Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.
- Fink, Eugen, Philosophie als Überwindung der „Naivität“, in: týž, *Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976.
- Fink, Eugen, *Sein und Endlichkeit Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 2016.
- Fink, Eugen, *Sein und Mensch*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1977.
- Fink, Eugen, Spiel und Sport, in: týž, *Spiel als Weltsymbol*, Karl Alber Verlag, Freiburg 2010.
- Fink, Eugen, Svět a dějiny, přel. J. Černý, *Filosofický časopis XL*, 1992, 2, s. 249-260.
- Fink, Eugen, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1974.
- Fink, Eugen, *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.
- Fink, Eugen, Zum problem der ontologischen Erfahrung, in: týž, *Nähe und Distanz*, Karl Alber Verlag, Freiburg, München 1976.
- Fink, Eugen, *Zur Krisenlage des modernen Menschen*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1989.
- Fink, Eugen, *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1957.

#### Sekundární zdroje:

- Aristotelés, *Metafyzika*, přel. A. Kříž, P. Rezek, Petr Rezek, Praha 2008.
- Benyovzsky, Ladislav, *Světavit*, Togga, Praha 2015.
- Barša, Pavel, Fulka Josef, *Michel Foucault: Politika a estetika*, Dokořán, Praha 2005.
- Blake, William, *Svět v zrnku písku*, Maťa, Praha 2010.

- Blecha, Ivan, Fenomén jako dění struktury, in: Chvatík, I. – Kouba, P. *Fenomén jako filosofický problém*, Oikoymenh, Praha 2000.
- Blecha, Ivan, K pojetí světa u Eugena Finka, in: *Filosofický časopis*, XLIV, 1996, 2, s. 211-220.
- Blecha, Ivan, K problému nespekulativní metafyziky, in: *Reflexe*, 13, 1995, s. 1-15.
- Böhmer, Anselm, *Kosmologische Didaktik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002.
- Bruzina, Ronald, Auseinandersetzung Fink - Heidegger, in: *Perspektiven der Philosophie*, 22, 1996, s. 29-57.
- Bruzina, Ronald, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and ends in phenomenology 1928-1938*, Yale University Press, Yale 2004.
- Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague 1976.
- Cristin, Renato, Der Mensch als Weltwesen, in: Böhmer, Anselm (ed.), *Eugen Fink*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.
- Cromwell, Steven Galt, Spočívá spor mezi Husserlem a Heideggerem na omylu? K psychologické a transcendentální fenomenologii, přel. M. Pokorný, in: *Reflexe*, 2009, 37, s. 63-82.
- Čapek, Jakub, Pojetí fenoménu u Eugena Finka, in: *Reflexe*, 2000, 21, s. 46-62.
- Černý, Jiří, Fink a Heidegger, in: *Filosofický časopis*, 1969, 5/6, s. 751-758.
- Černý, Jiří, Filosofický problém hry, in: *Filosofický časopis*, XV, 1967, 5, s. 655-666.
- Dastur, Françoise, Fink, Reading Nietzsche: On Overcoming Metaphysics, in: Boubil, E. – Daigle, Ch. *Nietzsche and Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2013.
- Ebeling, Hans, Nietzsche bei Heidegger und Fink, in: *Perspektiven der Philosophie*, 1996, 22, s. 59-76.
- Elden, Stuart, Eugen Fink And The Questioning Of The World, in: *Parrhesia*, 2008, 5, s. 48-59.
- Ettingerová, Elzbieta, *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*, přel. E. Červinková, Academia, Praha 2004.
- Faye, Emmanuel, *Heidegger. The Introduction of Nazism into Philosophy*, Yale University Press, Yale 2009.
- Figal, Günter, *Úvod do Heideggera*, přel. V. Zátka, Academia, Praha 2007.
- Gadamer, Hans-Georg, *Aktualita krásného*, přel. D. Filip, Triáda, Praha 2003.

- Galimberti, Umberto, *Znepokojivý host: Nihilismus a mládež*, Moravapress, Ostrava 2013.
- Gaston, Sean, *The Concept of World from Kant to Derrida*, Rowman & Littlefield International, London 2013.
- Graf, Ferdinand, Einführung in die Pädagogik Eugen Finks, in: Böhmer, Anselm (ed.), *Eugen Fink*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, NČAV, Praha 1960.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Malá logika*, přel. J. Loužil, Svoboda, Praha 1992.
- Heidegger, Martin, *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Oikoymenh, Praha 1993.
- Heidegger, Martin, Brief über den Humanismus, in: týž, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976.
- Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec, Oikoymenh, Praha 2002.
- Heidegger, Martin, *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Oikoymenh, Praha 1993.
- Heidegger, Martin, *Co znamená myslet?*, přel. P. Fischer a I. Chvatík, Oikoymenh, Praha 2014.
- Heidegger, Martin, Einführung in die Metaphysik, in: týž, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- Heidegger, Martin, *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996.
- Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1989.
- Heidegger, Martin, Hegel und die Griechen, in: týž, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976.
- Heidegger, M. – Fink, E., *Heraklit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970.
- Heidegger, Martin, Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in: týž, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
- Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965.
- Heidegger, Martin, *Původ uměleckého díla*, přel. I. Chvatík, Oikoymenh, Praha 2016.
- Heidegger, Martin, Rektorát 1933/34 – Skutečnost a myšlenky, přel. I. Chvatík, in: *Filosofický časopis*, XLIV, 1996, 1, s. 59-71.

- Heidegger, Martin, Sebeurčení německé univerzity, přel. I. Šnebergová, in: *Filosofický časopis*, XLIV, 1996, 1, s. 45-52.
- Heidegger, Martin, *Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, Martin, *Věda, technika a zamyšlení*, přel. J. Michálek, J. Kružíková a I. Chvatík, Oikoymenh, Praha 2004.
- Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes*, in: týž, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965.
- Husserl, Edmund, *Filosofie jako přísná věda*, přel. A. Novák, Togga, Praha 2013.
- Husserl, Edmund, *Idea fenomenologie*, přel. M. Petříček, T. Dimter, Oikoymenh, Praha 2001.
- Husserl, Edmund, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přel. A. Rettová, P. Urban, Oikoymenh, Praha 2004.
- Husserl, Edmund, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II, in: *Husserliana, Bd. IV*, Martinus Nijhoff, Haag 1952.
- Husserl, Edmund, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, NČAV, Praha 1972.
- Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 1968.
- Kant, Immanuel, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš a I. Chvatík, Oikoymenh, Praha 2001.
- Kouba, Pavel, Hermeneutika a věda o životě, in: týž, *Smysl konečnosti*, Oikoymenh, Praha 2001.
- Kouba, Pavel, *Nietzsche: filosofická interpretace*, Oikoymenh, Praha 1995.
- Kouba, Pavel, Nietzsche dnes, in: týž, *Smysl konečnosti*, Oikoymenh, Praha 2001.
- Kratochvíl, Zdeněk, *Výchova, zřejmost, vědomí*, Herrmann & synové, Praha 1995.
- Lazzari, Renato, Weltfrage und kosmologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft bei Eugen Fink, in: Nielsen, C. — Sepp, H.-R. *Welt denken*, Karl Alber Verlag, München, Freiburg 2011.
- Lévinas, Emmanuel, *God, Death, and Time*, University Press, Stanford 2000.
- Liessmann, Konrad Paul, *Teorie nevzdělanosti*, Academia, Praha 2009.
- Luft, Sebastian, *Phänomenologie der Phänomenologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.
- Martín, Javier San, Natur und Verfassung des Menschen, in: Böhmer, Anselm (ed.), *Eugen Fink*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

- Marx, Karl, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, přel. Z. Sekal, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1961.
- Moran, Dermot, Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence, in: *Research in Phenomenology*, 37, 2007, s. 3-31.
- Nietzsche, Friedrich, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, přel. V. Koubová, Oikoymenh, Praha 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Aurora, Praha 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*, přel. V. Koubová, Votobia, Olomouc 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Zrození tragédie z ducha hudby*, přel. O. Fischer, Vyšehrad, Praha 2014.
- Odujev, Stěpan Fjodorovič, *Stezkami Zarathustry*, přel. M. Manová, Nakladatelství Svoboda, Praha 1976.
- Olišovský, Jiří, *Heidegger a Kierkegaard*, Akropolis, Praha 2013.
- Ossenkop, A. – Kerckhoven, v. G. – Fink, R., *Eugen Fink (1905-1975) Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*, Karl Alber Verlag, München, Freiburg 2015.
- Ott, Hugo, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt 1992.
- Ottmann, Henning, *Geschichte des politischen Denkens*, Metzler, J. B. Verlag, Stuttgart 2012.
- Patočka, Jan, Celek světa a svět člověka, in: týž, *Fenomenologické spisy II*, Oikoymenh, Praha 2009.
- Patočka, Jan, Hegelův filosofický a estetický vývoj, in: týž, *Umění a čas I*, Oikoymenh, Praha 2004.
- Patočka, Jan, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikoymenh, Praha 1995.
- Patočka, Jan, *Věčnost a dějinnost*, Oikoymenh, Praha 2007.
- Palouš, Radim, Filosofie jakožto výchova, in: *Pedagogika*, XLVIII, 1998, s. 106-111.
- Pelcová, Naděžda, Moc a bezmoc vychovatele (podle Eugena Finka), in: *Paidea: Philosophical E-Journal of Charles University*, XI, 2014, XV, s. 1-7.
- Petříček, Miroslav, Fenomenologie bez Husserla. Od setkání k události, in: *Reflexe*, 2007, 32, s. 43-63.
- Petříček, Miroslav, *Filosofie en noir*, Karolinum, Praha 2018.
- Ricoeur, Paul, *Úkol hermeneutiky*, přel. A. Kliková, Filosofia, Praha 2004.

- Salaquarda, Jörg, Nietzsche and the Judaeo-Christian tradition, in: Magnus, B. – Higgins, M. K., *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Schenk-Mair, Katharina, *Die Kosmologie Eugen Finks*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1997.
- Schmidt, Gerhart, Eugen Finks Phänomenologie des Todes, in: *Perspektiven der Philosophie*, 22, 1996, s. 139-164.
- Smith, David Woodruff, *Husserl*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York 2006.
- Solomon, C. Robert, Nietzsche *ad hominem*: Perspectivism, personality and resentment, in: Magnus, B. – Higgins, M. K., *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Svoboda, Karel, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, NČAV, Praha 1962.
- Syřiště, Ivo, Úvaha nad pedagogickým přínosem v díle Eugena Finka, in: *Pedagogika*, XLVII, 1997, s. 110-113.
- Tarnas, Richard, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped our World View*, Pimlico, London 1991.
- Trawny, Peter, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014.
- Uzelac, Milan, Fenomén – živý či mrtvý?, in: Chvatík, I. – Kouba, P. *Fenomén jako filosofický problém*, Oikoymenh, Praha 2000.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971.
- Von Herrmann, Friedrich-Willhelm, *Pravda o myšlení Martina Heideggera*, přel. A. Novák, Togga, Praha 2017.