

SVETLINA SVETA: OD LOGU K MÝTU. V ZÁVERE DESAŤ TĚZ (CHODNÍČKAMI MARTINA HEIDEGGERA)

PEDRO CERESO GALÁN, Univerzita Granada

Prichádzame príliš neskoro. Ako sme povedali, Heidegger stotožňuje súmrak sveta s odchodom bohov chápaným ako sekularizačný proces, "kde už nie je možné rozhodnúť o Bohu alebo bohoch" ([1], 70), a ladí svoje myslenie na nôtu meditatívnej Hölderlinovej poézie o stratených bohoch a nostalgii za posvätným. V druhom z aforizmov v *Aus der Erfahrung des Denkens*, hneď za aforizmom venovaným "súmraku sveta", dodáva: "Prichádzame príliš neskoro pre bohov, ale príliš skoro pre bytie, ktorého začatou básňou je človek." ([2], 7)

Motív tohto výroku je dobre známy, hoci vcelku trochu záhadný. Existencia ako báseň v čase, v ktorej sa vykladá bytie, ktorého adresátom je človek. Ide o historickú báseň, pretože v nej sa odohráva udalosť udalostí - existencia bytia, ktoré sa vyskytuje v dejinách, odkrývajúc ich v mnohorakosti svojich významov. Ale tam, kde sú dejiny a osud, tam sa nemôže vyskytovať svojvoľnosť. Čisto subjektívne chcenie je irelevantné. Aj časové obdobia, o ktorých uvažujeme v ontologickom zmysle, majú svoju nevyhnutnosť. Z toho vyplýva, že pojmy "neskoro" alebo "skoro" neznamenajú vo vzťahu k subjektívnemu chceniu už nič. Ich miera patrí do inej sféry. Znova sa nám natíska myšlienka zo siedmeho odstavca Hölderlinovej elégie *Chlieb a víno*:

"Ale priateľu, prichádzame príliš neskoro,
bohovia určite žijú,
ale tam hore, nad našimi hlavami, v inom svete.
Tam si žijú v nekonečne a zdá sa,
že sa málo zaujímajú, či my žijeme.
Tak nás nebešťania nechávajú na pokoji.
Veď nie vždy ich mohla obsiahnuť prázdna nádoba.
Iba niekedy človek znesie božiu plnosť. Sen o nich je potom
životom.
Ale tá ujma pomáha, ako malátnosť a nevyhnutnosť a noc
posilňujú,
až kým hrdinovia dostatočne nevyrastú v bronzových kolískach."
([3], 67, preklad: M. T.)

Na prvý pohľad ide o melancholické vyznanie v čase stratených bohov. Prichádzame prineskoro pre bohov a ich legendy. Doba hrdinov zostala kdesi za nami. Potom zrazu nadišla noc. Komentár mysliteľa plynie v súlade s rečou básnika: "Nielenže bohovia a Boh odišli, ale v histórii sveta vyhasol aj lesk božieho. Čas noci sveta je časom núdze, pretože sa stáva stále úbohejším. Svet dospel tak ďaleko, že už nevníma absenciu bohov ako takú." ([4], 248)

No dokedy? Snád' noc sveta smeruje k svojmu centru. "Snád' noc završuje teraz čas núde." ([4], 249) To "teraz", o ktorom hovorí básnik, je tou istou dobou, na ktorú myslí filozof. Ide o završenie modernej doby v čase techniky, ktorá zároveň uskutočňuje historické možnosti logu metafyziky. Už ani nepozorujeme neprítomnosť božského. Ide o maximálny nihilizmus premenený na "normálny existenčný stav." Noc sa stále prehlbuje. Len skúsenosť tejto hĺbky môže prebádať prázdnotu toho, čoho absenciu už ani nepociťujeme. "V čase noci sveta treba priepasť (Abgrund) sveta precítiť a pretrpieť do maximálnej hĺbky." ([4], 249). Inej pomoci niet. Akýkoľvek postoj zatajovania situácie alebo krok späť, akoby tam v minulosti bola nejaká bezpečnejšia a pokojnejšia ríša, alebo jednoducho úteku dopredu, akoby bolo možné prekonať nihilizmus bez toho, že by sme ním prešli, slúži iba na vystupňovanie núde. Tak odpovedá Heidegger Ernstovi Jüngerovi: "Namiesto prekonávania nihilizmu sa musíme najskôr pokúsiť preniknúť k jeho podstate." ([1], 123) Znamená to spoznať, kde a kedy vznikla situácia, v ktorej sme zabudli na bytie. Situácia zabudnutia, ktorá nebola na druhej strane niečím príležitostným a náhodným, pretože tak by mohla byť rovnako náhodná aj jej náprava, ale ktorá zodpovedá vnútornej nevyhnutnosti, s akou má transcendencia človeka k bytiu súcna odhaliť, prečo existuje transcendencia alebo počiatok svetliny bytia. Táto udalosť je teda imanentná sfére transcencie metafyziky. Zatiaľ, ako vraví básnik, potreba (*Not*) a noc (*Nacht*) posilňujú srdce až do tej miery, že o polnoci sa skúsenosť núde rozsvetľuje. To znamená až do tej miery, že v podmienkach intenzívneho nihilizmu už nemožno absorbovať absenciu zmyslu a vtedy začneme pociťovať jeho potrebu. V tomto bude sa samotná potreba, skúsenosť noci stáva príznakom. Je znamením pripomínajúcim stratené a aj napätím, smerujúcim k očakávanému. Explicitne to vystihuje komentár mysliteľa k básnikovmu elegickému spevu: "Je to čas bohov, ktorí odišli, a Boha, ktorý prichádza. To je ten prepotrebný čas, pretože spočíva v dvojitom nedostatku a dvojitej negácii: už niet bohov, ktorí odišli, a ešte niet boha, ktorý prichádza." ([3], 67)

Táto absencia determinuje temnotu noci, noci posvätného. Je poetickým pomenovaním, ktorým Hölderlin pomenúva pôvodnú prírodu a Heidegger má pod ním na mysli tajomstvo alebo mystérium (*Geheimnis*) historického chodu bytia. Čo však potom, ak by tiene boli "nepreniknuteľným svedectvom skrytého jasu," ak by sme ich mohli pociťovať nielen ako to, čo nám chýba, ale ako "čosi nevyspytateľné", ako "to, čo sa vymyká reprezentácii" a všetkým sa ohlasuje v súcne a poukazuje na skryté bytie?" ([5], 104) Preniknúť tieňom môže iba prenikavý pohľad básnika a mysliteľa. Noc posvätného by vtedy ambivalentne znamenala jej čistú absenciu alebo nedostatok, ako aj jej zamietnutie (*Verweigerung*) alebo retrakciu. Ale vtedy by tá istá opustenosť bytia (*Verlassenheit*), skúsenosť jeho núde zvestovala záchranu pred jeho zabudnutím. Noc sa znova stáva posvätnou, pretože, ak sa na jednej strane začína vnímať ako absencia alebo núdza posvätného, na druhej strane spomienka na stratené sa môže stať formou nového očakávania. "Novým začiatkom" Heidegger jasne napája svoje myslenie na Hölderlinovu tému "prichádzajúceho Boha" (*der kommende Gott*), boha, ktorý môže otvoriť nový budúci vek. Keď v známom a toľko komentovanom rozhovore pre *Der Spiegel* odpovedal na naliehavú otázku svojho spolubesedníka o tom, čo možno očakávať v tak uzavretej situácii, obmedzil sa iba na stručnú odpoveď: "Iba Boh nás ešte môže

zachrániť," to znamená, že treba čakať na nové "darovanie" zmyslu, nové rozsvietenie. Nie je tento Boh ten istý Dionýzos, ktorého ospevoval Hölderlin vo svojej elégii *Chlieb a víno*? "A nakoniec prišiel, nebesky nás utešujúci, láskavý duch, ktorý zvestoval koniec dňa a zmizol, zanechajúc nás ako znamenie, že tu predtým bol a znova vráti niečo z dobra nebeského zboru." ([6], 170)

Posledný boh - Dionýzos alebo Ukrižovaný, alebo azda obaja v jednom? - ([7], 245-284) práve teraz prichádza. Polnoc je bodom veľkého zvratu. Od konca filozofie, logu metafyziky k novému začiatku. Zvrat, ktorý vôbec nepredpokladá opustenie pôdy metafyziky, ale jej obrat (*Kehre*) smerom k tomu, čo začala nechávať za sebou, venujúc svoju pozornosť otvorenému poriadku súcna v jeho celistvosti. A to, čo na počiatku zanechala za sebou, upadlo nakoniec osudovo do zabudnutia v čase, keď naša posadnutosť zjavne prítomným oslepila každý pozostatok alebo domnienku iného v súcne, to znamená skutočnej transcendentie. "Oddelenie zostáva pri nihilistickej reprezentácii determinovaného skryté. Vyvoláva dojem, že v zmysle konzistentnosti by si prítomné vystačilo aj samé." ([1], 113) Treba teda nanovo postaviť otázku o začiatku metafyzického projektu v modernej dobe a z hľadiska jeho završenia. Vymazať zabudnutie ešte neznamená napraviť stratu tak, že to, na čo sme zabudli, premiestnime a prenesieme znova do prítomnosti. To by znamenalo upadnúť znova do jazyka metafyziky. Práve preto, že bytie nie je súcno, ale to, prečo existuje bytie alebo zmysel súcna, prekonanie zabudnutia neimplikuje akýsi prejav bytia v sebe, ale vedomie jeho nevyhnutného oddelenia, aby existoval priestor pre súcno.

Výrazy "návrat", "nový začiatok", ale aj "absencia bohov" a "prichádzajúci Boh" nesmieme chápať v krajne časovom zmysle, ako dobu, ktorá uplynula, a ako dobu, ktorá sa ohlasuje. Ak sa vrátíme k druhému heideggerovskému aforizmu, vždy je v určitom zmysle "príliš neskoro" a v ďalšom je zasa vždy "príliš skoro." Heidegger pozdvihuje melancholické Hölderlinovo vyznanie na ontologickú úroveň. Pre človeka, báseň času, je vždy príliš neskoro. Krajina pôvodu mu nenávratne unikla. Je a vždy bude vyhnancom z raja. Preto je preňho vždy príliš skoro pre inú vlasť v integrálnej budúcnosti, pretože nikdy nebude môcť rásť, zhodnúť sa s ne-konečným rozpätím (v negatívnom zmysle) poslania bytia. To je jeho údel smrteľníka. Ale v čase núdze je vhodné pripomenúť stratené, aby znova ožili nádeje. Nebolo snáď práve toto funkciou mýtu? Mýtus rozpráva o udalosti, ktorej pôvod ho transcenduje, od ktorej je už osudovo vzdialený alebo odlúčený v čase, ale príbeh mu umožňuje uchovať si spomienku na pôvod a podnecuje nás, aby sme ho znovu-opakovali v nádeji. To je nový začiatok.

Od logu k mýtu. Pod mýtom rozumiem predovšetkým vyrozprávanie numinóznej skúsenosti, v ktorej sa vstupuje do podstatného a účastníckeho vzťahu s mysterióznym jadrom dávajúcim zmysel a bezpodmienečnú hodnotu životu. Mytopoiesis pôsobí vo vedomí krajnosti hraníc, keď je nutné prepojiť život s pôvodnými prameňmi hodnoty. Pripájam sa k Leszkovi Kołakowskému, ktorý tvrdí, že ide o "nevyhnutnosť žiť vo svete skúsenosti ako svete plnom zmyslu" ([8], 14). Tento numinózný priestor sa otvára pasívnym zjavením a symbolicky. Určité udalosti, skutky, gestá, činnosti alebo slová každodenného života sa ihneď a ustavične nablývajú novým, nepreskúmaným a nádherným zmyslom, akoby sa ich, podľa Creuzerovho vyjadrenia, dotkol lúč. Sú to

epifánie, v ktorých sa koncentruje a prebleskuje numinózne ako zjavenie toho, čo je absolútne nevyhnutné. To je to posvätné, neporušené a spásne, schopné vždy nanovo povzbudiť k životu, obnoviť jeho sily, liečiť jeho rany a zbaviť ho od poblúdení a rozčarovaní. Ide o "skutky potvrdenia hodnôt" ([8], 38). Ba čo viac, je to legitimizujúci základ hodnotového sveta. Mýtus takto vnáša do prvotnej noci chaosu pôvodnú axiologickú demarkáciu, prisudzuje konečné hodnoty a protihodnoty, nastoľuje pôvodný poriadok orientácie. V tomto zmysle je mýtus ozdravujúcim slovom.

Na druhej strane hierofánie tvoria symbolickú formu vesmíru. Prostredníctvom symbolu súčasne prehovára srdce človeka a nekonečná zásoba významu (*mana*), ktorá sa ukrýva v realite. V tom istom zmysle a súčasne s tým, ako sa cit a fantázia premietajú do sveta, realita prekypuje množstvom významov a vnáša ich do určitých javov. Toto "súčasne" poukazuje na simultánnosť udalosti, v ktorej zmysel prebleskuje po prvý krát ako blesk v noci alebo ako neurčitý jas svitania. Symbol takto spája (*sym-ballein*) bezprostredne zmyslové s odhaľujúcou silou myšlienky. Toto spojenie nezodpovedá vopred stanovenému plánu, ale uskutočňuje sa originálne, akoby sa myšlienka stávala telom a telo sa stávalo slovom. Creuzer hovorí: "Myšlienka sa otvára úplne a ihneď v lone symbolu a zahrnuje všetky naše duševné sily. Je lúčom, ktorý dopadá priamo na naše oči z temného základu bytia a myslenia a preniká celé naše bytie... chvíľková úplnosť." ([7], 91)

Symbol nepoukazuje na nič iné, čo by mu bolo cudzie. Symbol už toto iné v sebe obsahuje. Je súčasne jedným aj druhým v tom istom, obrazom aj myšlienkou. Podľa Schellinga nie je "alegorický, ale tautogorický". Obraz teda nevstupuje ako prirovnanie alebo výrazový prostriedok, ale hovorí sám za seba. Sprítomňuje nadurčenie myšlienky. Neodkazuje na pravdu, ale prináša vlastnú pravdu ([9], 21, 63). A cez ňu prekypuje alebo sa otvára hĺbke univerzálneho života. Z toho vyplýva, že jeho vlastné svetlo je vždy ohraničené kruhom tieňa, v ktorom sa symbolicky zvestuje nepreskúmateľné. Vzhľadom na symbol mýtus prichádza oveľa neskôr, v určitej vzdialenosti od udalosti, vo forme rozprávania, v ktorom sa zachováva a rozvíja obsah symbolickej skúsenosti. Mýtus je teda legendou o stratenom pôvode, ktorá má za úlohu vysvetliť jeho význam a zachovať spomienku naň v čase. A keď sa objaví v spojení s rítom, pretože je ešte živý v spoločnosti, mýtus interpretuje to, čo sa realizuje v kulte ako aktualizáciu numinóznej skúsenosti. M. Frank takto zhrnuje Creuzerove a Bachofenove tézy: "Symbolizmus je reálne a telesne (v opojení, tanci a hudbe) završený rítus. Rítus - podľa lingvistickej predstavy - len rozvíja históriu, ktorá je v symbole koncentrovaná do aktivity." ([7], 94)

Toto rozprávanie však v druhom pláne plní aj legitimizujúcu funkciu praxe. Mýtus sa neredukuje na spomienku na numinózne, ale prepája konkrétne každodenné formy správania s pôvodnou symbolickou udalosťou, a tak im dáva zmysel. Mýtus rozpráva pôvodné príbehy a posväcuje ich ako vzory činnosti a chápania. Zavádza tak ukážkovú príkladnosť, ktorou sa riadi konkrétny obsah skúsenosti. Na rozdiel od logu, ktorý vysvetľuje tak, že predkladá dôkazy, mýtus realizuje svoju legitimizujúcu funkciu synteticky, nanovo zoskupuje mnohoraké, náhodné a rozptýlené pod vplyvom zjednocujúcej myšlienky, v ktorej sa sumarizuje zmysel toho, čo sa konkrétne deje. Ako syntetický postup proti analytickému postupu logu determinuje myslenie apriórными schémami, ktoré zachraňujú pravdepodobnosť udalosti prostredníctvom princípov syntézy,

patriacich k symbolickej predstave ([7], 112). A nakoniec, takýto syntetický postup prispieva k úplnosti zmyslu a do tej miery mýtus pôsobí ako sociálne puto spoločnosti a prostriedok komunikácie. Podobne ako rítus aj mýtus prináša vedomie príslušnosti k etickej komunite prostredníctvom účasti na rovnakom symbolickom dedičstve.

Je teda jasné, že duch mýtu znovuoživa v oných hraničných situáciách sociálneho rozkladu a rozpadu, v ktorých sa musia znovunastoliť nové putá medzi jednotlivcami na základe spoločných citov a zjednocujúcej myšlienky. Bol to aj prípad romantizmu. Jeho cieľ - dosiahnuť znova jednotu duchovnej kultúry - ho priviedol k proklamácii novej mytológie súzvučnej so slobodou - "s absolútnou slobodou všetkých duchov, ktorí v sebe nosia intelektuálny svet a ktorí nemusia hľadať ani Boha, ani nesmrteľnosť mimo seba samých" ([10], 220) - a schopnej vygenerovať nový etický celok. V žiadnom prípade nešlo o odmietnutie osvietenstva, ale o potrebu duchovnej kultúry, v ktorej by sa cit a rozum mohli zmieriť. Výstižne sa to podarilo vyjadriť autorovi *Systemprogramm-u*: "Pokým nepretransformujeme predstavy na estetické predstavy, to znamená na predstavy mytologické, pre ľudstvo nebudú prítlačlivé; zároveň pokým mytológia nebude racionálna, filozofia sa za ňu musí hanbiť." ([10], 220)

Preto treba prekonať suché abstrakcie rozkladajúceho a skeptického analytického chápania, znova poskladať puto života pomocou zjednocujúceho a bezpodmienečného diela rozumu (rozumu premeneného na orgán absolútneho ducha a prekonávajúceho rozpory) a zároveň otvoriť srdcový rádius citu a imaginácie až na dosah skutočne univerzálnej spoločnosti. Skrátka, musíme zbaviť osvietenstvo jeho prísnosti a jednostrannosti a zavŕšiť dielo jeho legitimizácie duchom mýtu. Nakoniec, kantovská etická viera v bezpodmienečnú hodnotu človeka, ktorý má cieľ v sebe samom a v kráľovstve cieľov, bola v podstate iba mýtickou záchranou univerzálnych záujmov logu. Ako ukazuje názov "nová mytológia", romantikom nešlo o návrat k mýtom - veď na bohov je už príliš neskoro - ale o to, aby pootočili, prevrátili logos naruby, aby sme mohli v jeho prázdnom priestore, v deficite jeho zmyslu znova mystifikovať. Poézia ako darkyňa zmyslu prijala dedičstvo starovekého mýtu a postavila ho do služieb kultúry slobody. Mýtus je svojou symbolickou formou poéziou. Poézia je mýtom svojím úsilím o podanie pravdy. Toto romantické dedičstvo Creuzera, Bachofena, Herdera, Hölderlina a Schellinga pretrváva v Heideggerovom nastoľovaní problému - ten však rozhodne prešiel nietzscheovskou skúsenosťou nihilizmu. Novému mýtu už v žiadnom prípade nejde o súzvučnosť s logom metafyziky, ako v nemeckom idealizme, ale o "nový začiatok", akonáhle sa myslenie zotavilo z metafyziky ([11], 81-85). Nenapísal Nietzsche, že "bez mýtu celá kultúra stráca svoju prirodzenú tvorivú silu?" ([12], par. 23, I, 125). Nejde o nič menej ako o znovuzískanie tvorivej sily, ktorú Heidegger nazýva *Dichtung* alebo pôvodné poetizovanie.

Niektoré historické upresnenia pomáhajú objasniť tento návrat k mýtu. To, že znovuzrodenie mýtu je nerozlučne späté s vedomím krízy logu, možno považovať za historický zákon. A naopak, triumfálny vzostup logu spôsobuje zatmenie alebo zatemnenie mýtu, ak nie jeho otvorené potláčanie. Je to tá istá udalosť videná z dvoch opačných strán. Ak grécka tragédia zomrela pod rukami sokratovskej dialektiky, ako si to myslí Nietzsche, potom vôbec neprekvapuje, že jasné uvedomenie hraníc logu ohlasuje návrat mýtu. Takto sa to s nadšením odvážil zvestovať sám Nietzsche. Čas však ešte neprišiel.

Na inom mieste priznáva: "Až keď duch vedy dospeje k svojim hraniciam a jeho nárok na všeobecnú platnosť prostredníctvom dôkazu bude eliminovaný týmito hranicami, až potom možno dúfať v opätovný zrod tragédie: pre túto kultúrnu formu bude symbolom *Sokrates*, ktorý sa venuje hudbe, v zmysle predchádzajúceho vysvetlenia." ([12], § 17, 73)

V prísnom slova zmysle neexistuje priebieh a návrat. Nejde o návrat k mýtu ani o návrat k mýtom, akoby sa niečo minulé mohlo zmeniť na prítomné alebo akoby sa prítomnosť musela ponoriť do minulosti. Nemôžeme sa znova stať ľuďmi mýtov, ako by povedal Ortega, pretože sme nimi už boli a pretože z nich a z ich prekonania pochádzame. Nietzsche veľmi dobre vedel, že "rozpor medzi dionýzovským a sokratovským", dôvod zániku tragédie ([12], § 12, 71), nikdy nezanikne. Neexistujú teda dve cesty. Jedna - pôvod v mýte, druhá - návratu k nemu. Bolo by vhodné hovoriť skôr o dvoch smeroch alebo o dvoch orientáciách pohybu, ktoré sa stretávajú v tom istom bode ako protikladné sily alebo ako líce a rub tej istej mince. Preto nejde ani tak o návrat, skôr o pootočenie, obrátenie logu naruby - v tomto prípade logu metafyziky -, aby sme si uvedomili jeho skrytú tvár a odhalili to, čo skrýva. A to, čo zahaluje, nie je pre Heideggera nič iné ako zahalenie alebo oddelenie bytia ako a priori každého možného prejavu. Ako Heidegger uskutočnil tento obrat alebo zvrat?

Svetlina sveta. Už som hovoril o tom, že je nutné pretrpieť noc, skúsenosť toho, čo chýba, toho, čo je najnevynutnejšie, až do takej miery, že samotná skúsenosť núdze ju rozjasní. To je svetlina sveta. Tam, kde sa svet nechápe ako usporiadaný systém ontických vzťahov a procesov vo vždy pri-pravenom alebo dis-ponibilnom poriadku, kde sa nechápe ako ako technický svet (*Ge-stell*), ale ako svet poetický (*Ge-viert*). Poetické - to je práve slovo, ktoré rastie v in-disponibilnom a z neho, z ne-kalkulovateľného a ne-dominovateľného. Poetické je "naučiť sa existovať v tom, čo je bez mena" (*Namenlose*) ([13], 40). Práve preto však môže pobývať vo svete - nie tvoriť ani utvárať svet -, pretože sa pred ním neukrýva skúsenosť znepokojujúceho (*Unheimlich*), toho, čo sa vždy sťahuje a oddeľuje. Svet sa vyskytuje tam, kde sa svetlo rozrastá v samotnom srdci temnôt. Ale najskôr sa musia hmly rozjasniť. Je to svetlina, ktorá v konečnom dôsledku ukazuje alebo otvára časopriestor videnia. Pre lepšie vysvetlenie našej témy uvediem dlhší Heideggerov citát: "Tuto otvorenosť, ktorá zaručuje možné jevení a ukazování se, nazývame svetlinou. Nemecké slovo *Lichtung* (svetlina) je z hľadiska jazykových dejín kalk z francouzského *clair* re. Je vytvorené podľa starších slov "*Waldung*" (hvozd, les, lesní porost) a "*Feldung*" (pole, polnosti).

S lesní svetlinou se setkáváme jako s něčím, co se liší od hustého lesa zvaného ve starším jazyce houština ("*Dickung*"). Substantívum "*Lichtung*" (svetlina) vede zpátky ke slovesu "*lichten*" (prosvětlit). Adjektívum "*licht*" je totéž slovo co "*leicht*" (lehký). Něco prosvětlit znamená: učinit něco lehkým, volným a otevřeným, např. les na nějakém místě uvolnit od stromů. Takto vznikající volno je světlina. Toto světlé ve smyslu volného a otevřeného nemá ani jazykově ani věcně nic společného s adjektivem "*licht*", které znamená "jasný". Světlinu a světlo je tedy třeba pozorně rozlišovat. Mezi oběma je nicméně možnost věčné souvislosti. Světlo může totiž padat do světliny, do jejího otevřeného pole, a nechat v ní hrát jas s temnem. Avšak světlinu nikdy netvoří až světlo, nýbrž světlo světlinu předpokládá." ([14], 23)

Od čias Platóna svetlo ako metafora bytia malo a priori hodnotu ontologickú alebo aletologickú - umožňuje vidieť bez toho, aby bolo videné, umožňuje, aby sa niečo ukázalo vo svojej pravde. Neskôr s imanentistickým obratom to bude svetlo vedomia alebo rozumu, ktoré žiada samo pre seba transcendentálnu podmienku apriórneho. Teda veci sa ukazujú vďaka svetlu. Táto činnosť je vlastne pro-jektovaním alebo kladením podmienok prítomnosti. V jednom aj druhom prípade sa napriek radikálnym rozdielom svetlo rovná významu bytia. Existuje však ešte čosi pôvodnejšie ako význam, ktorým je svetlina, pretože do uzavretého nemôže preniknúť svetlo. Bez otvorenia niet zmyslu, keďže zmysel je práve to, čo treba otvoriť. "Filozofia hovorí samozrejme o svetle rozumu - myslí si Heidegger -, ale nevenuje pozornosť svetline bytia." ([14], 144) Odtiaľ pochádza jeho tendencia k transcendentalizmu, tendencia hľadať podmienky videného a prejavovaného, tendencia uvažovať, kde umiestniť ohnisko predstavenia, urobiť zo svetla oko alebo z vlastného oka cieľ svetla. Jeho úmyslom je a vždy bolo stále zviditeľňovať. Inými slovami, metafyzika sa zaoberala prítomnosťou ako stavom prejavu, ale nie samotným stavom ako rozjasnením miesta prijatia. Prítomnosť sa usku-točňuje vždy v otvorenom priestore, ktorý preto môže prijímať a zachovávať. Je to svetlina. Táto svetlina je *Da-sein* ako otvorené miesto pre príslub významov bytia. "Osvetlené (*erleuchtet*) ako otvorené", ako sa upresňuje v *Sein und Zeit* ([15], 133), a otvorené ako forma času a starosť ako to, čo sa nemôže uzavrieť do seba samého, lebo sa mu stráca jeho pôvod a nedosahuje završenie. Otvorené tomu, čo ho transcenduje, a predsa vyvstáva pred ním naliehavosť korešpondovať. Odkiaľ môže po-chádzať zmysel, ak sa predtým nestanoví požiadavka toho, čo je potrebné alebo čo chýba (*Not*) a čo zároveň požaduje zaslanie toho, čo je, ktoré má tiež potrebu (*Brauch*) človeka, aby dospelo k prítomnosti? Človek otvorený tomu, čo mu je takto určené, môže existovať iba tak, že otvorí miesto v bez-mennom, kde bude môcť pobývať. Týmto miestom je svet. V tomto vzájomnom vzťahu (*Bezug*) *Da-sein/Sein* sa vyjasňuje nejasné. To znamená, že sa oslobodzuje horizont zmyslu, horizont sveta, v ktorom každá vec môže dospieť k svojmu prejavu. Svetlina bytia je rovnako *Da-sein* i svet. Pretože človek je otvorený, potrebuje dávať zmysel, a tak pobýva vo svete. Pretože svet je otvorený ako prepletenec alebo totalita významov, môže prijímať. Svet nie je celkom súcna ani celkom stvo-reného, ako to tvrdila ontoteologická metafyzika, ale celkom otvoreného usku-točňujúcim sa v spleti toho, čo sa zatvára. Svet (*Welt*) je, alebo skôr, ako zvykne hovoriť Heidegger, "svetuje" (*weltet*) ako ek-statický horizont ek-sistujúceho (*Da-sein*) a toto existujúce je, alebo skôr ek-sistuje pobývajúc vo svete.

"Svet svetuje a je reálnejším ako všetko pochopiteľné, vnímateľné, kde sa cítíme doma (*heimisch*). Svet nie je nikdy objektom, ktorý by bol pred nami a ktorý by bolo možné pozorovať. Svet je vždy ne-objektívnym, ktorému sa podriaďujeme, pokiaľ si v bytí zachováme ukryté pred zrakom cesty zrodu a smrti, šťastia a kliatby." ([16], 33)

Rozsvetlenie sveta nie je nič iné ako eklézia a rozvinutie horizontu zmyslu, artiku-lovaného prepletencia vzťahov a súvislostí, kde veci sú, t.j. splietajú medzi sebou jemnú sieť, do ktorej patria. Veci sú uzlíkmi alebo okami tejto siete. Svet je svetlinou bytia. Metafora "svetliny" je veľmi sugestívna. Niet svetliny bez uvedomenia hraníc, onoho kruhu tieňa, ktorý vykresľuje obrysy otvoreného a osvetleného priestoru. Ale hranica nie je čisto vonkajšia. Pomáha tiež definovať vnútorný obrys alebo vnútorný priestor

otvoreného ako otvorenie v tom a toho, čo sa zatvára. Svetlina a lesná cesta sú v lese ako miesta, v ktorých sa les otvára, aby mohol prijímať. Rozhodujúcim vo svetline je skúsenosť hranice, ktorá ju konštituuje, vyznačujúc tak hranicu medzi otvoreným priestorom a tým, čo sa necháva vidieť. Svetlina je nedotknutým miestom prchavých a okamihových prítomností medzi svetlom a tieňom, v jasnotmavom, pretože samotná prítomnosť sa rysuje na tienistom pozadí absencie. Pre toho, kto sa pohybuje na svetline, ako na to poukazuje M. Zambranová, naša mysliteľka lesných svetlín, "dvojitý pohyb to vyžaduje tým, že sa vrství. Je to pohyb cesty k videniu a pohyb príchodu až na hranice miesta, ktorými sa vydalo božstvo alebo ktoré ho ohlasovali" ([17], 13). Svetlina odkazuje na otvorené, ako aj na okruh svojho uzavretia. V tomto vnútornom napätí poľa prítomnosti spočíva mysterióznosť svetliny. Od-halenie nie je, ako sa to bežne chápe, potlačením zahalenia, podobne ako svetlina alebo lesná cesta nie je a ani sa nesnaží byť potlačením lesa, ale ho skôr predpokladá a v ňom sa uskutočňuje. To znamená, že v nej sa obrys otvára a často aj stráca v spleti nepreniknuteľného. Každé od-halenie pochádza práve zo zahaleného, ale zároveň s ním udržiava podstatný vzťah tým, že cez oddelenie a vo svojom oddelení umožňuje od-halenie. Svetlina teda nie je zázrakom svetla, ale zázrakom otvorenia. A záhada otvorenia znamená, že niečo ustúpi, aby uvoľnilo miesto, alebo sa skôr oddelí, aby nechalo vidieť, alebo inými slovami, neguje sa alebo sa vyprázdni, aby mohlo prijímať. Plné je nepreniknuteľné. Dalo by sa povedať, že historické alebo časové ne-pochopenie plného je podmienkou, aby sa otvorilo miesto. Taká je svetlina sveta. Iba v prázdne a cez prázdno vzniká otvorené. Ale toto prázdno nie je už čosi negatívne, o ktorom hovorí nihilizmus, ale je to čosi umožňujúce.

"Nič umožňuje zjavnosť /*Offenbahreit*/ bytia ako takého pre ľudskú existenciu. Nič nie je protikladom pojmu bytia, ale pôvodne patrí k samotnej podstate /*Wesen*/. V bytí súcna sa uskutočňuje zničenie ničoho." ([18], 35)

Básnik a mystik o týchto skúsenostiach čosi vedia. Vie o nich aj filozof, ak sa nesnaží o podloženie alebo potvrdenie dôkazmi, ale ak sa usiluje pýtať a pochopiť. Tak pre Heideggera je nič ne-súcnom v zmysle transcencie bytia vo vzťahu k súcnu, a preto aj "závojom bytia" ([18], 51). Inokedy v polemike s Jüngerovým nastoľovaním otázky, ktoré je ešte vždy v zajatí jazyka metafyziky, Heidegger zdôrazňuje otvárajúcu sa povahu ničoho: "Toto nič, ktoré nie je súcnom a predsa existuje, nie je ničím zničujúcim. Patrí k prítomnosti. Neexistuje Bytie a Nič spolu.... Bytie "je" tak málo ako Nič. Avšak obe existujú." ([1], 118-119)

Alebo sa obe skôr odohrávajú v tom istom, na svetline sveta, v ktorej sa uskutočňuje zmysel bytia, pričom sa odmieta, avšak ako ne-vyčerpateľná zásoba významu. Svetlina je schopná prijímať svetlo.

V čase techniky, keď si myslíme, že dis-ponujeme úplne celým súcnom na základe zvrchovanej vôle, sa však otvorené zatvára, skladá sa do seba. Strata vedomia hraníc, keď zo svetliny robíme svetlý a nekonečný priestor, kde neexistujú rezervy ani latencie, kde niet ničoho, čo svetlo neprenikne, svetlinu oslepuje. V tom spočíva jej upchatie. *Da-sein* sa uzatvára ako hodnotiaci a kalkulujući subjekt, ktorý si myslí, že obsahuje v sebe mieru toho, čo je, t.j., transcendencia otvoreného sa zaslepuje. *Lumen naturale* sa paradoxne zaslepuje svojím vlastným svetlom. A vtedy prestáva byť osvetlené (*erleuchtet*) a prestáva osvetľovať, pretože sa uzatvára pred svojou otvorenosťou, pred tým, čo vo

svojom odmietnutí a oddelení umožňuje otvorenie. Tým sa svet uzatvára do slepého systému adaptácií a dis-pozícií, do systému reprezentovateľného a dis-ponibilného. Je to súmrak sveta. Keď sa význam bytia redukuje na dis-ponibilnú prítomnosť v dispoziatívnej konštrukcii (*Ge-stell*), pravda bytia ako prísľub zmyslov a zásoba významov uniká. Nie že by nebolo sveta, ale vracia sa nie-svet (*Un-welt*), doslova ne-svet, pretože vedomie svetliny bytia upadá radikálne do zabudnutia. Zem sa objavuje ako ne-svet (*Un-welt*) poblúdenia (*Irrnis*). Z hľadiska historického/ontologického je blúdiacou hviezdou (*Irrstern*) ([19], 97).

Ako sa môže svet znova rozsvetliť? Objasniť znamená predovšetkým odľahčiť, uvoľniť miesto v spleti toho, čo sa zatvára. Ľahké je slobodné, otvorené. Odľahčiť teda znamená zmäkčiť ten poriadok, zrelativizovať zvnútra absolutistické úsilie o tézu bytia ako po-zície a dis-pozície metodicky re-prezentatívneho a pro-duktívneho vedomia. Znamená to aj zrelativizovať tézu pravdy zredukovanú na stav istoty vnímajúceho subjektu, skrátka, odľahčiť všemohúci a narcistický subjekt moderného humanizmu, ktorý si myslí, že obsahuje v sebe mieru každej hodnoty. Obrátiť ho proti sebe tak, aby dospel k vnímaniu ontologického cieľa, v ktorom je subjekt pohľtený absolútnou požiadavkou, a preto absolútnou nevyhnutnosťou (*Not*). Aby pocítil svoju núdzu ako ontologickú nedostatočnosť, pretože chýba zmysel a sloboda. Jednoducho, odľahčiť subjekt znamená, že subjekt objaví zmysel slobody a správania v otvorenom, ktoré nie je vôľovým seba-určením, ale "opustením bytia" (*sein-lassen*), to znamená že nechá bytie konať alebo spodstatniť sa ako svetlina sveta, v ktorej by mohol pobývať. Preto však musí pretrpieť hmlu a skúsenosť chýbajúceho. Pri nočnom bdení je potrebná veľká trpezlivosť. A v tom extrémnom bode polnoci sa začína rozsvetľovať. Tak, ako to predvídal Hölderlin: "Ale teraz svitá! Čakal som a videl som svitanie prichádzať a kiež je moje slovo tým posvätným, čo som videl." ([3], 71)

"Básnický býva človek." Bdenie je spoločným dielom hlbavého myslenia a poetizovania plného nádeje. V rozhovore pre *Der Spiegel* Heidegger povedal, že "iba Boh nás môže ešte zachrániť", a dodal: "Jedinečnú možnosť záchranu vidím ešte v tom, že myslením a poéziou pripravíme pôdu pre objavenie sa Boha alebo pre jeho absenciu na súmraku." ([20], 71-72) Myslenie završuje svoje bdenie pýtaním a kladením otázok a nazeraním do jadra toho, čo je (*Einblick in das was ist*). Dalo by sa povedať, že prenikavý pohľad mysliteľa prekračujú hranice noci. Nie preto, žeby sa ponad ňu utopicky preniesol, ale preto, že sa ponára do jej priepasti a znáša jej hmlu. V tomto zmysle Heideggerovo dielo zavŕšilo v nadväznosti na nemecký romantizmus a v nadväznosti na samotného Nietzscheho metakritiku osvietenскеj kritiky v najširšom kontexte dejín metafyziky. Navyše, esenciálne myslenie sa pýta, alebo lepšie povedané necháva sa opytovať, vznášať pripomienky pýtajúcim v čase techniky. A pretože pravá otázka otvára rámec možných odpovedí, taktó pri-pravuje otvorenie nového horizontu, t.j. nového darovania bytia.

V meditácii *Der Ursprung des Kunstwerks*, v tomto rozhodujúcom texte súčasného myslenia z hľadiska emancipácie umenia od metafyziky prítomnosti aj od čisto estetického zážitku, Heidegger uvažuje o podstate umenia z hľadiska otvorenia (*Offenheit*), ktoré zároveň situuje na hranicu medzi odhalením a zahalením (*Entbergung/Verber-*

gung). Umelecké dielo pôsobí potiaľ, pokiaľ otvára svet ako miesto, kde sa veci značkujú svojím významom. Obraz Van Goghových drevákov dokáže otvoriť pred nami šírku a hĺbku sveta vidiečanky, v ktorom nás uchvacuje jej starostlivosť, rovnako ako grécky chrám rozvíja pred našimi očami svet viery a hodnôt, zvykov a tradícií, ktorý už nie je, ale pretrváva alebo sa spodstatňuje vo forme umeleckého predmetu. Maliarstvo aj sochárstvo však môžu otvoriť svoj horizont, berúc do úvahy materiálnosť a telesnosť farby a tvrdosť a váhu kameňa, ktoré nehovoria, ale nechávajú prehovoriť. Nechávajú, a predsa odolávajú a sú prítomné v diele ako akási rezistencia, ktorá tým, že odoláva, asistuje pri existencii sveta. "Dielo - chrám otvára svet vztyčovaním a vracajúc ho na zem, ktorú takto objavujeme predovšetkým ako rodný základ." ([16], 32) Zem je základom, pretože je tým, čo drží v dvojakom zmysle, a to v zmysle udržiavania i zachovávaní. Svet sa otvára ako svetlina a miesto prejavu, kým zem ustupuje do úzadia pred každým otvorením a uzatvára sa nad sebou. Medzi oboma je rozpor (*Streit*), úmerný ich úsiliu prevládať: "Svet stojí na zemi a zem sa dvíha cez svet... Svet sa ju vo svojom spočívaní nad zemou usiluje prekročiť. Ako otvárajúci sa nestrpí nič uzavreté. Ale zem ako uzatvárajúca smeruje práve k tomu, aby ho pohltila a zadržala." ([16], 37)

Ale tento konflikt v otvorenom predstavuje samotný proces pravdy. Heideggerovým rozhodujúcim prínosom bolo spochybnenie tradičnej teórie pravdy. Pravda je *alethéia*, odhalenie zahaleného, rozjasnenie otvoreného - ale nie tak, že nezostane nič, čo by človek nemohol poznať, ale v tom a z toho, čo sa zatvára, čo sa takto zachováva a uchováva ako rezerva od-halení. Pravda existuje potiaľ, pokiaľ existuje svet a *Dasein*, ktoré poskytujú miesto a čas, priestor a trvanie tomu, čo sa prejavuje. Nejde však o subjektívnu projekciu, ale o dobytie čohosi vytrhnutého násilím, ktoré takto zodpovedá sile toho, čo sa zatvára, ako podmienka možnosti otvorenia. Pravda je v historickej udalosti horizontu zmyslu. Táto udalosť však ako udalosť historická pochádza z toho, čo sa jej vymyká, z toho, čo nemôže založiť ani ovládnuť. Skôr sa zakladá na tom, čo sa deneguje a odmieta - ako cesty drevorubača v uzavretej spleti lesa: "V strede súcna, v jeho celku sa vyskytuje otvorené miesto. Je to svetlina (*Lichtung*). Ak ju myslíme z pohľadu bytia, je reálnejšia ako súcno. Tento otvorený stred preto nie je obklopený súcnom, ale samotná žiarivá svetlina obkľučuje celé súcno, ako nič, ktoré sotva poznáme." ([16], 41)

Je "ako nič" alebo skôr ako nič súcna, pretože je otvoreným priestorom jeho prejavu. Ale toto nič, ktoré je ontologickou diferenciou bytie/súcno, je samotnou podmienkou svetliny. Nie-pravda toho, čo sa uzatvára a mizne, je vlastnou podmienkou pravdy. To dobre vie stvoriteľ, pretože sa naučil "existovať v bezmennom" ([13], 40). On otvára cesty v spleti, pretože vie načúvať požiadavkám toho, čo chýba. On spôsobuje násillie úmerne znesiteľnému násilliu, ktorým naňho nalieha a žiada ho to, čo sa uzatvára a odmieta ako nevyčerateľná zásoba zmyslu. On otvára priepasť či lepšie povedané onú priepasť (*Bresche*), keďže supermocné - bytie - "to potrebuje ako miesto (*Stätte*) otvorenia (*Offenheit*)" ([22], 124). Takto tvorí alebo poetizuje (*dichtet*), otvára cesty nie na základe svojvoľnosti zvrchovanej vôle, ale pobádaný a vyzývaný nevyhnutnosťou. Umeniu je vlastné byť základom. "Násillie básnického prejavu, mysliaceho projektu, konštruktívneho formovania, politickej činnosti nie je dôkazom moci človeka, ale je

ovládnutím a podriadením násilia, na základe ktorého sa súcno ako také otvára, pokiaľ sa človek do tohto násilia začleňuje." ([22], 120)

Sú to svetliny sveta, rôzne spôsoby poetizovania, pretože v nich sa takto alebo aj inak uskutočňuje pravda bytia. Ale moderný subjekt vo svojej moci už nepozná mieru ani sa necíti vyzývaný a nútený nijakou potrebou. Stvoriteľ naopak vie, že jeho dielo je nevďačné, že mu nepatrí. Dielo je vpísané do potreby toho, čo chýba. Patrí k udalosti, ktorá ho prekračuje a ktorú nemôže zdôvodniť. Poetizovanie (*Dichtung*) ako objasňujúci projekt pravdy (*als lichtender Entwurf der Wahrheit*) ([4], 60) rozjasňuje svetlinu, otvára horizont zmyslu, avšak ako čosi, čo sa pripisuje potrebe, ktorá si ho vyžiadala, a tak ho vytvorila. Hölderlinov verš, ktorým sme uviedli túto časť, dopĺňa a koriguje prvé tvrdenie: "Plný zásluh, ale básnicky býva človek na povrchu zemskej" ([3], 62), to znamená, že celé jeho prebývanie bohaté na prostriedky a možnosti sa uskutočňuje iba poeticky, t.j. iba potiaľ, pokiaľ tento pobyt zakladá zmysel. Nebolo toto skrytou skúsenosťou mýtu? Blumenberg odôvodnene zdôrazňuje, že "nájsť mená pre neurčené je najrannejšou a absolútne najnezvyčajnejšou formou spoznávania sveta" ([22], 40-41) tak, ako to bolo v mýte, kde sa otvorili miesta v prvotnom chaose. Nebolo to práve ono potrebné slovo, slovo, ktorým sa vypovedá to, čo sa žiada povedať? Neklíči zmysel práve z tejto potreby? "Poetizovanie je pôvodné pomenovanie bohov. Ale poetické slovo získava svoju pomenovateľnosť silu vtedy, keď nás samotní bohovia vedú k jazyku." ([3], 65)

Toto bytie vedené k jazyku samotnou silou toho, čo sa žiada povedať a čo ešte nemá meno, je skúsenosťou numinóznou. "Ako rozprávajú bohovia?" pýta sa však Heidegger zameriavajúc svoju pozornosť na Hölderlinovu báseň: "...A znamenia sú už oddávna jazykom bohov." ([3], IV, 135) "Reč básnika" - komentuje Heidegger - "je pochopením týchto znamení, aby v nich pokračoval a premenil ich na znaky pre ľudí. Toto pochopenie znamení je ich prijatím, a predsa zároveň novým darovaním, pretože básnik predvída v prvom znamení aj neúplné a odvážne vkladá pozorované do svojich slov, aby ako prvý povedal to, čo sa ešte neuskutočnilo." ([3], 65)

Preto básnici "nie sú bez sveta" a ich svetom je spoločný svet, pretože spoločne interpretujú znaky, čím sa v každom čase ohlasuje absolútne potrebné. Z toho vyplýva aj to, že ich svet má zmysel a je pre človeka obývateľný. Čosi podobné sa muselo udiť vo svete mýtu. Stopy tejto udalosti obsahuje vo svojom pôvode jazyk. Podľa romantikov "poznať niečo z pôvodnej histórie... je mytológia" ([21], 119). Prvé slová vznikli ako mýtus, ktorým si človek uvedomil skúsenosť numinóznou. Boli ozvenou odhaľujúcej sily hlbokého temného ako znamenia, ktoré nútili k slovu. Tak, ako to vidí Heidegger: "Mysteriózna povaha jazyka patrí k podstate jeho pôvodu. Spočíva v tom, že jazyk mohol začať iba od všemocného a znepokojujúceho, v prelome (*Aufbruch*) človeka do bytia. V tomto prelome bol jazyk ako obrátenie slova bytia - poéziou. Jazyk je pôvodnou poéziou, v ktorej ľudstvo poetizuje bytie. A naopak, veľká poézia, ktorou ľudstvo vstupuje do dejín, začína konfigurovať jeho jazyk." ([21], 131)

Je to rovnaká intuícia, akú mali Vico, Herder, Schelling a ktorou sa snažili znovuoživiť bez-duchú kultúru svojej doby návratom k pôvodným prameňom poézie. Kde je poézia a kde je jazyk, tam sa svet otvára. A kde je svet, tam sa uchováva dom, v ktorom sa dá bývať. V dome človek môže po-bývať, zo-stávať alebo sa uchýliť do

priestoru zmyslu, ktorý sa z nehostinného zmenil na útulný (*heimisch*). Pobývanie nie je nič iné ako starostlivé zaobchádzanie alebo rešpektujúca starosť (*schonen*) ([23], 149) o všetko, pokiaľ pretrváva v otvorenosti sveta. Ale táto otvorenosť, počnúc Hölderlinovými intuíciami, je vlastne starosťou o štyri smery, ktoré sa usúvzťažňujú v otvorenosti: "Zachrániť zem, prijať nebo, čakať na božské, sprevádzať smrteľníkov, táto štvoritá starosť je jednoduchou podstatou pobývania." ([23], 159)

Štvorosť (*Ge-viert*) svetliny sveta v celkovej spolu-príslušnosti svojich smerov predpokladá inverziu nivelizujúcej homogénnosti "dispozitívnej konštrukcie" (*Ge-stell*), ktorá to všetko redukuje - zem a nebo smrteľných a nesmrteľných - na reprezentovateľné disponibilné. A pokiaľ človek pobýva, môže sa zastaviť vo veciach (*sich aufhalten: in den Dingen*) ([23], 151), ktoré už nie sú čisto vecami, udalosťami v objektívnom časopriestore, ale prstencami vzťahov, v ktorých sa odohráva štvorosť. V časo/priestore tvorby (*Dichtung*) sa človek konštituuje, aby mohol pobývať, t.j. vznikajú miesta a časy, v ktorých sa otvára svetlina sveta v rozsahu starosti. Nebola to tá svetlina, ktorá objavila mýtus v hmle a vyňala ho z hmly bezmenného? Nevznikol kozmos v centre pôvodného chaosu tak, že postavil obývatel'ný dom? Obývatel'ný svet umožnil vznik jazyka, keď zaznel po prvýkrát ako nutné slovo. Preto práve v poézii sa uchovali a zachovali pôvodné skúsenosti národa. Pôvodné boli aj numinózne skúsenosti, ktoré dávali životu zmysel a hodnotu. "Samotný jazyk je poéziou (*Dichtung*) v esenciálnom zmysle." ([16], 61) Vždy, keď hovoríme (*sprechen*) - spresňuje Heidegger -, pri počúvaní šumu jazyka, nerobíme nič iné iba odpovedáme (*entsprechen*) na jeho prihováranie sa (*Zuspruch*) ([19], 190) - tak aj pôvodná reč odpovedala na interpretáciu reálneho.

Ale práve tu najlepšie vnímame bezduchosť kultúry v čase techniky. Jazyk bol zredukovaný iba na nástroj komunikácie a ztročený reklamou. Otvorenie zmyslu (*Offenheit*) sa znižuje takto na úroveň konvenčného verejného ([24], 295-324). Existenčná prázdnota sa vníma v slovách, opotrebovaných ako ošúchané mince v obehu, ktorý sa tiež riadi zjavne prítomným. "Dis-pozitívna konštrukcia" prispôsobuje jazyk poriadku pri-praveného a disponibilného. Už nie je ságou nutného slova, slova, ktoré tvorí, ale fádny a prázdny diskurzom reklamy. Pokiaľ však reklama potláča a zosmiešňuje pôvodný mýtus, stáva sa mýtom totálnej administratívnosti, dokonca aj života slov. Je to vnútorne najsilnejšie a najpretrvávajúcejšie odcudzenie. Človek sa sám oslepil ako znak a nemôže už ani len zachytiť znamenia, ktoré ohlasujú to, čo chýba.

Myto/logický horizont. Medzi mýtom a logom je ustavičné napätie. A táto nezhoda alebo rozpor (*Zwiespalt*) je súčasťou, ako pripomína Kurt Hübner, kultúrnych dejín Západu ([9], 48). Potvrďuje to aj ustavičná rezistencia voči vede alebo opačne, rezervovanosť vedy, rovnako trvalá, voči poézii a náboženstvu alebo všeobecne voči literatúre. V pozadí, pod povrchom západnej tradície vždy existovala ako protiprúd k vládnuceму logu tendencia, ktorá uchovávala spasiteľskú silu mýtu. Tak v období rozkvetu osvietenstva Giambatista Vico poopravil prísny Platónov výrok o mýte pripomenutím čara pôvodnej "poetickej múdrosti" "najlepšej rozprávky bytia, úplne ideálnej, ktorá, vychádzajúc z idey básnika, dáva bytie veciam, ktoré ho nemajú" ([25], II., 898). Rozpor medzi osvietenstvom a romantizmom, t.j. medzi rozumovým zdôvodňovaním

a imaginatívnym otvorením, inými slovami, medzi objektívnou pravdou a pravdou zjavenia, sa na Západe objavuje opakovane. Ako upozorňuje Hübner, "ako protiváha analytických postupov vedy, ktorá najprv všetko rozloží na prvky, aby ich potom znova pomocou matematických funkcií pospájala do vzťahu, bolo potrebné zjednocujúce myslenie (*ganzheitliches*)" ([9], 48). Ako protiváha analytického postupu rozumu a na vyrovnanie jeho vnútorného deficitu vo význame života existuje syntetický postup vlastný mýtu, ktorý spája skutky, formy správania a udalosti do celku zmyslu, rovnako ako voči krajnostiam mýtického opojenia je vždy ozdravujúcim prostriedkom kritická striednosť logu. Pritom sa obaja protivníci vo svojom úsilí o ovládnutie celej oblasti kultúry môžu zahaliť a zaodiť do zvláštneho prestrojenia. Keď sa logos usiluje dať existencii pôvodné základy a s konečnou platnosťou ju legitimizovať, neprestáva napodobňovať svojho nepriateľa v jeho totalizujúcom úsilí. Logos sa javí ako absolútny, obsahuje aj samotný mýtus všechápajúceho a zdôvodňujúceho rozumu. A naopak, keď chce mýtus potvrdiť svoju absolútnu moc, vylučuje logos, ktorý urýchľuje jeho sekularizáciu. Každý mýtus je implicitne myto-lógiou, snahou zložiť účty zo svojej vlastnej mýtiskej podstaty ako všeohraničujúcej interpretácie a každý logos, ak nepozná svoje vnútorné hranice, znova mýtizuje svoj obsah a absolutizuje svoje postavenie. Z toho vyplýva, že redukovať mýtus len na predchodcu logu, prisúdiť mu racionálnosť požičaného, racionálnosť pred-logickú, ako si to myslí Cassirer, akoby logos pri svojom raste vysušoval vlastnú placentu, je rovnako neudržateľné ako redukovať logos, každý logos, ako to navrhuje Gadamerova hermeneutika, na interpretáciu viery ([26], 21). Na druhej strane to nevyplýva prácu na mýte (podľa sugestívneho Blumenbergovho názvu [22]) v prospech poznania, sebapochopenia a magického ovládnutia sveta, pričom ho nemusíme redukovať na prelúdium logu, čo je rovnako extrémny postoj ako robiť z logu postlúdium alebo glosu mýtu. Čo teda zostáva vo vzťahu mýtus/logos? Tragédia ako neprekonateľný konflikt, ako si myslel Nietzsche?

Heideggerova formulácia problému nehľadá ani zotrúvanie v antagonizme mýtus/logos, ani jeho prekonanie na spôsob romantizmu, ktorý mytológiu prispôbil záujmom rozumu; ide mu skôr o opustenie metafyzickej tradície a hľadanie inej formy esenciálneho myslenia, ktoré by sa vyhlo tomuto napätiu. Nejde však o spochybnenie logu metafyziky, ako sa to zvykne interpretovať, ale o obrátenie jeho znaku, to znamená o to, aby sa vrátil k zabudnutému a k tomu, čo s ním súvisí, pretože každé konštruovanie - diskurzívneho logu, ako aj logu vedy a techniky, ako pripomína Heidegger - sa koná s prihliadnutím na obývanie. Vo svojom úsilí o opätovný zostup k pôvodu metafyziky s cieľom vystopovať stratené alebo zabudnuté v jeho otvorenosti sa Heidegger stretáva s duchom mýtu. Nie s mýtom ako substanciou metafyziky,¹ ale ako s placentou, ktorú táto substancia zanechala za sebou. Podľa Heideggera opustením placenty logos dosiahol nezávislosť, ale za cenu zabudnutia na svoj pôvod, a tým stratil svoju živnú pôdu v životnom svete. Uvedomiť si to a znovu zasadiť logos, metaforicky povedané, do jeho pôvodnej placenty je úlohou esenciálneho myslenia. Predpokladá to však spriaznenosť

¹Pod "mýtickou substanciou" mám na mysli tajné pretrvávajúce v metafyzike, ako na to poukázali niektorí interpretátori kategórií pochádzajúcich zo sveta mýtu, napr. *physis*, *arché*, atď. ((pozri W. Jaeger: *La teología de los primeros filósofos griegos* (Teológia prvých gréckych filozofov), FCE, México; Conrnford: *From religion to philosophy*; Gusdorf: *Mythe et Metaphysique*).

mýtu a esenciálneho myslenia alebo poetizovania a myslenia, ktorá sa vymyká zvyčajným úvahám o vzťahoch medzi mýtom a logom. V práci *Die Wahrheit des Mythos (Pravda mýtu)* Hübner, vychádzajúc z Hölderlinovej poézie, vysvetľuje ontologickú štruktúru mýtu, ktorú samotný Hölderlin pokrstil herakleitovským výrazom *das hén diapherón heautó*, jedno rozdielne samo v sebe. Ide teda o udalosť jednoty, ktorú treba chápať synteticky v jednote rozdielností, ako ono zjednocujúce centrum, v ktorom sa otvára a sumarizuje zároveň žijúce spojenie zmyslu ([9], 22). Podľa Hübnera táto štruktúra leží v základoch romantického chápania mýtu, keďže tento sa vyznačuje dvojakým chápaním u Herdera a Creuzera ([9], 71-76). Práve skúsenosť numinózneho späť sa so zjavením (*Offenbarung*) jednoty bytia umožňuje vznik symbolov. Touto cestou sa uberá podľa môjho názoru Heidegger. Esenciálne myslenie istým spôsobom prenáša ontologickú štruktúru mýtu do poriadku existencie alebo historického chodu bytia v mnohosti jeho významov ako jednotu, ktorá od seba odvíja a spája v sebe hru rozdielov. Nie náhodou sa Heidegger zaoberal interpretáciou pôvodného gréckeho myslenia *physis* vo svetle vlastného chápania bytia. Ako *physis, logos a aletheia* bytie je alebo sa spodstatňuje (*west*), otvárajúc jedno v rozdielnom a spájajúc alebo zhromažďujúc rozdielne. Bytie nikdy neuvádza oddelenú transcenciu ani vo vedomí deštruovanú imanenciu. Je skôr samotnou transcenciou v lone súcna. Preto je preškrtnuté, aj Heidegger píše Bytie (s preškrtnutím), aby prenechal bytie rozdielnemu v sebe a aby sa znova vytvorilo ako Dionýzos vo svojich rozdielnostiach. Preškrtnutie bytia je svet. V samotnom jeho darovaní alebo začlenení do dejín sa bytie uskutočňuje na svetline sveta, ktorá nie je ničím iným ako jednotou spolu-príslušnosti rozdielného, vzájomným usúvzťažňovaním smerov štvorsti (*Geviert*): nebo a zem, smrteľníci a nesmrteľní vo vážnej alebo úctivej starostlivosti. O tom, čo Hölderlin nazýva bývalým posvätným, ktoré pretrváva v ustavičnej budúcnosti, teda filozof uvažuje ako o privlastňujúcom Chode dejín.

Stáva sa takto myslenie poéziou, alebo sa poézia mení na mysliacu poéziu? Predbežne zrejme nepoznáme odpoveď na túto otázku, pretože ešte stále sme sa dosť nezaoberali zhodami a rozdielmi medzi týmito bratmi - dvojčatami ([24], 295-324). Ide o dve skúsenosti so slovom, prekračujúce jazyk reprezentácie, ktoré majú poukázať na onen numinózny základ, ktorý sa ukazuje vtedy, keď mizne, zjavuje sa zahal'ujúc sa a v bdení nad ním spolunažívajú básnik a mysliteľ. Iba toto slovo, prevyšujúce ustanovenie uzavretého sveta diskurzu a všestrannej administrácie existencie sa môže v čase núdze pýtať a pomenúvať. Pýtať sa myslieť na to, čo chýba. A pomenúvať poetizujúce alebo otvárajúc nové miesta zmyslu. Ako na to poukazuje Kantova myšlienka, ktorá zaujala aj Ricoeura, "symbol vyvoláva myslenie." A myslenie dokáže udržiavať ustavičné napätie vo vzťahu k tomu, čo vyvoláva myslenie, ktoré už nehľadá kantovsky v ideálnom celku, ale v otvorenosti a nekonečnosti dejín ako chodu bytia v jeho pravde.

Desať téz

1. Obrat k mýtu prebieha v kríze a na základe krízy logu. Akýkoľvek iný obrat by bol neopodstatnený a škodlivý, pretože by bol blúznivým návratom potlačovaného.

Nejde ani tak o popretie alebo spochybnenie logu, ide skôr o jeho pozmenenie tým, že zmeníme jeho znak alebo orientáciu.

2. Kríza logu je krízou zmyslu. Zmysel vo všeobecnosti znamená cieľovosť. Kríza teda znamená neschopnosť logu ako analytického rozumu založeného na metóde postupnosti dať globálny zmysel existencii.

3. Súmrak sveta preto vo svojom vnútri ukrýva oslabenie slobody, daryne zmyslu, neschopnej poskytnúť legitimizujúcu predstavu existencie ako celku. Historická skúsenosť tohto súmraku je jedinou možnosťou, ako prekročiť nihilizmus uvedomením si toho, čo chýba.

4. Kríza logu, zjavná v osvieteniských definíciách, sa nevzťahuje iba na určitú dobu, ale na celé svoje dejiny, pretože technické vedy predstavujú naplnenie možností otvorených metafyzikou. Táto kríza je nocou nihilizmu, ktorú nemožno prekonať bez toho, aby sme nepocítili i núdzu a nevedomili si to, čo chýba. Mýtickému rozprávaniu je vlastné opätovné pripomínanie vo vzťahu k očakávaniam.

5. Heideggerov ontologicky chápaný návrat mýtu nie je snahou kráčať po ceste smerom dozadu, v opačnom smere ako dejiny logu, s cieľom vymazať ho alebo spochybniť ako taký, ale je opätovným zostúpením k historickému pôvodu metafyziky, rodisku logu, aby sme odhalili to, čo metafyzika stratila alebo zabudla pri svojom zbavení sa placenty.

6. Tým, na čo zabudla metafyzika vo svojej výlučnej zameranosti na poriadok entitatívnej prítomnosti, je zmysel bytia alebo, ak chcete, vy-skytovanie sa bytia v mnohosti jeho významov, jeho prí-chod do prítomnosti ako a priori ontologických dejín. Takýto výskyt sa nemôže realizovať bez človeka, ktorý je nevyhnutným predpokladom tohto odhalenia.

7. Takýto výskyt v dejinách otvára svetlinu sveta, kde sa vejarovito roztvára horizont zmyslu, v ktorom sa veci javia vo svojom bytí a človek sa môže zastaviť vo veciach, to znamená pobývať.

8. K podstate svetliny patrí hranica medzi otvoreným a tým, čo sa odmieta alebo sťahuje. Preto pravda ako otvorenie sveta existuje na hranici medzi zahalením (*Verbergung*) a od-halením (*Entbergung*). Táto ontologická pravda je prioritná vo vzťahu k pravde ako správnejmu spôsobu teoretizovania danom vo svetline sveta.

9. Poetizovanie (*Dichtung*) je spôsobom otvorenia alebo "osvetľujúcim projektom pravdy" vlastným svetline sveta. V tejto pôvodnej poézii sa uchováva podstata mýtu ako obnovenie zmyslu. Nie sme za návrat k mýtom, ale skôr za obnovenie mýtopoetickej funkcie.

10. Prekonanie krízy logu vyžaduje nové darovanie zmyslu, t.j. poetického aktu základu alebo legitimizácie, ktorý nechcú spochybniť logos, ale rei-nštalovať ho do životného sveta, pretože každé konštituovanie - tak diskurzívneho logu, ako aj logu vedy a techniky - sa deje s výhľadom zobývateľníť. A človek býva básniky.

- [1] JÜNGER, E. - HEIDEGGER, M.: Acerca del nihilismo. Barcelona, Paidós 1994.
- [2] HEIDEGGER, M.: Aus der Erfahrung des Denkens. Pfullingen, Neske 1954.
- [3] F. Hölderlin y la esencia de la poesía. Barcelona, Ariel 1983.
- [4] HEIDEGGER, M.: Wozu Dichter? In: Holzwege. Frankfurt, Klostermann 1963.
- [5] HEIDEGGER, M.: "Die Zeit des Weltbildes". In: Holzwege. Frankfurt, Klostermann 1963.
- [6] HÖLDERLIN, F.: Brot und Wein. In: F. Holderlin: Werke. Frankfurt, Insel 1986, zv. 1.
- [7] FRANK, M.: Der kommende Gott (Vorlesungen über die neue Mythologie). Frankfurt, Suhramp 1982.
- [8] KOLAKOWSKI, L.: La presencia del mito. Madrid, Cátedra 1990.
- [9] HÜBNER, K.: Die Wahrheit des Mythos. München, Beck 1985.
- [10] HEGEL, G. W.: Escritos de juventud. Madrid, FCE 1978.
- [11] CEREZO GALÁN, P.: Metafísica, Técnica y Humanismo. In: Heidegger o el final de la filosofía. Madrid, Ed. Complutense 1993.
- [12] NIETZSCHE, F. Zrod tragédie z ducha hudby. Příklad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi. Bratislava, Národné divadelné centrum 1998.
- [13] HEIDEGGER, M.: Brief über den Humanismus. Paris, Aubier 1967.
- [14] HEIDEGGER, M.: Konec filosofie a úkol myšlení. Praha, OIKOYMENH 1993.
- [15] HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. Halle, Niemeyer 1941.
- [16] HEIDEGGER, M.: Der Ursprung des Kunstwerkes. In: Holzwege. Frankfurt, Klostermann 1963.
- [17] ZAMBRANO, M.: Claros del bosque. Barcelona, Seix Barral 1993.
- [18] HEIDEGGER, M.: Was ist Metaphysik? Frankfurt, Klostermann 1965.
- [19] HEIDEGGER, M.: Die Überwindung der Metaphysik. In: Vorträge und Aufsätze. Tübingen, Neske 1954.
- [20] La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-34. Entrevista de M. Heidegger. Madrid, Tecnos 1989.
- [21] HEIDEGGER, M.: Einführung in die Metaphysik. Tübingen, Max Niemayer 1954.
- [22] BLUMENBERG, G.: Arbeit am Mythos. Frankfurt, Suhrkamp 1996.
- [23] HEIDEGGER, M.: Bauen, Wohnen, Denken. In: Vorträge und Aufsätze. Tübingen, Neske 1954.
- [24] CEREZO GALÁN, P.: Poesía y pensamiento en la experiencia de la palabra según Martín Heidegger. In: Cristianismo e Ilustración. Madrid, UPCO 1995.
- [25] VICO, G.: La scienza nuova, kniha III, kap. 4. In: Tutte le Opere, ed. Mondadori, 1957, II.
- [26] GADAMER, H.: Mito y razón. Barcelona, Paidós 1997.

Zo španielskeho originálu *El claro del mundo: Del logos al mito. Seguido de 10 tesis. (En el sendero de M. Heidegger)*, in: Cuadernos de Seminario Público, *Nuevo romanticismo: la actualidad del mito*. Madrid, Fundación Juan March 1998 preložila Milada Timková.