

# Sestává les ze stromů, nebo je les dříve než stromy? K otázkám vztahů a nihilismu ve Finkově kosmologii

Lenka Jedličková

---

Lenka Jedličková: Sestává les ze stromů, nebo je les dříve než stromy? K otázkám vztahů a nihilismu ve Finkově kosmologii [Does a forest consist of trees, or is a forest before trees? On the questions of relations and nihilism in Fink's cosmology]. In: *Ostium*, vol. 18, 2022, no. 2.

---

Does a forest consist of trees, or is a forest before trees? A question Eugen Fink asked himself in one of his early works from the late 1950s. The seemingly banal pun reveals a profound idea that is central to his entire work. It is the definition of the relationship between the whole and the individuals contained within it, which leads him to formulate the so-called „cosmological difference“ that is central to his entire work, both to his ontology and to his late philosophy of education, which he believed would become the starting point of contemporary nihilism. He dealt with this primarily in his analysis of Friedrich Nietzsche's work, but the one who influenced his understanding of the concept of nihil, nothing, was, in our opinion, primarily Kant, as we will try to prove in the following paper. In our opinion, it is precisely the way in which Fink deals with the notion of nothing that helps to explain better why Husserl's most faithful follower turned away from phenomenology towards speculative thought.

**Key-words:** Fink, world, cosmological difference, nihilism, nothing

## Úvod[1]

Sestává les ze stromů, anebo je les dříve než stromy? Otázka, již si položil Eugen Fink v jednom ze svých raných děl z konce padesátých let. Zdánlivě banální slovní hříčka odhaluje hlubokou myšlenku, která je ústředním tématem celého jeho díla. Jde o definici vztahu celku a jednotlivin v něm obsažených, jež ho přivádí k formulování tzv. „kosmologické diference“.

Tato metafyzická myšlenka vztahu celku a jednotlivostí, substance a modalit se prolíná celým Finkovým dílem, včetně toho pozdního, kde přechází od svojí tradiční kosmologie k filosofii výchovy. Právě ta má být řešením soudobého nihilismu, v němž pro stromy (produkování jednotlivin a zaobírání se jimi) nevidíme les (celek světa). A v tomto smyslu je třeba chápat nihilismus, jak jej chápe Fink – jako vzdalování se tomuto celku, což vede nutně k vyprázdnění pojmů, života. V následujícím textu se pokusíme ukázat, že to nebyl Nietzscheho nihilismus (jímž se zabýval v samostatném díle), [2] který má Fink na mysli a který ho přivedl až k potřebě formulovat nově filosofii výchovy. Finkovo pojetí nihilismu je mnohem hlubší, je zakotveno v jeho kosmologii a ontologii a úzce souvisí s kosmologickou diferencí a pojmem „nic“ (nihil). Právě tento pojem, jemuž rovněž věnoval celé dílo (*Alles und Nichts*), je samou podstatou jeho kosmologie, je tím, co je třeba analyzovat, abychom dokázali uchopit svět v jeho původnosti. Tím, kdo značně ovlivnil Finkovo chápání pojmu nic, byl podle našeho názoru především Kant, jak se pokusíme dokázat v následujícím textu. Právě přiblížení toho, jakým způsobem Fink s pojmem nic pracuje, pomůže podle našeho názoru lépe objasnit, proč se nejvěrnější Husserlův žák odklonil od fenomenologie a přešel ke

spekulativnímu myšlení.

### **Změna metafyzického tázání**

Cílem Finkových úvah je revize pojetí jsoícího, jak jej uchopovala klasická metafyzika. Ta běžně předpokládala hotovou věc, substančního nositele, který nese určité vlastnosti, modality, přičemž mezi substancí a akcidenty je předpokládán jakýsi vztah. Právě na tento „vztah“ je nutné se podívat blíže a z jiné perspektivy. Fink se na příkladu lesa a stromů pokouší vysvětlit vztah celku světa jako absolutního média a jednotlivých jsoicen. Zdá se, že problém bytí, jímž se metafyzika dosud zabývala, nebude náležet výlučně jen věcem, ale nějakým způsobem i jejich celku.<sup>[3]</sup> Na to ale podle něj zapomněla.

Z Finkových následných úvah lze ale vyvodit mnohem radikálnější závěry: Nebyla to, zdá se, nesprávně položená otázka po bytí, která byla hlavní chybou dosavadní metafyzické tradice. Respektive nešlo o špatnou formulaci otázky, nýbrž o to, že byla vůbec položena. Právě to bylo příčinou úpadku celé metafyziky a západního myšlení, který vede až k nihilismu. Nestačí tedy, jak se domníval Heidegger, pouze upravit otázku po bytí a ptát se po něm „správně“. Soudě z Finkových závěrů a navzdory tomu, že pojem bytí ve své filosofii běžně užívá, se zdá, že se bez něj de facto obejde. Nikoli bytí, ale svět je to, po čem se musíme tázat. To je kosmologická diference, k níž Fink po celý svůj filosofický život směřuje, a na niž podle něj všichni zapomněli.

Podívejme se nyní na tento radikální zvrat v jeho myšlení podrobněji. Fink tvrdí, že jedním z omylů, kterých se tradiční ontologie dopustila, byla snaha vyjmout prostor, čas a pohyb z podstaty bytí.<sup>[4]</sup> Zapomenutost na svět tak začíná s myšlením bytí a s tím, že se prostor, čas a pohyb začaly považovat za méně hodnotné, že jim byla vymezena jen jakási sféra „zdání“: „Pod neúprosným soudem jedné přísně myšlené myšlenky o „jsoícím“, o EON, nemají prostor, čas a pohyb žádnou vlastní existenci. Jsou a zároveň nejsou tím způsobem, který je skrz naskrz prostoupen *nicněním*. To zůstalo v tradici myšlení o času, prostoru a pohybu a to i tam, kde zdánlivě z epistemologických důvodů je prostoru a času odebrána metafyzická realita.“<sup>[5]</sup>

Už u Aristotela není prostor nic samostatného, vlastního. Pro něj je prostor primárně místo (TOPOS), přičemž všechny rozprostraněné věci jsou „na místě“. Není něčím, co by nitrosvětským jsoicnům předcházelo, není to ale ani jednoduše rozprostraněnost věcí. Má zvláštní povahu: je *nikde*.

Fink je toho názoru, že až do této chvíle šel Aristotelés ve svých úvahách správným směrem, protože v tomto „nikde“ se zdá ohlašovat světskost prostoru. Bohužel, pak se vydal jinou cestou a toto *nikde* „ihned intepretuje jako formu kvasi-věcného rozprostření. TOPOS je určen jako klidná nejzazší hranice rozprostírajících se těles. Světskost rozprostírání je převedena opět na cosi věcného.“<sup>[6]</sup>

Chyba metafyziky, již Fink kritizuje, tedy spočívá jednak ve „zvěcnění“, ale také v nedocnění významnosti prostoru, času a pohybu, jejichž svazek tvoří svět. Nadto ale Fink zdůrazňuje, že prostor, čas a pohyb nejsou žádné věci, třebaže všechny věci jsou v prostoru, v čase a v pohybu. Ono „v čem“ věcí není žádná věc. Je to spíše jakýsi „svorník“. „Prostor je prostor světa, čas je časem světa, pohyb je světská hra bytí. Tak jako svět předchází všechny rozdíly věcí a skrývá je ve svém čirém obejmutí, nachází se také lidská otevřenost světu vždycky již nad rozdílem imanentní subjektivní sféry a transcendentní objektivní sféry - a nemůže být přiměřeně nikdy pochopena a vyložena z fenoménu intencionálního vztahu.“<sup>[7]</sup> Toto je velmi významná poznámka, která směřuje proti základním principům fenomenologie a vede k tomu, že Fink je nucen se jí definitivně zřici, jak uvidíme dále.

Už v raném Finkově díle je totiž patrný důležitý, ačkoli ne zcela explicitně zmíněný aspekt světa - jeho nezúčastněnost. Svět jako něco, co nemůžeme nikterak ovlivnit, k čemu se však (skrže jsoící a druhé) můžeme a musíme vztahovat. Husserl a následně Heidegger (potažmo Patočka) se ve vztahu

k fenomenologické tradici drželi hesla „k věcem samým“. Tady ale právě číhá jakási zrádnost, které se Fink, podle našeho názoru, ne důsledně a ne zcela šťastně pokouší vyhnout – jestliže hledáme smysl bytí tohoto jsoucího a jestliže vycházíme z analýzy bytí jediného jsoucna, které o své existenci ví a je schopno s ní pracovat, pak jediný smysl, který jsme u těchto věcí schopni odhalit, je jejich smysl pro nás. To je podle Heideggera jediná cesta, jak se dostat k bytí celkově – skrze zájem existence o to, jaký smysl mají jsoucna, jež ho v každodennosti obklopují a jimiž se nějakým způsobem zaobírá. Teprve tím svůj smysl nejen odhalují, ale především teprve získávají. Není-li něco „k něčemu“, postrádá to smysl. A to nejen v ontickém smyslu, ve vnitrosvětském obstarávání těchto jsoucen, ale především ontologicky. Věci mají smysl tím, že jsou pro nás, apeluje Heidegger a právě tento moment je zřejmě tím, kdy Fink pochopil, že je třeba fenomenologii opustit a přejít ke spekulativní filosofii, která nám umožní otevřít se světu v jeho původnosti a celkovosti. V tomto kontextu se pak snad lépe vyjeví, jak dále uvidíme, proč podle něj Kantova a vposledku i Heideggerova chyba tkví v tom, že se vůbec tážou na bytí. Ba co víc, že toto tážení začíná u bytí poznávajícího subjektu.

### **Svět - vše a nic**

Příčinu této chyby, zaobírání se vztahovostí bytí na jsoucím, naší existence na věcech nitrosvětského, lze patrně hledat znovu už u Aristotela. Právě on zřejmě podle Finka celou tu velkou metafyzickou chybu způsobil. Jak?

Původní ARCHÉ, jak jej chápali presokratci a jak jej de facto převzal ještě Platón, byla tajemná, nitrosvětskému jsoucímu vzdálená a nekonečná propast (Abgrund), v níž vše jsoucí a konečné vzniká a do níž zase zaniká. Jestliže se pustíme do Finkovy spekulace, pak toto ARCHÉ, budeme-li je chápat v přeneseném kosmologickém významu, je právě „světem“, vzdáleným a nedostižným, přesto neustále přítomným. Fink vyvozuje, že tuto propast můžeme nahlédnout pouze díky tomu, že i my jsme jedním z konečných jsoucen, že jsme smrtelní. Význam pojmu smrti lze u Finka jen stěží obsáhnout, tvoří zásadní pilíř v celé jeho ontologii, která (byť není jako u Husserla a Heideggera orientovaná subjektivisticky) vychází z analýzy jednotlivých kategorií či existenciálů (u Finka pak ko-existenciálů),<sup>[8]</sup> jež existenci bytostně určují v tom smyslu, že definují právě její vztah ke světu jako absolutnímu médiu.

Nenechme se však mýlit, Fink nepovažuje v platónském duchu konečná jsoucna za odvozeniny tohoto světa. Navazuje do jisté míry spíše na Aristotela, který (jak Fink brilantně ukazuje na německé etymologii slova Abgrund) ruší tajemnost oné propasti odstraněním předpony a mění Abgrund na pouhý Grund,<sup>[9]</sup> základ, příčinu všeho jsoucího. Tímto krokem mizí distance mezi propastí světa a nitrosvětským jsoucí, Grund je najednou jeho nedílnou součástí. To preskratické ARCHÉ nikdy nebylo. Až potud tedy podle Finka uvažuje Aristotelés správně.

Problém nastává jinde. Fink připouští, v souladu s Aristotelem i dalšími metafyziky, že toto nitrosvětské je to jediné, co je nám dáno, co jsme schopní a zvyklí myslet. To ale zároveň vede k tomu, že máme-li myslet celek těchto věcí, „vše“, nejsme schopni oprostít se od chápání tohoto „všeho“ jako souhrnu těchto jednotlivin (viz dále). Což je právě podle Finka ono fatální nedorozumění a chyba pramenící ze zapomenutosti na kosmologickou diferenci. Svět je nutno myslet jako „vše“, ale ve zcela jiném významu.

V tomto kontextu formuluje Fink, že svět je tedy „vše“, ale že tento pojem je stejně problematický jako „nic“. Také tento pojem získává svůj význam z negace „něčeho“, z negace bytí.<sup>[10]</sup> A zdá se, že nesprávné chápání a užívání pojmu „nic“ bylo další příčinou metafyzické tragédie, k níž došlo ještě dávno před Aristotelem a která právě vedla ke zmíněnému nihilismu.

### **Ontologický nihilismus**

Za Finkův asi nejzajímavější postřeh lze považovat to, že se vůči tradiční metafyzice vymezuje právě

v tom a právě proto, že ta stojí na jakési obavě z „ničeho“, na naléhavé potřebě toto „nic“ odsunout mimo bytí a tak jej před „ničím“ ochránit: „Taková ontologie, která opírá bytí o rozdíl vůči nic a která chce bytí ochránit před všemi vpády nicoty, přičemž ale nic samo není schopna myšlenkově zvládnout, taková ontologie je nihilismem.“[\[11\]](#) Nihilismus, který měl na mysli Nietzsche, tedy vytrácení nejvyšších hodnot, ztráta směru lidské existence, potácení se v prázdnu bez opory Boha, který zemřel, umírání morálky, je tedy buď zcela jiným nihilismem, nebo má mnohem hlubší kořeny, než by se mohlo zdát. Nietzsche tvrdí, že nihilismus je založen už v křesťanství, tradiční morálce a metafyzice, právě proto, že mají tendenci chtít „nic“ (maskované jako *summum ens* nebo jako Bůh).[\[12\]](#) Paradoxně se ale zdá, že je to přesně obráceně.

Dlouhé období ontologického nihilismu začalo podle Finka už u samého zrodu metafyziky, a sice pouhým Parmenidovým konstatováním, že jsoucí jest. Tím měl založit ontologickou filosofii a nepřetržitý řetěz chyb až k dnešní době. Jak se mohla tato myšlenka stát příčinou toho, že se ztratil vztah ke světu, k tomu, co přesahuje nitrosvětské, k transcendenci? Fink dokonce tvrdí, že „Parmenidés je obrovská událost. Kdyby spadl na Zemi obrovský meteor nebo dokonce Měsíc, kdyby byly planety otřeseny ve svých drahách, nebyl by údiv člověka větší, než u tohoto zášlehu myšlenky, že jsoucí jest.“[\[13\]](#) Jsoucno je - znamená: jsoucno není nic a v žádném případě nejsoucí. Je jenom jsoucí, jinak nic. „Bytí nemůže být vlastní žádná nicotnost, musí být vždy, všude a vcelku po všechny časy být jsoucí. Taková myšlenka je dynamit. Její pomocí lze celý důvěrný svět, v němž se jinak pohybujeme s jistotou a s porozuměním, vyhodit do vzduchu. Je-li myšlenka jsoucího radikalizována až k prostému vytěsnění každé nicotnosti, každé negativity - je bytí v celku postaveno proti nicotě v celku a je nesmiřitelně odděleno. Pak je tedy vystaveno míře, vůči níž přijdou vniveč všechny konečné věci. Jedinečná velikost eleatského myšlení je odvaha, která je v rozporu s tím, co obvykle přijímáme jako běžné.“[\[14\]](#)

Ontologie a nihilismus tedy vznikly současně, patří k sobě jako světlo a stín. Od té doby je svět rozdělen na bytí a nic, od té doby je ale také prostor, čas a pohyb znehodnocen, od té doby je západní filosofie dualistická. Parmenidés je zakladatel pradualismu bytí a nic, zakladatel ontologie a zároveň nihilismu.[\[15\]](#) Nihilismus tudíž není něco, co najednou vtrhlo do evropských dějin na sklonku křesťanství, s počátkem osvícenství, ateismu atd., nýbrž je přítomen už v raných obdobích evropského myšlení, „tam, kde chce myšlení ochránit bytí před nic, ale tím ho na toto nic váže jako na jeho temný stín. Kdekoliv je okruh bytí jsoucího poměřován mírou, která je určena ideou bytí, jež ze sebe vyloučilo nic, je už nihilismus přítomen. (...) Všude tam, kde se mluví o autenticitě a neautenticitě bytí, ať už v zářivém jasu platonských dialogů, nebo v Leibnizově monadologii nebo v Hegelově pokusu smířit bytí a nic v jednotě dění, je u díla ontologický nihilismus, který není ničím jiným než zapomenutím na svět.“[\[16\]](#)

Zapomenutost na svět tak má na svědomí už Parmenidés. „To neznámá, že by se filosofové přestali tázat na kosmos, ale ten je chápán jen jako místo jevících se a vyjevujících se věcí. Svět jako kosmos je určován ze strany jevení - a nikoli jevení ze strany světa.“[\[17\]](#) Tím se vracíme k tomu, co už bylo řečeno - ono nekonečno chápáno dosud jako *Abgrund*, propast, substance či transcendentní příčina, nazývaná rovněž Bůh, bylo chápáno nesprávně. Oním nekonečnem, v němž přebýváme a prostřednictvím veškerého jsoucího se vztahujeme, je svět.

Bohužel, naše rozumové schopnosti nejsou s to takovou myšlenku obsáhnout. A tak pojem nic chápeme v různých ontologických úrovních různě. Například v horizontu času jsme rovněž ohraničení nicotou, Fink dokonce mluví o dvou nicotách: „Věc, která existuje v čase, nebo proces, který se v ní odehrává, je ‚pouze‘ v současnosti; skutečnost samotná je rozhodnuta v momentě *Ted*; pokud jsou *Ted*, už nejsou tím, čím byli předtím, a ani tím, čím se stanou poté. Být uvnitř v čase znamená tedy momentální stav mezi dvěma *Nic*: nicotou minulosti a nicotou budoucnosti.“ [\[18\]](#) Zároveň ale upozorňuje, že právě stírání rozdílů mezi jednotlivými ontologickými úrovněmi tohoto pojmu vede k nedorozuměním a dalším a dalším chybám. „Už-ne minulosti a ještě-ne budoucnosti

přece nejsou naprostým nic, žádným ‚nihil negativum‘, nýbrž temporálním nic... a to je podmínkou možnosti skutečné existence.“[19] Nic se nám nejpálčivěji ohlašuje v uvědomění si vlastní konečnosti. Toto nic nepatří k fenomenální sféře, k horizontu všech jsoucích věcí. Lidskou smrt musíme chápat jako naprosté zhroucení tohoto horizontu, který zahrnuje vše, co je přítomné, jako zhroucení naší otevřenosti vůči přítomnosti přítomných věcí.[20] „Tak, jako vzhází květina z beztvareho základu a zazáří v pozemském dni, tak vystupují všechny konečné věci z beztvaré, propastné noci bytí, vycházejí najevo v poli přítomnosti do obrysu a tvaru - a upadají znovu zpět, když je čas vyčerpal, do toho, co je nevyčerpatelné.“[21]

Toto nic nám pomáhá alespoň částečně přiblížit skutečnost, že jsme koneční: „... známe nic jako horizont jsoucích věcí, když nějaká zanikne, je tam prázdné místo [...] zcela jinak je to ale s horizontem ničeho, který se hlásí u lidské smrti. Prázdnota odmítá každé imaginativní vyplnění stejně jako každou věcněontologickou interpretaci. Z toho pochází ona rozčilující hrůza smrti pro nás žijící.“[22]

### **Problém substance a modalit**

Dalším fatálním omylem, kterého se metafyzika (kromě kladení otázky po bytí a jeho smyslu) dopustila, bylo podle Finkova mínění chybné pojetí modalit, které bylo po celá staletí odvozováno od představy trvalé, neměnné substance a jejích nahodilých, pomíjivých vlastností. Jádrem substanční, původně asubjektivní metafyziky je tedy nezávislá substance, jejíž vlastnosti jsou jí přidělovány jakýmsi řádem, na subjektu nezávislým. Ve skutečnosti zde však byl odjakživa nevysloveně vždy přítomen subjekt, který tyto vlastnosti přiděloval. Ba co víc, subjekt, tedy vědomí, byl de facto ztotožňován se světem. Teprve Husserlova intencionalita rozdělila svět, který je obsahem vědomí, a subjekt, tedy nositele tohoto vědomí. Vztah mezi nimi byl samozřejmě klíčový a nezrušitelný, protože samotný smysl světa byl v tom, že JE pro vědomí.

Až později, především s Heideggerovou fundamentální ontologií, byla tato skutečnost příznána naplno. Nešlo však o žádný obrat v myšlení, žádnou radikální změnu. Subjekt byl v původní metafyzice přítomen (a nezbytný) vždy, teprve (raný) Heidegger jej však definitivně postavil do centra světa a od něj odvíjel úvahy o smyslu bytí v celku. „Chyba Heideggera zpočátku byla v tom, že nasadil u subjektivity a jejího rozumění. Tam, kde je filosofie primárně ontologií, je výkladem, další utváření a znovuzakládání porozumění bytí.“[23] Už víme, že i on sám později od tohoto přístupu upustil a subjekt, existenci, která jediná rozumí bytí, a musí se tak stát východiskem tázání po něm, upozadil. „Co nazývá obratem je mimo jiné také odklon od nadvlády metody-myšlení a návrat do problému bytí samotného, přičemž myslící člověk tím více ustupuje do pozadí, čím bytostněji myslí.“[24] Zdá se tedy, že Heideggerova fundamentální ontologie, která měla být revizí dosavadní metafyzické tradice, byla nakonec spíše její radikalizací. Uchylování se k subjektivismu (ať už přiznanému či původně jen skrytému) vede k tomu, co Fink této metafyzice vytýká - k zapomenutosti na svět, který má být tím, co modalit uděluje. Nikoli subjekt.

Co tedy započal Parmenidés, dokončili Platón a Aristotelés. Fink upozorňuje, že jakkoli se dva posledně jmenovaní ve svých koncepcích liší, v jednom se shodují: oba falešně interpretují problém všeobecnosti, neboť vycházejí od věcí, nikoli od veškerosti světa.[25] Teprve Kant připravil podle jeho názoru cestu ke kosmickému pojetí světa, ačkoli ani on ne dokonale. Učinil tak zpochybněním zdánlivě banálního a zdánlivě nesouvisejícího předpokladu, který metafyzika bez výhrad přijímala, a sice, že bytí je automaticky pravdivé. „To, co se u Kanta stává revolučním způsobem problémem, je vztah bytí a pravdivosti.“[26] Zatímco dosud metafyzika přijímala bytí automaticky a bez pochybností jako pravdivé, Kant tento automatický předpoklad problematizuje.

Kromě toho: Základní předsudek tradiční metafyziky vidí Kant v představě, že se poznatky rozumu vztahují na věc o sobě.[27] Věc o sobě má být podle Kanta zcela nezávislá na nás, což - bráno do důsledku - je paradox, protože je to reflexe subjektu, která reflektuje věc o sobě jako nezávislou na



nás. Kant tedy poněkud rezignovaně uzavírá, že věc o sobě lze sice myslet, ale nelze ji poznat. V této kritice našich rozumových schopností se odhaluje jedna zásadní věc, a sice poukaz na lidskou konečnost a její rehabilitaci v ontologické tradici. Především se ale proměňuje pojem „všeho“, veškerosti (totum). Veškerost se stává pojmem, který není vztážen na nic.[\[28\]](#) Problém nastává ve chvíli, kdy Kant pokračuje v analýze našich rozumových schopností, protože dochází k závěru, že k „ničemu“ se naše rozumové schopnosti vztahovat nemůžou. Kant proto v tuto chvíli v jistém smyslu rezignuje a slučuje „nic“ a „vše“ v jedno. To je podle Finka krok nesprávným směrem, on sám je totiž naopak přesvědčen, že toto „vše“, svět, se bez „ničeho“ zcela obejde, a to v tom smyslu, že není třeba vymezovat bytí vůči „ničemu“, jak právě začal už Parmenidés.

Kant tak podle Finka stojí v metafyzické tradici, proti níž vlastně bojuje. Jeho myšlenka je následující: rozum musí myslet veškerost a celek, ale jako myšlenka se tato veškerost a celek nevztahují k ničemu. To proto, že jeho pojetí stále spočívá na pojetí substančním: všechno, co jest a může být, musí být nějakou věcnou substancí, protože celek a veškerost věci jí být nemůže, není tedy ničím.[\[29\]](#)

Kant tak znovu zvěcňuje veškerost, i když už nikoli objektivně, jako tradiční metafyzika, nýbrž subjektivně: „Před námi se však jako temná mračna na obzoru vynořuje dosud neuchopená otázka, právě otázka všeho a nicoty, která se nepohybuje v konvenční linii kladení otázek, která si neklade za cíl určit vše a nicotu ani z objektivního bytí, ani ze subjektivního rozumu.“[\[30\]](#)

Kant tedy definitivně zůstává na pozici tradiční metafyziky, která byla toho názoru, že modálnost se vztahuje jen na substance.[\[31\]](#) Fink je však přesvědčen, že modality jako možnost, skutečnost, nutnost, se netýkají jen věcí samotných, ale také jejich vlastností, jejich propojenosti ve světě, protože tyto vlastnosti nejsou možné bez sítě světa. „Modality bytí nemůžeme myslet bez celku světa, který, protože jak vidět není vázán jen na součet dílčích subatančních věcí, je něco jiného, než dosavadní objektivní celek nejsoucnějšího jsoucna v tradiční metafyzice a něco jiného i než subjektivizovaný celek jako ideál čistého rozumu u Kanta.“[\[32\]](#)

V tomto duchu Kanta kritizuje rovněž Heidegger: „... Kant nerozpoznal fenomén světa a pojem světa nebyl ani u něho, ani u jeho následovníků vyjasněn.“[\[33\]](#)

Vlastnosti tedy tvoří provázanou síť, která je podle Finka světem. Na rozdíl od tradiční substanční metafyziky tak Fink klade důraz na vlastnosti: „Četné vztahy, které má každý strom v lese ke všem ostatním stromům v lese, vycházejí vždy takříkajíc nejprve z jednotlivých věcí; vztah předpokládá inherentní status vztahů. Vztah probíhá tam a zpět, jakoby mezi koncovými body reference.“[\[34\]](#) Toto je tedy Finkovým řešením, ono nové pojetí vztahů, o němž jsme hovořili na začátku. Nakolik je toto krajně „nesubstanční“ pojetí problematické, ukazuje Fink sám v následující formulaci, kdy připouští, že například vztahy mezi lidmi ukazují, že by tomu tak nemuselo být vždy. Třeba vztahy původu, lásky, boje apod.

Klíčová je ale u Finka myšlenka, že svět zabraňuje tomu, aby se ke slovu dostalo nic. „Prvotní událost světa, který dává prostor a čas a který v sobě uvolňuje vířivé pohyby zdání a skrývání, vznikání a zanikání konečných věcí, tato prvotní událost brání nicotě, aby ovládla a nahradila bytí, takže by místo ‚světa‘ bylo ‚nic‘ jako takové. Svět jako jevení-čas-prostor je ‚univerzální‘; neexistuje místo ani čas, které by mohlo být obsazeno ničím. Svět je všude a pořád... Protože svět je, nicota není.“[\[35\]](#)

Paradoxně je ale otázka po ničem zároveň hnacím motorem a správnou cestou pro to, aby filosofie (potažmo fenomenologie) měla stále živnou půdu pro své otázky, jak podotýká Ronald Bruzina: „To nakonec znamená, že uvědomění si ‚Nicoty‘ nikoli v ‚prázdnotě její subsistence v dialektické pojmovosti‘, ale spíše v živém působení ‚filosofické otázky‘, která pohání transcendentální fenomenologii, vyznačuje fenomenologickou filosofii trvalým neuzavřením se tázání.“[\[36\]](#) A dodejme,

že nejen fenomenologické.

## Závěr

Vraťme se k Finkově otázce v úvodu: Sestává les ze stromů, anebo je les dříve než stromy? Tvoří stromy les? Skládá se však pouze z nich? Nepatří mu v podstatě prostor, v němž jsou jeho stromy od sebe vzdáleny a ohraničeny?[37] Fink odpovídá: Prostor je sice „obsazen“, je zaplněn nějakými věcmi, ale v tomto obsazení se nespojuje. Prostorové pole není funkcí věcí, které se v něm nacházejí. A totéž platí pro čas: i ten je obsazen rozmanitými časovými obsahy, je naplněn trváním věcí, jejich stavy a změnami, ale časové pole není funkcí časových obsahů. Když Kant interpretuje realitu zkušenostních věcí ze souvislosti s pocitem poznávajícího subjektu, znamená to, že časové pole není funkcí časových obsahů, to znamená, že odvozuje realitu z ontických okolností věcí, a tím sám sebe.[38] To je sice podle Finka chyba, zároveň vyzdvihuje historickou výjimečnost Kanta v tom, že zrovnoprávnil věc o sobě a jev.

Máme-li se dobrat přesné odpovědi na otázku v úvodu, musíme spolu s Finkem položit ještě jednu otázku, otázku směřující na podobu vztahů: Jak pojmenovat onen rozdíl mezi jednotlivými věcmi a celkem světa? Jde to pouhou negací, tak jako se k vlhku hledá sucho, k nehybnému pohyblivé a podobně? Nikoli. Poměr mezi celkem světa a jsoucný totiž nemůže být stejný jako poměr mezi jsoucný navzájem. „Parmenidés zřejmě myslel podle tohoto jednoduchého kontrárního modelu: co má být ‚nehybné‘, tedy co se konkrétně, jevově nehýbe, musí být mimo pohyb. Ale zapomnělo se na jiný možný vztah: co když protiklad hybného není v nehybném, ale v hýbajícím, protiklad časového nikoli v bezčasi, ale v čase samém, prostorově vymezeného nikoli v neprostorovosti, ale v tom, co prostor uděluje? (...) K tomu je třeba opustit dualistické, kontrární myšlení a myslet jinak, ne tak, jako se myslí o konečných věcech, k nimž se umí myslet protiklad jen jako ne-konečno, jako opak konečných věcí, tedy vlastně pořád v dimenzi konečných věcí.“[39]

Řešení problémů a omylů tradiční metafyziky, hlavně tedy důraz na trvalé substance a měnící se vlastnosti, spatřuje Fink v tom, že je to právě vztah mezi nimi, kterým by se měla metafyzika zabývat. Je to pole vztahů, které jakoukoli substancí předchází, vztahů, jež se formují v časovém, prostorovém i pohybovém rámci „světa“, jenž je absolutním médiem pro vše jsoucí.

Vztahovost se tak postupem času stane ústředním pojmem celé jeho ontologie a v tomto smyslu „opraví“ například i Heideggerovo tvrzení, že Dasein je existencí v tom smyslu, že Dasein je především vždy ko-existencí, a že existenciály jsou vždy ko-existenciály. Doplnění důrazu na intersubjektivitu, která Heideggerově fundamentální ontologii do značné míry chybí,[40] je obrovským přínosem pro další vývoj fenomenologie (konkrétně například Jana Patočky), a to dokonce navzdory tomu, že Fink sám se s ní definitivně rozloučí. Paradoxně se tím ale Fink vrací zpět k tomu, co metafyzice vyčítá - k substanční metafyzice založené na subjektivitě.

Dokazuje to především ve svých pozdějších spisech, kdy hledá řešení soudobého nihilismu ve své filosofii výchovy. Ani ta se však neobejde bez pojmů jeho kosmologie. Člověk je zcela zvláštním způsobem „světový“, rovněž vychovatel musí být „světový“.[41] Filosofie výchovy je tím, co nejen pomůže překonat dosavadní nihilismus, ale navíc přivede člověka ke světu, k uvědomění toho, jak se k němu vztahovat. Výchova či systematická pedagogika jsou pak podle něj

„druhem pohybu lidské svobody“.[42] K tomu podobně Heidegger: „Lidský pobyt, který má svět, je jsoucno, kterému jde o jeho vlastní existenci, a to tak, že samo sebe volí, nebo se této volby vzdává. Existence, která vždy spoluvytváří naše bytí, ale neurčuje je jako jediná, je věcí naší svobody, a jen jsoucno, které se může rozhodovat a tak či onak se pro sebe rozhodlo, může mít svět. Svět a svoboda stojí jako základní určení lidské existence v nejužší souvislosti.“[43]

Vlastně i samotná Finkem kritizovaná zapomenutost světa je základní možností bytostí otevřeného

světu: „Člověk je jediným jsoucnem, jež ‚nespočívá v sobě‘, ‚uzavřeno‘ a ‚autarkické‘; je rozlomený a rozervaný, svou podstatnou vystupující z celku bytí.“<sup>[44]</sup> Překonat tuto zapomenutost, vrátit člověka světu a svět člověku, tak dokáže právě nově pojatá filosofie výchovy, která je něčím zcela jiným než tradiční pedagogikou, je spíše způsobem lidského obývání kosmu, způsobem, jímž člověk odpovídá světu: „Svět je však momentem lidské existence, není to ‚existenciál‘, jež by mu patřil; opačně však teprve lidství umožňuje svou otevřeností ‚průlom světa‘ do lidského. Protože konečně zde bude dotčeno silou nekonečného, protože věc zde bude současně rozbita i rozevřena, nalézá se člověk ve znamení výchovy, kterou on ‚nedělá‘, která se mu přihází. Teprve na základě nároku světa na lidskou bytost se lidé mohou ve spolulidské společnosti vzájemně vychovávat.“<sup>[45]</sup>

## Literatura

BRUZINA, R.: *Edmund Husserl & Eugen Fink Beginnings and ends in phenomenology 1928 - 1938*, Yale University Press, New Haven, London 2004.

FINK, E.: *Alles und Nichts*, Den Haag 1959.

FINK, E.: *Bytí, pravda, svět, předběžné otázky k pojmu „svět“*. Praha: Oikúmené 1996

FINK, E., *Das philosophische Problem der Zeit*. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 140, Prov.: RF, Umfang: X schr., Laufzeit: 1949.

FINK, E.: *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Freiburg 1978.

FINK, E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins, 2.*, unveränderte Auflage. Freiburg 1995.

FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, Stuttgart 1969.

FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, Würzburg 1992.

FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960.

FINK, E.: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, Den Haag 1957.

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

KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh 2001.

## Poznámky

[1] Příspěvek vznikl za podpory MŠMT, grant IGA\_FF\_2021\_012.

[2] FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960.

[3] Srv. FINK, E.: *Alles und Nichts*, Den Haag 1959, s. 184.

[4] FINK, E.: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, Den Haag 1957, s. 38.

[5] Srv. tamtéž, s. 106.

[6] Tamtéž, s. 220.

[7] Tamtéž, s. 37.

[8] Základními pěti koexistenciály, jimiž Fink lidskou existenci definuje, jsou láska, práce, boj, hra a smrt. Viz např. FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, Stuttgart 1969.

[9] Srv. Fink, E., *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, Den Haag 1957, s. 208n.

[10] Srv. FINK, E.: *Alles und Nichts*, Den Haag 1959, s. 21.

[11] FINK, E.: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, Den Haag 1957, s. 51.

[12] Srv. FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960, s. 153

[13] FINK, E.: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, Den Haag 1957, s. 46.

[14] Tamtéž, s. 50.

[15] Srv. tamtéž, s. 53.

[16] Tamtéž, s. 51-52.

[17] Tamtéž, s. 96.

[18] Fink, E., *Das philosophische Problem der Zeit*. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 140, Prov.: RF, Umfang: X schr., Laufzeit: 1949, s. 5.



- [19] Tamtéž.
- [20] Srv. FINK, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, 2., unveränderte Auflage. Freiburg 1995, s. 162.
- [21] FINK, E.: *Bytí, pravda, svět, předběžné otázky k pojmu „svět“*. Praha: Oikúmené 1996, s. 95.
- [22] FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, Stuttgart 1969, s. 46.
- [23] FINK, E.: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, Den Haag 1957, s. 36
- [24] Tamtéž.
- [25] Srv. FINK, E.: *Alles und Nichts*, Den Haag 1959, s. 218.
- [26] Tamtéž, s. 36
- [27] Tamtéž, s. 52.
- [28] Tamtéž, s. 83.
- [29] Srv. tamtéž, s. 113.
- [30] Tamtéž, s. 167.
- [31] Srv. KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikoymenh 2001, 220n.
- [32] Tamtéž, s. 175.
- [33] Heidegger, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. OIKOYMENEH, Praha 2004, s. 29.
- [34] FINK, E.: *Alles und Nichts*, Den Haag 1959, s. 182.
- [35] Tamtéž, s. 247.
- [36] Ronald Bruzina: *Edmund Husserl & Eugen Fink Beginnings and ends in phenomenology 1928 - 1938*, Yale University Press, New Haven, London 2004, s. 397.
- [37] Srv. FINK, E.: *Alles und Nichts*, Den Haag 1959, s. 183.
- [38] Srv. tamtéž.
- [39] FINK, E.: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, Den Haag 1957, s. 101.
- [40] Jakkoli Heidegger mluví o Mit-sein, není druhý v jeho ontologii ani zdaleka konstitutivní pro Dasein samotné, jako je tomu právě u Finka či Patočky.
- [41] FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, Würzburg 1992, s. 183.
- [42] Srv. tamtéž, s. 40.
- [43] Heidegger, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. OIKOYMENEH, Praha 2004, s. 29.
- [44] *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Freiburg 1978, s. 12.
- [45] *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Freiburg 1978, s. 188.

Mgr. Lenka Jedličková, Ph.D.  
Katedra filozofie, Filozofická fakulta  
Univerzity Palackého v Olomouci  
Křížkovského 12  
771 80 Olomouc  
e-mail: jedlenka@email.cz