

## VLIV KONCEPCE PROSTORU NA ARTIKULACI TRANSCENDENCE: POSUN V HEIDEGGEROVĚ VÝKLADU POSVÁTNEHO PROSTORU OD PŮVODNĚ PRÁZDNĚ OTEVŘENÉHO K TOPOLOGICKÉMU PROSTORU

MARTIN NITSCHÉ, FF UJEP Ústí nad Labem, Filosofický ústav AV ČR, Praha

NITSCHÉ, M.: The Conception of Space and Its Influence on Conceiving Transcendence: The Development of Heidegger's Explanation of the Sacred Space from an Empty and Open to a Topological One  
FILOZOFIA 68, 2013, Supplementary Issue No 1, p. 122

The aim of this study is to analyse the influence the models of space had on the conceptions of transcendence, in particular the shift in Heidegger's explanation of God from the "last God" conception to "God as a part of fourfold" (Geviert). This shift is connected with the development of Heidegger's conception of space from the between-space to the topological space. The early and middle Heidegger (*Being and Time*, *Contributions to Philosophy*) understands the space as a "between-space" (Zwischen-Raum), i.e. a space of the encounters between Dasein and being or (in our context) humans and gods. The late Heidegger reaches the conception of the "place-space" (Ort-Raum, Ortschaft): things as places are permeated with the world (as the sense). The idea of an encounter in the between-space is thus replaced with the conception of topological permeation. Heidegger connects the topological understanding of space (die Ortschaft, or the "place-space", Ort-Raum) with rethinking the essence of God and the structure of transcendence.

**Keywords:** Heidegger – Transcendence – Phenomenology of religion – Phenomenological topology

Fenomenologický problém boha lze jednoduše zasadit mezi dva prosté fakty: na jedné straně stojí nesporná fakticita náboženského života a religiózního vědomí, na druhé straně to, že bůh jako takový je nezjevný a jeho fenomény na půdě religiózního vědomí mají spíše povahu znamení této nezjevnosti.<sup>1</sup> Odtud plyne otázka, jak fenomenologicky vysvětlit vztah mezi fenomény náboženských prožitků a touto zásadní nezjevností boha. Jedním z řešení, se kterým se můžeme setkat v novější fenomenologii, je koncept rezpozivity (Bernhard Waldenfels). Ten pracuje s pojmem boha jako výrazem radikálně jiného, k němuž se potud nelze vztahovat intencionálně jako k předmětnému fenoménu, ale jinak, rezpozivně. V tomto kontextu znamená radikální jinakost nezjev-

<sup>1</sup> Pozoruhodné shrnutí snah koncipovat teologii jako „fenomenologii neviditelného“ nabízí Claudia Welz (Welz 2008, 378 nn).

ného výzvu pro lidské vnímání, na niž lze (s respektem k jinakosti a limitům vlastního vnímání) reagovat. V naší studii se zaměřujeme na jinou podobu souvislosti mezi náboženskými fenomény a nezjevností Boha, která je vyjádřena termínem transcendence. Responzivita oproti transcendenci neklade problém hranice. Zatímco reakce na výzvu zcela jiného se odehrává v imanenci lidského vnímání a myšlení, motiv překroku či přesahu se pohybuje kolem hranice mezi imanentním a transcendentním. Tato studie si klade otázku, jak tuto hranici myslet, zda jako oddělující (a zároveň spojující) linii, nebo jinak, nelineárně a nelimitně. Zodpovězení této otázky pak může být východiskem dalších úvah o blízkosti responzivity a transcendence v novější fenomenologii (ty však v této studii neotevřeme).

Téma transcendence jako takové v sobě nese prostorový problém hranice. Zdá se, že bez vytýčení hranice nemá smysl o transcendenci jako překračování uvažovat. Jenže právě vytýčení hranice je problém, který často zkresluje dynamiku transcendence. Chápeme-li totiž vytýčení hranice jako rozdělení prostoru do dvou odlišných dimenzí, zkresluje se transcendence do podoby přesahování, tj. překroku někam jinam (jenseits), do jiného prostoru. A toto přesahování se přitom často ukazuje jako nemožné. Zde koření časté používání přívlastku „transcendentní“ ve významu „zcela jiný, oddělený“. Přitom je zřetelné, že původní význam slova transcendence nevyjadřuje oddělení či nedosažitelnost, ale naopak specifickou podobu vztahu k tomu, co je hranicí nejen odděleno, ale především připojeno.

V této studii se ptáme, jaký vliv má (často nereflektovaně zastávaná) koncepce prostoru na artikulaci transcendence. Pokusíme se poukázat na to, že běžně zastávaná (v zásadě eukleidovská) představa prostoru jako prázdně otevřené dimenze pro souřadnicovou lokalizaci jsoucna vede k chápání hranice jako linie, která odděluje odlišné části prostoru (resp. odlišné prostory), a tedy k výše popsanému zkreslení transcendence. Naopak jiné koncepce prostoru, např. topologická, umožňují chápat hranici či limitu jako nikoli oddělující (či na základě oddělení spojující), nýbrž jinak, s důrazem na prostorovou transformaci (nikoli oddělení jiné dimenze, nýbrž např. zhuštění či zředění prostoru).

Konkrétněji zde budeme vliv koncepce prostoru na artikulaci transcendence sledovat na příkladu výkladu posvátného prostoru, který lze chápat jako markantní typ oddělení jiné dimenze. Problém tohoto výkladu budeme sledovat v kontextu fenomenologie náboženství a ještě přesněji v díle Martina Heideggera.

Fenomenologie náboženství chápe religiozitu jako fakt, který nemusí být ospravedlněn nějakým zdůvodněním, ale pečlivě popsán. Tento přístup není zaměřen na objektivní popis uctívaných bohů, přehled bohoslužebných pomůcek, staveb či postupů, ale na prožitek, v němž je náboženství smysluplné pro jednotlivého člověka. V této studii předpokládáme, že jádrem tohoto prožitku je setkání s bohem v posvátném prostoru. Výraz „setkání s bohem v posvátném prostoru“ samozřejmě zjednodušuje pestrost různých typů religiozity, není však míněn tak, aby problematiku zužoval, ale spíše koncentroval. Tento výraz nestrání monoteismu nebo polyteismu ani nevyklučuje religiozity, pro něž není představa boha podstatná. V některých případech bychom mohli váhat nad tím, zda slovo setkání není příliš silným výrazem pro povahu náboženského prožitku. Vždy však (z toho

zde alespoň vycházíme) náboženský prožitek souvisí se zvláštním prostorem, v němž se odehrává. Ve většině religiozit je třeba prostor pro náboženský prožitek připravit, otevřít či uvolnit a přebývat v něm, čekat. I tam, kde se religiozita nekoncentruje kolem setkání s bohem, je motiv čekání ve specificky přichystaném prostoru důležitý (možná ještě více než u religiozit, které jsou na setkání s bohem postaveny). Výrazem „setkání s bohem v posvátném prostoru“ se snažíme postihnout právě tyto prostorové rysy náboženského prožitku: specifičnost (resp. posvátnost) prostoru tohoto prožitku vyjádřitelnou určením setkání s bohem.

Fenomenologicky necháváme stranou objektivní výčet typických rysů posvátných míst, jejich spojení s přírodním úkazem či architekturou, a orientujeme se na prožívaný prostor setkání s bohem. Ten bývá často charakterizován jako prostor srdce, ticha, světla či přítí – a takto, subjektivně, se postupuje s (objektivně popsatelným) posvátným místem, např. chrámem, zahradou nebo jeskyní. V této studii nám nejde o obrácení pozornosti k prostorovým aspektům náboženského prožitku, tedy o tzv. „spatial turn“ v oblasti filosofie náboženství.<sup>2</sup> Takový „obrat“ zde předpokládáme. Spíše se ptáme, nakolik v tomto obratu závisí popis prostorových aspektů náboženského prožitku na modelu prostoru, který je při něm vědomky či nevědomky použit. Jaký model prostoru je vhodný pro popis prostorovosti setkání s bohem?

Při hledání odpovědi na tuto otázku sledujeme vývoj Heideggerovy fenomenologie. A to ze tří důvodů: 1. Pro Heideggera není zaměření na téma prostorovosti jen jedním z řady fenomenologických úkolů, ale přímo jádrem fenomenologické metody. 2. Při snaze o výklad fenomenologické prostorovosti má na zřeteli změnu paradigmatu v oblasti matematických modelů prostoru a přiklání se k topologickému modelu. 3. Při výkladu fenomenologické prostorovosti zohledňuje také to, že člověk může prostor chápat také jako posvátný.

**I.** Heideggerovo vyzdvižení prostorové problematiky vychází ze samého jádra fenomenologické metody: popisu zkušenosti z (pro každého) mé vlastní perspektivy, která je vždy nějak a to znamená i někde situovaná. Popsat toto „někde“ však není vůbec jednoduché, pokud chceme zůstat věrní fenomenologické metodě a odmítnout všechny objektivistické koncepce prostoru. Prostor musí být odvozen z fenoménů, které mají prostorový charakter. Heidegger se v různých etapách svého myšlení přidržuje v zásadě dvou prostorových fenoménů našeho (mého) prožívání: 1. vztahu k věcem, které se mně týkají, a 2. naší tendence chápat smysl jako prostor, který se otevírá.

První zohlednění fenoménů prostorovosti se objevuje v *Bytí a času* (§ 22 – 23), kde je prostorovost pobytu odvozena od vztahu k příručním jsoucům; pobyt odvozuje své „zde“ od toho, že věci, které jsou mu k dispozici, mají své místo ve světě věčných souvislostí, že někam patří. Kladivo se může někde povalovat, ale své místo má v praktickém kontextu zatloukání. Odtud si rozumí i pobyt jako ten, který chápe smysl konkrétních praktických ohledů. Heidegger se tímto postupem brání přímému (karteziánskému) odvozování místa, na němž se pobyt nachází, od lokality, na niž by se mohlo nacházet lidské „já“. Respektu-

<sup>2</sup> K problematice tzv. „spatial turn“ viz např. (Döring, Thielmann 2008).

je, že „já“ takové jednoduše určité místo (např. mozek či v širším smyslu tělo) nemá. Prvním fenoménem prožívaného prostoru je tedy pro Heideggera lokální zaměření mého vztahu k věcem, s nimiž zacházím.

Naši analýzu nicméně zahájíme u druhého fenomenálního aspektu prožívaného prostoru, kterým je to, že smysl, kterému rozumíme, chápeme jako prostor, v němž se pohybujeme. Krátce řečeno, rozumění má pro pobyt povahu orientovaného pohybu v prostoru. Rozumíme, proto víme odkud a kudy kam. Inspiračním zdrojem tohoto motivu je Husserlův koncept fenomenologického pole (phänomenologisches Feld). Heidegger jej pozoruhodně – jako otevřené pole (das Offene) – rozvíjí ve svém středním období, zhruba ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století. Zde se pro přehlednost omezíme pouze na klíčové dílo tohoto období, *Príspevky k filosofii*. Důvody pro zahájení analýzy až ve středním období jsou dva: 1. až v tuto dobu jsou spojeny problematiky prostorovosti a vztahu k bohu, 2. aspekt vztahu k věci se ještě specificky vrací v pozdním období, na což detailněji upozorníme.

V *Príspevcích k filosofii* odvozuje Heidegger prostor (i časo-prostor) z otevřeného pole smyslu. Toto pole se otevírá mezi (zwischen) člověkem a bytím jako „světlna sebeskrývání se bytí“. Bytí se (podle Heideggera nutně) skrývá ve prospěch zjevnosti jsoucna. Člověk však není vázán výlučně na jsoucna, naopak je vůči ontickým vazbám bytostně volný (svobodný). Primárně se pohybuje ve volném poli smyslu, do něhož je tažen právě nutným sebeskrýváním bytí. Heidegger v *Príspevcích* usiluje o analýzu tohoto zvláštního ekstatického (resp. vytaženého) postavení člověka ve světlině sebeskrývání, kterému říká bytí-tu (Da-sein). Toto postavení zásadně mění perspektivu, z níž může člověk myslet jsoucno a bytí. Zatímco metafyzika jej staví před přítomné jsoucno a vede ho k hledání bytí za hranicí zjevnosti a přítomnosti jsoucího, zde stojí člověk mezi jsoucny a bytím. Heidegger si podrobně všimá toho, co se touto změnou perspektivy přihází (proto *Ereignis*, příhodné). Člověk sám, ačkoli stojí *mezi* jsoucny a bytím, není *středem* ani prostředníkem mezi nimi. Naopak (tento) střed má pro něj význam stanoviště okamžiku (Augenblicksstätte), tedy něčeho vyhroceného, co jej zároveň obratem (Kehre) vrací zpět k sobě. Člověk není prostředníkem, ale v postavení v otevřeném poli mezi jsoucny a bytím, mezi (výrazovými prostředky metafyziky řečeno) zjevným a skrytým specificky myslí a odtud (z otevřeného pole smyslu a tedy smysluplně) se vztahuje k sobě i ke jsoucny ve svém okolí.

Prostor, v němž se jako lidé bytostně pohybujeme (ano, v němž žijeme)<sup>3</sup>, má podle *Príspevků k filosofii* tyto základní charakteristiky: je to 1. mezi-prostor, 2. otevřený prostor, 3. prostor smyslu. Protože jde o prostor mezi jsoucny a bytím, není jednoduše určité jako dimenze a nemá souřadnice dimenzionálního prostoru. Protože je to však zároveň otevřený prostor, lze do něj vstoupit a pohybovat se v něm. Povaha tohoto vstupu a pohybu se však liší od vstupu do dimenzionálního prostoru a pohybu v dimenzionálním prostoru.

---

<sup>3</sup> Ano, žijeme např. v tomto domě. Ale, co pro nás tento dům znamená? Jak je určen jeho prostor? Zdmi? Věcmi, které nás obklopují? Fenomenologický přístup si všimá toho, že prostor obývaného a starostlivě spravovaného domu je dán tím, jak v něm žijeme, co prožíváme a promýšlíme.

Heidegger je odvozuje od toho, že jde o prostor smyslu. Vstup je dán tím, že člověk hledá smysl, který se mu původně odpírá. Pohyb je dán tím, že odpírání smyslu kulminuje obratem ke smysluplnosti. Zároveň s charakteristikou smyslu však souvisí i preference myšlení a tázání se jako vlastního pohybu v prostoru lidského prožívání. To se děje na úkor tělesnosti.

Jako oblast pro vstup a pohyb je světlina odepření také prostorem, v němž se člověk může setkat s bohem, a jeho (výše uvedené) charakteristiky určují také povahu tohoto setkání. Heidegger v *Příspěvcích* věnuje motivu boha vedle celé řady dílčích zmínek také samostatný oddíl s názvem *Poslední bůh*. Studium těchto pasáží ukazuje:

Heidegger chápe bytí jako střed mezi člověkem a bohem, resp. lokalizuje bytí mezi člověka a boha (bohy).<sup>4</sup> Člověk, který zaujme postavení (tzv. Da-sein) v mezi-prostoru smyslu otevírajícím se mezi bytím a jsoucnem, může chápat odpírající se bytí jako fenomén toho, čemu Heidegger říká „míjení posledního boha“ (Vorbeigang des letzten Gottes). Mezi-prostor smyslu je tedy také mezi-prostorem zvláštního typu religiozity.

Důraz na tento typ religiozity vychází z analýz tzv. „konce metafyziky“; Heidegger je přesvědčen, že tradiční způsoby výkladu smyslu se vyčerpaly a poskytují jen zdánlivé zdůvodnění naší zkušenosti. Řeč o „míjení posledního boha“ je symbolem tohoto vyprázdnění metafyziky. Tento bůh je „poslední“, protože ukončuje řadu metafyzických obrazů boha. Zároveň nás „míjí“, neboť naše zkušenost s ním má být zkušeností s odepřením bytí. Potud jde o religiozitu veskrze negativní. Poslední bůh je v tomto smyslu Heideggerem charakterizován jako „nejintenzivnější odpírání“ (höchste Gestalt der Verweigerung).<sup>5</sup> Naprosté odepření však také znamená možnost jiného počátku myšlení a výkladu smyslu – o přechod k němu Heidegger v *Příspěvcích* usiluje. Míjející bůh podle Heideggera „čeká“ na to, až člověk začne vykládat smysl bytí jinak.<sup>6</sup> Metafyzika se soustředí na výklad přítomného jsoucna a usiluje o výklad systému jeho přítomnosti, především kauzálních vztahů (v tomto systému je bůh první příčinou). Jiný výklad smyslu bytí je Heideggerem spojen především se vstupem do mezi-prostoru pravdy, v němž nehraje klíčovou roli přítomnost jsoucna, ale širší spektrum ostatních faktorů našich prožitků. Podrobnější výklad jiného počátku tu však nechme stranou a soustředíme se na problém religiozity.

Je otázkou, zda výklad míjejícího boha vůbec jako religiozitu chápat, zda nejde prostě o symbolický poukaz v rámci teorie dějin metafyziky. Důvodem, proč se přikláním k použití slova religiozita i v tomto kontextu, je to, že Heidegger popisuje poměr mezi člověkem a posledním bohem jako vztah. Míjení (Vorbeigang) má podobu vzájemného vztahu, proto můžeme mluvit o specifické religiozitě „míjení se“. To je dobře patrné z již odkázané

<sup>4</sup> „Schließlich und zuerst kann das ‚Ereignis‘ nur er-dacht [...] werden, wenn das Seyn selbst begriffen ist als das ‚Zwischen‘ für den Vorbeigang des letzten Gottes und für das Da-sein“ (Heidegger 1994, 26).

<sup>5</sup> Tamt., 416.

<sup>6</sup> „Wie wenige wissen davon, daß der Gott wartet auf die Gründung der Wahrheit des Seyns und somit auf den Einsprung des Menschen in das Da-sein. Statt dessen scheint es so, als müßte und würde der Mensch auf den Gott warten.“ Tamt., 417.

Heideggerovy poznámky: člověk má pocit, že by měl na boha čekat, zatímco (poslední) bůh čeká na to, až člověk vstoupí do mezi-prostoru smyslu.

Zvláštním rysem koncepce „míjení“ je to, že tu vlastně nedochází k setkání s bohem. A to nikoli proto, že se člověk s bohem míjí. I míjení by mohlo být negativní formou toho, co tu jako „setkání s bohem“ chápeme. Bůh čeká na člověka, až vstoupí do otevřeného mezi-prostoru smyslu bytí, člověk zatím stojí mimo tento prostor a čeká, až ho bůh vysvobodí. K jejich setkání však chybí prostor. To je důvod, proč k setkání (i negativně chápanému) nedochází. Klíčovou otázkou naší studie však je, proč chybí prostor k setkání s bohem. Neptáme se, proč člověk nevstupuje do prostoru, který je otevřen tím, že poslední bůh metafyziky se definitivně míjí s lidským myšlením. Tento prostor je totiž otevřený tak, že se v něm s bohem setkat nelze i tehdy, pokud do něj člověk vstoupí. Tento prostor je vymezený právě míjením. Míjení je jeho dimenzí. Bůh jde (doslova přeloženo z Heideggerova výrazu *Vorbeigang*) „kolem“ lidského myšlení a tak definuje tento prostor, do něhož sám nevstupuje. Zároveň však „čeká“, až do něj člověk vstoupí, aby se v něm však nesetkal s bohem (který tam nevstupuje), ale s prázdnotou odepření bytí. Poslední bůh svým míjením odhaluje vyprázdňování metafyziky. Naděje na jiný počátek myšlení spočívá právě v lidském „skoku“ (Einsprung) do prázdne otevřeného mezi-prostoru. Poukážu na možnost jiného počátku Heidegger své *Příspěvky k filosofii* cele věnuje, přitom však některá témata (např. právě setkání s bohem) nemůže myslet.

Ptáme se, proč k setkání s bohem v koncepci *Příspěvků k filosofii* chybí prostor. Jednoduchou odpovědí je to, že v nich ani prostor k setkání otevřen není. Mezi-prostor otevřený míjením posledního boha i sebeodpíráním bytí je původně prázdný.<sup>7</sup> Je to prostor průchodu, resp. přechodu k jinému počátku. Přesto se nelze ubránit dojmu, že Heideggerovy zmínky o vzájemném na sebe čekání boha a člověka mají širší kontext než jen poukaz na míjení a nesetkání se. Tuto domněnku potvrzuje i další vývoj motivu „čekání“ u Heideggera.

Důležitý je v tomto směru především text *Agchibasié. Ein Gespräch selbsttritt auf einem Feldweg*, napsaný v zimě 1944/45.<sup>8</sup> Heidegger v krizové době konce války čte Mistra Eckharta a aplikuje do svého myšlení jeho výraz *Gelassenheit*. Posuny, k nimž dochází ohledně prostoru pro setkání s bohem, lze ukázat i na vývoji motivu lidského čekání. Čekat tu (explicitně pro člověka) neznámá jen zůstat stát na prahu a nevstupovat do prostoru. Čekat také znamená nechat (lassen) prostor otevřený pro to, co přichází.<sup>9</sup> V *Příspěvcích* čekal bůh na to, až člověk „skočí“ do prázdného prostoru, zatímco člověk (v kontextu metafyzické kauzality) čekal, až bůh sám něco udělá. Toto dvojí čekání se nutně navzájem míjelo. Zbaví-li se však člověk (jak učí Eckhart) svých očekávání, co má bůh dělat, čeká ji-

<sup>7</sup> „Aber welche Leere ist hier gemeint? Nicht jenes Unbesetzte der Ordnungsformen und Rahmen für das berechenbare Vorhandene von Raum und Zeit, nicht die Abwesenheit von Vorhandenem innerhalb dieser, sondern die zeit-räumliche Leere, die ursprüngliche Aufklaffung im zögernden Sichversagen.“ Tamt., 380-381.

<sup>8</sup> Název *Agchibasié* je citací Hérakleitova zlomku B 122. Viz (Heidegger 1995).

<sup>9</sup> „Im Warten lassen wir das, worauf wir warten, offen.“ Tamt., 116.

nak: tak, že nechává prostor otevřený pro to, co přichází. Takové čekání člověka „vpouští“ (einlassen) do otevřeného prostoru.<sup>10</sup> Posun od *Příspěvků* lze sledovat na rozdíl výrazů „vskočit“ (einspringen) a „vpustit se“ (sich einlassen). Vskočit znamená také opustit prostor odskočiště, vpuštění sugeruje spíše prolnutí prostorů.

Tuto sugesci potvrzuje také porovnání Heideggerova přístupu k prostorovosti. V obou textech je prostor pochopen jako otevřený. Ovšem, jak jsme viděli, v *Příspěvcích* je otevřený prostor chápán jako prázdný mezi-prostor. V *Agchibasié* je prostor pochopen jako krajina (Gegend), resp. přesněji jako široká krajina či volná šíře (freie Weite); toto pochopení shrnuje Heidegger v (současné němčině již nepoužívaném) termínu *Gegnet*.<sup>11</sup> Od mezi-prostoru se krajina ve smyslu *Gegnet* liší v těchto bodech: 1. Nejde o původně prázdný prostor. To znamená, že jeho původem není odpírání se bytí nebo míjení boha, které za sebou zanechává jen otevřené prázdno. *Gegnet* zůstává životním prostředím člověka, jde o prostředí věcí, které „se otvírá tak, že vše usebírá“.<sup>12</sup> 2. Otevřený prostor už není chápán jako mezi-prostor a jeho struktura je odvozena spíše od horizontality okolí.<sup>13</sup> Heidegger zdůrazňuje, že otevřené pole smyslu je vůči člověku jako krajina vstřícné (Entgegenkommende).<sup>14</sup> Zatímco mezi-prostor znamená nový, od faktického životního prostředí oddělený prostor, *Gegnet* se s životním prostředím prostupuje. Prostor smyslu bytí je otevřený, ale ne jako oddělený od faktického prostředí člověka obklopujících věcí, ale prostoupený s ním, rozestřený po něm. 3. S tím souvisí i odlišnost, kterou jsme již zmínili. Do prostoru typu *Gegnet* se nevstupuje skokem ani přechodem odněkud někam. Do tohoto prostoru se člověk vpouští změnou myslitelského postoje (k věcem), aniž by přitom opouštěl prožívaný prostor svého faktického okolí. Heidegger v plné formulaci mluví o čekání jako o *Gelassenheit zur Gegnet*.<sup>15</sup> Všechny vyjmenované body předznamenávají Heideggerovo přistoupení k topologickému modelu prostoru.

Jak tyto změny v chápání prostoru souvisí s religiozitou? Viděli jsme, že míjení posledního boha hrálo klíčovou roli při ohraničení prázdného mezi-prostoru v *Příspěvcích k filosofii*. V textu *Agchibasié* bůh jako strukturující činitel přímo nevystupuje, do jisté míry v souladu s eckhartovskou inspirací. Od tohoto textu však vede souvislost ke koncepci tzv. součtveří (Geviert), v níž hraje klíčovou roli vztah mezi božskými a smrtelnými-

<sup>10</sup> „Weil das Warten in das Offene selbst sich einläßt“. Tamt., 116. Heidegger sleduje také blízkost slov oproštěný (gelassen), nechat (lassen) a vpustit (einlassen). Viz též „Das Verhältnis zur Gegnet ist das Warten. Und ‚Warten‘ heißt: auf das Offene der Gegnet sich einlassen.“ Tamt., 121 (k výrazu Gegnet viz níže).

<sup>11</sup> „Das Wort ‚gegnet‘ meint die freie Weite.“ Tamt., 114.

<sup>12</sup> Tak ve větě, kterou bychom mohli považovat za definiční: „Die Gegnet ist die verweilende Weite, die alles versammelnd, sich öffnet, so daß in ihr das Offene gehalten und angehalten ist, Jegliches aufgehen zu lassen in seinem Beruhen.“ Tamt.

<sup>13</sup> „Das Horizonthafte ist somit nur die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen [...]“ Tamt., 112.

<sup>14</sup> „Wenn wir jetzt den Horizont von der Gegend her fassen, nehmen wir die Gegend selbst als das uns Entgegenkommende.“ Tamt., 113.

<sup>15</sup> „Das Wesen dieses Wartens jedoch ist die Gelassenheit zur Gegnet.“ Tamt., 122.

mi (tj. lidmi).<sup>16</sup> Božští a smrtelní stojí proti sobě ve specifickém napětí a spolu s podobně napjatou dvojicí nebe-země vytvářejí svět jako prostor smyslu. Svět tu má podobné rysy jako *Gegnet*: je určen napětím (vztah lidí a bohů lze charakterizovat oním *entgegen*) a prolíná se s věcmi, které usebírání (versammelt) do smysluplného prostředí. Božští jsou tu v různých formulacích pochopení jako „kynoucí poslové božství“ (winkende Boten der Gottheit).<sup>17</sup>

Čím je dán posun od „míjejícího posledního boha“ ke „kynoucím poslům božství“? Jedním z důvodů je proměna v Heideggerově chápání prostoru, která spočívá v posunu od dimenzionálně (prázdně) otevřeného mezi-prostoru k topologickému prostoru. Heidegger chápe topologický prostor jako prostranství (Ortschaft), resp. jako „místo-prostor“ (Ort-Raum). Jeho základní charakteristikou je pro něj prostoupení lidského světa smyslu (v němž se pohybujeme, když promýšlíme to, co prožíváme) a materiálního prostředí věcí (s nimiž se setkáváme ve svém okolí). Boží jsou tu pochopení jako „kynoucí poslové božství“, přičemž božství manifestuje nesrovnatelnost s čímkoli, s čím se běžně setkáváme.<sup>18</sup> S touto nesrovnatelností jsme v napjatém vztahu právě jako smrtelníci; smrtelnost je stopou nesrovnatelného v našem vlastním těle. Zohlednění nesrovnatelného je podle Heideggera důležité proto, aby nám svět dával smysl – ve svém prostoupení s věcmi, které jsou základem srovnatelnosti. Prostoupení světa smyslu a prostředí věcí, které určuje topologický prostor, je tak mimo jiné otázkou míry – porovnání srovnatelně přítomného a nesrovnatelně nepřítomného.<sup>19</sup> Bůh je pro Heideggera vlastně stále podobným způsobem kolemjdoucí jako v *Příspěvcích*, i tam můžeme číst, že bytností posledního boha je „pokynutí“ (Wink).<sup>20</sup> Zásadní změna se však odehrála v chápání prostoru, který již umožňuje (na rozdíl od *Příspěvků*) myslet „pokynutí“ jako setkání.

V *Příspěvcích* je základním smyslem pokynutí manifestovat odepření – tedy za prvé významové vyprázdnění metafyziky a za druhé bytostné sebeskrývání se bytí ve prospěch jsoucna. Poslední bůh, který tento pokyn dává, mívá mezi-prostor, který je otevřený jako prázdný. Heideggerovým záměrem ovšem je podnícení lidského vstupu do tohoto prostoru a získání nové (nemetafyzické) perspektivy pro myšlení. Postupně si však uvědomuje, že postavení v mezi-prostoru člověka vytrhuje z původního prostředí zkušenosti, aniž by se mohlo stát půdou setkání – nejen s bohem, ale i s jinými lidmi a věcmi.

---

<sup>16</sup> Koncept součtveří se u Heideggera rozvíjí od cyklu tzv. Brémských přednášek z roku 1949, které nesou název *Einblick in das was ist*. Do jejich kontextu patří i přednáška *Bauen Wohnen Denken* z roku 1951, kde se v centru výkladu objevuje termín prostranství (Ortschaft). Na samém závěru své myslitelské dráhy pak Heidegger na jednom ze seminářů v Le Thor v roce 1969 tvrdí, že přiklon k „topologii bytí“ završuje jeho dílo (srv. Heidegger 1986, 344).

<sup>17</sup> Viz (Heidegger 2005, 17).

<sup>18</sup> Výše citované vymezení božských v celém kontextu: „Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen, das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden entzieht.“ Tamt.

<sup>19</sup> Srv. též výklad básnictví jako poměřování v přednášce *Dichterisch wohnet der Mensch*.

<sup>20</sup> „Seine Wesung hat er im Wink“ (Heidegger 1994, 409).



Z toho důvodu přichází se zcela jinou koncepcí prostoru – s topologickým prostorem, resp. místo-prostorem či prostranstvím bytí. A tato změna transformuje i význam výrazu „pokynutí od boha“.

Také místo-prostor se liší od běžně zakoušeného prostředí, ale ne tak, že by byl dimenzionálně oddělený. Místo-prostor je základem toho, co zakoušíme jako naše okolí. Toto okolí je jako naše životní prostředí tvořené věcmi. S ním se však vždy již prolíná svět smyslu, v němž se jako lidé spirituálně pohybujeme. Topologický prostor je půdou právě tohoto prolnutí. Jde o prostor, který je podle Heideggera vzhledem k prostředí věcí i světu smyslu původní, ačkoli je přehlížen ve prospěch materiálního prostředí věcí či imaginárního prostoru spirituality. Právě do tohoto topologického prostoru je zapotřebí se myslitelsky „vpustit“, ačkoli toto vpuštění se nelze chápat jako „krok jinam“, do dimenzionálně odděleného prostoru. Heidegger vůbec výrazně oslabuje důraz na extázi lidského myšlení, která pro něj byla typická v *Bytí a času* i *Příspěvcích*.

Status topologického prostoru jako půdy prostoupení věcí a smyslu mění i koncept pokynutí, který již není manifestací odepření (bytí), ale míry – poměřitelnosti materiality věcí a spirituality smyslu, která je jádrem prostoupení, jehož půdou místo-prostor je. Dimenzionalita místo-prostoru není (původně prázdně) otevřená k zaplnění, tedy k umístění něčeho do konkrétních souřadnic. Vychází z povahy měření, které je porovnáváním něčeho s měřítkem. V konceptu součtveří člověk porovnává stabilitu a kauzálně určenou proměnlivost svého materiálního okolí s volností světa svých fantazií a jiných spirituálních možností. (Stůl, u něhož sedím, mohu materiálně změnit jen limitovanými pohyby či dostatečně vhodnými úkony, ale v mých představách může být čímkoli a jakkoli.) Materialita našeho okolního prostředí je tedy poměřována možnostmi naší spirituality; podobně člověk poměřuje sám sebe jako smrtelníka vztahem k bohu. Filosofickým výrazem tohoto poměřování by však (pokud dále rozvineme Heideggerův posun od mezi-prostoru k místo-prostoru) nemělo být oddělení prostorů a jejich otevření pro lokalizaci. Naopak, toto poměřování by mělo být pochopeno jako dimenze sama, jako prostoupení dvou způsobů myšlení, které přeci prožíváme zároveň.

Teoretické oddělování materiality a spirituality není nutné, pokud pro jejich prostoupení, které běžně prožíváme, nalezneme také teoretickou půdu. Vhodným modelem prostorovosti tohoto prostoupení pak je topologický prostor, v němž není dimenzionalita svázána s rozlehlostí.

**II.** Posvátný prostor (resp. posvátné místo) bývá většinou nějak specificky, např. architektonicky, oddělený od profánního prostoru. Jednoduše proto, že i náboženský prožitek se považuje za výjimečný a spojuje se s vykročením za hranice profánního. Má rozlišení dvou modelů prostoru (zjednodušeně eukleidovského a topologického) vliv také na výklad posvátného prostoru a jeho architektonického oddělení? Musí architektonicky vymezený posvátný prostor být zároveň nutně chápán jako dimenzionálně oddělený?

Heideggerovy úvahy o prostoru nás při odpovědi na poslední otázku vedou k tomu, že ne, což se pokusíme krátce prokázat: Architektonické vymezení probíhá na rovině prostředí věcí; věcně-materiálně zakusitelné tahy (specificky klenutá stavba, uspořádaná zahrada,

zvláštní předměty, zvýznamněná místa v krajině) vymezují okrsek v rámci prostředí věcí. Vlastní posvátno se však odehrává na rovině smyslu, resp. spirituality. Materiálně vymezené posvátné místo je poměřeno s božstvím tak, jak je člověk schopen je chápat (Heideggerovými slovy jako nesrovnatelné). A v tomto poměření se k božskému vztahuje a je s ním fakticky prostoupeno. Toto faktické prostoupení v rámci poměřování dává stavbám status chrámů a věcem status posvátných předmětů. Dimenzionalita posvátného místa tak není dána oddělením výjimečné dimenze, ale jejím prostoupením s možnostmi lidské spirituality. Je-li např. možností lidské spirituality extáze či vztah k nepoměřitelně jinému, je třeba zohlednit to, že vztah k nepoměřitelně jinému je poměřováním a extáze je provázaná s materiálním okolím.

Na tom, jaké koncepce prostoru se držíme, pak dále závisí výklad toho, jakou povahu má setkání s bohem v posvátném prostoru a co se při něm s člověkem děje. Je-li položen důraz na extenzionálně otevřenou dimenzi, znamená to, že do ní člověk musí nějak vstoupit. A vzhledem k výjimečnosti této dimenze je tento vstup chápán jako překrok hranice, tj. jako transcendence. V koncepci mezi-prostoru souvisí religiozita se starostí o souřadnice: setkání s bohem je možné tehdy, pokud se souřadnice člověka a boha nějak přibližují – přivoláním boha do svatostánku či transcendencí. Je-li však za jádro náboženského prožitku pochopeno poměřování materiality a spirituality, není zapotřebí do posvátného prostoru vstupovat, protože v něm člověk vždy již je – na posvátném místě i mimo něj. Přesněji řečeno, není nutné do něj vstupovat jako do jiné dimenze, ale tak jako se přechází do jiného pokoje.<sup>21</sup> To, co teoreticky vykládáme jako transcendenci, je mnohem spíše transgresí, transformativním přechodem.

## Literatura

- DÖRING, J. – THIELMANN, T. (eds.) (2008): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: transcript-Verl.
- HEIDEGGER, M. (1986): *Seminare*. Gesamtausgabe, Bd. 15. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1994): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1995): *Feldweg-Gespräche*. Gesamtausgabe, Bd. 77. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2005): *Bremer und Freiburger Vorträge*. Gesamtausgabe, Bd. 79. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- WELZ, C. (2008): *Love's Transcendence and the Problem of Theodicy*. Tübingen: Mohr Siebeck.

---

<sup>21</sup> Dobrým fenoménem toho je, že (místní, tj. zvyklí) lidé se i na architektonicky výjimečných posvátných místech chovají obyčejně – jsou zvyklí na architektonické ohromení. I toto (a možná právě toto) obyčejné chování je náboženské.

---

Tento článek vznikl v rámci projektu podpory mezinárodní spolupráce AV ČR „Relevance subjektivity. Otázky fenomenologického přístupu k tématům humanitních věd“ (M 300091201) a v rámci projektu „Filosofie v experimentu“ (M 300091203).

---

Martin Nitsche  
Katedra politologie a filosofie  
FF UJEP Ústí nad Labem  
České mládeže 8  
400 96 Ústí nad Labem  
Filosofický ústav AV ČR  
Jilská 361/1  
110 00 Praha  
ČR  
e-mail: martin.nitsche@ujep.cz