

# Martin Heidegger

## Věc

Vzdálenosti v čase a prostoru se neustále zmenšují. Kam se dříve cestovalo týdny a měsíce, dostaneme se nyní letadlem přes noc. Co jsme se dříve dověděli až po letech, nebo vůbec ne, dovídáme se nyní v rozhlase hodinu od hodiny – ihned. Klíčení a zrání rostlin, jež zůstávalo po celá roční období skryto, můžeme nyní shlédnout ve filmu během jedné minuty. Odlehlá místa nejstarších kultur ukazuje film tak, jako by šlo o součásti dnešního pouličního ruchu. Přesvědčivost svých záběrů dotvrzuje film navíc ještě tím, že zároveň předvádí i snímající kameru a obsluhující personál. Odstranění jakékoli možnosti dálky vrcholí v televizi, která vbrzku skrz naskrz prostoupí a ovládne veškerou mašinerii komunikace.

Nejdelší vzdálenosti urazí člověk v nejkratším čase. Nechává nejdelší vzdálenosti za sebou, a staví tak všechno na nejmenší vzdálenost před sebe.

Toto kvapné odstraňování veškerých vzdáleností však nevytváří blízkost; neboť nepatrná míra vzdálenosti není ještě blízkostí. Co nám film a rozhlas svým obrazem přiblížily na dosah ruky, může nám přesto zůstat vzdálené. Co leží v nedohlednu, může nám být blízké. Malá vzdálenost není ještě blízkost. Velká vzdálenost není ještě dálka.

Co je to blízkost, jestliže přesto, že i nejdelší vzdálenosti byly zkráceny na minimum, neustále uniká? Co je to blízkost, když ji toto neúnavné odstraňování vzdáleností dokonce zapuzuje? Co je to blízkost, že když jí není, chybí i dálka?

Co se to děje, když právě proto, že se odstranily velké vzdálenosti, je všechno stejně daleko a stejně blízko? Co je to za jednotvárnost, v níž nic není ani daleko, ani blízko, ale jaksi bez odstupu?

Všechno se slévá v jednotvárný nedostatek jakéhokoli odstupu. Což není toto smršťování, jež neponechává žádný odstup, ještě děsivější, než kdyby se vše nadobro rozletělo? Hledíme strnule vstříc tomu, co by mohlo přijít s výbuchem atomové bomby, a nevidíme to, co už je dávno zde a co se udalo právě jako dějství, jež vrhá atomovou bombu už jen jako svůj poslední výplod, nemluvě o bombě vodíkové, jejíž jediné zažehnutí, domyšleno do všech důsledků, by stačilo docela vyhladit všechn život na zemi. Na co ještě čeká tato bezbranná úzkost, když toto otřesné je již skutkem?

Otřesné je takové dění, které otřásá vším, co jest, a vyvrací je z kořene jeho dosavadního bytování. Co je toto otřesné otřásající? Ukazuje se a skrývá ve způsobu, *jakým* tu všechno jest, že totiž navzdory všemu překonávání vzdáleností stále chybí blízkost toho, co jest.

Jak je tomu s blízkostí? Jak se můžeme dostat k jejímu bytostnému jádru? Zdá se, že blízkost nelze nalézt bezprostředně. Spíše se nám to podaří, když budeme sledovat něco, co jest v blízkosti. V naší blízkosti je to, co jsme zvyklí nazývat věcmi. Co však je věc? Na věc jakožto věc myslel dosud člověk právě tak málo jako na blízkost. Věc je třeba džbán. Co je džbán? Říkáme: nádoba, nádrž, totiž něco takového, co v sobě může něco jiného podržet. To, čím džbán v sobě něco drží, jsou stěny a dno. Toto podržující je samo opět možno držet: proto má džbán ucho. Jakožto nádoba je džbán něco, co stojí samo v sobě. To, že stojí sám v sobě, charakterizuje džbán jako něco samostatného. Jakožto něco samostatného, co stojí *samo*, liší se džbán od *předmětu*, který stojí *před námi*. Něco samostatného se může stát předmětem, když si to před-stavíme, ať už tak, že to bezprostředně vnímáme, či tak, že si to zpřítomňujeme ve vzpomínce. Co však dělá věc věcí, nespočívá v tom, že je to představený předmět, a vycházíme-li od předmětnosti předmětu, pak to vůbec ani nelze určit.

Džbán zůstává nádobou, ať si jej představujeme, nebo ne. Jakožto nádoba stojí džbán v sobě. Co to však znamená, že toto podržující stojí samo v sobě? Že nádoba stojí sama

v sobě: určuje to již džbán jakožto věc? Džbán přece stojí jako nádoba jen potud, pokud byl do tohoto stavu uveden. To se však stalo: džbán byl jistým způsobem postaven, totiž zhotoven. Hrnčíř zhotovuje hliněný džbán z hlíny, ze země zvlášť k tomu účelu vybrané a upravené. Z té džbán sestává. Skrze to, z čeho sestává, může také na zemi stát, ať už bezprostředně, či prostřednictvím stolu nebo lavice. Co je postaveno při takovém zhotovování, je něco, co stojí samo v sobě. Vezmeme-li džbán jako zhotovenou nádobu, pak jej přece, zdá se, držíme jako věc, a nikterak jako pouhý předmět.

Nebo bereme i nyní džbán stále ještě jako předmět? Ovšemže. Není už pro nás sice jen předmětem pouhého představování, zato je však předmětem, který nám zhotovování předkládá tak, že je tu pro nás, že nám jej staví naproti a klade jej vůči nám do jistého protikladu. Zdá se, že džbán je charakterizován jako věc tím, že stojí sám v sobě. Popravdě však to, že stojí sám v sobě, myslíme z hlediska zhotovování. Aby stál sám v sobě: o to jde při zhotovování. I tímto způsobem je však to, že stojí sám v sobě, stále ještě myšleno z hlediska předmětnosti, i když to, jak před námi zhotovená věc stojí, netkví už jen v pouhém představování. Leč od předmětnosti předmětu a od předmětně myšlené samostatnosti nevede cesta k věcnosti věci.

Co je na věci to věcné? Co je věc o sobě? K věci o sobě se dostaneme teprve tenkrát, až naše myšlení jednou dosáhne věci jakožto věci.

Džbán je věcí jakožto nádoba. Něco takového jako nádoba musí být sice zhotoveno; ale to, že je džbán hrnčířem zhotoven, není to, co je džbánu vlastní, pokud jest jakožto džbán. Džbán není nádobou proto, že byl zhotoven, nýbrž protože je takovouto nádobou, musel být zhotoven.

Zhotovování nechává sice vstoupit džbán do toho, co je mu vlastní; avšak vlastní džbánovitost džbánu není v žádném případě produktem zhotovování. Vyvázán ze zhotovování je pro sebe stojící džbán soustředěn do toho jediného: něco v sobě držet. Při procesu zhotovování musí džbán ovšem napřed ukázat svému zhotoviteli svou podobu. Avšak to, co se takto ukazuje, podoba (εἶδος, ἰδέα), charakterizuje džbán pouze v tom ohledu, v němž nádoba stojí vůči svému zhotoviteli jako to, co má být zhotoveno.

Co však nádoba takové podoby jako tento džbán *jest*, co *jest* a jak *jest* džbán jako tato džbánovitá věc, nelze tím, že se zaměříme na podobu, ἰδέα, nikdy zakusit, natožpak přiměřeně myslet. Proto ani Platón, který při představování bytostné přítomnosti toho, co je zde, vycházel z jeho podoby, ani Aristoteles a všichni další myslitelé, kteří přišli po něm, nemysleli bytostnost věci. Platón spíše zakusil, a to směrodatně pro celou následující dobu, vše, co jest v bytostném smyslu přítomné, jako předmět zhotovování. Místo předmět, to, co stojí před námi, řekněme přesněji: výplod, výtvor. V plném bytostném určení tohoto vý-... je obsaženo dvojí: jednak vzcházení ve smyslu pocházení, původu z..., ať už to vyrůstá samo ze sebe, či je zhotovováno, jednak vzcházení ve smyslu vystávání vzešlého do neskrytosti toho, co již je v bytostném smyslu přítomné.

Ať si však budeme to, co je bytostně přítomné, představovat ve smyslu výplodu a předmětu jakkoli, nedospějeme nikdy k věci jako věci. Věcnost džbánu spočívá v tom, že džbán jest jakožto nádoba. To, čím nádoba pojímá, postihneme tehdy, když džbán naplníme. Je zřejmé, že pojímání se ujímají stěny a dno. Ale ne tak zhurta! Když naplňujeme džbán vínem, lijeme snad víno do stěn a do dna? Nanejvýš mezi stěny na dno. Dno a stěny jsou ovšem tím, co je na nádobě nepropustné. Avšak co je nepropustné, není ještě pojímající. Když džbán naplňujeme, plyne nalévaná tekutina do prázdného džbánu. Prázdnost je to, čím nádoba pojímá. Džbán jakožto nádoba je toto prázdno, toto pojímající nic.

Avšak džbán přece jen sestává ze stěn a dna. Z čeho džbán sestává, skrze to také stojí. Co by to bylo za džbán, který by nestál? Přejmenšim džbán nepovedený; tedy stále ještě džbán, a to takový, který by sice pojímal, ale poněvadž by se stále kácel, nechával by svůj obsah zase vytékat. Leč vytékat může něco jen z nádoby. Dno a stěny, z nichž džbán sestává, a skrze které stojí, nejsou tedy vlastně tím, co pojímá. Spočívá-li však pojímání v prázdnotě džbánu, pak

hrnčír, jenž na hrnčírském kruhu vytáčí stěny a dno, nezhotovuje vlastně džbán. Utváří hrnčírskou hlínu. Nikoli – utváří prázdno. Kvůli němu, do něho a z něho ztvárňuje hlínu v útvar. Hrnčír začíná a stále pokračuje tak, že pojmá nepojmutelnost prázdna a staví je jako pojímající do tvaru nádoby. Prázdno džbánu určuje každý hrnčírův hmat. Věcnost nádoby nikterak nespočívá v látce, z níž nádoba sestává, nýbrž v onom pojímajícím prázdnu.

Je však džbán skutečně prázdný?

Fyzika nás ujišťuje, že džbán je naplněn vzduchem a vším tím, co tvoří vzdušnou směs. Když jsme se odvolávali na prázdno džbánu, abychom určili to, čím džbán pojímá, nechali jsme se svést takovým napůl básnickým způsobem nazírání.

Jakmile se však pustíme do vědeckého zkoumání skutečnosti skutečného džbánu, ukáže se nám něco jiného. Naléváme-li do džbánu víno, pak dochází pouze k tomu, že vzduch, kterým byl džbán dosud naplněn, je vytlačován a nahrazován kapalinou. Naplňovat džbán znamená z vědeckého hlediska vyměňovat jednu náplň za jinou.

Tyto údaje fyziky jsou správné. Věda v nich před nás staví něco skutečného, čím se objektivně řídí. Avšak – je tato skutečnost džbán? Nikoli. Věda se setkává vždy jen s tím, co *její* způsob představování již předem připustil jako svůj možný předmět.

Říká se, že vědecké poznání má nutkavou přesvědčivost. Zajisté! K čemu nás však nutí? V našem případě k tomu, abychom se vzdali džbánu naplněného vínem a na jeho místo dosadili dutý prostor, který zaujímá kapalina. Věda uvádí džbán jakožto věc vniveč, protože věci, jako to, co je směrodatně skutečné, nepřipouští.

Toto vědění vědy, jež je ve svém oboru, totiž v oboru předmětů, tak nutkavé, zničilo věci jako věci už dávno předtím, než vybuchla atomová bomba. Její výbuch je jenom nejmasivnějším ze všech ostatních masivních potvrzení již dávno se odehravšího zničení věci: je potvrzením toho, že věc jako věc zůstává nicotnou. Věcnost věci zůstává skryta, zapomenuta. Bytnost věci nevychází nikdy najevo, tzn. nedostává se k řeči. To mám na mysli, když říkám, že věc jakožto věc je zničena. Toto zničení je proto tak děsivé, protože s sebou nese dvojí zaslepenost: jednak mínění, že věda přednostně, před vším ostatním zakoušením, postihuje skutečné v jeho skutečnosti, jednak zdání, jako by nehledě na vědecké prozkoumávání skutečného mohly být věci přesto věcmi, což by předpokládalo, že již vůbec kdy bytostně věcmi byly. Kdyby se však už věci *jako* věci ve své věcnosti někdy ukázaly, byla by se věcnost věci stala zřejmou. Ta už by *sama* prosadila svůj nárok být myšlena. Popravdě však nám věc jako věc zůstává odepřena, je nicotná, a v tomto smyslu zničená. To se stalo a děje se tak bytostně, že věci nejenže již nejsou jako věci připuštěny, nýbrž ještě se vůbec nikdy jako věci nemohly myšlení zjevit.

V čem to je, že se věc neukázala jako věc? Že by si člověk věc jako věc jenom zanedbal představit? Zanedbat může člověk jenom to, co je mu již přikázáno. Představit si člověk může, ať už jakkoli, jenom to, co již napřed samo sebe prosvětlo, a v tomto světle, které si s sebou přineslo, se mu ukázalo.

Co však je tedy věc jako věc, že se její bytostné jádro ještě nikdy nemohlo zjevit?

Je tomu tak, že se věc ještě nikdy dost nepřiblížila, takže se člověk ještě nenaučil dostatečně dbát věci jako věci? Co je blízkost? To už jsme se ptali. Abychom se to dověděli, vyptávali jsme se toho, co je v blízkosti, totiž džbánu.

Co dělá džbán džbánem? Ztratili jsme to náhle ze zřetele, a to v tom okamžiku, kdy se nám vnutilo zdání, že věda může říci poslední slovo o skutečnosti skutečného džbánu. Účinnou složku nádoby, to, čím pojímá, její prázdno, jsme si představili jako dutý prostor vyplněný vzduchem. Tím skutečně prázdno, fyzikálně myšlené, je: ale není to prázdno džbánu. Nenechali jsme prázdno džbánu být *jeho* prázdnem. Nedbali jsme toho, co je na nádobě tím pojímajícím. Nezamyslili jsme se nad tím, jak toto pojímající samo bytostně jest. Proto nám také muselo ujít, co džbán pojímá. Víno se stalo pro vědeckou představu pouhou kapalinou, a ta

obecným látkovým skupenstvím, které je možné všude. Naší úvaze uniklo, co džbán pojímá a jak to činí.

Jak prázdno džbánu pojímá? Pojímá tak, že přijímá, co se do něj nalévá. Pojímá tak, že podržuje, co přijalo. Prázdno pojímá dvojím způsobem: přijímajíc a podržujíc. Slovo „pojímá“ je tudíž dvojznačné. Přijímání nalévaného a podržování nalitého patří vždy dohromady. Jejich jednota je určena vyléváním, k němuž je džbán jako džbán předurčen. Dvojí způsob, jakým prázdno pojímá, je založen ve vylévání. Teprve jako vylévání je pojímání tím, čím jest. Vylévání ze džbánu je nalévání hostům. Pojímání nádoby bytuje v hostinném nalévání. Pojímání potřebuje prázdno jako to, co je schopno pojímat. Bytování pojímajícího prázdna je soustředěno do hostinného nalévání. Nalít hostům znamená však víc než něco pouze načepovat. Hostinné nalévání, v němž je džbán džbánem, se soustřeďuje do dvojitého pojímání, totiž do vylévání. Soustředění hor nazýváme pohoří. Soustředění dvojitého pojímání do vylévání, jež jakožto souhrn tvoří teprve plnou bytnost hostinného nalévání, nazýváme: pohoštění, dar.<sup>1</sup> To, co dělá džbán džbánem, bytuje v nalévaném jakožto daru pohoštění. I prázdny džbán si podržuje svou bytnost z daru nalévání, přestože z prázdného džbánu nelze nalévat. I to však je vlastní jen a jen džbánu. Naproti tomu u kosy nebo kladiva nepřipadá nějaká neschopnost nalévat vůbec v úvahu.

Dar nalévaného může být nápojem. Dává nám pít vodu, dává nám pít víno.

V daru nalévané vody dlí pramen. Dlí tu skála, z níž pramen prýští, a v ní dlí temná dřímota země, jež přijímá déšť a rosu nebes. Ve vodě pramene dlí svatba nebe a země. Dlí i ve víně, skýtaném révovými plody, v nichž se důvěrně snoubí výživa země se sluncem nebes. V daru vody, v daru vína dlí nebesa a země. Dar nalévaného je však to, co dělá džbán džbánem. V bytnosti džbánu dlí nebesa a země.

Dar nalévaného je nápojem smrtelných. Tiší jejich žízeň. Zpřijemňuje jejich volné chvíle. Rozveseluje jejich družnost. Dar džbánu je však také čas od času věnován posvátné úlitbě. Úlitba netiší žízeň. Ztišuje sváteční veselí a povznáší oslavu k výsostem. Dar úlitby se nenalévá ve výčepu, ani není nápojem smrtelných. Úlitba je nápoj obětovaný bohům. Dar nalévaného jakožto úlitba je hostinný dar ve vlastním smyslu. V nalévání zasvěceném úlitbě bytuje nalévající džbán jakožto hostinný dar. Posvátná úlitba je to, co slovo „Guß“ (subst. verb. od „gießen“, „lít“) ve vlastním smyslu znamená: dar a oběť. „Guß“, „gießen“ zní řecky χέειν, indoevropsky: ghu. To znamená: obětovat. Bytostně provedeno, přiměřeně myšleno a ryzím způsobem vysloveno je lití: dar, oběť, a tudíž hostinné nalévání. A jedině proto se může lití, jakmile jeho bytnost zchradne, stát pouhým čepováním a vyléváním, až se nakonec v obyčejné nálevně úplně ztratí. Lití není pouhé naplňování a vyprazdňování.

V daru nalévaného nápoje dlí po svém způsobu smrtelní. V daru úlitby dlí po svém způsobu božští, kteří přijímají dar nalévání jako dar oběti. V daru nalévaného dlí různým způsobem smrtelní a božští. V daru nalévaného dlí země a nebe. V daru nalévaného dlí zároveň země a nebe, božští a smrtelní. Tito čtyři, sami od sebe zajedno, patří dohromady. Semknuti v jedno jediné součtveří předcházejí všechno, co zde jest.

V daru nalévaného dlí jednoduchá semknutost těchto čtyř.

Dar nalévaného je hostinným darem, nakolik dává prodlévat zemi a nebi, božským a smrtelným. Prodlévání teď však už není pouhé setrvávání něčeho, co se vyskytuje. Prodlévání uvlastňuje. Přivádí ty čtyři do světlého pole toho, co je jim vlastní. Díky jednoduché semknutosti toho, co je jim vlastní, jsou si navzájem důvěrně blízcí. Svorní v této vzájemnosti, jsou neskryti. Dar nalévaného dává prodlévat jednoduché semknutosti součtveří těchto čtyř. V tomto daru však bytuje džbán jako džbán. Dar nalévaného shromažďuje to, co patří k hostinnému nalévání: ono dvojité pojímání, to, co pojímá, prázdnotu, a lití jakožto obdarování. To, co je shromážděno v tomto daru, se tím, že uvlastňuje součtveří, samo soustřeďuje, aby

<sup>1</sup> Stejně jako ve slově Gebirge (pohoří) tak i ve slově „Geschenk“ (dar) znamená předpona „Ge-“ ono soustředění, shromáždění, souhrn. (Pozn. překl.)

prodlelo. Toto rozmanité, a přitom jednoduché shromažďování je bytování džbánu. Jedno staré německé slovo vyjadřuje toto shromáždění. To slovo zní: thing. Bytování džbánu je čisté hostinné shromažďování jednoduchého součtveří do prodlení v jediné chvíli. Džbán bytuje jako věc. Džbán je džbánem jakožto věc. Jak však bytuje věc? Věc věcní. Věcnění shromažďuje. Uvlastňujíc součtveří, shromažďuje věcnění její prodlení do toho, co vždy v tu kterou chvíli prodlévá: do té či oné věci.

Takto zakoušenému a takto myšlenému bytování džbánu dáváme jméno věc. Promyslíme nyní toto jméno na základě toho, jak jsme myslili bytování věci, na základě věcnění jako toho, co shromažďuje a uvlastňuje prodlení součtveří. Vzpomeneme však přitom zároveň starohornoněmeckého slova thing. Tento poukaz na dějiny řeči snadno svádí k mylnému pochopení způsobu, jakým nyní myslíme bytování věci. Mohlo by to vypadat tak, jako by bytnost věci, jak nám nyní tane na mysli, byla takřkajíc vyždímána ze slovního významu starohornoněmeckého jména thing, na které jsme náhodou narazili. Mohlo by se ozvat podezření, že tento pokus dobrat se bytnosti věci je založen na libovůli etymologické hříčky. Tím by se utvrdilo beztak již všeobecně rozšířené mínění, že místo, abychom promýšleli bytnostné obsahy, hledáme pouze ve slovníku.

Leč opak je pravdou. Starohornoněmecké slovo thing (podobně jako staročeské slovo *vieca*, nebo polské slovo *rzec*; pozn. překl.) znamená shromáždění, takové, které má projednat záležitost, o níž je třeba mluvit, totiž nějaký sporný případ. Následkem toho se staroněmecká slova thing a *dinc* stávají jmény pro záležitost; označují vždy to, co se člověka nějakým způsobem týká, na čem mu záleží, a o čem se tudíž musí mluvit. To, o čem se mluví, nazývají Římané *res*; *εἶρω* (*ρητός, ρήτρα, ρημα*) znamená řecky: o něčem mluvit, něco projednávat; *res publica* neznamená stát, nýbrž to, co se každého ze společenství zřejmě týká, co každého „zajímá“, a co se tudíž veřejně projednává.

Jenom proto, že *res* znamená to, co se někoho týká, může se dostat do takových slovních spojení jako *res adversae*, *res secundae*; to první je něco, co se nás dotýká nějak protivně, to druhé, co nás provází příznivě. Slovníky sice překládají správně *res adversae* jako neštěstí, *res secundae* jako štěstí; o tom však, co tato slova říkají, když jsou vyslovena tak, jak jsou myšlena, se ze slovníků mnoho nedovíme. V tomto a v ostatních takových případech tomu tedy opravdu není tak, že by naše myšlení žilo z etymologie, nýbrž etymologie je odkázána na to, že se nejdříve promyslí bytnostné obsahy toho, co slovníková hesla jako slova holým, nerozvinutým způsobem jmenují.

Latinské slovo *res* pojmenovává to, co se člověka týká, záležitost, spor, případ. Pro to užívají Římané také slova *causa*. Původně a ve vlastním smyslu to vůbec neznamená „příčina“; *causa* znamená případ, a tudíž také obsah případu, totiž to, co se dává do pohybu, co se dostává na pořad jednání. Pouze proto, že *causa* znamená téměř totéž co *res*, totiž případ, může později slovo *causa* nabýt významu příčiny ve smyslu kauzálního působení. Staroněmecká slova thing a *dinc*, se svým významem shromáždění za účelem projednání nějaké záležitosti, se tedy hodí jako žádná jiná k věcně správnému překladu latinského slova *res*, něčeho, oč běží. Z onoho slova latinské řeči, jež v ní odpovídá slovu *res*, totiž ze slova *causa* ve významu případu a záležitosti, stává se pak románské *la cosa* a francouzské *la chose*; německy se říká *das Ding*, věc. V angličtině si slovo thing dosud podrželo plný význam, jež má latinské slovo *res*: *he knows his things*, vyzná se ve svých „věcech“, v tom, co se ho týká; *he knows to handle things*, ví jak věci zařídit, tzn. umí si poradit s tím, oč se případ od případu jedná; *that's a great thing*: to je velká (zvláštní, strhující, ohromná) věc, tzn. něco vycházejícího ze sebe, co se týká člověka.

Rozhodující teď však není krátce zmíněná historie významu slov *res*, *Ding*, *causa*, *cosa*, *chose*, *thing*, věc, nýbrž něco docela jiného, na co jsme dosud vůbec nepomyslili. Latinské slovo *res* pojmenovává to, co se člověka nějak týká. To je na *res* to reálné. *Realitas* římské *res* je zakoušena jako týkáni se. Jenže: Římané tuto svou zkušenost v její bytnosti nikdy výslovně

nemysleli. Realitas této res si Římané představovali – na základě toho, že převzali pozdní řeckou filosofii, – spíše ve smyslu řeckého *ὄν*; *ὄν*, latinsky ens, znamená to, co jest bytostně přítomno ve smyslu toho, co odněkud vzešlo. Z res se stalo ens, to, co je zde ve smyslu něčeho zhotoveného a představeného. Zasuta zůstala vlastní realitas původně římsky zakoušené res, totiž týkáni se jakožto bytování bytostně přítomného. Jméno res slouží naopak v pozdější době, zvláště ve středověku, k označení každého ens qua ens, tj. všeho, co zde jakkoli jest, i tehdy, když vzniká jen z představy a jest zde jako ens rationis. Totéž, co se stalo se slovem res, děje se s odpovídajícím jménem dinc; neboť dinc znamená nyní cokoli, co nějakým způsobem jest. V souladu s tím používá Mistr Eckhart slovo dinc jak pro Boha, tak i pro duši. Bůh je pro něho „hoechste und oberste dinc“, nejvyšší a nejvznešenější věc. Duše je „groz dinc“, velká věc. Tím nechce tento mistr myšlení nikterak říci, že Bůh a duše jsou snad totéž co kus kamene: hmotný předmět; dinc je zde opatrné a zdrženlivé jméno pro něco, co vůbec jest. Tak říká Mistr Eckhart podle jednoho výroku Dionysia Areopagity: *diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet*, láska je takové přirozenosti, že mění člověka ve věci, které miluje.

Poněvadž slovo věc znamená v řeči západní metafyziky to, co jakkoli a vůbec něčím jest, mění se význam jména „věc“ podle výkladu toho, co jest, tedy jsoucna. Kant stejně jako Mistr Eckhart mluví o věcech, a míní tímto jménem něco, co jest. Ale pro Kanta se to, co jest, stává předmětem představy, jež se odehrává v sebevědomí lidského Já. Věc o sobě znamená pro Kanta: předmět o sobě. Ono „o sobě“ Kantovi znamená, že předmět o sobě je předmětem beze vztahu k lidskému představování, tzn. bez onoho „před-“, díky němuž si jej teprve vůbec můžeme představit. Přísně kantovsky znamená „věc o sobě“ předmět, který pro nás žádným předmětem není, neboť má stát bez jakéhokoli možného „před-“: pro lidské představování, jež by mu stálo naproti.

Ani onen dávno opotřebovaný všeobecný význam jména „věc“, kterého se používá ve filosofii, ani starohornoněmecký význam slova „thing“ nám však ani v nejmenším nepomůže v obtížné situaci, kdy máme zakusit a dostatečně myslit bytostný původ toho, co zde říkáme o bytování džbánu. Je ovšem případné, že v jednom významovém momentu starého jazykového úzu slova thing, totiž „shromažďovat“, ozývá se již něco z toho, jak jsme v předchozím mysleli bytování džbánu.

Džbán není věc ani ve smyslu římsky míněné res, ani ve smyslu ens, jak si je představovali ve středověku, natož ve smyslu novověké představy předmětu. Džbán je věc, nakolik věcní. Z věcnění věci se teprve také uvlastňuje a určuje bytostná přítomnost toho, co jest zde a co je takového druhu jako džbán.

Vše, co je zde, je dnes stejně blízko a stejně daleko. Vládne něco, co nezná žádný odstup. Všechno to zkracování a odstraňování vzdáleností však s sebou nenese žádnou blízkost. Co je blízkost? Abychom našli bytnost blízkosti, uvažovali jsme o tom, co je v blízkosti, totiž o džbánu. Hledali jsme bytnost blízkosti a našli jsme bytnost džbánu jako věci. V tomto nálezu jsme však zároveň postřehli bytnost blízkosti. Věc věcní. Tím, že věcní, dává prodlévat zemi a nebi, božským a smrtelným; tím, že dává těmto čtyřem prodlévat, přivádí je v jejich dálkách k sobě blízko. Přivádět takto k sobě blízko znamená přibližovat. Bytování blízkosti je přibližování. Blízkost přibližuje dálku, a to jakožto dálku. Blízkost dálku uchovává. Tím, že uchovává dálku, je blízkost bytostně přibližováním. V tomto přibližování skrývá blízkost sebe samu a zůstává tak svým způsobem nejbliže.

Věc není „v“ blízkosti, jako by blízkost byla nějakou nádrží. Blízkost vládne v přibližování jakožto věcnění věci.

Věcníc, dává věc prodlévat oněm čtyřem, jež jsou zajedno, zemi a nebi, božským a smrtelným, v jednoduché semknutosti jejich součtveří, z nich samých jednotného.

Země je budující nositelka a plodná živitelka pečující o vodstva a horstva, rostlinstvo i zvířenu.

Řekneme-li země, pak myslíme zároveň již i ostatní tři z jednoduché semknutosti oněch čtyř.

Nebe je sluneční pouť, běh měsíce a hvězdný třpyt, roční doby, ranní červánky, denní světlo a večerní soumrak, temná a jasná noc, přízeň a nepřízeň počasí, plující oblaka a blankytná hloubka éteru.

Řekneme-li nebe, pak myslíme zároveň již i ostatní tři z jednoduché semknutosti oněch čtyř.

Božští jsou kynoucí poslové božství. Z jeho skryté vlády vchází bůh ve zjevnost svého bytování, jež naprosto vylučuje srovnávat ho s čímkoli, co jest zde.

Vyřkneme-li slovo božští, pak myslíme zároveň i ostatní tři z jednoduché semknutosti oněch čtyř.

Smrtelní jsou lidé. Nazývají se smrtelní, protože mohou zemřít. Zemřít znamená: být schopen smrti jakožto smrti. Jen člověk umírá. Zvíře hyne. Nemá smrt jakožto smrt ani před sebou, ani za sebou. Smrt je schrána, v níž je Nic, totiž to, co v žádném ohledu vůbec není něčím pouze jsoucím, co však nicméně bytuje, dokonce jako tajemství bytí sama. Smrt jakožto schrána tohoto Nic ukrývá v sobě bytování bytí. Smrt jakožto schrána tohoto Nic je skrýše bytí. Smrtelné nazýváme smrtelnými – ne proto, že jejich pozemský život končí, nýbrž proto, že jsou schopni smrti jakožto smrti. Smrtelní jsou, kdož jsou, jakožto smrtelní, totiž bytující ve skrýši bytí. Jsou bytujícím vztahem k bytí jakožto bytí.

Metafyzika si naproti tomu představuje člověka jako animal, jako živočicha. I tehdy, když animalitou vládne ratio, zůstává bytí člověka určeno z hlediska života a prožívání. Živočichové nadání rozumem se musí smrtelnými teprve stát.

Řekneme-li smrtelní, pak myslíme zároveň i ostatní tři z jednoduché semknutosti oněch čtyř.

Země a nebe, božští a smrtelní, sami od sebe zajedno, patří k sobě z jednoduché semknutosti jednotného součtveří. Každé z těchto čtyř zrcadlí svým způsobem bytování těch ostatních. Každé se přitom zrcadlí svým způsobem opět do toho, co je mu vlastní, uvnitř jednoduché semknutosti těch čtyř. Toto zrcadlení není vytvářením nějaké kopie. Tím, že každé z oněch čtyř je zrcadlením prosvětlováno, uvlastňuje zrcadlení vlastní bytování každého z nich do jednoduše semknutého vzájemného uvlastnění. V této uvlastňující a světlící hře zrcadlení přihrává se každé z oněch čtyř jedno druhému. Uvlastňující zrcadlení uvolňuje každé z oněch čtyř do toho, co je mu vlastní, víže však takto uvolněné do jednoduchého semknutí jejich bytostné vzájemnosti.

Toto do volna vízící zrcadlení, opřeno o skladbu vzájemné odevzdanosti těchto čtyř, je hra, v níž se každé z nich jedno druhému důvěrně oddává. Žádné netrvá zatvrzele na svém. Každé z nich se k tomu, co je mu vlastní, uvnitř jejich vzájemného vlastnění spíše vyvlastňuje. Toto vyvlastňující vzájemné vlastnění je zrcadlová hra součtveří. Z ní je sezdána jednoduchá semknutost součtveří.

Uvlastňující zrcadlovou hru jednoduché semknutosti země a nebe, božských a smrtelných nazýváme svět. Svět bytuje tak, že světuje. Tím říkáme: způsob bytování světa není možno ničím jiným vysvětlit ani zdůvodnit. Není to proto, že by naše lidské myšlení nebylo takového vysvětlení a zdůvodnění schopno. Nevysvětlitelnost a nezdůvodnitelnost světování světa spočívá spíše v tom, že něco jako příčiny a důvody zůstává bytování světa nepřiměřené. Jakmile se zde lidské poznání dožaduje nějakého vysvětlení, pak nejenže bytování světa nepřekračuje, nýbrž padá pod jeho úroveň. K jednoduché semknutosti světování lidská snaha vysvětlovat vůbec nedosahuje. Když si ony jednotné čtyři představíme jako osamocené jednotlivé skutečnosti, jež mají být jedna druhou zdůvodněny a jedna z druhé vysvětleny, pak jsou již ve svém bytování udušeny.

Jednota součtveří je čtveřina. Čtveřina se však nevytváří tak, že by ony čtyři objímala a jako taková k nim přistupovala teprve dodatečně. Čtveřina se rovněž nevyčerpává tím, že by oni čtyři, jestliže se už tedy vyskytují, stáli pouze vedle sebe.

Čtveřina bytuje jakožto uvlastňující zrcadlová hra oněch v jednoduché semknutosti sobě navzájem oddaných. Čtveřina bytuje jakožto světování světa. Zrcadlová hra světa je krouživý rej uvlastňování. Proto také neobepíná ony čtyři teprve dodatečně jako obruč. Rej je víření a zároveň prsten, jenž víří a hraje tak hru zrcadlení. V uvlastňování světí ony čtyři do lesku jejich jednoduché semknutosti. Tím, že jim uděluje tento lesk, uvlastňuje vířící prsten vzájemně ony čtyři, dokořán otevřené, v záhadu jejich bytování. Soustředěné bytování takto vířící zrcadlové hry světa je lehounký vír. V lehounkém víru zrcadlivě vířícího prstenu vinou se ti čtyři do své jednotné, a přece každému z nich vlastní bytnosti. Poddajně se snoubí a ohebně kloubí v světování svět.

Poddajný, ohebný, do kroužku svinutý, kujný, vláčný, drobný, lehký – to vyjadřuje stará němčina slovy „ring“ a „gering“.<sup>2</sup> Zrcadlová hra světujícího světa umožňuje jako poddajné víření oněm čtyřem, aby se vykroutili do svého vlastního ohebného, do kroužku svinutého bytostného jádra. Ze zrcadlové hry tohoto drobného svitku uvlastňuje se věcnění věci.

Věc dává prodlévat součtveří. Věc věcní svět. Každá věc dává prodlévat součtveří v tom, co z jednoduché semknutosti světa v tu kterou chvíli prodlévá.

Když necháváme věc bytovat v jejím věcnění ze světování světa, pak myslíme na věc jakožto věc. V takovém upamatování necháváme se oslovit světujícím bytováním věci. Když takto myslíme, jsme věci jako věci voláni. Jsme – v silném slova smyslu – věci podmíněni. Všechny nároky na nepodmíněnost jsme nechali za sebou.

Myslíme-li věc jako věc, pak klademe bytnost věci šetrně do oblasti, z níž bytuje. Věcnění je přibližování světa. Přibližování je bytnost blízkosti. Pokud šetříme věc jako věc, obýváme blízkost. Přibližování blízkosti je vlastní a jediná dimenze zrcadlové hry světa.

Tím, že při všem odstraňování vzdáleností blízkost stále chybí, dostalo se k vládě cosi, co nezná žádný odstup. Chybí-li blízkost, zůstává věc v tom smyslu, jak jsme o ní mluvili výše, jakožto věc zničená. Kdy tedy a jak jsou věci jako věci? Tak se ptáme, obklopeni vládou toho, co nezná žádný odstup.

Kdy a jak přijdou věci jako věci? Nepřijdou *skrze* lidské pikle. Nepřijdou však ani *bez* bdělosti smrtelných. První krok k takové bdělosti je krok zpět z myšlení pouze představujícího, tj. vysvětlujícího, do myšlení upamatovávajícího.

Krok zpět z jednoho myšlení do jiného není ovšem pouhá změna stanoviska. Nemůže být ničím takovým už proto, že veškerá stanoviska, včetně způsobu jejich střídání, ulpívají v oblasti představujícího myšlení. Krok zpět však opouští oblast zaujímání stanoviska. Krok zpět směřuje tam, kde má své místo odpovídání, jež, oslovováno bytností světa, této bytnosti v ní samé odpovídá. Pro příchod věci jakožto věci nezmůže nic pouhá změna stanoviska – stejně jako všechno to, co nyní stojí bez odstupů před námi jako předmět, nelze nikdy změnit ve věci pouhou změnou jejich postavení. Věci jako věci nepřijdou také nikdy tak, že se předmětům prostě vyhneme a ve svém nitru si vzpomeneme na někdejší staré předměty, které snad kdysi byly na cestě věcmi se stát, či byly dokonce jako věci zde.

Co se stává věcí, uvlastňuje se z jemného víru zrcadlové hry světa. Teprve až svět zasvitne, a to patrně náhle, jako svět, zaleskne se vířící prsten, a lehounký vír země a nebe, božských a smrtelných se mu vykroutí do svitku své jednoduché semknutosti.

V souladu s tímto lehounkým vírem je věcnění samo nepatrné a každá prodlévající věc poddajná, nenápadně se poddávající své bytnosti. Poddajná je věc: džbán a lavice, lávka a radlice. Věc je však svým způsobem také strom a rybník, bystřina a hora. Tím, že věcní

---

<sup>2</sup> Výše překládáno: der Ring – víření a zároveň prsten, který víří; das Gering – lehounký vír. (Pozn. překl.)



každá ve svém prodlení po svém, jsou věci volavka a srna, kůň a býk. Tím, že věcní každá ve svém prodlení svým způsobem, jsou věci i zrcadlo a spona, obraz a kniha, koruna a kříž.

Nepatrné jsou věci také co do počtu, v poměru k bezpočtu ve všem všudy lhostejných předmětů, v poměru k bezměrné masovosti člověka jako živočicha.

Teprve lidé jako smrtelní budou obývat svět jako svět. Jen z jemného víru světa vzejde jednou věc.

*Přednáška proslovená v Bavorské akademii krásných umění dne 6. června 1950 a uveřejněná v Ročence akademie, sv. I, Gestalt und Gedanke, 1951, redigoval Clemens Graf Podewils.*

*Překládáno podle vydání ve sborníku M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Günther Neske, Pfullingen 1954.*

*Český překlad uveřejněn poprvé v Praze roku 1978.*

*Knižně vyšel ve sborníku – M. Heidegger: Básnický bydlí člověk. Oikúmené, Praha 1993, s. 6 – 35 (jedná se o zrcadlové, německo-české vydání).*

*Přeložil Ivan Chvatík.*