

... δήλον γάρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾧόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν... „Je totiž zřejmé, že vy už dávno víte, co vlastně míníte, když užíváte výrazu *jsoucí*, kdežto my jsme se předtím sice domnívali, že tomu rozumíme, nyní jsme však přišli do rozpaků.“<sup>1</sup> Máme dnes my nějakou odpověď na otázku, co vlastně míníme slovem „*jsoucí*“? Nikoliv. A tak je tedy třeba otázku *po smyslu bytí* položit znovu. Jenže jsme dnes alespoň v rozpacích, že výrazu „*bytí*“ nerozumíme? Nikoliv. A tak je tedy napřed třeba porozumění pro smysl této otázky znovu vzbudit. Konkrétní vypracování otázky po smyslu „*bytí*“ je záměrem tohoto pojednání. Interpretace *času* jako možného horizontu pro vůbec každé porozumění bytí je jeho předběžným cílem.

Směřování k takovému cíli, zkoumání, jež jsou v takovém předsevzetí zahrnuta a jím vyžadována, a cesta k tomuto cíli si žádají úvodem jistého objasnění.

<sup>1</sup> Platón, *Sofisté*, 244a.

## Úvod EXPOZICE OTÁZKY PO SMYSLU BYTÍ

### Kapitola první NUTNOST, STRUKTURA A PŘEDNOST OTÁZKY PO BYTÍ

#### § 1. Nutnost výslovného obnovení otázky po bytí

Tato otázka upadla dnes v zapomnění, přestože si naše doba přičítá 2 k dobru, že opět schvaluje „metafyziku“. Má nicméně za to, že je ušetřena námahy znovu rozněcovat *γυγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας*.<sup>1</sup> Uvedená otázka přitom není nijak libovolná. Udržovala v napětí badání Platónovo a Aristotelovo – od té doby ovšem také jako *tematická otázka skutečného zkoumání* umlkla. Co tito dva myslitelé vydobyli, udržovalo se v rozmanitých posunech a různých „přemalovááno“ až k Hegelově *Logice*. A co bylo kdysi s největším myšlenkovým úsilím, i když zlomkovitě a v prvních nábězích, na fenoménech vydobyto, je už dávno ztrivializováno.

A nejen to. Na půdě řeckých náběhů k interpretaci bytí se vytvořilo dogma, které nejenže otázku po smyslu bytí prohlašuje za zbytečnou, nýbrž její opomíjení ještě ospravedlňuje. Říká se: „*bytí*“ je nejvšeobecnější a nejprázdnější pojem. Jako takový odolává každému pokusu o definici. Tento nejvšeobecnější, a tudíž nedefinovatelný pojem také nemá žádné definice zapotřebí. Každý jej stále používá a také již vždy rozumí, co jím míní. A tak se to, co jakožto skryté zneklidňovalo antické filosofování a udržovalo je v napětí, stalo nad slunce jasnější samozřejmostí, a to do té míry, že kdo se [4] na to ještě ptá, je obviňován z metodického prohřešku.

<sup>1</sup> „zápas gigantů o bytí“ (Pozn. překl.)

Na začátku tohoto zkoumání nemůžeme zevrubně probrat před-  
sudky, z nichž se vždy znovu živí názor o zbytečnosti tázání po  
3 bytí. Jejich kořeny sahají až k antické ontologii samé. A tu lze do-  
statečně interpretovat – co se týče půdy, z níž základní ontologické  
pojmy vyrůstají, a pokud jde o přiměřenost vykázaní kategorií a je-  
jich úplnost – teprve s pomocí předem ujasněné a zodpovězené  
otázky po bytí. Diskusi těchto předpokladů chceme tudíž vést jen tak  
daleko, aby vysvětlila nutnost obnovení otázky po smyslu bytí. Tako-  
vé předpoklady jsou tři:

1. „Bytí“<sup>1</sup> je „nejvšeobecnější“ pojem: τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μά-  
λιστα πάντων.<sup>2</sup> Illud, quod primo cadit sub apprehensione, est  
ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis ap-  
prehendit. „Porozumění bytí je vždy již spoluobsaženo ve všem, co  
kdo na jsoucnu chápe.“<sup>3</sup> Avšak „všeobecnost“ „bytí“ není všeobec-  
nost *rodu*. „Bytí“ nevymezuje nejvyšší region jsoucna, co se týče  
jeho pojmové artikulace podle rodů a druhů: οὐτε τὸ ὄν γένος.<sup>4</sup>  
„Všeobecnost“ bytí *překračuje* všechnu všeobecnost rodů. „Bytí“  
je podle označení středověké ontologie „transcendens“. Jednotu to-  
hoto transcendentálního „všeobecná“ oproti rozmanitosti věcně ob-  
sažných nejvyšších rodových pojmů poznal již Aristotelés jako *jed-  
notu analogie*. Tímto odhacením postavil Aristotelés při vši závis-  
losti na Platónově kladení ontologické otázky [5] problém bytí na  
zásadně novou bázi. Ani on ovšem nevyjasnil temnotu těchto kate-  
goriálních souvislostí. Středověká ontologie tento problém mnoho-  
stranně diskutovala především ve škole tomistické a skotistické,  
aniž by došla k nějakému zásadnímu vyjasnění. A když konečně  
Hegel určuje „bytí“ jako „neurčité bezprostředno“ a činí toto urče-  
ní základem všech dalších kategoriálních explikací své *Logiky*, po-  
hlíží stejným směrem jako antická ontologie, až na to, že problém  
jednoty bytí oproti rozmanitosti věcně obsažných „kategorií“, který

<sup>1</sup>a jsoucnost

<sup>2</sup> Aristotelés, *Metafyzika*, III, 4, 1001a21.

<sup>3</sup> Tomáš Akvinský, *Theologická summa*, II/1, q. 94, a. 2.

<sup>4</sup> Aristotelés, *Metafyzika*, III, 3, 998b22.

položil již Aristotelés, pouští z ruky. Když se tudíž říká, že „bytí“ je  
nejjobecnější pojem, pak to nemůže znamenat, že je nejjasnější a že  
není potřeba se jím dále zabývat. Pojem „bytí“ je spíše tím nejtem-  
nějším.

2. Pojem „bytí“ je nedefinovatelný. To se vyvozovalo z jeho nej-  
vyšší obecnosti.<sup>1</sup> A to právem – jestliže definitio fit per genus pro-  
ximum et differentiam specificam.<sup>2</sup> „Bytí“ vskutku nelze pojmut  
jako jsoucno: enti non additur aliqua natura: „bytí“ se nemůže do-  
stat nějakého určení tím, že mu přiřkneme jsoucno. Bytí nelze defi-  
nitoricky odvodit z vyšších pojmů a nelze je předvést pomocí niž-  
ších. Ale vyplývá z toho, že „bytí“ už nemůže představovat žádný  
problém? Nikterak; vyvodit lze pouze toto: „bytí“ není nic takové-  
ho jako jsoucno.<sup>3</sup> V jistých mezích oprávněný způsob určování  
jsoucna – [6] totiž „definice“ tradiční logiky, která sama má své zá-  
klady v antické ontologii – není použitelný na bytí. Nedefinovatel-  
nost bytí nás od otázky po jeho smyslu nijak neosvobozuje, naopak  
nás k ní přímo vyzývá.

3. „Bytí“ je pojem samozřejmý. Ve všem poznávání a vypovídá-  
ní, v každém vztahování se k jsoucnu a v každém vztahování se  
k sobě samému se „bytí“ užívá a tento výraz je přitom „bez dalšího“  
srozumitelný. Každý rozumí, když se řekne: „Obloha je modrá;“ „to  
jsem rád“ atp. Avšak tato průměrná srozumitelnost pouze demon-

<sup>1</sup> Srv. B. Pascal, *Pensées et Opuscules* (vyd. Brunschvicg), Paris 1912,  
str. 169: „On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette  
absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*,  
soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il  
faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.“ [Ne-  
můžeme se pokusit definovat bytí a neupadnout přitom do této absurdity:  
protože žádné slovo nemůžeme definovat, aniž bychom začali říkat, že *jest*  
(tím a tím), ať už to výslovně vyjádříme či nevyjádříme. Abychom tedy de-  
finovali bytí, bylo by třeba říci *jest*, a použít tudíž definované slovo v jeho  
definici]

<sup>2</sup> definuje se nejbližším rodem a specifickými diferencemi (Pozn.  
překl).

<sup>3</sup>a ne! nýbrž: o bytí (Seyn) nelze pomocí takového pojmosloví rozhodovat

struje nesrozumitelnost. Činí zřejmým, že v každém vztahování se a v každém bytí k jsoucímu jakožto jsoucímu je a priori jakási záhada. To, že v jistém porozumění bytí již vždy žijeme a že smysl bytí zůstává přitom zahalen v temnotě, dokazuje zásadní nutnost obnovy otázky po smyslu „bytí“.

V oboru základních filosofických pojmů, a dokonce vzhledem k pojmu „bytí“ je pochybné odvolávat se na samozřejmost, když „samozřejmost“ a pouze ona, „ty tajemné soudy obyčejného rozumu“ (Kant), má být a zůstat výslovným tématem analytiky („podniku filosofů“).

Zvážení předsudků však zároveň jasně ukázalo, že na otázku po bytí nejenom chybí *odpověď*, nýbrž že dokonce otázka sama je temná a neurčitá. Obnovit otázku po bytí tudíž znamená: vypracovat nejdříve dostatečným způsobem *položení* otázky.

## § 2. Formální struktura otázky po bytí

5 Máme *položít* otázku po smyslu bytí. Je-li to jedna z fundamentálních otázek či dokonce fundamentální otázka vůbec, pak je třeba, aby se naše tázání dělo v přiměřené jasnosti. Musíme tudíž krátce pojednat o tom, co patří k otázce vůbec, abychom si na základě toho mohli ukázat otázku [7] po bytí jakožto otázku *význačnou*.

Každé tázání je hledání. Každé hledání je předběžně vedeno tím, co hledá. Tázání je poznávající hledání jsoucna, co se týče toho, že a jak je. Poznávající hledání se může stát „prohledáváním“ (zkoumáním), totiž odhalujícím určování toho, po čem se ptáme. Ke každému tázání jakožto k tázání po... patří to, „po čem“ se tážeme. Všechno tázání po... je jistým způsobem dotazování u... K tázání patří kromě toho, „po čem“ se tážeme, také to, „u čeho“ se tážeme. Při zkoumajícím, tj. specificky teoretickém tázání má být to, „po čem“ se ptáme, určeno a přivedeno k pojmu. V tom, „po čem“ se ptáme, spočívá pak to, „na co“ se vlastně ptáme, jakožto to, k čemu vlastně směřuje naše intence, to, v čem tázání dosahuje svého cíle. Jakožto chování jistého jsoucna, totiž tazatele, má tázání samo svůj vlastní charakter bytí. Tázání může otázku „jen tak nadhodit“, anebo může

probíhat jako explicitní položení otázky. Zvláštnost tohoto druhého způsobu je v tom, že se tázání zprůhledňuje především s ohledem na všechny právě zmíněné konstitutivní charaktery otázky.

Po smyslu bytí je třeba otázku *položít*. Tím se ocitáme před nutností pojednat otázku bytí s ohledem na uvedené strukturální momenty.

Jakožto hledání potřebuje tázání jisté předběžné vedení ze strany hledaného. Smysl bytí nám tudíž musí být již jistým způsobem k dispozici. Naznačili jsme: vždy se již pohybujeme v nějakém porozumění bytí. Z něho vyrůstá výslovná otázka po smyslu bytí a tendence k jeho pojmu. Co „bytí“ znamená, to *nevíme*. Ale už když se ptáme: „co je ‚bytí‘?“, pohybujeme se v jistém porozumění tomuto „je“, aniž bychom mohli pojmově fixovat, co toto „je“ znamená. Neznáme ani horizont, v němž bychom měli tento smysl uchopit a fixovat. *Toto průměrné a vágní porozumění bytí je faktem.* [8]

Ať toto porozumění bytí jakkoli kolísá, ztrácí se v neurčitosti a pohybuje se těsně na hranici pouhé znalosti slova – přece je neurčitost tohoto porozumění, kterým vždy již disponujeme, sama pozitivním fenoménem, jež je třeba vyjasnit. Zkoumání o smyslu bytí 6 to však nebude chtít učinit na samém začátku. Nutné vodítko pro interpretaci průměrného porozumění bytí získáme teprve vypracováním pojmu bytí. Z jasnosti o tomto pojmu a o příslušných způsobech, jak mu explicitně rozumět, bude pak možno vyčíst, co znamená ono zatemněné, případně ještě nevyjasněné porozumění bytí a jaké druhy zatemnění, příp. překážek, bránících explicitnímu vyjasnění smyslu bytí, jsou možné a nutné.

Toto průměrné, vágní porozumění bytí může být dále neseno tradovanými teoriemi a míněními o bytí, a to tak, že tyto teorie přitom zůstávají jako zdroje vládnoucího porozumění skryty. – To, co v tázání po bytí hledáme, není něčím zcela neznámým, i když je to zprvu naprosto neuchopitelné.

To, „po čem“ se otázka, kterou máme vypracovat, ptá, je bytí, to, co určuje jsoucno jako jsoucí, to, vzhledem k čemu již vždy jsoucnu rozumíme, ať už je pojednáváme jakkoliv. Bytí jsoucna „není“ samo žádné jsoucno. První filosofický krok v porozumění problé-

mu bytí spočívá v tom, že nebudeme  $\mu\upsilon\theta\acute{o}\nu\ \tau\iota\nu\alpha\ \delta\iota\eta\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ ,<sup>1</sup> že nebudeme „vyprávět žádné příběhy“, tzn. určovat původ jsoouca jakožto jsoouca tím, že bychom je převáděli na jiné jsoouco, jako kdyby bytí mělo charakter nějakého možného jsoouca. Bytí jako to, „po čem“ se ptáme, vyžaduje tudíž nějaký vlastní způsob vykazování, který se bytostně liší od odkrývání jsoouca. Podle toho bude také to, *na co* se ptáme, totiž smysl bytí, vyžadovat vlastní pojmový aparát, který se opět bytostně [9] liší od pojmů, jimiž se dosahuje významové určitosti jsoouca.

Pokud je bytí tím, „po čem“ se ptáme, a pokud bytí znamená bytí jsoouca, pak z toho vyplývá, že to, „u čeho“ se máme na bytí ptát, je jsoouco samo. Budeme se jej jaksí vyptávat na jeho bytí. Má-li však vydat charakter svého bytí nezkresleně, musí být nejprve zpřístupněno jako takové, jaké samo o sobě je. Otázka po bytí – vzhledem k tomu, „u čeho“ se má ptát – vyžaduje, aby byl vydobyt a předem zajištěn správný druh přístupu ke jsooucu. Avšak „jsoucím“ nazýváme mnohé a v rozličném smyslu. Jsoucí je všechno, o čem mluvíme, co míníme, k čemu se tak či onak vztahujeme, jsoucí je také to, co a jak jsme my sami. Bytí spočívá v tom, že a jak něco je, v realitě, ve výskytu, ve stálosti trvání, v platnosti, v existenci<sup>2</sup>, v tom, že něco „je dáno“. Z  *kterého* jsoouca máme smysl bytí vyčíst,<sup>3</sup> od kterého jsoouca máme při odemykání bytí vyjít? Je takové východisko libovolné, nebo má určité jsoouco při rozpracování otázky po bytí přednost? Které je toto exemplární<sup>4</sup> jsoouco a v jakém smyslu má přednost?

<sup>1</sup> Platón, *Sofisté*, 242c.

<sup>2a</sup> Jde ještě stále o obvyklý pojem a o žádný jiný. [Autor chce naznačit, že slovo „Dasein“, které jsme ve shodě s tradicí přeložili jako „existence“, zde ještě neužil v novém terminologickém smyslu, pro který rezervujeme překlad „pobyť“.]

<sup>3b</sup> Dvě různé otázky zde svedeny dohromady; nesrozumitelné, především co se týče role pobytu.

<sup>4c</sup> Nesrozumitelné. Pobyť je exemplární proto, že uvádí do hry a do ladu a s-kladu pří-klad, který teprve vůbec ve svém bytování jakožto po-bývání (hájícím pravdu bytí) při-kládá a při-hrává bytí jako takové.

Má-li být otázka po bytí výslovně položena a má-li být vypracována v plné průhlednosti sebe samé, pak je podle toho, co bylo dosud objasněno, třeba explikovat způsob pohlížení na bytí, způsob porozumění a pojmového uchopení smyslu, je třeba připravit možnost správné volby exemplárního jsoouca a vypracovat původní druh přístupu k tomuto jsooucu. Pohlížení na..., porozumění a pojmové uchopení něčeho, volba a přístup k... jsou konstitutivní složky chování, [10] jímž je tázání, a jsou tedy samy mody bytí určitého jsoouca, totiž  *toho* jsoouca, kterým my, tazatelé, vždy sami jsme. Vypracovat otázku po bytí tudíž znamená: učinit průhledným jisté jsoouco – totiž to, které se táže – v jeho bytí. Kladení této otázky je jakožto *modus bytí* jistého jsoouca samo bytostně určeno tím, po čem se ptá – totiž bytím.<sup>1</sup> Toto jsoouco, kterým my sami každý jsme a které má mimo jiné bytostnou možnost tázat se, postihujeme terminologicky jako *pobyť*. Výslovné a průhledné položení otázky po smyslu bytí vyžaduje nejprve přiměřenou explikaci jistého jsoouca (pobytu), pokud se týče jeho bytí.<sup>2</sup>

Neupadá však taková troufalost do zřejmého kruhu? Napřed muset určit jsoouco *v jeho bytí* a na tomto základě pak teprve chtít klást otázku po bytí, co je to jiného než bludný kruh? Neznamená to, že se pro vypracování otázky již „předpokládá“ to, co má přinést teprve odpověď na tuto otázku? Formální námitky, jako je argumentace, že „důkaz se pohybuje v kruhu“, kterou lze v oboru bádání o principech vždy lehce uvést, jsou při uvažování o konkrétních cestách zkoumání vždycky neplodné. Pro porozumění věci nic nepřinášejí a brání proniknout do pole zkoumání.

Fakticky však v naznačeném položení otázky vůbec žádný kruh není. Jsoouco může být určeno ve svém bytí, aniž by přitom již musel být k dispozici explicitní pojem smyslu bytí. Kdyby tomu tak nebylo, nemohlo by až dosud být vůbec žádné ontologické poznání, jehož faktickou existenci nebude ovšem nikdo popírat. „Bytí“ se sice ve vsí dosavadní ontologii „předpokládá“, ale ne jako použitelný

<sup>1a</sup> „Bytí tu“: bráno jako vykloněnost do nicoty bytí (Seyn), bráno jako vztah, poměr.

<sup>2b</sup> Avšak nikoli z tohoto jsoouca se vyčte smysl bytí.

ný pojem – ne jako takový, [11] jaký hledáme. „Předpokládání“ bytí má charakter předchůdného zhlédnutí bytí, a to tak, že dané jsoucno je z tohoto pohledu na bytí předběžně ve svém bytí artikulováno. Toto zhlédnutí bytí, kterým jsme vedeni, vyrůstá z onoho průměrného porozumění bytí, v němž se již vždy pohybujeme a které koneckonců<sup>1</sup> patří k samotné bytostné skladbě pobytu. Takové „předpokládání“ nemá nic společného s kladením nějaké nedokázané zásady, z níž by se deduktivně odvozovala další tvrzení. V položení otázky po smyslu bytí nemůže o nějaký „kruh v důkazu“ vůbec jít, neboť v zodpovídání této otázky nejde o deduktivní zdůvodňování a zakládání, nýbrž o to, aby byl základ vykázán a obnažen.

V otázce po smyslu bytí není obsažen „kruh v důkazu“, ale spíše jakási pozoruhodná „zpětná nebo předběžná vazba“ toho, „po čem“ se tážeme (bytí), k tážení jakožto modu bytí jistého jsoucna. To, že tážení je bytostně zasaženo tím, „po čem“ se táže, patří k nejvlastnějšímu smyslu otázky po bytí. To však znamená jen tolik: jsoucno, jež má charakter pobytu, má k otázce po bytí jistou – a snad dokonce význačnou – vazbu. Není tím však již vykázáno, že určité jsoucno má co do bytí přednost, a nemáme před sebou ono exemplární jsoucno, které má sloužit jako to, „u čeho“ máme otázku po bytí primárně položit?<sup>2</sup> Tím, co jsme dosud probrali, nebyla ani vykázána přednost pobytu, ani nebylo rozhodnuto o tom, že by mohl mít, nebo dokonce nutně měl funkci jsoucna, u něhož je třeba se primárně ptát. Něco takového jako přednost pobytu se zde ovšem ohlašuje. [12]

### § 3. Ontologická přednost otázky po bytí

Charakteristika otázky po bytí, jejímž vodítkem byla formální struktura otázky jako takové, ozřejmila nám tuto otázku jako otázku zvláštní, jejíž vypracování, a natož pak její řešení, vyžaduje řadu

<sup>1</sup> a tj. od počátku

<sup>2</sup> b Opět jako na str. 22 podstatně zjednodušení, a přece je myšlena správná věc. Pobyt není nějakým případem jsoucna, který by sloužil pro představovou abstrakci bytí, nýbrž místem porozumění bytí.

fundamentálních úvah. Význačnost otázky po bytí se však plně objeví teprve tehdy, až bude dostatečně vymezena ve své funkci, ve svém záměru a svých motivech.

Nutnost opětovného položení této otázky byla dosud motivována jednak účtyhodností jejího původu, především ale tím, že na ni nebyla žádná určitá odpověď, ba dokonce tím, že chybí dostatečné položení otázky vůbec. Můžeme však chtít vědět, k čemu má tato otázka sloužit. Zůstává jen – či *jest* vůbec jen – podnikem nějaké volně tékající spekulace o nejvšeobecnějších obecnostech – *nebo je to otázka nejprincipiálnější a nejkonkrétnější zároveň?*

Bytí je vždy bytí nějakého jsoucna. Veškerenstvo jsoucna se může podle svých rozličných oblastí stát polem odhalování a vymezení určitých věcných oborů. Tyto pak, např. dějiny, příroda, prostor, život, existenci, řeč apod., lze tematizovat jako předměty odpovídajícího vědeckého zkoumání. Vyzdvižení a první fixování věcných oborů ve vědeckém bádání je naivní a hrubé. K rozpracování oboru v jeho základních strukturách dochází jistým způsobem již v předvědecké zkušenosti a ve výkladu oné oblasti bytí, v níž je příslušný věcný obor vymezen. Takto vyrostlé „základní pojmy“ jsou zprvu jedinými vodítky pro první konkrétní odemčení těchto oborů. Jakkoli těžiště bádání spočívá téměř vždy v této pozitivitě, k vlastnímu pokroku bádání nedochází ani tak ve střádání výsledků a jejich ukládání do „příruček“, [13] jako spíše v tážení po základní skladbě toho kterého oboru, které je vyvoláno ponejvíce jako reakce na tuto narůstající znalost věcí.

Vlastní „pohyb“ věd se odehrává ve více či méně radikální a sobě samé nezjevné revizi oněch základních pojmů. Úroveň určité vědy je dána tím, jak dalece je schopna krize svých základních pojmů. V takových imanentních krizích věd stává se vratkým sám vztah pozitivně zkoumajícího tážení k věcem, na které se obrací. Tendence postavit bádání na nové základy ožívají dnes v rozličných disciplínách na všech stranách.

Do „krize základů“ se dostala zdánlivě nejpřísnější a nejpevnější skloubená věda, totiž *matematika*. Formalismus a intuicionismus spolu bojují o získání a zajištění primárního způsobu přístupu k tomu, co má být této vědě předmětem. Relativistická teorie *fyziky* vy-

růstá z tendence vypreparovat vlastní skloubení přírody, tak jak je samo „o sobě“. Jakožto teorie podmínek přístupu k přírodě samé  
 10 snaží se určením všech relativit uchovat neměnnost zákonů pohybu a staví se tak před otázku po struktuře věcného oboru, který je jí dán, před problém matérie. V *biologii* se probouzí tendence klást otázky překračující mechanistické a vitalistické určení organismu a života a snaha nově určit způsob bytí živých bytostí jako takových. V *historických duchovědách* zesílilo puzení dobrat se skrze tradici a její předvádění a tradování k dějinné skutečnosti samé: literární dějiny se mají stát dějinami problémovými. *Theologie* se snaží o původnější výklad lidského bytí k bohu, o výklad, který by byl čerpán ze samého smyslu víry a který by nevybočoval z jeho mezí. Pomalu začíná opět rozumět tomu, [14] co nahlédl Luther, že její dogmatická systematika spočívá na „fundamentu“, který nevyrostl z tázání primárně vyvěrajícího z víry a jehož pojmový aparát nejenže na theologickou problematiku nestačí, nýbrž ji zakrývá a pokrýváje.

Základní pojmy jsou určení, v nichž věcný obor, tvořící základ všech tematických předmětů nějaké vědy, dochází svého předběžného porozumění, jímž je vedeno veškeré pozitivní zkoumání. Pravého vykazání a „odůvodňujícího založení“ těchto pojmů se tudíž dosahuje pouze odpovídajícím předchůdným probádáním věcných oborů samých. Poněvadž však každý z těchto oborů je získán z oblasti jsoucna samého, neznamená takové předchůdné bádání, v němž jsou vytvářeny základní pojmy, nic jiného než výklad tohoto jsoucna, pokud jde o základní skladbu jeho bytí. Takové bádání musí předcházet pozitivním vědám; a předcházet jim *může*. Práce Platóna a Aristotela je toho důkazem. Takové zakládání věd se zásadně liší od „logiky“, která se belhá za ním a zkoumá náhodný stav nějaké vědy co do její „metody“. Toto zakládání je produktivní logikou, v tom smyslu, že jaksí s náskokem vstupuje do určitého oboru bytí, aby jej teprve odemklo v jeho bytostné skladbě a získané struktury dalo pozitivním vědám k dispozici v podobě jasných pokynů pro tázání. Filosoficky primární tak např. není ani teorie pojmotvorby v historii, ani teorie historického poznání, ale ani teorie dějin jakožto objektu historie, nýbrž interpretace dějinného jsoucna ve vlastním

smyslu co do jeho dějinnosti. Pozitivní výtěžek Kantovy *Kritiky čistého rozumu* proto také spočívá v prvním rozpracování toho, co patří k přírodě vůbec, a ne v nějaké „teorii“ poznání. Jeho transcendentální logika je apriorní věcná logika bytostného oboru zvaného příroda. [15]

Avšak takové tázání – totiž ontologie vzata v nejširším smyslu a nehledající oporu v ontologických směrech a tendencích – potřebuje samo ještě vodítko. Ontologické tázání je sice oproti ontickému tázání pozitivních věd původnější, i ono však zůstává naivní a neprůhledné, jestliže při svém pátrání po bytí jsoucna nechá neprozkoumaný smysl bytí vůbec. A právě ontologický úkol podat jakousi nikoliv deduktivně konstruktivní genealogii rozličných možných způsobů bytí vyžaduje předběžného dorozumění se o tom, „co tedy vlastně míníme tímto výrazem ›bytí‹“.

Otázka po bytí směřuje tudíž k apriorní podmínce možnosti nejen věd, které probádávají jsoucno jako něco tak a tak jsoucího a již vždy se přitom v nějakém porozumění bytí pohybují, nýbrž k podmínce možnosti samotných ontologií, které těmto vědám předcházejí a fundují je. *Veškerá ontologie, i kdyby disponovala sebebohatším a sebepevněji skloubeným systémem kategorií, zůstává od základu slepá a odvrácená od svého nejvlastnějšího záměru, jestliže předem dostatečně neujasnila smysl bytí a nepojala toto ujasnění jako svůj fundamentální úkol.*

Správně pochopené ontologické bádání samo dává otázce po bytí ontologickou přednost, jež jí přísluší před pouhým obnovováním úctyhodné tradice a před prací na řešení dosud nejasného problému. Ale tato věcně vědecká přednost není jediná.

#### § 4. Ontická přednost otázky po bytí

Vědu vůbec lze určit jako celek důvodové souvislosti pravdivých vět. Tato definice není ani úplná, ani nepostihuje [16] vědu v jejím smyslu. Vědy jakožto určitá chování člověka mají tentýž způsob bytí jako toto jsoucno (člověk). Toto jsoucno postihujeme terminologicky jako *pobyt*. Vědecké bádání není ani jediným ani nejbliž-

12 ším možným způsobem bytí tohoto jsoucna. I mimo tento způsob má pobyt sám vůči jinému jsoucnu význačné postavení. Tuto význačnost je třeba předběžně zviditelnit. Při tomto vyjasňování budeme muset předejmut pozdější a teprve ve vlastním smyslu vykazující analýzy.

Pobyt je jsoucno, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucnem jen vyskytuje. Toto jsoucno se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde. K této bytostné skladbě pobytu pak ale patří, že má ve svém bytí k tomuto bytí bytostný vztah. A to zase znamená, že si pobyt nějakým způsobem a nějak výslovně ve svém bytí rozumí. Tomuto jsoucnu je vlastní, že skrze jeho bytí a spolu s ním je mu odemčeno bytí samo. *Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu.*<sup>1</sup> Ontická význačnost pobytu spočívá v tom, že pobyt *jest* ontologicky.

Ontologicky být neznámá zde ještě: vytvářet ontologii. Vyhradíme-li tudíž titul ontologie pro explicitní teoretické tázání po bytí jsoucna, je třeba ontologičnost pobytu, jež nám tane na mysli, označit jako předontologickou. To však neznámá prostě tolik jako být onticky, nýbrž být ve způsobu jistého porozumění bytí.

Ono<sup>2</sup> bytí samo, k němuž<sup>3</sup> se pobyt může tak či onak vztahovat a k němuž se vždy tak či onak vztahuje, nazýváme *existence*. A poněvadž bytost tohoto jsoucna nelze určit nějakou věcně obsažnou odpovědí na otázku „co to je?“, [17] a spočívá spíše v tom, že každé takové jsoucno musí vždy být své bytí [accusativus objectivus; pozn. překl.] jako bytí, jež je jeho, volíme pro označení tohoto jsoucna titul pobyt jakožto výraz vyjadřující čistě jenom bytí.

Pobyt rozumí sobě samému vždy ze své existence, z jisté možnosti sebe sama, jak sebou samým být, či sebou samým nebýt. Tyto možnosti si pobyt buď sám zvolil, nebo se do nich dostal, či v nich vždy již vyrostl. O existenci, pokud se týče toho, zda se jí chopí,

<sup>1</sup> Bytí však zde nejen jakožto bytí člověka (existence). To bude jasné z dalšího. „Bytí ve světě“ zahrnuje v *sobě* vazbu existence k bytí vcelku: porozumění bytí.

<sup>2</sup> to příslušné, konkrétní bytí

<sup>3</sup> jakožto ke svému vlastnímu

anebo zda ji zanedbá, rozhoduje vždy pouze ten který pobyt sám. Otázka existence je řešitelná vždy jen existováním samým. Porozumění sobě samému, jež nás v *tomto* ohledu vede, nazýváme *existenciálním*. Otázka existence je ontickou „záležitostí“ pobytu. K tomu není zapotřebí teoretické průhlednosti ontologické struktury existence. Otázka po této struktuře směřuje k rozboru toho, co existenci konstituuje.<sup>1</sup> Souvislost těchto struktur nazýváme *existencialitou*. Její analytika má charakter nikoliv existenciálního nýbrž *existenciálního* porozumění. Úkol existenciální analytiky pobytu je co do své možnosti a nutnosti předznačen v ontické skladbě pobytu. 13

Je-li tedy pobyt určen existencí, potřebuje ontologická analytika tohoto jsoucna vždy již nějaké předběžné pojetí existenciality. Tou ale rozumíme skladbu bytí toho jsoucna, které existuje. V ideji takové bytostné skladby spočívá však již idea bytí vůbec. A tak i možnost provedení analytiky pobytu závisí na předchůdném rozpracování otázky po smyslu bytí vůbec.

Vědy jsou způsoby bytí pobytu, v nichž se pobyt vztahuje i k jsoucnu, kterým nemusí být on sám. K pobytu však bytostně patří: být v nějakém světě. [18] Porozumění bytí, jež přísluší k pobytu, týká se tudíž stejně původně jak porozumění něčemu takovému jako „svět“, tak porozumění bytí jsoucna, které se v rámci tohoto světa stává přístupným. Ontologie, jejichž tématem je jsoucno, jehož bytí nemá charakter pobytu, jsou proto fundovány a motivovány samou ontickou strukturou pobytu, k jejímuž určení něco takového jako předontologické porozumění bytí vždy patří.

*Fundamentální ontologii*, z níž teprve všechny ostatní mohou vzniknout, je tudíž třeba hledat v *existenciální analytice pobytu*.

Pobyt má proto před vším ostatním jsoucnem mnohostrannou přednost. První přednost je *ontická*: toto jsoucno je ve svém bytí určeno existencí. Druhá přednost je *ontologická*: na základě toho, že je pobyt určen existencí, je sám o sobě „ontologický“. K pobytu však stejně původně patří – jakožto konstituens porozumění existenci – také: porozumění bytí všeho jsoucna, jež nemá charakter pobytu. Pobyt má tudíž třetí přednost jakožto *onticko-ontologická*

<sup>1</sup> a tedy žádná existenciální filosofie

podmínka možnosti všech ontologií. Bylo tak prokázáno, že se se svým ontologickým tázáním musíme primárně před vším ostatním jsoucнем obracet na pobyt.

Existenciální analytika má však koneckonců svoje *existenciální*, tj. *ontické* kořeny. Pouze tehdy, je-li filosoficko-výzkumné tázání samo existenciálně uchopeno jako bytostná možnost toho kterého existujícího pobytu, je možno odemknout existencialitu existence a dostatečně fundovaným způsobem přikročit i k ontologické problematice vůbec. Tím se tedy stala zřetelnou také ontická přednost otázky po bytí.

Onticko-ontologická přednost pobytu byla spatřena již dávno, aniž by přitom byl pobyt sám uchopen ve své ryzí ontologické struktuře nebo i jen jako problém, který by k tomuto cíli směřoval. Aristotelés říká: ἡ ψυχὴ [19] τὰ ὄντα πῶς ἐστίν.<sup>1</sup> Duše (člověka) je jistým způsobem jsoucími věcmi; „duše“, která tvoří bytí člověka, odkrývá ve způsobech, jakým jest, totiž αἴσθησις a νόσις, veškeré jsoucno, co se týče toho, „že“ jest a „jak“ jest, tj. vždy též v jeho bytí. Tuto větu, která poukazuje zpět až k ontologické tezi Parmenidově, pojal do jednoho svého charakteristického výkladu Tomáš Akvinský. V rámci úkolu odvodit „transcendentalie“ – tj. bytostné charaktery, které přesahují každé možné věcně obsahové a rodové určení jakéhokoliv jsoucna, každý modus specialis entis, a které nutně přísluší každému „něco“, ať je to cokoli –, má být prokázáno, že takovým transcendens je také verum. Provádí to tak, že se odvolává na jsoucno, které je již samotným druhem svého bytí způsobilé „setkat se“, tj. vejít v soulad s každým, ať už jakkoli jsoucím jsoucнем. Toto význačné jsoucno, ens, quod natum est convenire cum omni ente, je duše (anima).<sup>2</sup> Přednost „pobytu“ před vším ostatním jsoucнем, která zde vystupuje do popředí, i když není ontologicky vyjasněná, nemá očividně nic společného se špatnou subjektivizací veškerenstva jsoucna.

<sup>1</sup> Aristotelés, *O duši*, III, 8, 431b21, srv. III, 5, 430a14 nn.

<sup>2</sup> Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1 c, srv. též zčásti přísnější a od zde zmíněného se odchyloující provedení „dedukce“ transcendentalíí v opusku *De natura generis*.

Průkaz onticko-ontologické význačnosti otázky po bytí je založen na předběžném naznačení onticko-ontologické přednosti pobytu. Analýzy struktury otázky po bytí jako takové (§ 2) narážejí však na význačnou funkci tohoto jsoucna uvnitř tázání samého. Pobyt je při něm odhalil jako jsoucno, jež musí být napřed dostatečně ontologicky rozpracováno, má-li se tázání stát schůdným. Nyní se ale ukázalo, že ontologická analytika pobytu tvoří fundamentální ontologii vůbec, a že tudíž oním jsoucнем, na něž [20] je třeba se předběžně obrátit s otázkou po jeho bytí, je zásadně pobyt.

Je-li naším úkolem interpretace smyslu bytí, je pobyt nejen jsoucнем, na něž se musíme se svou otázkou primárně obracet, nýbrž navíc i jsoucнем, které se ve svém bytí vždy již vztahuje k *tomu*, po čem se touto otázkou ptáme. Otázka po bytí není pak ale nic jiného než radikalizace jisté bytostné tendence k bytí, jež patří k pobytu samému, tedy radikalizace předontologického porozumění bytí. [21]



Kapitola druhá  
DVA ÚKOLY ROZPRACOVÁNÍ OTÁZKY PO BYTÍ  
METODA ZKOUMÁNÍ A JEJÍ NÁČRT

§ 5. *Ontologická analytika pobytu jako otevření  
horizontu pro interpretaci smyslu bytí vůbec*

Když jsme charakterizovali úkoly, jež s sebou nese „položení“ otázky po bytí, ukázali jsme, že je nejen potřeba fixovat *to* jsoucno, na něž se máme se svou otázkou primárně obracet, nýbrž že je také nutno výslovně si osvojit a zajistit pravý způsob přístupu k tomuto jsoucnu. Které jsoucno v rámci otázky po bytí přebírá tuto výsadní roli, jsme objasnili. Jakým způsobem však máme *to* jsoucno, totiž pobyt, zpřístupnit, abychom si je v rozumějším výkladu mohli vzít takřkajíc na mušku?

Prokázali jsme, že pobyt má onticko-ontologickou přednost; *to* by mohlo svádět k domněnce, že *to* jsoucno musí také být onticko-ontologicky primárně dáno, a *to* nejen ve smyslu „bezprostřední“ uchopitelnosti tohoto jsoucna samého, nýbrž i ve smyslu jakési právě tak „bezprostřední“ danosti způsobu jeho bytí. Pobyt je nám sice onticky nejen blízko, ba nejbliže – my jím dokonce každý sám *jsme*. Přesto však, nebo právě proto je nám ontologicky tím nejvzdálenějším. K jeho nejvlastnějšímu bytí sice patří, že *tomuto* svěmu bytí nějak rozumí a že si je již vždy určitým způsobem vyložil a vykládá. Tím však není naprosto nic řečeno o tom, že bychom tento jeho nejbližší předontologický výklad sebe sama *co do* jeho bytí mohli převzít jako přiměřené vodítko, jako by *to* porozumění bytí nutně pramenilo z nějakého tematicky ontologického zamyšlení nad svou nejvlastnější bytostnou skladbou. Pobyt má spíše [22] v souladu s jedním ze způsobů svého bytí tendenci rozumět svěmu vlastnímu bytí *z toho* jsoucna, ke kterému se bytostně stále a přede-

§ 5. *Ontologická analytika pobytu a interpretace smyslu bytí*

vším vztahuje, totiž ze „světa“.<sup>1</sup> V pobytu samém, a tudíž v jeho porozumění svěmu vlastnímu bytí tkví *to*, *co* později vykážeme jako ontologický odraz, při němž je výklad pobytu zpětně ovlivňován porozuměním světu.

Onticko-ontologická přednost pobytu je tudíž důvodem toho, že jeho specifická bytostná skladba – pochopená ve smyslu k němu příslušející „kategoriální“ struktury – zůstává pobytu zakryta. Pobyt je sobě samému onticky „nejblíže“, ontologicky nejdále, ale předontologicky přece ne cizí.

Předběžně je tím pouze naznačeno, že interpretace tohoto jsoucna stojí před svéráznými obtížemi, které mají svůj základ ve způsobu bytí tematizovaného předmětu a tematizujícího chování samého, a ne snad v nějakém nedostatečném vybavení naší poznávací schopnosti nebo ve zdánlivě lehce odstranitelném nedostatku přiměřeného pojmosloví.

Ponevadž však porozumění bytí k pobytu nejen patří, nýbrž samo se spolu s tím kterým způsobem bytí pobytu vytváří nebo rozpadá, disponuje pobyt širokou paletou výkladů. Filosofická psychologie, antropologie, etika, „politika“, básnictví, biografie a dějepis sledují různými cestami a v proměnlivém rozsahu chování, schopnosti, síly, možnosti a úděly pobytu. Zůstává však otázkou, zda jsou tyto výklady vždy prováděny existenciálně právě tak původně, jak původní snad byly existenciálně. Obojí nemusí jít nutně ruku v ruce, ale ani se to nevylučuje. Je-li pochopena možnost a nutnost filosofického poznání, může existenciální výklad existenciální analytiku podpořit. Ale teprve až budou dostatečně vypracovány základní struktury [23] pobytu v explicitní orientaci na sám problém bytí, dostane se dosavadním výtěžkům na poli výkladu pobytu příslušného existenciálního ospravedlnění.

Analytika pobytu tedy musí zůstat v otázce po bytí tím, o *co* jde na prvním místě. Pak se ovšem problém získání a zajištění vůdčího způsobu přístupu k pobytu stane opravdu palčivým. Negativně řečeno: na *to* jsoucno nesmí být konstruktivně dogmaticky aplikována žádná libovolná idea bytí či skutečnosti, bytí byla jakkoliv „sa-

<sup>1</sup> *a* To zde znamená z toho, *co* se vyskytuje.

17 mozkřejmá“, žádná z kategorií takovou ideou předznamenanych nesmí být pobytu ontologicky neprohlédnutě vnucena. Způsob přístupu a výkladu musí být volen spíše tak, aby se toto jsoucno mohlo samo o sobě samo od sebe ukázat. A má se ukázat v tom, jak *především a většinou* jest, totiž ve své průměrné *každodennosti*. Na té

Takto pojatá analytika pobytu je ve své orientaci vedena výlučně úkolem vypracovat otázku po bytí. Tím jsou určeny její meze. Nemůže chtít podat úplnou ontologii pobytu; ta ovšem musí být vybudována, má-li něco takového jako „filosofická“ antropologie stát na filosoficky uspokojivé bázi. Pokud jde o směřování k antropologii, příp. o její ontologické založení, podává následující interpretace pouze některé, i když nikoliv nevýznamné „kusy“. Analýza pobytu je však nejen neúplná, nýbrž především také *předběžná*. Vytyčuje zprvu jen bytí tohoto jsoucna, aniž by interpretovala jeho smysl. Otevření horizontu pro nejpůvodnější výklad bytí má takovou [24] interpretaci spíše připravit. Až tento horizont získáme, bude třeba zopakovat přípravnou analytiku pobytu na vyšší a ve vlastním smyslu ontologické bázi.

Jako smysl bytí jsoucna, které nazýváme pobyt, prokážeme *časovost*. Toto vykázání se musí osvědčit v opakované interpretaci předběžně naznačených struktur pobytu jako modů časovosti. Ale ani výkladem pobytu jako časovosti není ještě dána odpověď na vůdčí otázku, která se ptá po smyslu bytí vůbec.<sup>1</sup> Ovšem půda pro získání takové odpovědi je tím připravena.

V náznacích bylo ukázáno: k pobytu patří jako jeho ontická skladba jisté předontologické bytí. Pobyt *jest* takovým způsobem, že jsoucím rozumí něčemu takovému jako bytí. Se zřetelem k těmto souvislostem má být ukázáno, že to, z čeho pobyt vůbec něčemu takovému jako bytí nevysloveně rozumí a z čeho něco takového vykládá, je *čas*. Ten musí být jako horizont všeho porozumě-

<sup>1</sup> α καθόλου, καθ' αυτό [vůbec, o sobě]

18 ní bytí a každého jeho výkladu odhalen a ryzím způsobem pochopen. Aby to bylo lze nahlédnout, je zapotřebí *původní explikace času jako horizontu porozumění bytí z časovosti jakožto bytí pobytu, jenž bytí rozumí*. V celku tohoto úkolu tkví zároveň požadavek vymezit takto získaný pojem času vůči vulgárnímu porozumění času, které se stalo explicitním v tom výkladu času, jehož sedimentem je tradiční pojem času udržující se od Aristotela až k Bergsonovi a dále. Je přitom třeba ozřejmit, že a jak tento pojem času a toto vulgární porozumění času vůbec z oné časovosti pramení. Tím bude vulgárnímu pojmu času vrácena jeho samostatnost – na rozdíl od teze Bergsonovy, podle níž čas, který je míněn tímto pojmem, je prostor. [25]

„Čas“ slouží již odedávna jako ontologické či spíše ontické kritérium naivního rozlišování různých regionů jsoucna. Vymezuje se jsoucno „časové“ (přírodní procesy a dějinné události) vůči jsoucnu „nečasovému“ (prostorové a číselné vztahy). Bývá odlišován „nečasový“ smysl vět od „časového“ průběhu větných výpovědí. Dále je shledávána jistá „propast“ mezi „časovým“ jsoucnem a „nadčasovou“ věčností a činí se pokusy o její překlenutí. „Časové“ znamená zde vždy asi tolik jako jsoucí „v čase“, což je ovšem určení samo ještě dosti temné. Faktem zůstává: čas ve smyslu „být v čase“ slouží jako kritérium rozlišování regionů bytí. Jak k této význačné ontologické funkci čas přišel, jakým právem zrovna něco takového jako čas slouží jako takovéto kritérium, a dokonce zda se v tomto naivně ontologickém použití času dostává ke slovu jeho možná ontologická relevance ve vlastním smyslu, na to se dosud nikdo ani neptal, ani to nezkoumal. „Čas“ – v horizontu vulgárního porozumění času – se do této „samozřejmé“ ontologické funkce dostal jaksi „sám od sebe“ a udržuje se v ní dodnes.

Naproti tomu na půdě rozpracované otázky po smyslu bytí je třeba ukázat, že a jak je ve *správně viděném a správně explikovaném fenoménu času zakořeněna centrální problematika vší ontologie*.

Je-li možno bytí pochopit z času a stávají-li se různé mody a deriváty bytí ve svých modifikacích a derivacích vskutku z hlediska času srozumitelnými, pak je tím bytí samo – a ne snad jen jsoucno jako jsoucno „v čase“ – ozřejmeno ve svém „časovém“ charakteru.

19 „Časový“ pak už ale nemůže znamenat jen „jsoucí v čase“. I „nečasové“ a „nadčasové“ je, co se týče jeho [26] bytí, „časové“. A to opět nejen na způsob nějaké privace oproti „časovému“ jakožto jsoucímu „v čase“, nýbrž ve smyslu pozitivním, jež je nicméně třeba teprve ujasnit. Poněvadž výraz „časový“ je v předfilosofickém a filosofickém jazykovém úzu zatížen výše uvedenými významy a poněvadž budeme tento výraz v dalším zkoumání užívat ještě v jiném významu, nazveme původní, z času pocházející určení smyslu bytí a jeho charakterů a modů jeho určením *temporálním*. Fundamentální ontologický úkol interpretace bytí jako takového zahrnuje tudíž vypracování *temporality bytí*. Teprve v expozici problematiky temporality je dána konkrétní odpověď na otázku po smyslu bytí.

Poněvadž bytí je uchopitelné jen se zřetelem k času, nemůže odpověď na otázku po bytí spočívat v nějaké izolované a slepé větě. Tuto odpověď nelze pochopit opakováním toho, co říká její slovní znění, natož sděluje-li se jako z kontextu vytržený rezultát pouze za účelem informování o jistém „stanovisku“, jež se snad od dosavadního způsobu traktování věci odchyluje. Zda je tato odpověď „nová“, je naprosto nedůležité a vnější. Co je na ní pozitivní, musí spočívat v tom, že je dost *stará*, aby nás naučila pochopit možnosti, které nám „staří“ již připravili. Nejvladnějším smyslem této odpovědi je být pro konkrétní ontologické bádání návodem, jak v otevřeném horizontu se zkoumajícím tázáním započít – a ničím více.

Má-li se tedy odpověď na otázku po bytí stát vodítkem bádání, znamená to, že dostačuje teprve tehdy, je-li z ní možno nahlédnout specifický způsob bytí dosavadní ontologie, osudy jejího tázání, nalézání a selhávání jako něco, co k našemu pobytu nutně náleží. [27]

### § 6. Úkol destrukce dějin ontologie

Veškeré bádání – a v neposlední řadě to, které krouží okolo centrální otázky bytí – je jistá ontická možnost pobytu. Bytí pobytu nachází svůj smysl v časovosti. Ta je však zároveň podmínkou možnosti dějinnosti jako jistého časového způsobu bytí pobytu samého, i když odhlédneme od toho, zda a jak je pobyt jsoucnem „v čase“.

20 Určení ‚dějinnost‘ předchází tomu, co se nazývá dějinami (světově

dějinné dění). Dějinností míníme bytostnou skladbu „dění“ pobytu jako takového, dění, které teprve něco takového jako „světové dějiny“ umožňuje a nechává nás dějinně k nim patřit. Každý pobyt je ve svém faktickém bytí vždy tak a „tím“, jak a „čím“ už byl. Ať už výslovně či nevysloveně – pobyt *jest* svou minulostí. A to nejen tak, že se jeho minulost řadí jaksi „za“ něj, takže je mu stále v patách, a to, co minulo, je stále ještě jeho skutečnou vlastností, která v něm občas působí. Pobyt „jest“ svou minulostí způsobem *svého* bytí, které se, zhruba řečeno, vždy „děje“ z jeho budoucnosti. Každý pobyt – se svým příslušným způsobem, jak být, a tudíž také s příslušným porozuměním bytí – vrostl vždy do tradovaného výkladu bytí pobytu a v něm také vyrostl. Z něho si především – a v jistém okruhu stále – rozumí. Toto porozumění odemyká možnosti jeho bytí a řídí je. Jeho vlastní minulost – a to znamená vždy minulost jeho „generace“ – není *za* pobyt, nýbrž jde vždy již před ním.

Tato elementární dějinnost pobytu může zůstat jemu samému skryta. Může ji však také jistým způsobem odkryt a zvlášť o ni pečovat. Pobyt může odkrývat tradici, uchovávat ji a jít výslovně v jejích stopách. Odkrytí tradice a odemknutí toho, [28] co „podává“ a jak to podává, může být uchopeno jako samostatný úkol. Pobyt si tak zjednává způsob bytí, kdy se historicky táže a bádá. Ale historie – přesněji historicitá – může být způsobem bytí pobytu, který se táže, jen proto, že pobyt je v základu svého bytí určen dějinností. Pokud je pobytu dějinnost skryta a pokud takovou zůstává, je pobytu odepřena také možnost historicky se tázat a odkrývat dějiny. Chybí-li historie, není to důkazem *proti* dějinnosti pobytu, nýbrž je to jako deficientní modus této bytostné struktury důkazem, který svědčí pro ni. Nehistorickou může být nějaká epocha jen proto, že je „dějinná“.

Jestliže však na druhé straně pobyt uchopil možnost, kterou má, totiž nejen učinit si jasno o své existenci, nýbrž ptát se po smyslu existenciality samé, tzn. ptát se předběžně po smyslu bytí vůbec, a jestliže při takovém tázání spatřil bytostnou dějinnost pobytu, pak musí nutně nahlédnout, že tázání po bytí, jehož onticko-ontologickou nutnost jsme již naznačili, je samo charakterizováno dějinností. Vypracování otázky po bytí musí tedy z nejvladnějšého smyslu 21

bytí tohoto tázání samého jakožto dějinného vyrozumět, že se má ptát po jeho vlastních dějinách, tzn. stát se historickým, aby si pozitivním osvojením minulosti plně zajistilo nejvlastnější možnosti tázání. Otázka po smyslu bytí došla v souladu se způsobem provedení, který k ní patří, tzn. jako předběžná explikace pobytu v jeho časovosti a dějinnosti, sama od sebe k tomu, že se pochopila jako historická.

Přípravná interpretace fundamentálních struktur pobytu v jeho nejbližším a průměrném způsobu bytí, jímž je pobyt tudíž zprvu také dějinný, ozřejmí tedy toto: pobyt má nejen sklon propadat světu, v kterém jest, a zpětně se [29] z něho vykládat, nýbrž propadá spolu s tím také své více nebo méně výslovně uchopené tradici. Ta mu bere možnost, aby se sám vedl, aby se tázal a volil. To platí v neposlední řadě právě o *tom* porozumění a možnosti rozvíjet je, které je zakořeněno v nejvlastnějším bytí pobytu, o porozumění ontologickém.

Podání tradice, jež zde takto vládne, činí zprvu a většinou to, co „podává“, tak málo přístupným, že to spíše zakrývá. Vydává tradované na pospas samozřejmosti a brání v přístupu k původním „zdrojům“, z nichž byly tradované kategorie a pojmy zčásti ryzím způsobem čerpány. Tradice dokonce zatlačuje takový původ vůbec v zapomnění. Způsobuje, že se ani necítí potřeba chápat bytí i jen to, že tento sestup k pramenům je nutný. Tradice vykořeňuje dějinnost pobytu tak dalekosáhle, že se pobyt zajímá už jenom o mnohotvárnost všemožných typů, směrů a stanovisek filosofování v nejdlehlějších a nejcizejších kulturách a snaží se tímto zájmem zastřít, že ztratil svou vlastní půdu pod nohama. Důsledkem toho je, že při všem historickém zájmu a při všem zápalu pro filologicky „věcnou“ interpretaci nechápe už ani nejelementárnější podmínky, které jediné umožňují pozitivní sestup k minulosti ve smyslu jejího produktivního osvojení.

Úvodem (§ 1) jsme ukázali, že otázka po smyslu bytí nejenom není vyřízena, ba ani dostatečně položena, nýbrž že při všem zájmu o „metafyziku“ upadla v zapomenutí. Řecká ontologie a její dějiny, 22 jež skrze rozmanité filiace a okliky dodnes určují pojmový aparát filosofie, jsou dokladem toho, že pobyt sobě samému a bytí vůbec

rozumí ze „světa“ a že takto vyrostlá ontologie propadá tradici, jež ji [30] nechává poklesnout na samozřejmost a pouhý materiál k novému zpracování (jako např. pro Hegela). Vykořeněná řecká ontologie se ve středověku stává pevnou učební látkou. Její systematika je vším jiným než skloubením tradovaných částí v jedinou stavbu. I v rámci dogmatického přebírání základních řeckých pojetí bytí bylo v této systematicke ke zpracování ještě mnohé, co vedlo dál. Řecká ontologie ve *scholastickém* ražení přechází v podstatě přes Suarezovy *Disputationes metaphysicae* a „metafyziku“ a transcendentální filosofii novověku a určuje ještě základy a cíle Hegelovy *Logiky*. Jakkoli se v průběhu těchto dějin dostávají určité význačné okrsky bytí nově do zorného pole a nadále problematiku primárně určují (ego cogito u Descarta, subjekt, Já, rozum, duch, osoba), přesto zůstává, jak to odpovídá naprostému zanedbání otázky po bytí, nedotázáno jejich bytí a jeho struktura. Spíše je na toto jsoucno přenášena s příslušnými formalizacemi a s pouze negativními omezeními kategoriální výzbroj tradiční ontologie, anebo je – ve snaze o ontologickou interpretaci substanciality subjektu – volána na pomoc dialektika.

Má-li být otázce po bytí samé zjednána průhlednost jejich vlastních dějin, je třeba uvolnit ztuhlou tradici a odstranit její příkrov. Tento úkol chápeme jako *destrukci* tradovaného korpusu antické ontologie, přičemž nám jako *vodítko* bude sloužit *otázka po bytí*, a cílem této destrukce budou původní zkušenosti, v nichž bylo dosaženo prvních a celý další postup vedoucích určení bytí.

Toto dokládání původu základních ontologických pojmů, které jim má na základě zkoumání vystavit „rodný list“, nemá nic společného se špatnou relativizací ontologických stanovisek. Destrukce rovněž nemá [31] *negativní* smysl nějakého odvržení ontologické tradice. Má naopak tuto tradici vytyčit v jejich pozitivních možnostech, a to vždy znamená v jejich *hranicích*, které jsou dány pokaždé určitým položením otázky a vymezením možného pole zkoumání, které je otázkou předznamenáno. Destrukce se nestaví negativně k minulosti, její kritika se týká „dneška“ a vládnoucího způsobu 23 traktování dějin ontologie, ať už je zaměřeno doxograficky, duchovědně či problémově. Destrukce nechce pohřbit minulost jako ni-

cotnost, nýbrž má *pozitivní* záměr; její negativní funkce je nezvý-slovněná a nepřímá.

V rámci našeho pojednání, jehož cílem je zásadní vypracování otázky po bytí, lze destrukci dějin ontologie, která k položení otázky bytostně patří a pouze v jejím rámci je možná, provést jen na zásadně rozhodujících zastávkách těchto dějin.

Pozitivní záměr destrukce si žádá, abychom nejprve položili otázku, zda a do jaké míry byla v průběhu dějin ontologie vůbec tematicky spojena interpretace bytí s fenoménem času a zda byla a mohla být zásadně vypracována problematika temporality, jež je k tomu nezbytná. První a jediný, kdo se ve svém zkoumání ubíral kus cesty směrem k dimenzi temporality, příp. kdo se tam nechal zatlačit tíhou fenoménů samých, byl Kant. Teprve až bude fixována problematika temporality, může se podařit vnést světlo do jeho temné nauky o schematismu. Na této cestě lze však potom ukázat, proč musela být Kantovi tato oblast ve své vlastní dimenzi a ve své centrální ontologické funkci uzamčena. Kant sám věděl, že se odvažuje do temné [32] oblasti: „Tento schematismus našeho rozvažování, pokud jde o jevy a jejich pouhou formu, je uměním skrytým v hlubinách lidské duše, jehož pravých postupů se na přírodě stěží kdy dohadáme a postavíme si je před oči nezakryté.“<sup>1</sup> Před čím zde Kant jaksi couvá, to je třeba tematicky a zásadně přivést na světlo, pakliže má mít výraz „bytí“ nějaký vykazatelný smysl. Fenomény, které budou v další analýze vytčeny pod titulem „temporalita“, jsou koneckonců ony *nejtajemnější* soudy „obyčejného rozumu“, jehož analytika je Kantovi „podnikem filosofů“.

Při plnění úkolu destrukce vedené problematikou temporality se pokusíme v další části pojednání interpretovat kapitolu o schematismu a odtud pak Kantovu nauku o čase. Zároveň ukážeme, proč Kantovi muselo zůstat odepřeno nahlédnout do problematiky temporality. Tomuto nahlédnutí překáželo dvojí: předně zanedbání otázky po bytí vůbec a s tím související chybění tematické ontologie pobytu, nebo řečeno kantovsky, nedostatek předběžné ontolo-

<sup>1</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil ve spolupráci s J. Chvátkem a I. Chvátkem, Praha 2001, B 180.

gické analytiky subjektivity subjektu. Místo toho přejímá Kant přes všechny podstatné kroky vpřed dogmaticky pozici Descartovu. Přestože vrátil tento fenomén zpět do subjektu, zůstává jeho analýza času vedena tradičním vulgárním porozuměním času, což Kantovi vposled brání, aby fenomén „transcendentálního určení času“ vypracoval v jeho vlastní struktuře a funkci. V důsledku tohoto dvojitého účinku tradice zůstává rozhodující *spojitost* mezi *časem* a oním „já myslím“ zahalena naprostou temnotou a nestane se vůbec ani problémem.

Převzetím Descartovy ontologické pozice dopouští se Kant zároveň podstatného zanedbání: pominul ontologii pobytu. [33] Toto zanedbání je ve smyslu nejvlastnější Descartovy tendence zanedbáním rozhodujícím. Svým „cogito sum“ chtěl Descartes zjednat filosofii novou a bezpečnou půdu. Co však při tomto „radikálním“ začátku ponechává v neurčitosti, je způsob bytí oné *res cogitans*, přesněji *mysl bytí onoho „sum“*. Vypracování nezvý-slovněných ontologických základů tohoto „cogito sum“ je náplní druhé zastávky na cestě destrujícího sestupu do dějin ontologie. Interpretace podá důkaz, že Descartes nejen musel vůbec otázku po bytí pominout, nýbrž ukáže také, proč se mohl domnívat, že při absolutní „jistotě“ cogito není otázky po smyslu bytí tohoto jsoucna vůbec třeba.

Descartes však nezůstává jen u tohoto zanedbání, jímž je *res cogitans* sive *mens* sive *animus* ponechána v naprosté ontologické neurčitosti. Descartes provádí fundamentální úvahy svých *Meditationes* tak, že na toto jsoucno, jež klade jako fundamentum *inconcussum*, aplikuje středověkou ontologii. *Res cogitans* je ontologicky určena jako *ens*, přičemž smysl bytí *ens* je pro středověkou ontologii fixován v porozumění, jež *ens* chápe jako *ens creatum*. Bůh jako *ens infinitum* je *ens increatum*. Avšak stvořenost něčeho, chápaná v nejširším smyslu jako zhotovenost, je podstatným strukturálním momentem antického pojmu bytí. Zdánlivý novopočátek filosofování se tak odhaluje jako naroubování osudného předsudku, na jehož základě následující doba pominula tematickou ontologickou analytiku „mysli“, jejímuž provedení by jako vodítko sloužila otázka po bytí a jež by byla zároveň kritickým vyrovnáním s tradiční antickou ontologií.

Že je Descartes „závislý“ na středověké scholastice a že užívá její terminologie, to každý znalec středověku vidí. Ale tímto „objevem“ není filosoficky [34] získáno nic, pokud zůstává temné, jaký zásadní dosah pro následující dobu má spolupůsobení středověké ontologie při ontologickém určení, příp. neurčení *res cogitas*. Tento dosah můžeme zhodnotit teprve tehdy, když vedení otázkou po bytí ukáže me napřed smysl a meze antické ontologie. Jinými slovy: destrukce stojí před úkolem interpretovat půdu antické ontologie ve světle problematiky temporality. Ozřejmí se přitom, že antický výklad bytí jsoucího je veden myšlenkou „světa“, příp. „přírody“ v nejširším smyslu slova, a že porozumění bytí získává vskutku z „času“. Vnější – ale samozřejmě *jen* vnějším – dokladem toho je, že smysl bytí se určuje jako *παρουσία*, příp. *ουσία*, což ontologicky-temporálně znamená „přítomně“. Jsoucní je ve svém bytí pojato jako „přítomně“, tzn. je pochopeno s ohledem na jeden určitý časový modus, totiž „přítomnost“.

Problematika řecké ontologie, tak jako problematika každé ontologie vůbec, nemůže mít své vodítko odjinud než z pobytu. Pobyt, tzn. bytí člověka, se ve vulgární, stejně jako ve filosofické „definici“ vymezuje jako *ζῶον λόγον ἔχον*, živá bytost, jejíž bytí je bytostně určeno schopností řeči. *Λέγειν* (viz § 7, B) je vodítkem pro získání bytostných struktur jsoucna, s kterým se setkáváme tak, že je pojmenováváme a že o něm hovoříme. Proto se antická ontologie, jež se vytváří u Platóna, stává „dialektikou“. S postupným vypracováváním ontologického vodítka samého, tzn. s „hermeneutikou“ onoho *λόγος*, zvětšuje se možnost radikálnějšího uchopení problému bytí. „Dialektika“, jež znamenala opravdové filosofické rozpaky, se stává přebytečnou. *Proto* pro ni Aristotelés „už nemá pochopení“, protože ji postavil na radikálnější půdu a tím ji zrušil. *Λέγειν* samo, příp. *νοεῖν* – prosté setkávání se s něčím, co se vyskytuje, [35] v jeho čisté výskytovosti, které si za vodítko pro výklad bytí vzal již Parmenidés – má temporální strukturu čistého „zpřítomňování“ něčeho. Jsoucní, které se v něm a pro ně ukazuje a které je pochopeno jako jsoucní ve vlastním smyslu, je tudíž vyloženo s ohledem na přítomnost [totiž s ohledem na to, že vyvstává ‚vůči nám‘, že jsme ‚při tom‘ – pozn. překl.], tzn. je pojato jako přítomně (ουσία).

Tento řecký výklad bytí se však děje bez jakéhokoliv výslovného vědění o vodítku, které se přitom uplatňuje, bez znalosti nebo dokonce chápání fundamentální ontologické funkce času, bez nahlédnutí základu možnosti této funkce. Právě naopak: čas sám je brán jako jsoucní mezi jinými jsoucní a dějí se pokusy uchopit jej samotný ve struktuře jeho bytí z horizontu toho porozumění bytí, jež bylo nezávisle a naivně právě jím vedeno.

Do rámce zásadního vypracování otázky po bytí, jež bude následovat, nemůže být zahrnuta zevrubná temporální interpretace základů antické ontologie – především jejího vědecky nejvyššího a nejčistšího stupně, kterého dosáhla u Aristotela. Místo toho podáme výklad Aristotelova pojednání o času,<sup>1</sup> jež může být zvoleno za *diskrimen* báze a mezi antické vědy o bytí.

Aristotelovo pojednání o času je první zevrubná interpretace tohoto fenoménu, která se nám dochovala. Bytostně určila všechna následující pojetí času – Bergsonovo nevyjímaje. Z analýzy aristotelického pojmu času se zároveň zpětně ujasní, že Kantovo pojetí času se pohybuje ve strukturách vypracovaných Aristotelem, což znamená, že Kantova základní ontologická orientace – při všech rozdílech nového tázání – zůstává řeckou. [36]

Teprve v provedení destrukce ontologické tradice získává otázka po bytí svou pravou konkréci. Teprve v ní je plně prokázána nevyhnutelnost otázky po smyslu bytí a demonstrován tak smysl toho, co jsme říkali, když jsme mluvili o „obnovení“ této otázky.

Každé zkoumání na tomto poli, kde „věc sama je skryta v hlubinách“,<sup>2</sup> musí se zdržet přeceňování svých výsledků. Neboť takové tázání se ustavičně snaží dobrat se až k možnosti odemčení nějakého ještě původnějšího a universálnějšího horizontu, z něhož by mohla být čerpána odpověď na otázku: co znamená „bytí“? O takových možnostech bude možno vážně a s pozitivním výsledkem jednat teprve tehdy, až bude otázka po bytí opět probuzena a získáno pole, na kterém se s ní bude možno kontrolovatelnými způsoby vyrovnávat.

<sup>1</sup> Aristotelés, *Fyzika*, IV, 217b29–224a17.

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, cit. vyd., B 121.

## § 7. Fenomenologická metoda zkoumání

Zdá se, že předběžnou charakteristikou předmětu, který je tématem našeho zkoumání (bytí jsoucího, příp. smysl bytí vůbec), je už předznačena i jeho metoda. Odstínit bytí od jsoucího a explikovat bytí samo je úkolem ontologie. A metoda ontologie je nanejvýš problematická, pokud bychom snad chtěli jít pro poučení k dějinami tradovaným ontologiím nebo k pokusům, jež se jim podobají. Termínu ontologie se v tomto zkoumání užívá ve formálně širokém smyslu, což samo od sebe znemožňuje vyjasňovat jeho metodu sledováním dějin ontologie.

Užíváním termínu ‚ontologie‘ nedáváme také přednost určité filozofické disciplíně, která by souvisela [37] s ostatními. Nejde vůbec o to, aby byl splněn úkol nějaké předem dané disciplíny, nýbrž naopak: disciplína se konec konců může vyvinout z věcné nutnosti určitých otázek a ze způsobu traktování, který si „věci samy“ vynutí.

Otázkou po smyslu bytí, kterou se necháváme vést, stojí naše zkoumání před fundamentální otázkou filozofie vůbec. Způsob traktování této otázky bude *fenomenologický*. Tím se toto pojednání neupsal ani nějakému „stanovisku“, ani „směru“, neboť fenomenologie ničím takovým není a nikdy být nemůže, pokud sama sobě rozumí. Výraz „fenomenologie“ znamená primárně *pojem metody*. Neobsahuje charakteristiku toho, ‚co‘ je věcným obsahem předmětů filozofického bádání, nýbrž toho, *jak* se bádá. Čím původněji se nějaké pojetí metody uplatňuje a čím obsáhleji určuje zásadní duktus nějaké vědy, tím původněji je zakotveno ve vyrovnání se s věcmi samými, tím více se vzdaluje tomu, co nazýváme technickou rutinou, jíž se najde mnoho i v teoretických disciplínách.

Titul „fenomenologie“ vyjadřuje maximu, kterou lze formulovat: 28 „K věcem samým!“ – a to v protikladu ke všem nepodloženým konstrukcím, náhodným nálezům, v protikladu vůči přejímání pouze zdánlivě vykázaných pojmů, v protikladu k zdánlivým otázkám, jež se často po generace vlečou jako „problémy“. Tato maxima je však

– mohl by někdo namítnout – nadměru samozřejmá a kromě toho výrazem principu každého vědeckého poznání. Není patrné, proč by nějaké bádání mělo mít tuto samozřejmost výslovně v titulu. – Jde vskutku o „samozřejmost“, kterou bychom si chtěli přiblížit, a to v rozsahu nutném pro vyjasnění postupu tohoto pojednání. [38] Exponujeme tedy pouze předběžný pojem fenomenologie.

Tento výraz má dvě součásti: fenomén a logos; obě odkazují k řeckým termínům: φαινόμενον a λόγος. Vnějšíkově vzato je titul fenomenologie utvořen obdobně jako theologie, biologie, sociologie, což se překládá jako: věda o Bohu, o životě, o pospolitosti. Fenomenologie by podle toho byla *věda o fenoménech*. Předběžný pojem fenomenologie má být vypracován charakterizováním toho, co se míní oběma součástmi tohoto titulu, „fenomémem“ a „logem“, a fixováním smyslu jména, jež je z nich *složeno*. Dějiny samotného slova, jež vzniklo patrně ve škole Wolffově, zde nemají význam.

## A. Pojem fenoménu

Řecký výraz φαινόμενον, k němuž termín „fenomén“ odkazuje, je odvozen od slovesa φαίνεσθαι, které znamená: ukazovat se; φαινόμενον tudíž znamená: to, co se ukazuje, něco ukazujícího se, něco zřejmého; φαίνεσθαι samo je *mediální* tvar od φαίνω, přivést na světlo, učinit jasným; φαίνω patří ke kmeni φα- jako φῶς, světlo, jas, tzn. to, v čem se něco může stát zřejmým, viditelným samo o sobě. Jako význam výrazu „fenomén“ je tedy možno *stanovit*: to, co *se ukazuje samo o sobě*, co je zřejmé. Φαινόμενα, „fenomémy“, jsou pak celkový souhrn toho, co je následní nebo co může být přivedeno na světlo, což Řekové občas identifikovali jednoduše s τὰ ὄντα (se jsoucnem). Jsoucno se ovšem může samo od sebe ukazovat různým způsobem podle toho, jak k němu přistupujeme. Je dokonce možné, aby se jsoucno ukazovalo jako něco, čím samo o sobě *není*. V tomto ukazování „vypadá“ jsoucno [39] „tak jako...“ 29 Takové ukazování nazýváme *zdání*. A tak i v řečtině má výraz φαινόμενον, fenomén, význam: vypadající jako..., „zdánlivé“, „zdaj“; φαινόμενον ἀγαθόν znamená něco dobrého, něco, co tak vypadá

– ale „ve skutečnosti“ není tím, za co se vydává. Veškeré další porozumění pojmu fenoménu závisí na tom, zda nahlédneme, jak to, co vyjadřují oba významy slova φαινόμενον („fenomén“ jako něco, co ukazuje sebe, a „fenomén“ jako zdaj) mezi sebou ve své struktuře souvisí. Jenom pokud je vůbec smyslem něčeho ukazovat se, tzn. být fenoménem, *může se ukazovat jako* něco, čím *není, může* „jenom vypadat jako...“. V tomto významu φαινόμενον („zdaj“) je již obsažen původní význam (fenomén: něco zřejmého) jako to, čím je ten druhý fundován. Terminologicky vyhrazujeme titul „fenomén“ pozitivnímu a původnímu významu slova φαινόμενον a rozlišujeme fenomén od zdaje jako privativní modifikace fenoménu. Co však *oba* termíny vyjadřují, nemá zprvu naprosto nic společného s tím, co se obvykle nazývá „jev“ nebo dokonce „pouhý jev“.

Tak se mluví např. o „projevech nemoci“. Míní se tím tělesné změny, které se ukazují a které jako toto ukazující se „indikují“ ve svém ukazování něco, co se samo *neukazuje*. Výskyt takových změn, jejich ukazování se, nastává spolu s poruchami, které se samy neukazují. Jev jako projev „něčeho“ proto tedy právě *neznamená*: ukazovat sebe sama, nýbrž znamená, že se ohlašuje něco, co se neukazuje, a to skrze něco, co se ukazuje. Jevit se<sup>1</sup> znamená *neukazovat se*. Toto „ne“ nesmí však být nikterak směřováno s privativním zápořem, jak je určen strukturou zdaje. Co se *neukazuje*, a to *tak*, jako se *neukazuje* to, co se projevuje, [40] nemůže se ani nikdy zdát. Všechny indikace, znázornění, symptomy a symboly mají tuto základní formální strukturu jevu, i když se ještě mezi sebou liší.

I když „jevení“ nikdy není ukazování se ve smyslu fenoménu, přesto je jevení možné pouze *na základě* toho, že se něco *ukazuje*. Ale toto ukazování se, jímž je jevení umožňováno, není jevení samo. Jevit se znamená *ohlašovat se* skrze něco, co se ukazuje. Když se pak říká, že slovem „jev“ poukazujeme na to, v čem se něco <sup>30</sup> jeví, aniž by samo bylo jevem, není tím pojem fenoménu vymezen, nýbrž *předpokládán*. Tento předpoklad však zůstává skrytý, neboť v tomto určení „jevu“ je výraz „jevit se“ užíván dvojnásobně. To, v čem se něco „jeví“, znamená to, v čem se něco ohlašuje, tzn. neu-

<sup>1</sup> a v tomto případě

kazuje; a v obratu „aniž by samo bylo jevem“ znamená jev *ukazování se*. Toto ukazování se patří však bytostně k tomu, „v čem“ se něco ohlašuje. Fenoménu tudíž nikdy nejsou jevy, zatímco ovšem každý jev je odkázán na fenomény. Definuje-li se tedy fenomén pomocí navíc ještě nejasného pojmu „jev“, je všechno postaveno na hlavu a „kritika“ fenomenologie na této bázi je pak ovšem pozoruhodný podnik.

Výraz „jev“ může tedy sám znamenat dvojí: jednak *jevení* ve smyslu ohlašovat se jakožto neukazovat se, jednak ohlašující samo – to, co ve svém ukazování poukazuje k něčemu, co se samo neukazuje. A nakonec lze také jevení, zjevování užívat jako titul pro pravý smysl fenoménu jako ukazování se. Označují-li se tyto tři různé věci jako „jev“, pak je zmatek nevyhnutelný.

Zmatek se však ještě podstatně stupňuje tím, že „jev“ na sebe může vzít ještě další význam. [41] Pojmeme-li ono ohlašující, které v tom, že se ukazuje, poukazuje k něčemu, co samo zřejmé není – pojmeme-li tedy ono ohlašující jako něco, co na tomto nezřejmém vyvstává, co z něj vyzáruje, totiž tak, že toto nezřejmé budeme myslet jako to, co *nikdy* být zřejmým nemůže –, pak říká slovo jev tolik, jako vyvolání, příp. to, co je něčím vyvoláno, v čem však nespočívá vlastní bytí vyvolávajícího: jev ve smyslu „pouhý jev“. Toto vyvolané a ohlašující ukazuje sice sebe samo, a to tak, že vyzárujíc z toho, co je jím ohlašováno, právě toto ohlašované samo o sobě stále zahaluje. Avšak toto zahalující neukazování není žádný zdaj. V tomto spojení užívá termínu jev Kant. Jevy jsou podle něho jednak „předměty empirického názoru“, to, co se v něm ukazuje. Toto ukazující se (fenomén v pravém původním smyslu) je však zároveň „jev“ jako vyzárování, jež ohlašuje něco, co se v jevu *skrývá*.

Pokud je fenomén tím, co je konstitutivní pro „jev“ ve významu „ohlašovat se skrze něco, co se ukazuje“ a pokud se fenomén může privativně obměnit na zdaj, může se stát pouhým zdajem také jev. V určitém osvětlení může někdo vypadat, jako by měl zarudlé tváře, a červeň, jež se takto ukazuje, může být považována za ohlašující se přítomnost horečky, což zase indikuje nějakou poruchu v organismu.



*Fenomén* – ukazování sebe sama – znamená jistý význačný způsob, jak se s něčím setkat. Naproti tomu *jev* znamená jistou jsoucí odkazovou vazbu ve jsoucnu samém, a to tak, že toto *odkazující* (ohlašující) může této své možné funkci dostat jen tehdy, jestliže se ukazuje samo o sobě, jestliže je „fenomémem“. Jev a zdaj jsou samy různým způsobem fundovány ve fenoménu. Matoucí rozmanitost „fenoménu“, označovaných tituly fenomén, zdaj, jev, pouhý jev, lze rozplést jen tenkrát, jestliže od samého počátku rozumíme pojmem [42] fenoménu to, co se ukazuje samo o sobě.

Není-li v této podobě pojmu fenoménu určeno, které jsoucno oslovujeme jako fenomén, a zůstává-li vůbec otevřené, zda ukazující se je vždy jsoucno, či zda to nemůže být také bytostný charakter jsoucna, pak jsme získali pouze *formální* pojem fenoménu. Bude-li však pod ukazujícím se rozumět jsoucno, které je např. ve smyslu Kantově přístupné v empirickém názoru, dochází tím pojem fenoménu jistě správné aplikace. Při tomto užití splňuje fenomén význam *vulgárního* pojmu fenoménu. Tento vulgární není však ještě fenomenologickým pojmem fenoménu. V horizontu kantovské problematiky lze to, co fenomenologicky chápeme pod pojmem fenoménu, ilustrovat s výhradou dalších rozdílů tak, že řekneme: to, co se ve zjevech, ve vulgárně chápaném fenoménu, předběžně a souběžně, i když netematicky, už vždy ukazuje, lze přivést k tomu, aby se ukázalo tematicky; a to, co se pak takto samo o sobě ukazuje („formy názoru“), jsou fenomény fenomenologie. Neboť musí být zřejmě možné, aby se prostor a čas takto ukazoval, aby se stal fenoménem, činí-li si Kant nárok na věcně zakotvenou transcendentální výpověď, když říká, že prostor je to apriorní, „v čem“ je vůbec možná nějaká uspořádanost.

Máme-li však nyní porozumět fenomenologickému pojmu fenoménu vůbec, bez ohledu na to, jak je ukazující se blíže určeno, je k tomu nezbytným předpokladem nahlédnout smysl formálního pojmu fenoménu a jeho správné aplikace ve vulgárním významu. – Dříve než přistoupíme k fixování předběžného pojmu fenomenologie, je třeba vymezit význam slova λόγος, aby se ujasnilo, v jakém smyslu může být vůbec fenomenologie „vědou o“ fenoménech. [43]

## B. Pojem logu

Pojem λόγος je u Platóna a Aristotela mnohoznačný, a to takovým způsobem, že jednotlivé významy mají tendenci se rozcházet, aniž by byly pozitivně vedeny jedním základním významem. To je však ve skutečnosti jen zdání, které se udržuje tak dlouho, dokud interpretace není schopna pojmut základní význam přiměřeným způsobem v jeho primárním obsahu. Řekneme-li, že základní význam slova λόγος je řeč, stane se tento doslovný překlad plně platným teprve na základě toho, co znamená sama řeč. Další dějiny významu slova λόγος a především jeho mnohonásobné a svévolné interpretace v pozdější filosofii neustále překrývají vlastní význam řeči, který je přece dosti zřejmý. Λόγος se „překládá“, tzn. vždycky už vykládá, jako rozum, soud, pojem, definice, důvod, poměr. Jak má však být možno modifikovat „řeč“ tak, aby λόγος znamenal všechno to, co jsme právě vyjmenovali, a to v rámci vědeckého jazykového úzu? I tehdy, pochopíme-li λόγος ve smyslu výpovědi, a výpověď jako „soud“, můžeme tímto zdánlivě správným překladem fundamentální význam přece jen minout, zvláště chápeme-li soud ve smyslu některé dnešní „teorie soudu“. Λόγος neznamená – a už vůbec ne primárně – soud, jestliže tím rozumíme nějaké „spojování“ (soudovou syntézu) nebo „zaujímání stanoviska“ (uznání – odmítnutí).<sup>1</sup>

Λόγος jako řeč znamená spíše tolik co δηλοῦν, učinit zřejmým to, o čem je „řeč“. Aristotelés explikoval tuto funkci řeči ostřeji jako ἀποφαίνεσθαι. Λόγος nechává něco vidět (φαίνεσθαι), totiž to, o čem je řeč, a činí tak *pro* toho, kdo to říká (medium), příp. pro ty, kdo se spolu řeči zúčastňují. Řeč „nechává vidět“ ἀπό..., přímo z toho, o čem je řeč. V řeči [44] (ἀπόφανσις), pokud je pravá, má být to, *co* se říká, čerpáno z toho, o čem je řeč, tak, že její sdělení, v tom, co říká, ozřejmuje, a tudíž druhému zpřístupňuje to,

<sup>1</sup> Srv. Aristotelés, *O vyjadřování*, 1–6. Dále: *Metafyzika*, VII, 4, a *Etika Nikomachova*, VI.

o čem je řeč. Takovou strukturu má λόγος jako ἀπόφανσις. Ne každé „řeči“ je vlastní *tento* modus ozřejmování, totiž ozřejmování ve smyslu vykazování, jež nechává vidět. Např. prosba (εὐχή) také ozřejmuje, ale jiným způsobem.

33 V konkrétním provedení má řeč (nechávání vidět) charakter mluvení, totiž hlasového ozvučení ve slovech. Λόγος je φωνή, a to φωνή μετὰ φαντασίας – hlasové ozvučení, v němž je vždy něco viděno.

A jen *proto*, že λόγος jako ἀπόφανσις má funkci spočívající v tom, že nechává něco vidět ve smyslu vykazování, může mít λόγος strukturní formu σύνθεσις. Syntéza zde nevyjadřuje vázání a spojování představ, manipulaci s psychickými pochody, vzhledem k nimž pak vzniká „problém“, jak se tyto svazky představ, jako něco vnitřního, shodují s fyzickým, které je venku. Συν – zde má čistě apofantický význam a znamená: nechat něco vidět v jeho „spolu“ s něčím, nechat vidět něco *jako* něco.

A dále, poněvadž λόγος nechává vidět, může být *právě proto* pravdivý, nebo nepravdivý. I zde záleží na tom, nenechat se svazovat vykonstruovaným pojmem pravdy ve smyslu „shody“. Tato idea v žádném případě není v pojmu ἀλήθεια tím primárním. Ἀληθεύειν řeckého λόγος, „být pravdivý“ ve smyslu ἀληθεύειν, znamená: vyjmout jsooucnost, o kterém je řeč, v λέγειν jako ἀποφαίνεσθαι z jeho skrytosti a nechat je jako neskryté (ἀληθές) vidět, *odkrýt* je. Podobně znamená „být nepravdivý“, ψεύδεσθαι, tolik co klamat ve smyslu *zakrývat*: postavit něco před něco (nechat to vidět tímto zkresleným způsobem) a vydávat to tak *za* něco, čím to *není*.

Poněvadž však „pravda“ má tento smysl a poněvadž λόγος je jen jeden z modů, jak nechat vidět, proto λόγος [45] právě *nesmíme* považovat za primární „místo“ pravdy. Určuje-li se, jak je to dnes již veskrze běžné, pravda jako to, co „vlastně“ přísluší soudu, a jestliže se tato teze ještě ke všemu odvolává na Aristotela, pak je nejen neoprávněné toto odvolávání, ale především nepochopen řecký pojem pravdy. „Pravdivá“ v řeckém smyslu, a to původněji než zmíněný λόγος, je αἴσθησις, prosté, smyslové vnímání něčeho. Pokud αἴσθησις míří vždy na svá příslušná ἴδια, na své přirozeně

právě jen *skrze* ni a *pro* ni přístupné jsooucnost, např. vidění na barvy, pak je vnímání vždy pravdivé. To znamená: vidění vždycky odkrývá barvy, slyšení vždycky odkrývá tóny. V nejčistším a nejpůvodnějším smyslu „pravdivé“ – tzn. pouze odkrývající, takže nikdy nemůže zakrývat, je čisté νοεῖν, prosté pohlížejší postřehování nejjednodušších bytostných určení jsooucnost jako takového. Toto νοεῖν nemůže nikdy zakrývat, být nepravdivé, může však nicméně *nepostřehovat*, ἀγνοεῖν, může onoho prostého, přiměřeného přístupu nedosahovat.

34 Co při svém provedení už nemá formu čistého nechávání vidět, nýbrž rekuruje vždy ve svém vykazování na něco jiného, a nechává tak vidět vždy něco *jako* něco, to přejímá s touto syntetickou strukturou také možnost zakrývání. „Pravda soudu“ je však jen opak tohoto zakrývání – tzn. *vícenásobně fundovaný* fenomén pravdy. Realismus i idealismus se oba stejně zásadně míjejí smyslem řeckého pojmu pravdy, jedině na jehož základě lze vůbec pochopit možnost něčeho takového jako je „nauka o idejích“ jakožto filosofické *poznání*.

A poněvadž λόγος má funkci nechávat něco prostě vidět, *nechávat postřehnout*, *pojímát* jsooucnost, může λόγος znamenat *rozum*, schopnost *pojmu*. A dále, poněvadž se λόγος užívá nejen ve významu λέγειν, nýbrž zároveň ve významu λεγόμενον, [46] ukázané jako takové, a poněvadž toto není nic jiného než ὑποκείμενον, totiž to, co je k dispozici jako *základ* pro každé oslovení a vyslovování jsooucnost, znamená λόγος qua λεγόμενον základ, důvod, ratio. A poněvadž konečně λόγος qua λεγόμενον znamená také: to, co oslovujeme jako něco, co se stalo viditelným ve svém vztahu k něčemu jinému, ve své „vztaženosti“, nabyvá λόγος významu *vztahu a poměru*.

Pro ujasnění primární funkce, jakou má λόγος, tato interpretace „apofantické řeči“ postačí.

## C. Předběžný pojem fenomenologie

Jestliže si konkrétně zpřítomníme, co jsme vypracovali při interpretaci „fenoménu“ a „logu“, udeří nás do očí vnitřní vazba mezi tím, co je těmito tituly míněno. Výraz fenomenologie lze řecky formulovat jako λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν znamená však ἀποφαίνεσθαι. Fenomenologie pak znamená: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: to, co se ukazuje, nechat vidět z něho samotného tak, jak se samo od sebe ukazuje. To je formální smysl bádání, které si dává jméno fenomenologie. Tím se však nevyjadřuje nic jiného než výše formulovaná maxima „K věcem samým!“

Titul fenomenologie je tudíž co do svého smyslu jiný než taková označení jako theologie apod. Tato označení jmenují předměty příslušných věd podle jejich věcného obsahu. „Fenomenologie“ ani nejmenuje předmět svého bádání, ani svým titulem necharakterizuje svůj věcný obsah. Toto slovo pouze objasňuje, *jakým způsobem* se bude vykazovat a probírat to, *čím* se má tato věda zabývat. Věda „o“ fenoménech znamená: *takové* uchopení svých předmětů, že všechno, co je o nich třeba vyložit, musí být přímo ukázáno a přímo vykázáno. [47] Tentýž smysl má onen v podstatě tautologický výraz „deskriptivní fenomenologie“. Deskripce zde neznamená takový postup, jakým je třeba botanická morfologie – tento titul má také smysl prohibitivní: zdržet se veškerého určování, kterým se nic nevykazuje. Charakter deskripce samé, specifický smysl onoho λόγος, může být fixován teprve z „věcnosti“ toho, co má být „popisováno“, tzn. co má být ve způsobu setkání se s fenomény přivedeno k vědecké určitosti. Význam formálního a vulgárního pojmu fenoménu opravňuje formálně k tomu, aby každé předvedení jsoucna, tak jak se samo o sobě ukazuje, bylo nazýváno fenomenologií.

Na co nyní musíme brát ohled, chceme-li formální pojem fenoménu zbavit formálnosti a získat pojem fenomenologický, a jak se tento pojem liší od vulgárního? Co je to, co má fenomenologie „nechat vidět“? Co je to, co musí být v jistém význačném smyslu nazváno „fenomén“? Co je svou bytností *nutně* tématem *výslovného*

ukazování? Zřejmě to, co se zprvu a většinou právě *neukazuje*, co je oproti tomu, co se zprvu a většinou ukazuje, *skryté*, co je však zároveň něčím, co k tomu, co se zprvu a většinou ukazuje, bytostně patří, a to tak, že tvoří jeho smysl a základ.<sup>1</sup>

To, co však zůstává v jistém mimořádném smyslu *skryto*, nebo do *zakrytí* opět zpátky zapadá, nebo se ukazuje jenom „*zastřené*“, není to či ono jsoucno, nýbrž, jak ukázaly předchozí úvahy, *bytí* jsoucího. To může být zakryto tak dalekosáhle, že je zapomenuto a že otázka po něm a po jeho smyslu se vůbec nedostaví. Co si tedy v jistém význačném smyslu a ze svého nejvlastnějšího věcného obsahu žádá stát se fenoménem, to vzala fenomenologie tematicky jako předmět „do ruky“. [48]

Fenomenologie je způsob přístupu k tomu a vykazující způsob určování toho, co se má stát tématem ontologie. *Ontologie je možná pouze jako fenomenologie*. Tím, co se ukazuje, je ve fenomenologickém pojmu fenoménu míněno bytí jsoucího, jako smysl, jeho modifikace a deriváty. A toto ukazování se není nic libovolného, natož pak něco takového jako jevení. Bytí jsoucího může nejméně ze všeho kdy být něčím takovým, „za“ čím stojí ještě něco, „co se nejeví“.

„Za“ fenomény fenomenologie bytostně nic jiného nestojí, nicméně však to, co se má stát fenoménem, může být skryto. A právě proto, že tyto fenomény zprvu a většinou dány *nejsou*, je třeba fenomenologie. Zakrytost je pojmový protějšek „fenoménu“.

Způsob, jakým mohou být fenomény zakryty, je různý. Předně může být nějaký fenomén zakryt v tom smyslu, že je vůbec ještě *neodkrytý*. Nelze říci ani že o něm víme, ani že o něm nevíme. Dále může být nějaký fenomén *zasut*. V tom je obsaženo: byl již kdysi dříve odkryt, propadl však opět zakrytí. To se může stát úplným, a nebo, což je pravidlem, to, co bylo kdysi odkryto, je ještě viditelné, i když jen jako zdaj. Avšak kolik zdání, tolik „bytí“. Toto zakrytí typu „zastřené“ je nejčastější a nejnebezpečnější, neboť možnosti klamu a svodu jsou zde obzvlášť tvrdošíjně. Tyto k dispozici jsoucí, ale ve svém původu zahalené bytostné struktury a jejich poj-

<sup>1</sup> a pravda bytí

my mohou se snad dožadovat svého oprávnění uvnitř nějakého „systému“. Na základě svého konstruktivního zakotvení v jistém systému vydávají se za něco, co nemá zapotřebí dalšího ospravedlnění a co je „jasné“, a může tudíž sloužit jako východisko pro další dedukci.

Zakrytí samo, ať už ve smyslu skrytosti, zasutosti či zastření, [49] může být opět dvojitý. Jsou zakrytí náhodná a jsou zakrytí nutná, tj. taková, jejichž důvodem je stav toho, co je odkryto. Každý původním způsobem vytvořený fenomenologický pojem a princip je jako sdílená výpověď vystaven možnosti deprivace. Je předáván dál v porozumění, jež je prázdné, ztrácí své zakotvení a stává se tezí, která se o nic neopírá. Nebezpečí, že to, co bylo původně „chápané“ může zkosnatět a stát se neschopným něco uchopovat, týká se i konkrétní fenomenologické práce samotné. A obtížnost tohoto bádání spočívá právě v tom, učinit je v pozitivním smyslu kritickým vůči sobě samému.

Způsob setkání s bytím a s bytostnými strukturami v modu fenoménu musí být na těchto předmětech fenomenologie teprve *vydobyt*. *Východisko* analýzy, právě tak jako *přístup* k fenoménu a *příchod* panujícím zakrytím proto vyžaduje zvláštního metodického zajištění. V ideji „originárního“ a „intuitivního“ uchopování a explikace fenoménu je obsažena jako jeho protějšek i naivita náhodného a neuvážlivého „bezprostředního“ „zření“.

Na půdě takto vymezeného předběžného pojmu fenomenologie lze fixovat i význam termínů „*fenomenální*“ a „*fenomenologický*“. „Fenomenální“ nazýváme to, co je dané a explikovatelné tak, že se s tím můžeme setkat jako s fenoménem; odtud řeč o fenomenálních strukturách. „Fenomenologický“ je vše, co patří ke způsobu předvedení a explikace a co tvoří potřebný pojmový aparát tohoto bádání.

Poněvadž fenomén ve fenomenologickém smyslu je vždy jen to, co se týká bytí, bytí však je vždy bytí jsoučího, je pro nás záměr směřující k objasnění bytí zapotřebí uvést nejprve vhodným způsobem samo jsoučno. To se rovněž musí ukázat v jemu příslušejícím původním způsobu přístupu. A tak se stává [50] fenomenologický relevantním vulgárním pojem fenoménu. Předběžný úkol „fenomeno-

logického“ zajištění exemplárního jsoučna jako východiska pro vlastní analytiku je vždy již předznačen z jejího cíle.

Obsahově vzato je fenomenologie věda o bytí jsoučího – ontologie. Ve výše podaném objasnění úkolů ontologie vyvstala nutnost fundamentální ontologie, jejímž tématem je ontologicko-ontický význačně jsoučno, pobyť, aby se tak totiž ontologie dostala ke svému kardinálnímu problému, k otázce po smyslu bytí vůbec.<sup>1</sup> Ze zkoumání samého vyplyne: metodický smysl fenomenologické deskripce je *výklad*. Λόγος fenomenologie pobytu má charakter ἐγμηνεύειν, jímž pro porozumění bytí, které patří k pobytu samému, *vyvstává* vlastní smysl bytí, a základní struktury jeho vlastního bytí. Fenomenologie pobytu je *hermeneutika* v původním významu tohoto slova, kterým je zahrnut celý podnik výkladu. Pokud se však tímto odkrýváním smyslu bytí a základních struktur pobytu vypracovává horizont pro každé další ontologické probádávání i jsoučna nepobytového vůbec, stává se tato hermeneutika zároveň „hermeneutikou“ ve smyslu rozpracování podmínek možnosti každého ontologického zkoumání. A pokud má konečně pobyť – jakožto jsoučno s možností existence – ontologickou přednost před vším ostatním jsoučnem, dostává hermeneutika jako výklad bytí pobytu třetí, specifický – a to, filosoficky rozuměno, *primární* smysl analytiky existenciality existence. V této hermeneutice pak, pokud ontologicky [51] vypracovává dějinnost pobytu jako ontickou podmínku možnosti historie, má své kořeny to, co může být nazváno „hermeneutikou“ jen odvozeně: metodologie historických duchověd.

Bytí jako základní téma filosofie není žádný rod nějakého jsoučna, a přece se týká každého jsoučna. Jeho „universalitu“ je třeba hledat výš. Bytí a bytostná struktura přesahuje každé jsoučno a každé možné jsoučí určení jakéhokoliv jsoučna, a leží mimo ně. *Bytí je naprosté transcendens*.<sup>2</sup> Transcendence bytí pobytu je transcenden-

<sup>1a</sup> bytí žádný rod, tj. nikoliv bytí pro jsoučno v jeho všeobecnosti; „vůbec“ = καθόλου = vcelku: *bytí* jsoučna; smysl diference

<sup>2a</sup> Transcendence ovšem nikoliv – přes všechny metafyzické názvuky – jako scholastická a řecko-platónská, nýbrž transcendence jako to ekstatické – časovost – temporalita; avšak „horizont“! Bytj (Seyn) „převážilo“ v roz-

ce význačná, pokud v ní spočívá možnost a nutnost nejradikálnější *individuace*. Každé odemčení bytí jako transcendence je poznání *transcendentální*. *Fenomenologická pravda (odemčenost bytí) je veritas transcendentalis*.

Ontologie a fenomenologie nejsou dvě různé disciplíny, které patří k filosofii kromě nějakých jiných. Oba tyto tituly charakterizují filosofii samu co do jejího předmětu a způsobu jeho traktování. Filosofie je universální fenomenologická ontologie vycházející z hermeneutiky pobytu, která jakožto analytika *existence*<sup>1</sup> upevnila konec Ariadiny nitě všeho filosofického tázání tam, kde toto tázání vzniká a do čeho se opět vrací.

Zkoumání, jež následují, se stala možnými jen na základech položených Edmundem Husserlem, v jehož *Logických zkoumáních* má fenomenologie svůj počátek. Objasnění předběžného pojmu fenomenologie ukazují, že její bytostné jádro nespočívá v tom, být *skutečná* jakožto filosofický „směr“.<sup>2</sup> Výše než skutečnost stojí [52] *možnost*. Porozumění fenomenologii spočívá jedině v tom, uchopit ji jako možnost.<sup>3</sup>

39 Pokud jde o neladnost a nedostatečnou „krásu“ vyjadřování v analýzách, které následují, budiž mi dovoleno poznamenat toto: něco jiného je o *jsoucnu* vyprávět, něco jiného je uchopit *jsoucno* v jeho *bytí*. Pro tento druhý úkol nám většinou chybí nejen slova,

---

važování *gsaucno* (Seyendes). Transcendence však směrem od pravdy bytí (des Seyns): *úvlast*. [K českému pojmu „úvlast“ = „Ereignis“ srv. např. český překl. Heideggerovy přednášky „Das Ding“ z r. 1950, in: M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Praha, 1993, str. 6–35.]

<sup>1</sup> b „Existence“ fundamentálně-ontologicky, tzn. ve vazbě na pravdu bytí samu, a nic než to!

<sup>2</sup> c tj. nikoliv transcendentálně filosofický směr kritického kantovského idealismu

<sup>3</sup> Pokud toto zkoumání o něco postoupilo v odemykání „věcí samých“, vděčí za to autor v první řadě E. Husserlovi, který autora zasvětil během jeho freiburských učednických let intenzivním osobním vedením a neomezeným přenecháním nepublikovaných zkoumání do nejruznějších oblastí fenomenologického bádání.

nýbrž především „gramatika“. Smím-li učinit odkaz na dřívější a svou úrovní nesrovnatelná bádání v analytice bytí, nechť čtenář srovná ontologická místa v Platónově *Parmenidovi* nebo čtvrtou kapitolu sedmé knihy Aristotelovy *Metafyziky* s vypravěčským úryvkem z *Thúkydida*, a uvidí, jak neslýchané jsou formulace, jimiž byli obmyšleni svými filozofy Řekové. A kde jsou síly bytostně skrovnější a kde je oblast bytí, kterou je třeba odemknout, ontologicky daleko neschůdnější než ta, před kterou stáli Řekové, tam vzroste i těžkopádnost při tvorbě pojmů a tvrdost vyjadřování.

## § 8. Nástin pojednání

Otázka po smyslu bytí je otázka nejuniversálnější a nejprázdnější; je v ní však zároveň obsažena možnost jejího vlastního maximálního zaostření na každý jednotlivý pobyt.<sup>1</sup> K získání základního pojmu „bytí“ a k rozvržení jím vyžadovaného ontologického pojmosloví a jeho [53] nutných obměn potřebujeme nějaké konkrétní vodítko. Universalitě pojmu bytí neodporuje „speciálnost“ zkoumání – tzn. že k němu pronikáme po cestě speciální interpretace určitého *jsoucna*, totiž pobytu –, v němž má být získán horizont pro porozumění bytí a jeho možný výklad. Toto *jsoucno* je však samo v sobě „dějinné“, takže nejvlastnější ontologické prosvětlení tohoto *jsoucna* se nutně stane interpretací „historickou“.

Vypracování otázky po bytí se tak větví ve dva úkoly, jimž odpovídá rozčlenění pojednání do dvou částí:

*Část první:* Interpretace pobytu vzhledem k časovosti a explikační časou jako transcendentálního horizontu otázky po bytí.

*Část druhá:* Základy fenomenologické destrukce dějin ontologie a problematika temporality jako její vodítko.

---

<sup>1</sup> a vlastně: na výkon vytrvalosti v „tu“ [K pojmu „vytrvalost“ = „In-ständigkeit“ srv. např. český překlad Heideggerovy přednášky „Einleitung zu ‚Was ist Metaphysik‘“ z roku 1949, in: M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha 1993, str. 20–21.]

První část má tři oddíly:

1. Přípravná fundamentální analýza pobytu.
2. Pobyt a časovost.
3. Čas a bytí.<sup>2</sup>

40

Druhá část je rovněž trojdílná:

1. Kantova nauka o schematismu a času jako předstupeň problematiky temporality.

2. Ontologický fundament Descartova „cogito sum“ a převzetí středověké ontologie do problematiky „res cogitans“.

3. Aristotelovo pojednání o čase jako diskrimen fenomenální báze a mezi antické ontologie. [55]

---

<sup>2a</sup> Transcendenční diference.  
Překonání horizontu jako takového.  
Obrat k původu.  
Přítomnění z tohoto původu.

Část první

## INTERPRETACE POBYTU VZHLEDEM K ČASOVOSTI<sup>1</sup> A EXPLIKACE ČASU JAKO TRANSCENDENTÁLNÍHO HORIZONTU OTÁZKY PO BYTÍ<sup>2</sup>

První oddíl

### PŘÍPRAVNÁ FUNDAMENTÁLNÍ ANALÝZA POBYTU

Jsoucno, kterému primárně klademe otázku, tážeme-li se po smyslu 41  
bytí, má charakter pobytu. Je dáno zvláštním rázem přípravné existenciální analytiky pobytu, že sama ještě vyžaduje předběžnou expozici a vymezení vůči zkoumáním, jež jsou s ní zdánlivě souběžná (1. kapitola). Podržíme pak, co bylo fixováno na počátku zkoumání a vypracujeme jistou fundamentální strukturu pobytu, totiž ‚bytí ve světě‘ (2. kapitola). Toto ‚apriori‘ výkladu pobytu není nějaké z kousků poskládané určení, nýbrž původní struktura, jež je stále celá. Dovoluje však podívat se z různých hledisek na momenty, jež ji konstituují. Aniz bychom pustili ze zřetele onen vždy předchůdný celek této struktury, je třeba tyto momenty fenomenálně rozlišit. Předmětem analýzy se tak stává: svět ve své světskosti (3. kapitola), ‚bytí ve světě‘ jako ‚spolubytí‘ a ‚bytí sebou‘ (4. kapitola), ‚bytí ve‘ jako takové (5. kapitola). Na půdě analýzy této fundamentální struktury pak bude možno předběžně načrtnout bytí pobytu. Jeho existenciální smysl je *starost* (6. kapitola). [56]

---

<sup>1a</sup> Uveřejněná část obsahuje pouze toto.

<sup>2b</sup> K tomu viz marburské přednášky, letní semestr 1927 (M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, sv. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 1975.)

## EXPOZICE ÚKOLU PŘÍPRAVNÉ ANALÝZY POBYTU

## § 9. Téma analytiky pobytu

42 Jsoucno, které máme analyzovat, jsme vždy my,<sup>1</sup> každý z nás sám pro sebe. Bytí tohoto jsoucna je vždy pro každého „*moje*“. V bytí tohoto jsoucna vztahuje se ono samo ke svému bytí.<sup>2</sup> Jako jsoucno tohoto bytí je svému vlastnímu bytí vydáno. Je to *bytí*,<sup>3</sup> oč vždy každému tomuto jsoucnu samému jde. Z této charakteristiky pobytu plyne dvojí:

1. „Bytnost“ tohoto jsoucna spočívá v tom, že jest mu být.<sup>4</sup> „Co“ je toto jsoucno (jeho *essentia*), pokud u něho lze o něčem takovém vůbec mluvit, musí být pochopeno z jeho bytí (z jeho *existentia*). A je právě ontologickým úkolem ukázat, že volíme-li pro bytí tohoto jsoucna název existence, nemá a nemůže mít tento titul ontologický význam tradičního termínu *existentia*; tradičně znamená *existentia* ontologicky tolik, co *výskyt*, což je způsob bytí, jaký jsoucnu, které má charakter pobytu, bytostně nepřísluší. Zmatení pojmů zabráníme tím, že namísto titulu *existentia* budeme vždy používat interpretujícího výrazu *výskyt* a existenci jako určení bytí vyhradíme jediné pobytu.

„Bytnost“ pobytu spočívá v jeho existenci. Rysy, jež je na tomto jsoucnu možno vykázat, nejsou tudíž vyskytující se „vlastnosti“ nějakého tak a tak „vypadajícího“ [57] jsoucna výskytového, nýbrž

<sup>1a</sup> vždy ‚já‘

<sup>2b</sup> Ale toto je dějinné ‚bytí ve světě‘.

<sup>3c</sup> Jaké? Bytí oním ‚tu‘ a v tom udržovat bytj (Seyn) vůbec.

<sup>4d</sup> Že ‚má‘ bytj (seyn); je to jeho určení, poslání!

vždy ty které způsoby, jakými je tomuto jsoucnu možno být, a jenom to. Veškeré ‚být něčím‘ znamená u tohoto jsoucna primárně být. Proto titul „pobyt“, kterým označujeme toto jsoucno, nevyjadřuje, co toto jsoucno je, jako třeba stůl, dům, strom, nýbrž vyjadřuje bytí.<sup>1</sup>

2. Bytí, o něž tomuto jsoucnu v jeho bytí jde, je vždy pro každého ‚*moje*‘. Pobyt nelze tudíž ontologicky nikdy pojmut jako případ a exemplář nějakého rodu jsoucna výskytového. Takovému jsoucnu je jeho bytí „lhostejné“, přesněji řečeno: ono „je“ tak, že mu jeho bytí nemůže být ani lhostejné ani nelhostejné. Oslovování a vyslovování pobytu – v souladu se základním rysem tohoto jsoucna, s rysem ‚*vždy moje*‘ – musí proto vždy spoluobsahovat *osobní* zájmeno: „(já) jsem“, „(ty) jsi“.<sup>2</sup>

A dále: pobyt je můj vždy tím či oním způsobem jak být. Vždy se již nějak rozhodlo, jakým způsobem je vždy v tom kterém případě můj. Jsoucno, kterému jde v jeho bytí o toto bytí samo, vztahuje se ke svému bytí jako ke své nejvlastnější možnosti. Pobyt vždy *jest* tou kterou svojí možností, a „má“ ji nikoliv na způsob vlastnosti, tak jako jsoucno výskytové. A poněvadž je pobyt bytostně vždy tou kterou svojí možností, *může* toto jsoucno ve svém bytí sebe sama „zvolit“, získat, nebo se může ztratit, příp. nikdy se nezískat nebo se získat jen „zdánlivě“. Samo sobě se ztratit nebo ještě se nezískat může toto jsoucno jen tenkrát, je-li jeho bytností možnost získat se, tzn. být opravdu samo sobě vlastní, *autentické*. Oba tyto bytostné 43  
mody, *vlastní* a *nevlastní* modus bytí, *autenticita* a *neautenticita* – tyto výrazy volíme terminologicky přísně – jsou zakotveny v tom, že pobyt vůbec je určen oním rysem ‚*vždy moje*‘. Nevlastní modus bytí pobytu neznámá však „méně“ bytí nebo snad nějaký „nižší“ stupeň bytí. Neautenticita může pobyt naopak určovat nanejvýš konkrétně [58] v jeho zaměstnanosti, vzrušení, zaujetí, schopnosti požitku.

<sup>1a</sup> bytj (das Seyn) jeho tu; ‚tu‘: genitivus objectivus [být pobytím znamená být svým ‚tu‘ – pozn. překl.]

<sup>2b</sup> Rys ‚vždy mého‘ znamená, že *moje bytí* je mi předáno.

Oba načrtnuté rysy pobytu – jednak přednost „*existentia*“ před *essentia* a dále rys ‚*vždy mého*‘ – již naznačují, že analytika tohoto jsoucna stojí před svéráznou fenomenální oblastí. Toto jsoucno nemá a nikdy nemůže mít způsob bytí toho, co se uvnitř světa pouze vyskytuje. Proto také nesmí být tematicky předestíráno tak jako vyskytující se jsoucna, která prostě nalézáme. Správný způsob jeho předestření je tak málo samozřejmý, že samo určení tohoto způsobu tvoří podstatnou část ontologické analytiky tohoto jsoucna. S jeho bezpečným předestřením stojí a padá možnost učinit bytí tohoto jsoucna vůbec srozumitelným. Jakkoli je tato analýza ještě předběžná, je třeba již stále zabezpečovat její správné východisko.

Pobyt se určuje jako jsoucno vždy z té které možnosti, kterou *jest*, a to znamená, které zároveň ve svém bytí nějak rozumí. To je formální smysl skladby existence pobytu. Pro *ontologickou* interpretaci tohoto jsoucna v tom tkví pokyn rozvíjet problematiku jeho bytí<sup>1</sup> z existenciality jeho existence. To však nemůže znamenat, že by se měl pobyt konstruovat z nějaké konkrétní možné ideje existence. Na počátku analýzy je třeba pobyt interpretovat právě nikoli v diferenci nějakého určitého způsobu existování, nýbrž odhalit ho v indiferentním způsobu, jakým existuje především a většinou. Tato indiference každodennosti pobytu *není* žádné *nic*, nýbrž pozitivní fenomenální rys tohoto jsoucna. Veškeré existování je takové, že z tohoto způsobu bytí vychází a zase se do něho vrací. Tuto každodenní indiferenci pobytu nazýváme *průměrnost*. [59]

A poněvadž průměrná každodennost je tím, co je tomuto jsoucnu onticky nejbližší, byla a je při explikaci pobytu vždy znovu *přeskakována*. To, co je onticky nejbližší a známé, je ontologicky nejvzdálenější, nepoznané a ve svém ontologickém významu stále přehlížené. Táže-li se Augustin: *Quid autem propinquius meipso mihi?* a musí-li odpovědět: *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*,<sup>2</sup> platí to nejen o on-

<sup>1</sup> lépe: jeho porozumění bytí

<sup>2</sup> Augustin, *Vyznání*, X, 16. [Co však je mně bližší nežli já sám? Já ale spoň se tu potýkám s obtížemi a potýkám se s nimi v sobě samém: stal jsem se sám sobě půdou plnou strastí a potu.]

tické a předontologické neprůhlednosti pobytu, nýbrž v ještě větší míře o ontologickém úkolu, který vyžaduje, abychom toto jsoucno v jeho fenomenálně nejbližším způsobu bytí nejen neminuli, nýbrž zpřístupnili je v pozitivní charakteristice.

Průměrnou každodennost pobytu však nesmíme považovat za pouhý „*aspekt*“. I v ní, a dokonce v modu neautenticity, je a priori obsažena struktura existenciality. I v ní jde pobytu určitým způsobem o jeho bytí, k němuž se v modu průměrné každodennosti vztahuje, bytí i jen tak, že před *ním* utíká a zapomíná na *ně*.

Explikace pobytu v jeho průměrné každodennosti však neposkytuje snad jen nějaké průměrné struktury ve smyslu mlhavé neurčitosti. Co onticky *jest* ve způsobu průměrnosti, je možno ontologicky docela dobře uchopit v pregnantních strukturách, které se od ontologických určení kupř. *vlastního* modu bytí pobytu strukturálně neliší.

Všechny explikáty získané při analytice pobytu pramení ze zřetele na strukturu jeho existence. Poněvadž se určují z existenciality, nazýváme tyto bytostné rysy *existenciály*. Je třeba je ostře odlišovat od bytostných určení nepobytového jsoucna, která nazýváme *kategorie*. I tento výraz [60] přijímáme a podržujeme v jeho primárním ontologickém významu. Exemplární půdou výkladu bytí v antické ontologii je jsoucno, s nímž se lze setkat uvnitř světa. Způsob, jímž se k němu přistupuje, je *νοεῖν*, popřípadě *λόγος*. V něm se setkáváme se jsoucnem. Bytí tohoto jsoucna se však musí stát uchopitelným v jistém význačném *λέγειν* (nechat vidět), a to tak, aby toto bytí bylo již předem srozumitelné jako to, čím je a čím už vždy je v každém jsoucnu. Toto vždy již předchůdné oslovování bytí v rozpravě (*λόγος*) o jsoucnu je *κατηγορεῖσθαι*. To znamená především: veřejně obžalovat, veřejně někoho označit, vmést někomu něco přede všemi do tváře. V ontologickém užití pak tento termín znamená: vmést jsoucnu jaksi do tváře, co ono vždy už jako to které jsoucno je, tzn. umožnit, aby je všichni spatřili v jeho bytí. To, co je v takovémto zření viděno a zviditelněno, jsou *κατηγορία*. Jejich obsahem jsou apriorní určení jsoucna, které je možno různým způsobem oslovovat a vyslovovat pomocí onoho *λόγος*. Existenciály a kategorie jsou dva základní možné druhy bytostných rysů. Na



jsoucná, jež jim odpovídají, je třeba se primárně tázat dvojným způsobem: jsoucno je buď *kdo* (existence), nebo *co* (jsoucno výskytové v nejširším smyslu). O spojitosti mezi oběma těmito mody bytostných rysů bude možno jednat až na základě ujasněného horizontu otázky po bytí.

Již v úvodu jsme naznačili, že existenciální analytika pobytu také přispívá k zvládnutí úkolu, jehož naléhavost je sotva menší, než naléhavost samotné otázky po bytí: je to úkol odhalit *to apriori*, které musíme mít pořád před očima, máme-li moci filosoficky traktovat otázku „co je člověk“. Místo existenciální analytiky pobytu je před každou psychologií, antropologií, nemluvě o biologii. Vymezením vůči těmto možným způsobům zkoumání pobytu může téma této analytiky získat ještě ostřejší obrysy. Zároveň je tím možno ještě důrazněji prokázat její nezbytnost. [61]

### § 10. Vymezení analytiky pobytu vůči antropologii, psychologii a biologii

Po prvním pozitivním načrtnutí tématu zkoumání není nikdy bez významu jeho charakteristika prohibitivní, i když pojednání o tom, čemu je třeba se vyhnout, se snadno stávají neplodnými. V dalším chceme ukázat, že dosavadní tázání a zkoumání zaměřená na pobyt<sup>1</sup> – bez ohledu na bohatství jejich věcných výsledků – míjejí vlastní *filosofický* problém, a že se tudíž, pokud tomu tak bude i nadále, nesmí domnívat, že by vůbec *mohla* vykonat, oč se v základě snaží. Vymezení existenciální analytiky vůči antropologii, psychologii a biologii se týká pouze zásadně ontologické otázky. Z hlediska „teorie vědy“ jsou tyto disciplíny nutně nedostatečné už i proto, že jejich struktura jakožto věd – nikoliv snad „vědeckost“ těch, kdo na jejich rozvíjení pracují – je dnes veskrze problematická a potřebuje nové podněty, které musí vzejít z ontologické problematiky.

46 V historickém ohledu lze záměr existenciální analytiky ozřejmit takto: Descartes, jemuž se připisuje objev cogito sum jako výchozího diskursu novověkého filosofického tázání, zkoumá cogitare tohoto ego

<sup>1</sup> a Tato zkoumání naprosto a vůbec nemířila na pobyt.

– v jistých mezích. Naprosto neprozkoumáno však zůstává ono *sum*, třebaže má v jeho východisku právě tak původní postavení jako cogito. Naše analytika klade ontologickou otázku po bytí tohoto *sum*. Teprve až bude toto bytí určeno, bude možno postihnout způsob bytí oněch cogitationes.

Tato historická exemplifikace záměru analytiky je nicméně zároveň zavádějící. Jedním z jejích prvních úkolů bude vykázat, že vyjít od primární danosti [62] Já a subjektu znamená od základu minout to, co pobyt fenomenálně je. Každá idea „subjektu“ – pokud není zásadním ontologickým určením předem ujasněna – klade zároveň *ontologicky* ještě stále subjectum (ὑποκείμενον), ať se proti „duševní substanci“ nebo „zvěcnění vědomí“ onticky sebeenergičtěji brání. Aby bylo možno ptát se, co se vlastně má oním nezvěcněným *bytím* subjektu, duše, vědomí, ducha či osobnosti *pozitivně* rozumět, je třeba věcnost samu nejprve vykázat v jejím ontologickém původu. Všechny tyto tituly označují určité, „vyčlenitelné“ fenomenální oblasti, jejich užití však vždy pozoruhodně souvisí se ztrátou potřeby ptát se po bytí takto označeného jsoucna. Není tudíž terminologickou svévolí, jestliže se těmito titulům, právě tak jako výrazům „život“ a „člověk“, pro označení jsoucna, kterým sami jsme, vyhneme.

Na druhé straně je však ve správně pochopené tendenci vši vědecky vážně myšlené „filosofie života“ – tento výraz neříká víc než botanika rostlin – obsažena nevyslovená tendence porozumět bytí pobytu.<sup>1</sup> Je nápadné – a to je její zásadní nedostatek<sup>2</sup> –, že se pro ni „život“ nestal jako způsob bytí ontologicky problémem.

Bádání W. Diltheye jsou nesena stálou otázkou po „životě“. „Prožitky“ tohoto „života“ se Dilthey snaží pochopit v jejich strukturní a vývojové souvislosti z celku tohoto života samotného. To, co je na jeho „duchovědné psychologii“ filosoficky relevantní, nehledejme v tom, že už nevychází z psychických elementů a atomů, že už nechce [63] duševní život skládat z jednotlivých kousků,

<sup>1</sup> a není!

<sup>2</sup> b Nejen to, nýbrž otázka pravdy byla položena zcela a bytostně nedostatečně.

47 a míří spíše na „celek života“ a na jeho „formy“ – nýbrž v tom, že při tom všem byl *především* na cestě k položení otázky po „životě“. Zde se ovšem také nejsilněji ukazují meze jeho problematiky a pojmového aparátu, jímž se tato problematika musela vyjadřovat. Tyto meze sdílejí však s Diltheyem a Bergsonem všechny jimi určené směry „personalismu“ a všechny tendence směřující k filosofické antropologii. Ani zásadně radikálnější a prozíravější fenomenologická interpretace personality nevstupuje do dimenze otázky po bytí pobytu. Při veškerých rozdílech v tázání, postupech a světónázorové orientaci vycházejí interpretace personality u Husserla<sup>1</sup> a Schelera – v tom, co je na nich negativní – nastejno. Ani jeden z nich neklade otázku, co znamená samo „být osobou“. Schelerovu interpretaci volíme jako příklad nejen proto, že je literárně dostupná,<sup>2</sup> nýbrž protože Scheler toto bytí osobou výslovně [64] jako takové zdůrazňuje a snaží se je určit vymezením specifického bytí aktů oproti všemu „psychickému“. Osoba nesmí být podle Schelera nikdy myšlena jako věc nebo substance, osoba „je spíše bezprostředně spoluproží-

<sup>1</sup> Zkoumání E. Husserla o „personalitě“ nejsou dosud uveřejněna. Základní orientace problematiky se ukazuje již v pojednání *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos*, I (1910), str. 319. Toto zkoumání je dalekosáhle prohloubeno v druhé části *Ideen zu reiner Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, in: *Husserliana IV*, jejichž první část (srv. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, 1913) představuje problematiku „čistého vědomí“ jako problematiku půdy pro vyšetřování konstituce jakékoliv reality. Druhá část přináší zevrubné konstituční analýzy a ve třech oddílech probírá: 1. konstituci materiální přírody, 2. konstituci animální přírody, 3. konstituci duchovního světa (personalistické stanovisko v protikladu k naturalistickému). Husserl začíná svůj výklad slovy: „Dilthey... zahlédl sice císlové problémy, směry, kterými se má práce ubírat, ale nepronikl ještě k rozhodujícímu formulování problémů a k metodicky bezpečným řešením.“ Po tomto prvním rozpracování se Husserl těmto problémům věnoval ještě důrazněji a podstatnou část z toho sdělil ve svých freiburských přednáškách.<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Ale to vše má jiný cíl a výsledek než to, o co jde a co se dosahuje zde.

<sup>2</sup> Srv. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, 2 (1913), a II (1916), srv. zvl. str. 242 nn.

vaná *jednota* prožívání – nikoli nějaká pouze myšlená věc za tím a vně toho, co je bezprostředně prožíváno.“<sup>4</sup> Osoba není věcné substantiální bytí. Bytí osoby dále nemůže být vyčerpáno tím, že je subjektem rozumových aktů majících jistou zákonitost.

Osoba není žádná věc, substance, předmět. Tím je zdůrazněno totéž, co naznačuje Husserl,<sup>2</sup> když pro jednotu osoby požaduje podstatně jinou konstituci než pro jednotu věcí přírodních. To, co říká Scheler o osobě, formuluje Husserl i pro akty: „Akt ale také nikdy není předmětem; neboť k podstatě bytí aktů patří, že jsou prožívány výhradně ve výkonu samotném a dány pouze v reflexi.“<sup>3</sup> Akty jsou něco nepsychického. K podstatě osoby patří, že existuje výhradně ve výkonu intencionálních aktů, podstatně tedy *není* předmět. Každé psychické objektivování, tedy každé pojetí aktů jako něčeho psychického, je identické s odosobněním. Osoba je v každém případě dána jako vykonavatel intencionálních aktů, které jsou spolu spjaty jednotou svého smyslu. Psychické bytí nemá tudíž nic společného s bytím osobou. Akty jsou vykonávány, osoba je vykonavatel aktů. Jaký je však ontologický smysl onoho „vykonávání“, jak máme pozitivně ontologicky určit způsob bytí osoby? Ale ani zde se kritická otázka nesmí zastavit. Tážeme se po bytí celého člověka, kterého jsme zvyklí chápat jako tělesně-duševně-duchovní jednotu. Tělo, duše a duch by nyní opět mohly být názvy fenomenálních oblastí, které by bylo možno pro určitá [65] zkoumání tematicky osamostatnit; v jistých mezích by jejich ontologická neurčitost nemusela hrát roli. Ale tážeme-li se po bytí člověka, nemůžeme je vypočítat jako součet bytí těla, duše a ducha, jejichž způsoby bytí je navíc ještě potřeba určit. A i při takto postupujícím ontologickém pokusu by bylo nutno předpokládat nějakou ideu bytí onoho celku. Co však zásadní otázku po bytí pobytu zasouvá nebo svádí na scesty, je to, že je veskrze vedena anticko-křesťanskou antropologií, od jejíhož nedostatečného ontologického fundamentu odhlíží i personalismus a filosofie života. V tradiční antropologii je obsaženo:

<sup>1</sup> M. Scheler, cit. d., II, str. 243.

<sup>2</sup> Srv. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit. vyd.

<sup>3</sup> M. Scheler, cit. d., II, str. 246.

1. Definice člověka: ζῷον λόγον ἔχον v interpretaci: animal rationale, rozumná živá bytost. Způsob bytí tohoto ζῷον se tu však chápe ve smyslu výskytu. Λόγος je jisté vyšší vybavení, jehož způsob bytí je právě tak temný, jako způsob bytí jsoucna vzniklého jeho přidáním.

2. Druhé vodítko pro určení bytí a podstaty člověka je *theologické*: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ' ὁμοίωσιν, faciamus hominem ad imaginem nostram.<sup>1</sup> Křesťanská theologická antropologie k tomu přibírá antickou definici a získává odtud výklad jsoucna, které nazýváme člověk. Ale jestliže už bytí Boha je ontologicky interpretováno prostředky antické ontologie, tím spíše to platí o bytí tohoto ens finitum. Křesťanská definice byla během novověku odtheologizována. Ale idea „transcendence“, že totiž člověk je něco, co samo sebe přesahuje, má své kořeny v křesťanské dogmatice, o které přece nikdo nebude chtít tvrdit, že kdy učinila bytí člověka ontologickým problémem. [66] Tato idea transcendence, podle níž je člověk více než pouhá rozumná bytost, působila v různých obměnách. Její původ lze ilustrovat těmito citáty: „His praeclaris dotibus excellit prima hominis conditio, ut ratio, intellegentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppetent, sed quibus *transcenderet* usque ad Deum et aeternam felicitatem.“<sup>2</sup> „Also auch der mensch... *sin ufsehen hat* uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er nach siner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee *nachschlägt*, etwas *zuzugs zu* jm hat, das alles on zwyfel allein darus fließt, daß er nach der *bildnuß* Gottes geschaffen ist.“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Genesis, 1,26 [Bůh řekl: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. – *Starý zákon*, 1, Praha 1968.]

<sup>2</sup> Calvin, *Institutio*, I, 15, § 8. [Prvotní stav člověka se zaskvěl těmito překrásnými dary jako je rozum, porozumění, rozvaha a soudnost, které mu mají stačit nejen ke správě života pozemského, ale i k tomu, aby jej s jejich pomocí mohl *překračovat* až k Bohu a věčné blaženosti.]

<sup>3</sup> Zwingli, *Von klarheit und gewüsse des worts Gottes*, in: *Deutsche Schriften*, I, 58. [Člověk tedy také... *vzhlíží* k Bohu a k jeho slovu, čímž jas-

Tyto počátky, jež jsou relevantní pro tradiční antropologii, totiž řecká definice a theologické vodítko, naznačují, že určování podstaty jsoucna „člověk“ zastínilo otázku po jeho bytí, takže zůstala zapomenuta, a toto bytí se spíše chápe jako „samozřejmé“ ve smyslu *výskytu* ostatních stvořených věcí. Obě tato vodítka se v novověké antropologii splétají s postupem, který si za metodické východisko bere res cogitans, vědomí, souvislosti prožitků. Pokud však zůstávají ontologicky neurčitě i cogitationes, příp. pokud jsou opět mlčky brány „samozřejmě“ jako něco „daného“, čeho „bytí“ není žádným problémem, zůstává antropologická problematika ve svém rozhodujícím ontologickém fundamentu neurčitá.

Totéž platí v neztenčené míře o „*psychologii*“, jejíž antropologické tendence jsou dnes nabíledni. Chybějící ontologický fundament nelze nahradit ani tím, že se antropologie a psychologie včlení do jakési obecné *biologie*. V řádu možného uchopení a výkladu je *biologie jako* [67] „věda o životě“ *fundována v ontologii pobytu*, i když ne výhradně v ní. Život je jistý zvláštní způsob bytí, ale bytostně přístupný pouze v pobytu. Ontologie života je prováděna způsobem privativní interpretace; určuje, co musí být, aby mohl být něco takového jako pouhý život. Život není čistý výskyt, ale ani pobyt. A pobyt zase nikdy nelze ontologicky určit tak, že ho určíme nejdříve jako život (ontologicky neurčitě) – a pak k tomu ještě něco přidáme.

Poukážem na to, že v antropologii, psychologii a biologii chybí jednoznačná, ontologicky dostatečně zakotvená odpověď na otázku po *způsobu bytí* jsoucna, kterým my sami jsme, nepronásíme žádný soud o pozitivní práci těchto disciplín. Na druhé straně je však třeba stále znovu připomínat, že tyto ontologické fundamenty nelze nikdy dodatečně hypoteticky vyvozovat z empirického materiálu, nýbrž že jsou naopak vždy již „tu“ i tehdy, když se empirický materiál teprve *shromažďuje*. Že pozitivní bádání tyto fundamenty nevidí a pokládá je za samozřejmé, není žádným důkazem toho, že jeho

ně naznačuje, že je ve své přirozenosti zrozen Bohu o něco blíže, že se mu v něčem *podobá*, že k němu nějak *táhne*, což plyne beze vší pochyby z toho, že je stvořen k *obrazu* Božímu.]

základem nejsou a že nejsou problematičtější v daleko radikálnějším smyslu, než kdy může být jakákoli teze pozitivní vědy.<sup>1</sup> [68]

### § 11. Existenciální analytika a interpretace primitivního pobytu.

*Potíže při získávání „přirozeného pojmu světa“*

51 Interpretace pobytu v jeho každodennosti však není identická s popisem primitivního stupně pobytu, jehož znalost může být empiricky zprostředkována antropologií. Každodennost se nekryje s primitivností. Každodennost je spíše modem bytí pobytu i tehdy a právě tehdy, když se pobyt pohybuje v kultuře vysoce rozvinuté a diferencované. Na druhé straně má i primitivní pobyt svoje možnosti nekaždodenního bytí a svoji specifickou každodennost. Orientace analýzy pobytu na „život primitivních národů“ může mít pozitivní metodický význam v tom, že „primitivní fenomény“ jsou často méně zakryté a zkomplikované velice rozrostlým sebevýkladem uvažovaného pobytu. Primitivní pobyt mluví na základě svého původního zapuštění do „fenoménů“ (v předfenomenologickém smyslu) často daleko bezprostředněji. Pojmový aparát, který je snad z našeho hlediska neohrabaný a hrubý, může pozitivně přispět k opravdu čistému vypracování ontologických struktur fenoménů.

Dosud však nám znalost primitivů zjednává etnologie. A ta se už při prvním „sběru“ materiálu, jeho prohlížení a zpracovávání pohybuje v určitých předběžných pojetích a výkladech lidského bytí vůbec. Není vůbec jisté, zda běžná denní psychologie nebo dokonce vědecká psychologie a sociologie, kterou si sebou etnolog přináší,

<sup>1</sup> Odemčení tohoto apriori ovšem není „aprioristická“ konstrukce. Díky E. Husserlovi jsme nejenom opět pochopili smysl veškeré pravé filosofické „empirie“, nýbrž naučili jsme se také zacházet s aparátem, kterého je k tomu zapotřebí. „Apriorismus“ je metoda každé vědecké filosofie, která sama sobě rozumí. Poněvadž nemá nic společného s konstruováním, vyžaduje apriorní bádání správnou přípravu fenomenální půdy. Nejbližší horizont, který je třeba pro analytiku pobytu připravit, spočívá v jeho průměrné každodennosti.

je vědeckou zárukou možnosti přiměřeného přístupu k fenoménům, které mají být zkoumány, zárukou jejich přiměřeného výkladu a sdělování. I zde se ukazuje tentýž stav věcí jako u výše zmíněných disciplín. Etnologie sama předpokládá již jako své vodítko dostatečnou analytiku pobytu. [69] Poněvadž však pozitivní vědy „nemohou“ ani nemají čekat na ontologickou práci filosofie, nebude mít další postup bádání charakter „pokroku“, nýbrž *opakování* a ontologicky ujasněnějšího pročišťování toho, co již bylo onticky odhaleno.<sup>1</sup>

Jakkoli snadné je formální vymezení ontologické problematiky vůči ontickému bádání, není provedení a především *započetí* existenciální analytiky pobytu bez obtíží. Její úkol zahrnuje desideratum, které filosofii odedávna udržovalo v napětí,<sup>2</sup> při jehož naplňování však vždy znovu selhávala: *vypracování ideje „přirozeného pojmu světa“*. Zdálo by se, že bohatství poznatků o nejrozmanitějších a nejdlehlějších kulturách a formách pobytu, které dnes máme k dispozici, by mohlo příznivě přispět k plodnému zvládnutí tohoto úkolu. Ale je to jen zdání. V základě je taková přemíra znalostí svodem k zneuznání vlastního problému. Synkretické srovnávání všeho se vším a typizování ještě samo od sebe neposkytuje pravé bytostné poznání. Zvládnutí [70] rozmanitosti uspořádáním do tabulky nezaručuje ještě skutečné porozumění tomu, co máme takto

<sup>1</sup> V poslední době učinil mytický pobyt tématem filosofické interpretace E. Cassirer, srv. *Filosofie symbolických forem, II: Mytické myšlení* (1925), Praha 1996. Etnologickému bádání byla tímto zkoumáním poskytnuta obsažnější vodítka. Z hlediska filosofické problematiky je otázka, zda jsou základy této interpretace dostatečně ujasněné, zda právě architektónica Kantovy *Kritiky čistého rozumu* a její systematický obsah vůbec může být vhodným rozvrhem pro takový úkol, nebo není-li zde třeba nějakého nového a původnějšího východiska. Cassirer sám vidí možnost takového úkolu, jak ukazuje poznámka na str. 16 n., kde Cassirer odkazuje na fenomenologické horizonty odemčené Husserlem. V rozhovoru, který měl autor s Cassirerem u příležitosti své přednášky *Aufgaben und Wege der phänomenologischen Forschung* v hamburské pobožce Kantovské společnosti v prosinci 1923, shodli se již oba partneři na požadavku existenciální analytiky, která byla ve zmíněné přednášce načrtnuta.

<sup>2a</sup> Vůbec ne! Poněvadž pojem světa není vůbec pochopen.

uspořádáno před sebou. Pravý princip pořádání má svůj vlastní věcný obsah, který samotným pořádáním nikdy nemůže být nalezen, nýbrž je při něm již předpokládán. Při pořádání obrazů světa je tudíž nutno mít explicitní ideu světa vůbec. A je-li „svět“ sám konstitutivum pobytu, vyžaduje pojmové vypracování fenoménu světa nahlédnutí do základních struktur pobytu.

Účelem pozitivní charakteristiky a negativní úvahy této kapitoly bylo navést správným směrem porozumění tendenci a způsobu tážení následujících interpretací. K rozvoji stávajících pozitivních disciplín může ontologie přispět jen nepřímo. Ontologie má svůj vlastní samostatný účel, na druhé straně je však otázka po bytí, jež přesahuje shromažďování poznatků o jsoucnu, ostnem všeho vědeckého hledání. [71]

Kapitola druhá  
,BYTÍ VE SVĚTĚ‘ VŮBEC JAKO ZÁKLADNÍ  
STRUKTURA POBYTU

§ 12. *Předběžný náčrt ,bytí ve světě‘ vycházející  
z ,bytí ve‘ jako takového*

V přípravných výkladech (§ 9) jsme již odstínili bytostné rysy, které mají být bezpečným vodítkem pro další zkoumání, které však zároveň teprve v tomto zkoumání získají svou strukturální konkréci. 53  
Pobyt je jsoucno, které se ve svém bytí vztahuje k tomuto bytí tak, že mu rozumí. Tím je udán formální pojem existence. Pobyt existuje. Pobyt je dále jsoucno, které jsem vždy já sám. K existujícímu pobytu patří rys ,vždy mého‘ jako podmínka možnosti vlastního a nevlastního modu bytí. Pobyt existuje vždy v jednom z těchto modů, příp. v jejich modální indiferenci.

Tato bytostná určení pobytu je však nyní třeba uvidět a pochopit a priori na základě bytostné struktury, kterou nazýváme ,*bytí ve světě*‘. Správné východisko analytiky pobytu spočívá ve výkladu této struktury.

Výraz ,*bytí ve světě*‘ jako sdružené pojmenování poukazuje na to, že je jím míněn *jednotný* fenomén. Tento primární fenomén je třeba vidět jako celek. Jeho neredukovatelnost na součásti, z nichž by jej bylo možno složit, nevylučuje však rozčlenění jeho skladby v několik konstitutivních strukturních momentů. Na fenomén označený tímto výrazem můžeme se vskutku dívat ze tří různých hledisek. Budeme-li jej sledovat, aniž bychom pustili ze zřetele jeho předchůdnou celkovost, lze na něm vytknout tyto momenty: [72]

1. Moment ,*ve světě*‘; vzhledem k němu bude naším úkolem ptát se po ontologické struktuře „světa“ a určit ideu *světskosti* jako takové (viz kap. 3 tohoto oddílu).

2. *Jsoucno*, které je vždy tak, že ,je ve světě‘. Zde hledáme jsoucno, na které se ptáme otázkou „kdo?“. Ve fenomenologickém vyká-

zání má být určeno, kdo jest v modu průměrné každodennosti pobytu (viz kap. 4 tohoto oddílu).

3. ‚Bytí ve‘ jako takové; zde je třeba vypracovat ontologickou konstituci samotného ‚ve‘ (viz kap. 5 tohoto oddílu). Každá tematizace jednoho z těchto skladebných momentů znamená spolutematizaci zbývajících, tedy zahlédnutí fenoménu celého. ‚Bytí ve světě‘ je sice a priori nutná struktura pobytu, ale zdaleka nepostačuje k tomu, aby jeho bytí plně určila. Dříve než přistoupíme k analýze každého z těchto tří vytyčených fenoménů zvlášť, pokusíme se orientačně charakterizovat skladebný moment jmenovaný naposled.

54 Co znamená ‚bytí ve‘? Výraz ‚být ve‘ si zprvu doplňujeme oním „ve světě“ a máme sklon chápat toto ‚bytí ve‘ ve smyslu „být někde“, „být v...“. Vyjadřujeme tak způsob bytí jsoučna, které je „v“ nějakém jiném jsoučnu, jako voda „ve“ sklenici, šaty „ve“ skříni. Tímto „ve“ míníme bytostný vztah dvou „v“ prostoru rozlehlých jsoučen k sobě navzájem, vzhledem k jejich místu v tomto prostoru. Voda a sklenice, šaty a skříň, obojí je stejným způsobem „v“ prostoru „na“ nějakém místě. Tento bytostný vztah lze rozšířit, např. lavice v posluchárně, posluchárna v budově university, universita ve městě atd., až na: lavice „v prostoru světa“. Tato jsoučna, u nichž lze takto určovat, jak jedno je „v“ druhém, mají všechna tentýž způsob bytí, totiž výskyt – způsob bytí věcí vyskytujících se „uvnitř“ světa. Nalézat se „v“ něčem, co se vyskytuje, vyskytovat se spolu s něčím, co má tentýž [73] způsob bytí, ve smyslu určitého vzájemného místního vztahu, to jsou ontologické rysy, které nazýváme *kategoriální*, rysy, jež patří ke jsoučnu, které nemá způsob bytí pobytu.

Naproti tomu patří ‚bytí ve‘ k bytostné skladbě pobytu a je to *existenciál*. Pak jím ale nemůžeme myslet výskyt nějaké věci jakožto tělesa (lidského těla) „v“ nějakém vyskytujícím se jsoučnu. ‚Bytí ve‘ neznámá prostorový výskyt jednoho jsoučna „v“ druhém, a to právě tak, jako německé „in“ („v“) původně vůbec neznámá prostorový vztah zmíněného druhu:<sup>1</sup> „in“ pochází z innan-, wohnen, habitare, bydlet, prodlévat; německé „an“ („na“, „u“) zname-

ná: jsem zvyklý, jsem s něčím důvěrně obeznámen, v něčem zběhlý, něčeho si hledím, o něco pečuji: jsou to významy latinského colo ve smyslu habito a diligo. Toto jsoučno, kterému přísluší ‚bytí ve‘ v tomto významu, jsme charakterizovali jako jsoučno, kterým jsem vždy já sám. Německý výraz „bin“ („jsem“) souvisí s německým „bei“ („u“, „při“); a toto „ich bin“ („já jsem“) zase znamená: bydlím, prodlévám u... světa, jako u něčeho, s čím jsem tak a tak důvěrně obeznámen. Být jako infinitiv k „jsem“ („ich bin“)<sup>1</sup>, tzn. chápáno jako existenciál, znamená bydlet v..., být důvěrně obeznámen s... ‚Bytí ve‘ je tudíž *formální existenciální výraz pro bytí pobytu*,<sup>2</sup> které má bytostnou strukturu ‚bytí ve světě‘.

„Bytí u“ světa, ve smyslu otvírání se světu a vstupování do světa, což bude ještě vyloženo, je existenciál fundovaný v ‚bytí ve‘. Poněvadž jde v těchto analýzách o to, abychom *uviděli* původní bytostnou strukturu pobytu, na základě jejíhož fenomenálního obsahu pak musíme artikulovat pojmy bytí, a poněvadž tuto strukturu zásadně nelze uchopit tradičními ontologickými kategoriemi, je třeba 55 přiblížit si ještě poněkud i toto ‚bytí u“. Volíme opět metodu odstínění od ontologicky bytostně jiného, tzn. kategoriálního bytostného vztahu, [74] který jazykově vyjadřujeme týmiž prostředky. Taková fenomenální zpřítomňování fundamentálních ontologických rozdílů, které mohou být velice lehce setřeny, je třeba provádět *výslovně*, a to i za cenu vysvětlování „samozřejmostí“. Stav ontologické analýty nicméně ukazuje, že tyto samozřejmosti ještě zdaleka nemáme dostatečně „v ruce“, že jsme je zřídka vyložili v jejich bytostném smyslu a v ještě menší míře máme jasné formulace přiměřených strukturních pojmů.

‚Bytí u“ světa jako existenciál nikdy neznámá něco takového, jako společný výskyt vyskytujících se věcí. Není tomu tak, že by zde byla dvě jsoučna, z nichž jedno se nazývá „pobyt“ a druhé „svět“, která by se vyskytovala „vedle sebe“. Společný výskyt dvou věcí vyjadřujeme nicméně v řeči např. také takto: stůl stojí ‚u‘ dve-

<sup>1</sup> Být je také infinitiv k „jest“: jsoučno jest.

<sup>2</sup> Ale ne pro bytí vůbec, natož pro bytí samo – naprosto ne.

<sup>1</sup> Viz J. Grimm, *Kleinere Schriften*, VII, Berlin 1884, str. 247.

ří, židle se ‚dotýká‘ zdi. O nějakém „dotýkání“ však přísně vzato nelze mluvit, a to nikoliv proto, že při bližším přezkoumání nakonec vždy mezi židlí a stěnou nějakou mezeru najdeme, nýbrž proto, že židle se stěny zásadně dotýkat nemůže, i kdyby mezera mezi nimi byla nakrásně rovna nule. To by totiž předpokládalo, že by stěna byla „pro“ židli něčím, s čím se může *setkat*. Jsoucno se může dotknout jsoučna, jež se vyskytuje uvnitř světa, pouze tehdy, je-li způsob jeho bytí již od původu ‚bytí ve‘ – je-li mu totiž zároveň s jeho ‚bytím tu‘ odkryto již také něco takového jako svět, z něhož se jsoučno může dotykem vynořovat a vyjevovat, aby se tak stalo přístupným jako něco, co se vyskytuje. Dvě jsoučna, která se uvnitř světa vyskytují, a navíc jsou sama o sobě *beze světa*, nemohou se nikdy „dotýkat“, nemohou „být“ jedno „u“ druhého. Dodatek, který říká, že „sama jsou beze světa“, nesmí chybět, neboť i jsoučno, které *beze světa* není, např. sám pobyt, se „ve“ světě vyskytuje, lépe řečeno: v určitých mezích *může* být do jisté míry právem *pojato* jako něco, co se jen vyskytuje. V tom případě je nutno úplně [75] odhlédnout od existenciální struktury ‚bytí ve‘, příp. ji vůbec nevidět. S tímto možným pojetím „pobytu“ jako něčeho, co se vyskytuje a nic víc než vyskytuje, nesmíme však směřovat jistý způsob „výskytu“, který je pobytu *vlastní*. Tato výskytovost se nám nestane přístupnou tehdy, když od specifických struktur pobytu odhlédneme, nýbrž jediné tehdy, když jim napřed porozumíme. Pobyt rozumí svému nejvlastnějšímu bytí ve smyslu určitého „faktického výskytu“.<sup>1</sup> A přece se „faktičnost“ faktu našeho vlastního pobytu ontologicky zásadně liší od faktického výskytu třeba nějakého nerostu. Faktičnost faktu pobytu, jíž vždy každý pobyt jest, nazýváme jeho *fakticitou*. Spletitou strukturu tohoto bytostného určení lze uchopit *jako problém* teprve ve světle již vypracovaných základních existenciálních struktur pobytu. Pojem fakticity v sobě obsahuje: ‚bytí ve světě‘ „nitrosvětského“ jsoučna, které je „nitrosvětské“ v tom smyslu, že si může rozumět jako spjaté svým „údělem“ s bytím jsoučna, s kterým se uvnitř svého vlastního světa setkává.

<sup>1</sup> Viz § 29, str. 165 nn.

Zprvu jde jen o to, spatřit ontologický rozdíl mezi ‚bytím ve‘ jako existenciálem a kategoriálním určením toho, jak se věci vyskytují „umístěny“ jedna „na“ nebo „ve“ druhé. Když ‚bytí ve‘ takto vymežeme, neznamená to, že pobytu upíráme jakýkoli druh „prostorovosti“. Naopak: pobyt má svůj vlastní způsob „bytí v prostoru“, který je však sám možný pouze *na základě ‚bytí ve světě‘ vůbec*. ‚Bytí ve‘ tudíž také nemůže být ontologicky vysvětleno nějakou ontickou charakteristikou, jako kdybychom např. řekli: ‚Bytí v‘ nějakém světě je vlastnost duchovní, zatímco „prostorovost“ člověka je uzpůsobenost jeho tělesnosti, která je vždy zároveň „fundována“ v tom, že tělo má charakter tělesa. Tím bychom byli opět u toho, že [76] takto uzpůsobená věc duchovní se „vyskytuje pohromadě“ s jistou věcí tělesnou, a bytí takto složeného jsoučna jako takového by pak bylo ještě temnější. Teprve porozuměním onomu ‚bytí ve světě‘ jako bytostné struktuře pobytu nám umožní nahlédnout *existenciální prostorovost* pobytu. Nestane se nám pak, že bychom tuto strukturu neviděli, příp. ji předem škrtili; takové škrtnutí ovšem není motivováno ontologicky, nýbrž „metafyzicky“, totiž naivní domněnkou, že člověk je napřed jakási duchovní věc, která je pak dodatečně zasazena „do“ nějakého prostoru.

Fakticitou svého pobytu se ‚bytí ve světě‘ již vždy rozptýlilo, či dokonce roztránilo do různých způsobů ‚bytí ve‘. Rozmanitost takových způsobů ‚bytí ve‘ lze naznačit výčtem příkladů: mít s něčím co dělat, něco zhotovovat, něco zařizovat a o něco pečovat, něco používat, od něčeho upustit a nechat si něco ujít, něco podnikat, prosazovat, zjišťovat, na něco se ptát, o něčem uvažovat, hovořit, něco určovat atd. Tyto způsoby ‚bytí ve‘ jsou všechny téhož bytostného druhu, který budeme v dalším ještě podrobněji charakterizovat a který nazveme *obstarávání*. Ke způsobům obstarávání patří i *deficientní* mody jako nechat něco být, něco zanedbat, od něčeho upustit, zůstat v klidu, všechny mody typu „už jen...“ vzhledem k možnostem obstarávání. Název „obstarávání“ si zprvu podržuje svůj předvědecký význam a znamená asi tolik jako: něco provést, vyřídit, „být s něčím hotov“. Tento výraz může znamenat: něco si obstarat ve smyslu „něco si pořídit“. Dále sem patří i charakteristický obrat: mám starost, že se ta věc nezdaří. „Mít starost“ zde zna-

mená asi tolik, co mít obavu. Oproti těmto předvědeckým, ontickým významům budeme výraz „obstarávání“ používat v našem zkoumání jako ontologický termín (existenciál) k označení bytí jistého možného ‚bytí ve světě‘. Tento název nebyl zvolen proto, že pobyt je snad [77] především a ve značném rozsahu hospodářčí a „praktický“, nýbrž proto, že samo bytí pobytu máme ozřejmit jako *starost*. I tento výraz je nutno chápat jako ontologický strukturální pojem (viz kap. 6 tohoto oddílu). Nemá nic společného s „trampotami“, „zasmušilostí“ a „životními starostmi“, s kterými se onticky setkáme u každého pobytu. To vše, právě tak jako „bezstarostnost“ a „veselost“, je onticky možné jedině proto, poněvadž pobyt – chápáno *ontologicky* – je starost. Poněvadž k pobytu bytostně patří ‚bytí ve světě‘, je jeho bytí k světu bytostně obstarává-  
ní.<sup>1</sup>

Podle toho, co bylo řečeno, není ‚bytí ve‘ žádná „vlastnost“, kterou pobyt občas má, občas také nemá, *bez* které by mohl *být* stejně dobře jako s ní. Není to tak, že člověk „jest“ a kromě toho má ještě nějaký bytostný vztah ke „světu“, který si příležitostně přibírá. Pobyt nikdy není *jsoucno*, které je „zprvu“ jaksi *bez* ‚bytí ve‘ a které občas z rozmaru naváže „poměr“ ke světu. Takové navazování poměrů ke světu je možné jedině proto, *poněvadž* pobyt jakožto ‚bytí ve světě‘ je tak, jak je. Tato bytostná struktura nevzniká teprve tím, že kromě *jsoucna*, jež má charakter pobytu, vyskytuje se ještě jiné *jsoucno*, které se s ním setkává. „Setkávat se“ může toto jiné *jsoucno* „s“ pobytím jen tenkrát, jestliže je vůbec schopno samo od sebe se ukazovat ve *světě*.

V dnešní době hojně užívaný obrat „člověk má svoje prostředí, okolí“, neříká ontologicky nic, pokud zůstává neurčeno toto „mít“. „Mít“ je co do své možnosti fundováno v existenciální struktuře ‚bytí ve‘. Jako *jsoucno*, které je bytostně tímto způsobem, může pobyt výslovně odkrývat *jsoucno*, s kterým se ve svém okolí setkává, může o něm vědět, může s ním disponovat, může *mít* „svět“. Onticky triviální obrat „mít svoje okolí, mít svůj svět“ je ontologicky problémem. K tomu, aby jej bylo možno řešit, není třeba nic jiného,

<sup>1</sup> a ‚Být člověkem‘ a ‚být tu‘ je zde ztotožněno.

[78] než určit napřed ontologicky dostatečně bytí pobytu. Je-li tato bytostná struktura používána v biologii – především opět počínaje K. E. v. Baerem –, neznamená to ještě, že je možno z jejího filosofického užití usuzovat na „biologismus“. Neboť ani biologie nemůže tuto strukturu jako pozitivní věda nikdy nalézt a určit – musí ji předpokládat a stále používat.<sup>1</sup> A tuto strukturu samu lze filosoficky explikovat jako apriori tematického předmětu biologie jen tenkrát, je-li napřed pojata jako struktura pobytu. Teprve na základě takto pojaté ontologické struktury lze privativním postupem apriorně vymezit bytostnou strukturu „života“. Onticky právě tak jako ontologicky má ‚bytí ve světě‘ jakožto obstarávání přednost. V analytice pobytu bude tato struktura předmětem klíčové interpretace.

Nepohybuje se však dosavadní určování této bytostné struktury výhradně v negativních výpovědích? Stále jen slyšíme, co toto údajně tak fundamentální ‚bytí ve‘ *není*. Je tomu tak. Ale tato převaha negativní charakteristiky není náhodná. Taková charakteristika spíše sama ohlašuje svéráznost tohoto fenoménu a je tak v jistém původním, fenoménu samému přiměřeném smyslu pozitivní. Fenomenologické vykázaní ‚bytí ve světě‘ má charakter odstraňování toho, čím je tento fenomén zacloněn a překryt, *poněvadž* v každém pobytu je tento fenomén vždy již jistým způsobem sám „viděn“. A je tomu tak proto, *poněvadž* představuje jistou základní strukturu pobytu, neboť pobyt je svým bytím již vždy pro své porozumění bytí odemčen. Ale právě tak bývá tento fenomén většinou vždy již zásadně nepochopen nebo ontologicky nedostatečně vyložen.<sup>2</sup> Avšak toto „jistým způsobem vidět a [79] přece většinou chápat nesprávně“ nemá svůj základ v ničem jiném, než v této bytostné struktuře pobytu samé, v souladu s níž pobyt sobě samému – a tzn. i svému ‚bytí ve světě‘ – rozumí ontologicky zprvu z *toho* *jsoucna* a jeho bytí, kterým sám *není*, s kterým se však „uvnitř“ svého světa setkává.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> a Máme tu vůbec právo mluvit o „světě“? Pouze okolí, které je dáno! Tomuto „dáno“ odpovídá „mít“. ‚Bytí tu‘ nemůže nikdy „mít“ svět.

<sup>2</sup> b Ovšem! Vždyť co se týče bytí, *není* přece vůbec!

<sup>3</sup> a vysvětlení zpětným odrazem



59 V pobytu samém a pobytu samému je tato bytostná struktura vždy již nějak známa. Má-li pak být poznána, bere si *poznávání*, jež je v tomto úkolu výslovné, právě *sebe sama* – jakožto poznávání světa – za exemplární případ vztahu „duše“ ke světu. Poznávání světa (νοεῖν) příp. oslovování a vyslovování „světa“ (λόγος) funguje pak proto jako primární modus ‚bytí ve světě‘, aniž by toto ‚bytí ve světě‘ bylo pochopeno jako takové. Poněvadž však zůstává tato bytostná struktura ontologicky nepřístupná, a přece je onticky zakoušena jako „vztah“ mezi jsoucnem (svět) a jsoucnem (duše), a poněvadž bytí zprvu rozumíme tak, že se ontologicky opíráme o jsoucno jako jsoucno nitrosvětské, pokoušíme se pojmut vztah mezi těmito jsoucny na základě tohoto nitrosvětského jsoucna a ve smyslu jeho bytí, tzn. jako výskyt. Přestože je ‚bytí ve světě‘ před-fenomenologicky zakoušeno a známo, způsobuje tento ontologicky nepřiměřený výklad, že je *nevidíme*. Tato bytová struktura je dnes známa už jen – a to jako něco samozřejmého – v té podobě, jakou jí dal tento nepřiměřený výklad. A jako taková se pak stává „evidentním“ východiskem pro řešení problémů teorie poznání nebo „metafyziky“ poznání. Neboť co je samozřejmější, než že se „subjekt“ vztahuje k „objektu“ a naopak? Tento „subjekt-objektový vztah“ se musí předpokládat. Je to však předpoklad, který – i když ve své fakticitě nedotknutelný – je přece právě proto vpravdě osudný, jestliže jeho ontologická nutnost a především jeho ontologický smysl jsou ponechány v temnotě. [80]

Poněvadž fenomén ‚bytí ve‘ je většinou exemplárně zastupován výlučně poznáním světa, a to nejen v teorii poznání – neboť praktické chování je chápáno jako chování „*neteoretické*“ a „*ateoretické*“ –, a poněvadž porozumění jeho nejvlastnějšímu způsobu bytí je tímto přednostním postavením poznání sváděno na scestí, bude třeba vypracovat ještě ostřeji ‚bytí ve světě‘ s ohledem na poznání světa, a toto poznání samo ozřejmit jako existenciální „modalitu“ ‚bytí ve‘.

### § 13. Exemplifikace ‚bytí ve‘ pomocí fundovaného modu.

#### Poznání světa

Je-li ‚bytí ve světě‘ základní struktura pobytu, v níž se pobyt pohybuje nejenom vůbec, nýbrž obzvláště v modu každodennosti, musí o něm také vždy již mít ontickou zkušenost. Jeho naprostá zahalenost by byla nepochopitelná, zvláště když k pobytu patří porozumění svému vlastnímu bytí, ať už jakkoliv neurčité. Jakmile však byl „fenomén poznání světa“ sám uchopen, dostalo se mu již také jistého „vnějškového“, formálního výkladu. Známkou takového výkladu je ještě dnes běžné pojetí poznání jako „vztahu mezi subjektem a objektem“, které je právě tak „pravdivé“ jako prázdné. Nesmíme se však domnívat, že subjekt a objekt se snad kryjí s pobyttem a světem.<sup>1</sup>

I kdybychom však chtěli ‚bytí ve‘ ontologicky primárně určovat z *poznávajícího* ‚bytí ve světě‘, i tehdy by bylo především nutno podat fenomenální charakteristiku poznání jako nějakého bytí ve světě a ke světu. Když tento bytostný vztah reflektujeme, je zprvu dáno jisté jsoucno, zvané příroda, jako to, co je poznáváno. [81] Na tomto jsoucnu nelze poznání samo nikde najít. Pokud poznání vůbec „jest“, patří jedině jsoucnu, které poznává. Ale ani na tomto jsoucnu, na věci zvané člověk, není poznání něčím, co by se na něm jen tak vyskytovalo. V žádném případě je nelze konstatovat tak vnějškově, jako třeba tělesné vlastnosti. Pokud tedy poznání patří k tomuto jsoucnu, ale není jeho vnějškovou uzpůsobeností, pak musí být „uvnitř“. A čím jednoznačněji nyní trváme na tom, že poznání je prvotně a vlastně „uvnitř“, ba že dokonce nemá vůbec nic společného se způsobem bytí fyzického a psychického jsoucna, tím bezpředsudečněji se domníváme postupovat v otázce po podstatě poznání a při vyjasňování vztahu mezi subjektem a objektem. Ne-

<sup>1</sup> Ovšemže ne! Tak málo, že i tohle odmítání je osudné už tím, že ty věci stavíme vedle sebe.

boť teprve teď může vzniknout problém, totiž tato otázka: jak se tento poznávající subjekt dostane ze své vnitřní „sféry“ ven do nějaké „jiné a vnější“, jak může mít poznání vůbec nějaký předmět, jak musí být tento předmět sám myšlen, aby jej nakonec subjekt mohl poznávat, aniž by se musel odvážit skoku do nějaké jiné sféry? Při tomto rozmanitě obměňovaném východisku chybí však veskrze otázka po způsobu bytí tohoto poznávajícího subjektu, jehož způsob bytí je přece stále, i když nikoli explicitně, součástí tématu, jakmile jde o poznávání, které tento subjekt provádí. Jsme sice po každé ujišťování, že nitro a „vnitřní sféra“ subjektu určitě nejsou myšleny jako nějaká „schránka“ nebo „pouzdro“. Co však toto „nitro“ imanence, v němž je poznání prvotně obsaženo, pozitivně znamená a jak je tento bytostný charakter poznávání, totiž „být uvnitř“, zakotven ve způsobu bytí subjektu, o tom se mlčí. Ať už se však

61

tato vnitřní sféra vykládá jakkoliv – jakmile položíme otázku, jak se poznání dostane z této sféry „ven“ a jak získá „transcendenci“, vyjde najevo, že toto poznávání shledáváme problematickým, aniž bychom napřed ujasnili, [82] co toto poznávání, které nám dává takové hádanky, vůbec je a jak je.

Při takovém východisku jsme slepí vůči tomu, co je i v nejběžnější tematizaci fenoménu poznání již implicitně obsaženo: poznání je bytostný modus pobytu jako ‚bytí ve světě‘, je v této bytostné struktuře onticky fundováno. Proti tomuto poukazu na fenomenální zjištění, že *poznání je jistý způsob ‚bytí ve světě‘*, mohl by někdo namítnout: takovouto interpretací poznání je ale přece problém poznání zlikvidován; na co se pak máme ještě ptát, jestliže *předpokládáme*, že poznání už u svého světa je, zatímco jej má přece v transcendování subjektu teprve dosáhnout? Odhlédneme-li od toho, že ve formulaci této otázky se opět objevuje fenomenálně nevykázané, konstruktivní „stanovisko“, musíme se ptát: jaká instance tedy rozhoduje o tom, *zda a v jakém smyslu* má existovat problém poznání, ne-li fenomén samotného poznání a způsob bytí toho, kdo poznává?

Zeptáme-li se nyní, co se ukazuje na fenoménu poznání samého, je třeba konstatovat, že poznání samo je předchůdně zakotveno v tom, že ‚již jsme u světa‘, což bytostně konstituuje bytí pobytu. Prvotně není toto ‚již být u‘ jenom nějakým strnulým zíráním na

čistě výskytové jsoou. ‚Bytí ve světě‘ jako obstarávání je v *zajetí* obstarávaného světa. Aby bylo možné poznání jako nazírající určování něčeho, co se vyskytuje, musí zde být napřed jistá *deficiencie* toho, jak při obstarávání ‚máme co dělat‘ se světem. Tím, že se zdržíme veškerého zařizování, manipulování atp., soustředí se obstarávání do nyní již jediného zbylého modu ‚bytí ve‘, do ‚už jen prodlévání u...‘ *Na základě* tohoto způsobu bytí k světu, který nás nechává setkávat se s nitrosvětsky přicházejícím jsooucem už čistě jenom co se týče jeho *vzhledu* (εἶδος), a *jakožto* modus tohoto způsobu bytí, je možné, abychom na to, s čím se takto setkáváme, [83] výslovně pohlíželi.<sup>1</sup> Toto pohlížení znamená vždycky zaměřit se určitým způsobem na..., vzít si to, co se vyskytuje, na mušku. Ze jsoouca, s nímž se setkává, bere si takové pohlížení již předem jisté „hledisko“, a přechází dokonce do modu samostatného zdržování se u nitrosvětského jsoouca. V takovém „zdržování se u...“ – které je zdržením se každé manipulace a používání – uskutečňuje se *pojímání* toho, co se vyskytuje. Toto pojímání probíhá tím způsobem, že *oslovujeme* a *vyslovujeme* něco jako něco. Na půdě tohoto *výkladu* v nejširším smyslu stává se pojímání *určováním*. Co jsme takto pojali a určili, lze vyslovit ve větách a jako takto *vyslovené* podržet a uchovat. Toto pojímající podržování výpovědí o... je samo způsob ‚bytí ve světě‘ a nesmí být interpretováno jako nějaký „postup“, kterým si subjekt o něčem zjednává představy, jež jako takto osvojené zůstávají uschovány „uvnitř“ a vzhledem k nimž pak může příležitostně vzniknout otázka, jak se „shodují“ se skutečností.

Tím, že se zaměřuje na... a tím, že chápe, nevychází pobyt snad teprve ven ze své vnitřní sféry, do níž je původně uzavřen, nýbrž jeho primárním způsobem bytí je být vždy již „venku“ u některého ze jsooucn, s kterými se setkává ve svém vždy již odkrytém světě. A toto určující zdržování se u poznávaného jsoouca neznamena, že snad pobyt svoji vnitřní sféru opustil, nýbrž i ve svém „bytí venku“ u předmětu, je pobyt ve správně pochopeném smyslu „uvnitř“, tzn.

62

<sup>1</sup> Na základě ‚odhlížení od‘ nevzniká ještě pohlížení – to má svůj vlastní původ a odhlížení je jeho nutným následkem; nazírání má svou vlastní původnost. Pohled na εἶδος vyžaduje něco jiného.

je to on sám jako ‚bytí ve světě‘, které poznává. A opět, pojmání poznatku neznámá, že se chápající ‚vykročení ven‘ vrací se získanou kořistí do „skryše“ vědomí, nýbrž [84] i v pojmání, uchovávaní a podržování *zůstává* poznávající pobyt *jako pobyt venku*. Když o nějakých bytostných souvislostech jsoucna „pouze“ vím, když si je „jen“ představuji, když na ně „jenom myslím“, nejsem u jsoucna venku ve světě o nic méně než tehdy, když je *originárně* uchopuji. Dokonce i zapomínání, kdy každý bytostný vztah k tomu, co jsem dříve poznal, zdánlivě vyhasl, je třeba pochopit *jako jistou modifikaci původního ‚bytí ve‘*, stejně tak jako všechen klam a omyl.

Nastíněná fundační souvislost modů ‚bytí ve světě‘, které jsou konstitutivní pro poznávání světa, nám zřetelně ukazuje: poznáváním získává pobyt nový *bytostný postoj* ke světu vždy již v pobytu odkrytému. Tato nová bytostná možnost se může rozrůst k jisté samostatnosti, stát se úkolem a v podobě vědy se ujmout v ‚bytí ve světě‘ vedoucí úlohy. Poznání *nevytváří* však ani nějaké prvotní „commercium“ subjektu se světem, ani *nevzniká* působením světa na subjekt. Poznání je v ‚bytí ve světě‘ fundovaný modus pobytu. Jako základní struktura tudíž ‚bytí ve světě‘ vyžaduje, aby jeho interpretace *předcházela*. [85]

## Kapitola třetí SVĚTSKOST SVĚTA

### § 14. *Idea světскosti světa vůbec*

‚Bytí ve světě‘ máme nejprve ukázat s ohledem na strukturní moment ‚svět‘. Zvládnout tento úkol zdá se být lehké a tak triviální, že se leckdo stále ještě domnívá, že je možno si tuto námahu ušetřit. Co asi znamená popsat ‚svět‘ jako fenomén? Nechat vidět, co za ‚jsoucno‘ se uvnitř světa ukazuje. První, co přitom uděláme, je, že začneme vypočítávat, co je „ve“ světě: domy, stromy, lidé, hory, hvězdy. Můžeme *vylíčit*, jak toto jsoucno „vypadá“, a *vyprávět*, co se s ním a na něm děje. Ale je zřejmé, že takový „podnik“ je záležitost předfenomenologická a že fenomenologicky nemůže být vůbec relevantní. Popis ulpívá na jsoucnu. Je ontický. My však přece hledáme bytí. „Fenomén“ ve fenomenologickém smyslu byl formálně určen jako to, co se ukazuje jako bytí a jeho struktura.

Popsat fenomenologicky „svět“ bude tudíž znamenat: ukázat bytí jsoucna vyskytujícího se uvnitř světa a fixovat je kategoriálními pojmy. Jsoucno uvnitř světa jsou věci: věci přírodní a věci s charakterem „hodnoty“. Problémem se stane jejich věcnost; a pokud se věcnost druhých buduje na věcnosti prvních, je primárním tématem bytí věcí přírodních, příroda jako taková. Všezačládající charakter bytí přírodních věcí, substancí, je substancialita. Co je jejím ontologickým smyslem? – Tím jsme dali otázkám našeho zkoumání určitý jednoznačný směr. [86]

Ale ptáme se tím ontologicky na „svět“? Naznačená problematika je bezpochyby ontologická. Avšak i kdyby se této ontologii podařila sebečistší explikace bytí přírody, která by vyhovovala základním výpovědím, jež o tomto jsoucnu poskytuje matematická přírodověda, nikdy nepostihne fenomén „světa“. Příroda sama je jsoucno, s kterým se setkáváme uvnitř světa a které různými způsoby a v různých stupních odkrýváme.