

jeho průměrností tomuto celku stanoveny. Faktický pobyt je zprvu v průměrně odkrytém spolusvětě. Zprvu „jsem“ nikoliv „já“ ve smyslu vlastního ‚bytí sebou‘, nýbrž druzí ve způsobu ‚ono se‘. Z něho a jakožto ono jsem zprvu „dán“ sobě „samému“. Zprvu je pobyt neurčitým ‚ono se‘ a většinou to tak zůstane. Jestliže pobyt výslovně svět odkryje a přiblíží si jej, jestliže se mu odemkne jeho vlastní, autentické bytí, pak se toto odkrývání „světa“ a odemykání pobytu provádí vždy jako odstraňování příkrovu [173] a zatemnění, jako prolamování přetvářek, jimiž se pobyt před sebou samým zavírá.

Interpretací spolubytí a ‚bytí sebou‘ v neurčitém ‚ono se‘ je zodpovězena otázka, kdo jest v každodennosti ‚bytí spolu‘. Tyto úvahy umožnily také konkrétní porozumění základní struktury pobytu. ‚Bytí ve světě‘ bylo spatřeno ve své každodennosti a průměrnosti.

130 Každodenní pobyt čerpá předontologický výklad svého bytí z nejbližšího způsobu bytí neurčitého ‚ono se‘. Ontologická interpretace sleduje zprvu tuto výkladovou tendenci, chápe pobyt ze světa a shledává ho nitrosvětským jsoucnem. A nejen to; i smysl bytí, v němž jsou pochopeny tyto jsouci „subjekty“, nechává si „prvotní“ ontologie pobytu předkládat ze „světa“. Poněvadž však v tomto pohledu světem je fenomén světa samého přeskočen, dostává se na jeho místo jsoucno, které se uvnitř světa vyskytuje, totiž věci. Bytí jsoucna, které *je spolu tu* je pochopeno jako výskyt. Vykázání pozitivního fenoménu prvotně každodenního ‚bytí ve světě‘ umožňuje tak nahlédnout kořeny toho, že ontologická interpretace tuto strukturu bytí mívá. *Je to tato struktura sama, co samo sebe zprvu mívá a zakrývá.*

Jestliže se už bytí každodenního ‚bytí spolu‘ zásadně liší od čisté výskytovosti, jíž se zdánlivě ontologicky blíží, tím méně je možno jako výskytovost chápat bytí autentického ‚bytí sebou‘. *Autentické ‚bytí sebou samým‘ nespočívá v nějakém od neurčitého ‚ono se‘ odtrženém výjimečném stavu subjektu, nýbrž je existenciální modifikací neurčitého ‚ono se‘ jako bytostného existenciálu.*

Sebetotožnost autenticky existujícího ‚bytí sebou‘ je pak ale v ontologickém ohledu propastně vzdálená od identity já, které se udržuje jako totéž v rozmanitosti svých prožitků. [174]

Kapitola pátá ‚BYTÍ VE‘ JAKO TAKOVÉ

§ 28. Úkol tematické analýzy ‚bytí ve‘

Vůdčím tématem existenciální analytiky pobytu v jejím přípravném stadiu je základní struktura tohoto jsoucna, totiž ‚bytí ve světě‘. Jejím nejbližším cílem je fenomenálně postihnout jednotnou původní strukturu bytí pobytu, která ontologicky určuje jeho možnosti a způsoby, jak „být“. Fenomenální charakteristika ‚bytí ve světě‘ byla dosud zaměřena na strukturní moment světa a na zodpovězení otázky, ‚kdo‘ je toto jsoucno ve své každodennosti. Ale již při prvním vytyčování úkolů přípravné fundamentální analýzy pobytu jsme se orientačně zabývali ‚bytím ve‘ jako takovým¹ a demonstrovali si je na určitém konkrétním modu, na poznávání světa.²

Předběžná expozice tohoto nosného strukturního momentu pramenila z předsevzetí provádět analýzu jednotlivých momentů od počátku se stálým zřetelem na celkovou strukturu a zabránit jakémukoliv rozpadu a roztržení jednotného fenoménu. Nyní je třeba, abychom při podržení toho, co jsme získali konkrétními analýzami světa, a toho, ‚kdo‘ je ve světě, zaměřili interpretaci zpět k fenoménu ‚bytí ve‘. Jeho důkladnější zkoumání má však nejen znovu a bezpečněji předvést fenomenologickému pohledu celkovou strukturu ‚bytí ve světě‘, nýbrž také proklestit cestu k uchopení původního bytí pobytu samého, totiž starosti. [175]

Co však lze na ‚bytí ve světě‘ ještě dále vykázat kromě bytostných vztahů, jako je bytí u světa (obstarávání), spolubytí (starání se o druhého) a bytí sebou (kdo)? Zbývá zajisté možnost rozšiřovat analýzu srovnávacími charakteristikami různých obměn obstarává-

¹ Viz § 12, str. 73 nn.

² Viz § 13, str. 81 nn.

ní a jeho praktického ohledu, starání se o druhého a ohledu na něj, a dále pak pomocí zpřesněné explikace bytí všeho možného nitrosvětského jsoucná odstiňovat pobyt vůči jsoucnu, které nemá charakter bytí pobytu. V tomto směru se bezpochyby ještě naskýtají nezpracované úlohy. To, co bylo nastíněno dosud, jistě ještě vyžaduje mnohostranného doplnění, má-li být vypracování existenciálního apriori filosofické antropologie úplné. To však není cílem našeho zkoumání. *Náš záměr je fundamentálně-ontologický.* Tážeme-li se tudíž tematicky na ‚bytí ve‘, nemůžeme chtít ovšem negovat původnost tohoto fenoménu tím, že bychom jej odvozovali z nějakých jiných, tj. že by se nám nepřiměřenou analýzou v nějakých jiných fenoménech rozplynul. Neodvoditelnost původního fenoménu však nevylučuje rozmanitost bytostných charakterů, kterými je konstituován. Jestliže se nám takové charaktery ukáží, pak jsou existenciálně stejně původní. Fenomén *stejně původnosti* konstitutivních momentů bývá v ontologii často zanedbáván následkem metodicky nezvládnuté tendence vykazovat původ všeho možného z jednoho jednoduchého „prazákladu“.

132 Jakým směrem se máme dát při hledání fenomenální charakteristiky ‚bytí ve‘ jako takového? Odpověď získáme, když se rozpomeneme na to, co se našemu fenomenologicky zaměřenému pohledu ukázalo při náčrtu tohoto fenoménu: ‚bytí ve‘ na rozdíl od výskytové obsaženosti jsoucná, které se vyskytuje „v“ něčem jiném; ‚bytí ve‘ nikoliv jako nějaká vlastnost vyskytujícího se subjektu, způsobená nebo také jen vyvolaná výskytovostí „světa“; ‚bytí ve‘ spíše jako bytostný způsob bytí [176] tohoto jsoucná samého. Co jiného se nám však tímto fenoménem představuje, nežli výskytové commercium *mezi* vyskytující se subjektem a vyskytující se objektem? Tento výklad by se již více blížil fenomenálnímu stavu věci, kdybychom řekli: *pobyt je bytí* tohoto „mezi“. Přesto by však orientace tímto „mezi“ zůstala zavádějící. Zároveň totiž nevědomky činí ontologicky neurčitým východiskem ona jsoucná, mezi nimiž toto „mezi“ jako takové „jest“. Toto „mezi“ je již pojato jako výsledek konvence dvou výskytových jsoucn. Jejich předchůdné zavedení však onen fenomén vždy již rozbilo na kusy a je beznadějně chtít jej z těchto stěpin znovu sestavit. Chybí pak nejen příslušný „tmel“,

nýbrž rozpadlo se, příp. vůbec nebylo odhaleno „schéma“, podle něhož by toto sestavení mělo být provedeno. Ontologicky rozhodující je předem zabránit rozpadu tohoto fenoménu, to znamená zajistit jeho pozitivní fenomenální obsah. Že je k tomu třeba značné obšírnosti, je jen výrazem toho, že něco onticky samozřejmého bylo v tradičním způsobu řešení „problému poznání“ ontologicky tak důkladně zasuto, že to už vůbec nelze zahlédnout.

Jsoucná, které je bytostně konstituováno ‚bytím ve světě‘, *jest* samo vždy svým „tu“.¹ Důvěrně známý význam slova „tu“ poukazuje na „zde“ a „tam“. „Zde“ nějakého „já-zde“ se vždycky chápe z nějakého po ruce jsoucího „tam“ ve smyslu od-dalujícího, zaměřeného a obstarávajícího bytí k tomuto „tam“. Existenciální prostorovost pobytu, která mu takto určuje jeho „místo“, je sama zakotvena v ‚bytí ve světě‘. ‚Tam‘ je určení nitrosvětsky vystupujícího jsoucná. „Zde“ a „tam“ je možné jen v nějakém „tu“, tzn. pokud je nějaké jsoucná, které jsouc bytím tohoto „tu“ odemklo prostorovost. Toto jsoucná má ve svém nejvlastnějším bytí charakter neuzavřenosti. Výraz „tu“ míní tuto bytostnou [177] odemčenost. Skrze ni je toto jsoucná (pobyt), zároveň s bytím-tu světa, pro sebe samo „tu“.

Říká-li se onticky obrazně, že člověku je vlastní lumen naturale, 133 neznamená to nic jiného, než existenciálně-ontologickou strukturu tohoto jsoucná, že totiž *jest* tak, že je svým „tu“. Bytí jsoucnem „osvíceným“ znamená, že je samo o sobě *jakožto* ‚bytí ve světě‘ prosvětleno,² a to nikoli nějakým jiným jsoucnem, nýbrž tak, že ono samo *jest*³ světlna. Jedině jsoucnu takto existenciálně prosvětlenému je výskytové jsoucná na světle přístupné, ve tmě skryté. Pobyt si nese svoje „tu“ odjakživa s sebou, a pokud je postrádá, pak nejen fakticky není, nýbrž vůbec není jsoucnem takového bytnosti. *Pobyt jest*⁴ *svou odemčeností*.

¹ Viz pozn. překl. na str. 146.

^{2a} ἀλήθεια otevřenost světlna, světlo, svítit

^{3b} Ale neprodukuje ji.

^{4c} Pobyt existuje a jenom to; existence je tudíž vyvstávání a vyčnívání do otevřenosti „tu“: ek-sistence.

Naším úkolem je předvést konstituci tohoto bytí. Jestliže však bytnost tohoto jsoucna je existence, znamená existenciální věta „pobyt *jest* svou odemčeností“ zároveň: bytí, o které tomuto jsoucnu v jeho bytí jde, je: být svým „tu“. Kromě charakteristiky primární konstituce tohoto bytí odemčenosti vyžaduje postup naší analýzy interpretaci modu bytí, v němž je toto jsoucno svým „tu“ v *každodennosti*.

Kapitola obsahující explikaci „bytí ve‘ jako takového, tzn. explikaci bytí onoho „tu“, se člení do dvou částí: A. Existenciální konstituce našeho „tu“. B. Každodenní bytí našeho „tu“ a upadání pobytu.

Dva stejně původní konstitutivní způsoby, jak jsme svým „tu“, spařujeme v *rozpoložení* a *rozumění*: jejich analýze se dostane nezbytného fenomenálního potvrzení interpretací vždy jistého konkrétního a pro další problematiku důležitého modu. Rozpoložení a rozumění jsou stejně původně určeny *řečí*. [178]

Předmětem oddílu A (existenciální konstituce našeho „tu“) tedy bude: bytí-tu jako rozpoložení (§ 29), strach jako modus rozpoložení (§ 30), bytí-tu jako rozumění (§ 31), rozumění a výklad (§ 32), výpověď jako odvozený modus výkladu (§ 33), bytí-tu, řeč a jazyk (§ 34).

Analýza bytostných charakterů *bytí-tu* je analýza existenciální. To znamená: tyto charaktery nejsou vlastnosti nějakého výskytového jsoucna, nýbrž jsou to bytostně existenciální způsoby, jak být. Je tudíž třeba předvést modus jejich bytí v každodennosti.

V oddílu B (každodenní bytí našeho „tu“ a upadání pobytu) budou analyzovány následující existenciální mody každodenního bytí našeho „tu“, odpovídající konstitutivnímu fenoménu řeči, pohledu 134 spočívajícímu v rozumění a jemu příslušejícímu výkladu (uchopení smyslu): „řeči“ (§ 35), zvědavost (§ 36), dvojsmyslnost (§ 37). Na těchto fenoménech se stane patrným základní modus bytí našeho „tu“, který interpretujeme jako *upadání*, kde „padání“ se ukazuje jako existenciálně svérázný způsob hybnosti (§ 38).

A. Existenciální konstituce našeho „tu“

§ 29. „Bytí tu“ jako rozpoložení

To, co *ontologicky* označujeme titulem rozpoložení, je *onticky* to nejznámější a nejvšednější: nálada, naladěnost. Před vši psychologii nálad, která navíc ještě leží úplně ladem, je třeba uvidět tento fenomén jako fundamentální existenciál a načrtnout obrysy jeho struktury.

Neporušená duševní rovnováha právě tak jako potlačovaná rozmrzelost každodenního obstarávání, zvraty jedné [179] nálady v druhou, sklouznutí do rozladěnosti, to vše není ontologicky nic nicotného, jakkoli tyto fenomény mohou zůstat bez povšimnutí jako něco, co je v pobytu domněle tím nejlhostejnějším a nejprchavějším. Že nálady se mohou kazit a měnit, to jen svědčí o tom, že pobyt je vždy již naladěn. To, že jsme často ve vytrvalém, jednotvárném a šedivém stavu bez nálady, který nesmí být zaměňován s rozladěností, je dokonce tak málo nicotné, že právě v tomto stavu si pobyt sám sebe oškliví. Bytí našeho „tu“ se v takové nenaladěnosti ukázalo jako břímě.¹ Proč, *nevíme*. A pobyt to vědět nemůže, poněvadž možnosti odemykat, které má poznání k dispozici, mají příliš malý dosah ve srovnání s původním odemykáním prostřednictvím nálad, v nichž je pobyt přiváděn před své bytí jakožto „tu“. Na druhé straně zase povznesená nálada z nás může zjevné břímě bytí sejmout; i tato možnost nálady nám odemyká, i když ulehčujícím způsobem, že pobyt má povahu břemene. Nálada činí zjevným, „jak nám je“, „jak se máme“. V tomto „jak nám je“ přivádí naladěnost naše bytí k jeho „tu“.

V naladěnosti je pobyt vždy již náladou odemčen jako *to* jsoucno, jemuž je pobyt ve svém bytí vydán jako tomu bytí, jímž má ve svém existování být. Odemčen neznámá ještě poznán jako tako-

¹ „Břímě“: to, co je třeba nést; člověk je vydán, předán svému bytí-tu. Nést: převzít na základě příslušnosti k bytí samému.

vý. A právě v nejlhostejnější a nejneškodnější každodennosti může se bytí pobytu vynořit jako holé „že jest a bytí má“. Ukazuje se čistě „že jest“; „odkud“ a „kam“ zůstává v temnotě. Že se pobyt těmto náladám právě tak každodenně „nepoddává“, tzn. nesleduje jejich odemykání a nenechává se přivést před to, co je v nich odemčeno, není žádným vyvrácením fenomenálního faktu náladové odemčenosti bytí našeho ,tu' v jeho ,že', nýbrž naopak jeho dokladem. [180] Pobyt se většinou *onticko-existenciálně* tomuto v náladě odemčenému bytí vyhýbá; *ontologicko-existenciálně* to znamená: v tom, čeho taková nálada nedbá, je pobyt odhalen ve své vydanosti svému ,tu'. V tomto vyhýbání samém *jest* odemčeno naše ,tu'.

Tento bytostný charakter pobytu, jehož odkud a kam je zastřeno, ale který je sám o sobě o to nezastřeněji odemčen, toto „že jest“ nazýváme *vržeností* tohoto jsoucna do jeho ,tu', že totiž jakožto ,bytí ve světě' je tímto ,tu'. Výraz vrženost má naznačovat *fakticitu oné vydanosti*. Toto „že jest a bytí má“, které je odemčeno v rozpoložení pobytu, není ono „že“, které ontologicko-kategoriálně vyjadřuje faktičnost patřící k výskytu. Ta je přístupná pouze v pohlížejícím konstatování. ,Že', odemčené v rozpoložení, je třeba naopak pochopit jako existenciální určení *toho* jsoucna, které je na způsob ,bytí ve světě'. *Fakticita není faktičnost jako factum brutum výskytového jsoucna, nýbrž do existence pojatý, i když zprvu potlačovaný, bytostný charakter pobytu. Toto ,že' fakticity nelze nikdy shledat v pouhém nazírání.*

Jsoucno, jež má charakter pobytu, jest svým ,tu' tím způsobem, že se, ať už výslovně či nevýslovně, nachází ve své vrženosti. V rozpoložení je pobyt vždy již přiveden před sebe sama, vždycky se již našel, a to nikoli ve vnímajícím sebekonstatování, nýbrž jako naladěné vynacházení. Jako jsoucno, které je vydáno svému bytí, je také vydáno tomu, že se již vždy muselo nalézt – nalézt v nacházení, které má původ ani ne tak ve výslovném hledání, jako spíše v útěku. Nálada neodemyká tak, že bychom na vrženost pohlíželi, nýbrž tak, že jí dbáme nebo nedbáme. Toho, že se nám pobyt v náladě zjevuje jako břímě, většinou nedbáme, a nejméně pak tehdy, je-li nám odlehčeno [181] náladou povznesenou. Toto nedbání je tím, čím je, vždy jakožto určité rozpoložení.

To, *co* nálada odemyká a *jak* to odemyká, bychom fenomenálně vůbec nepostihli, kdybychom to chtěli stavět na roveň tomu, co „přítom zároveň“ naladěný pobyt zná, ví a věc věří. I když je si pobyt ve víře „jist“ svým „kam“ nebo se na základě racionálního vysvětlení domnívá vědět o svém „odkud“, nic z toho nemluví proti fenomenálnímu faktu, že nálada přivádí pobyt před ,že' jeho ,tu', jež před ním jako toto ,že' strnule vyvstává ve své neúprosné záhadnosti. Existenciálně-ontologicky nemáme sebemenšího práva snižovat „evidenci“ rozpoložení jejím poměřováním s apodiktickou jistotou teoretického poznání jsoucen čistě výskytových. O nic menší však není ani *to* falšování fenoménů, jež ji odsunuje do refugia iracionality. Iracionalismus – jako protějšek racionalismu – jen šilhá po tom, vůči čemu je tento slepý.

Že určitý pobyt fakticky může, má a musí věděním a vůlí zvládat svou náladu, znamená pro jisté možnosti existování, že chtění a poznání tu mají přednost. Jenom nás to nesmí svádět k tomu, abychom ontologicky popřeli náladu jako původní modus bytí pobytu, v němž je sobě samému odemčen *před* vším poznáním a chtěním, a v míře, která *přesahuje* dosah odemykání, jež je těmto vlastní. A navíc náladu nezvládáme nikdy nenaladěni, nýbrž vždy z nějaké jiné nálady. Jako *první* ontologický bytostný charakter rozpoložení jsme tedy získali toto: *Rozpoložení odemyká pobyt v jeho vrženosti, a to zprvu a většinou tak, že pobyt před ní uhýbá a že jí nedbá.*

Již zde je zřejmé, že rozpoložení zdaleka není něco jako konstatování určitého duševního stavu. Rozpoložení je tak málo nějakým k sobě se teprve zpět obracejícím [182] zachycováním sebe sama, že naopak veškerá imanentní reflexe může jen proto konstatovat „prožitky“, poněvadž v rozpoložení je již naše ,tu' odemčeno. „Pouhá nálada“ odemyká naše ,tu' původněji než každé vnímání, ale také je úměrně tomu tvrdošjněji než každé *nevnímání uzamyká*.

To ukazuje *rozladěnost*. V ní je pobyt vůči sobě samému slepý. Obstarávaný svět jeho okolí se zahaluje, ohled obstarávání je vykojen. Rozpoložení je tak málo reflektováno, že přepadá pobyt právě v nereflektovaném poddání a vzdání se obstarávanému „světu“. Nálada nás přepadá. Nepřichází ani z „vnějšku“ ani z „vnitřku“, nýbrž vyvstává jako způsob ,bytí ve světě' z něho samého. Tím se

však dostáváme přes negativní vymezení rozpoložení vůči reflektujícímu uchopování „nitra“ k pozitivnímu nahlédnutí jeho odemykajícího charakteru. *Nálada vždy již odemkla ‚bytí ve světě‘ jako celek a činí jakékoliv zaměřování se na... teprve možným.* Naladěnost se nevztahuje primárně na duševno, není jeho vnitřním stavem, který se potom záhadným způsobem dostává ven a zabarvuje věci a osoby. V tom se ukazuje *druhý* bytostný charakter rozpoložení. Rozpoložení je jeden ze základních existenciálních druhů *stejně původní odemčenosti* světa, spolupybytu a existence, poněvadž odemčenost je bytostně ‚bytí ve světě‘.

Kromě obou těchto explikovaných bytostných určení rozpoložení, totiž odemykání vrženosti a příslušného odemykání celého ‚bytí ve světě‘, je třeba si všimnout *třetího*, které přispívá především k důkladnějšímu porozumění světskosti světa. Výše¹ bylo řečeno: předchůdně již odemčený svět nechává vystupovat nitrosvětské jsoouco. Tato předchůdná, k ‚bytí ve‘ příslušející odemčenost světa je spolukonstituována rozpoložení. Nechávat [183] vystupovat nitrosvětské jsoouco je primárně *záležitostí praktického ohledu*, nikoliv pouhého vnímání či zírání. Díky rozpoložení můžeme nyní vidět ostřeji, že ono ‚nechávat v praktickém obstarávajícím ohledu vystupovat jsoouco‘ se vyznačuje tím, že pobyt je vystupujícím jsooucnem zasahován. Ale být zasazen tím, že příruční jsoouco nechce sloužit, že klade odpor, že ohrožuje, je ontologicky možné pouze proto, že ‚bytí ve‘ je existenciálně jako takové předchůdně určeno tak, že se jej nitrosvětsky vystupující jsoouco může tímto způsobem vůbec *týkat*. Tato dotknutelnost je založena v rozpoložení, jakožto které si odemkla svět, např. co do ohrožení. Jen jsoouco, které je v rozpoložení strachu, příp. nebojácnosti, může odkrývat příruční jsoouco světa našeho okolí jako ohrožující. Naladěností rozpoložení je existenciálně konstituována otevřenost pobytu vůči světu.

A jen proto, že „smysly“ ontologicky patří takovému jsooucu, jehož způsob bytí je naladěné ‚bytí ve světě‘, mohou být „drážděny“ a být na něco „citlivé“, takže se to, co dráždí, ukazuje v afekci. Něco takového jako afekce by nevzniklo ani při sebesilnější tlaku

¹ Viz § 18, str. 107 nn.

a odporu a odpor by bytostně vůbec nebyl odkryt, kdyby naladěné ‚bytí ve světě‘ nebylo již odkázáno na náladami předznamenanou dotknutelnost nitrosvětským jsooucnem. *V rozpoložení existenciálně spočívá odemykající odkázanost na svět, z něhož může vystupovat něco, co se nás týká.* Ontologicky musíme primárně odkrývat svět a skutku přenechat zásadně „pouhé náladě“. Čisté nazírání, i kdyby proniklo do nejvnitřnějšího ledví bytí výskytového jsoouca, by nikdy nemohlo odkrýt něco jako ohrožující.

To, že se každodenní praktický ohled na základě primárně odemykajícího rozpoložení mylí a podléhá dalekosáhle klamu, je – poměřováno ideou absolutního poznání „světa“ – $\mu\eta\ \delta\upsilon$.¹ Avšak existenciální pozitivita této [184] omylnosti je takovým ontologicky neoprávněným hodnocením zcela pominuta. Právě v nestálém, náladově proměnlivém vidění „světa“ ukazuje se příruční jsoouco ve své specifické světskosti, která je každý den jiná. Teoretické nazírání vždy již nastavilo clonu tak, že ze světa zůstala jen jednotvárnost ryze výskytového jsoouca, v níž je ovšem obsaženo nové bohatství toho, co lze odkrývat pomocí čistého určování. Ale ani nejčistší $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ se nezbavila všech nálad; i jejímu zření se ono již jen vyskytující jsoouco ukazuje ve svém ryzím vzezření pouze tehdy, může-li je k sobě nechat přijít v *klidném* prodlévání u... v $\delta\upsilon\alpha\sigma\tau\acute{\omega}\nu\eta$ ² a $\delta\iota\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$.³ – Průkaz, že poznávající určování je existenciálně-ontologicky konstituováno v rozpoložení ‚bytí ve světě‘, nelze ovšem zaměřovat s pokusem vydat vědu onticky všanc „citu“.

V rámci problematiky, kterou zde zkoumáme, nemohou být interpretovány rozličné mody rozpoložení a jejich fundační souvislosti. Tyto fenomény jsou onticky dávno známy pod titulem afektů a citů a filosofie se jimi vždy zabývala. Není náhodou, že první dochovaná systematická interpretace afektů je podána nikoli v rámci „psychologie“. Aristotelés zkoumá $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ v druhé knize své *Réto-*

¹ nejsouco (viz Platónova nauka o idejích) (Pozn. překl.)

² $\delta\upsilon\alpha\sigma\tau\acute{\omega}\nu\eta$ lehkost při jakékoli činnosti, klid, dobrá nálada; $\delta\iota\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$ trávení času příjemným způsobem (Pozn. překl.)

³ Viz Aristotelés, *Metafyzika*, I, 2, 982b22 nn.

139 riky. Aristotelovu *Rétoriku* je třeba chápat – na rozdíl od tradičního pojmání rétoriky jako „vědního oboru“ – jako první systematickou hermeneutiku každodennosti našeho ‚bytí spolu‘. Veřejnost jako způsob bytí neurčitého ‚ono se‘ (srv. § 27) má nejenom svoje naladění vůbec, nýbrž potřebuje náladu a umí si ji „udělat“. K ní a z ní mluví řečník. Řečník musí mít [185] porozumění pro možnosti nálad, aby ji mohl správným způsobem vzbuzovat a řídit.

Je známo, že v interpretaci afektů pokračovala stoa a že tato interpretace byla tradována patristickou a scholastickou teologií až do novověku. Zůstává však nepovšimnuto, že zásadní ontologická interpretace afektivity vůbec nebyla od dob Aristotelových s to postoupit ani o jediný krok, který by stál za zmínku. Naopak: afekty a city se tematicky dostaly mezi psychické fenomény a fungují většinou jako jejich třetí třída vedle představování a chtění. Poklesly na průvodní fenomény.

Je zásluhou fenomenologického bádání, že opět otevřelo cestu k vidění těchto fenoménů. A nejen to; Scheler, především na základě podnětů Augustinových a Pascalových,¹ přivedl problematiku k fundamentální souvislosti mezi akty „představování“ a „zájmu“. Ovšem i zde zůstávají existenciálně-ontologické fundamenty fenoménu aktu vůbec stále ještě temné.

Rozpoložení nejen odemyká pobyt v jeho vrženosti a odkázanosti na svět, jenž je s bytím pobytu vždy již odemčen, nýbrž je samo existenciálním způsobem bytí, v němž se pobyt stále „světu“

¹ Srv. B. Pascal, *Pensées*, cit. vyd., str. 185: „Et de là vient qu’au lieu qu’en parlant des choses humaines on dit qu’il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu’il faut les aimer pour les connaître, et qu’on n’entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences.“ [Z toho pak plyne, že mluví-li se o věcech lidských, říká se, že je třeba nejdříve je poznat, abychom je mohli milovat, což se stalo úslovím, kdežto svatí, mluvíce o věcech božských, říkají naopak, že aby je bylo možno poznat, je třeba je milovat, a že k pravdě lze dospět jen láskou, což učinili jedním ze svých nejužitečnějších naučení.] Srv. k tomu Augustin, *Opera* (Migne PL VIII), *Contra Faustum* lib. 32, cap. 18: „non intratur in veritatem, nisi per charitatem“ [k pravdě nelze dospět jinak než láskou].

vystavuje a nechává se jím oslovovat, a to tak, že se určitým způsobem sobě samému vyhybá. Existenciální strukturu tohoto vyhybání si ujasníme na fenoménu upadání.

Rozpoložení je jedním ze základních existenciálních způsobů, jak je pobyt svým ‚tu‘. A nejen že ontologicky charakterizuje [186] pobyt; díky tomu, že odemyká, má zároveň zásadní metodický význam pro existenciální analytiku. Ta, stejně jako každá ontologická interpretace vůbec, nemůže než jsoucno, již předem odemčené, jaksi vyslechnout ohledně jeho bytí. Bude se přitom držet těch význačných možností pobytu, jež jej odemykají největší měrou, aby objasnění tohoto jsoucna získala právě z nich. Fenomenologická interpretace musí dát pobytu možnost, aby se sám původním způsobem odemkl, a nechat jej, aby takřkajíc vyložil sám sebe. Doprovází jej při tomto odemykání jen proto, aby fenomenální obsah odemčeného přivedla existenciálně k pojmu.

S ohledem na to, že později budeme interpretovat jisté existenciálně-ontologicky významné základní rozpoložení pobytu, totiž úzkost (srv. § 40), provedeme nyní ještě konkrétnější demonstraci fenoménu rozpoložení na určitém jeho modu, jímž je *strach*.

§ 30. Strach jako modus rozpoložení¹

Fenomén strachu lze zkoumat ze tří hledisek; budeme analyzovat, čeho se bojíme, strachování samo a to, oč máme strach. Tato tři možná a vzájemně se doplňující hlediska nejsou náhodná. Vysvitne v nich totiž struktura rozpoložení vůbec. Analýzu pak dovrší poukaz na možné modifikace strachu, týkající se jeho jednotlivých strukturálních momentů.

To, z čeho máme strach, to „strašné“, je vždy něco, s čím se nitrosvětsky setkáváme a co tedy má způsob bytí příručního jsoucna, výskytu nebo spolupobytu. Nejde zde o ontickou informaci o jsoucnu, jež může být často a rozmanitým [187] způsobem „strašné“, nýbrž je třeba určit strašné fenomenálně v jeho schopnosti nahánět strach.

¹ Srv. Aristotelés, *Rétorika*, II, 5, 1382a20–1383b11.

Co patří ke strašnému jako k tomu, s čím se setkáváme, když se bojíme? To, z čeho máme strach, má charakter hrozivosti. K tomu patří, že: 1. Dostatečnost toho, s čím se takto setkáváme, spočívá ve škodlivosti. Potkáváné se ukazuje v jistém kontextu dostatečnosti. 2. Škodlivost míří na určitý okrsek toho, co může zasáhnout. V této své určitosti přichází sama z určité krajiny. 3. Tato krajina sama a to, co z ní může přijít, je známo jako něco, co se nám nějak „nelíbí“. 4. Hrozí-li, není ještě škodlivé v dosažitelné blízkosti, ale blíží se. Při tomto přibližování z něho škodlivost vyzařuje, a má proto charakter hrozby. 5. Toto přibližování je přibližování v rámci blízkosti. Něco, co je třeba i nanejvýš škodlivé, a dokonce se stále přibližuje, ale v dálce, zůstává ve své schopnosti nahánět strach zastřeno. Ale jako přibližující se v blízkosti nám škodlivé hrozí, může nás postihnout, a také nemusí. Při tomto přibližování se stupňuje ono „může – a třeba také nemusí“. Je to strašné, říkáme. 6. V tom je obsaženo: škodlivé jako blížící se v blízkosti nese s sebou odhalenou možnost, že se nedostaví a mine nás, což náš strach nezmenšuje ani netiší, nýbrž naopak vytváří.

141

Strachování samo je uvolňování toho, co bylo výše charakterizováno jako ohrožující, aby se nás mohlo týkat. Není tomu tak, že bychom napřed konstatovali nějaké budoucí zlo (*malum futurum*) a pak se jej obávali. A stejně tak strachování nekonstatuje napřed, *co* se blíží, nýbrž odkrývá to především v jeho strašnosti. A ve strachování může si pak strach to strašné výslovně „ujasnit“. Praktický ohled vidí strašné, protože je v rozpoložení strachu. Strachování jako dřímající možnost rozpoložení našeho ‚bytí ve světě‘, „ustrašenost“, odemkla již svět tím způsobem, že se z něho může blížít něco, co je [188] strašné. Možnost blížení sama je uvolněna bytostnou existenciální prostorovostí ‚bytí ve světě‘.

To, *o co* se strach bojí, je strachující se jsoučno samo, pobyt. Jen jsoučno, kterému jde v jeho bytí o toto bytí samo, se může bát. Strachování odemyká toto jsoučno v jeho ohroženosti, v tom, že je zůstaveno sobě samému. Strach vždy odhaluje pobyt – i když s různou mírou výslovnosti – v bytí jeho ‚tu‘. Že se bojíme o dům a jmění, není žádnou námitkou proti výše uvedenému určení toho, o čem se strach bojí. Neboť pobyt jako ‚bytí ve světě‘ je vždy obstarávající

‚bytí tu‘. Většinou a především *jest* pobyt skrze to, *co* obstarává. Je-li ohroženo toto, je ohroženo ‚bytí u‘. Strach odemyká pobyt převážně privativním způsobem. Způsobuje zmatek a činí nás „bezhlavými“. Strach, jenž ‚bytí ve‘ ukazuje, zároveň toto ohrožené ‚bytí ve‘ uzamyká, takže když strach ustoupil, musí se pobyt teprve zase dostávat k sobě.

Mít strach o něco, a to znamená z něčeho, odemyká vždy – ať už privativně či pozitivně – stejně původně jak nitrosvětské jsoučno v jeho hrozivosti, tak ‚bytí ve‘ v jeho ohroženosti. Strach je *modus rozpoložení*.

Strach o... se však také může týkat druhých; říkáme pak, že se bojíme o někoho. Tím, že se o druhého bojíme, nezabavujeme ho jeho strachu. To je vyloučeno už proto, že druhý, *o něhož* se bojíme, se třeba vůbec nebojí. Nejvíce se *o druhého* bojíme právě tehdy, když *on* se *nebojí* a ztřeštěně se vrhá do nebezpečí. Bát se o někoho je způsob spolurozpoložení, ale neznamená nutně bát se spolu s druhým, nebo dokonce bát se o sebe navzájem. Můžeme se bát o někoho, aniž bychom se báli o sebe. Podíváme-li se na to však blíže, znamená bát se o někoho [189] přece jen bát se o *sebe*. „Bojíme se“ přitom o spolubytí s druhým, který by nám mohl být odejmut. Strašné nemíří na toho, kdo se bojí o druhého, přímo. Bojím-li se o druhého, chápu se v jistém smyslu jako ten, kdo ohrožen není, a přece jsem ohrožen skrze ohroženost spolupobytu, o který se bojím. Strach o někoho není tudíž nějaký oslabený strach o sebe. Nejde zde o různé stupně a „odstíny citu“, nýbrž o existenciální mody. Strach o někoho neztrácí také nic ze své specifické ryzosti, jestliže se přece „vlastně“ nebojím.

142

Konstitutivní momenty úplného fenoménu strachu jsou variabilní. Tím jsou dány různé bytostné možnosti strachování. K struktuře setkání s ohrožujícím patří přibližování v blízkosti. Jestliže ohrožující ve svém „ještě ne, ale v každém okamžiku“ vpadne do obstarávajícího ‚bytí ve světě‘ náhle, stává se strach *úlekem*. U ohrožujícího je tudíž třeba rozlišit jeho nejbližší přibližování a způsob, jakým se setkáváme s tímto přibližováním samým, jeho náhlost. To, čeho jsme se ulekli, je zprvu něčím známým a běžným. Má-li však ohrožující naopak charakter něčeho naprosto neobvyklého, stává se

strach *hrůzou*. A tam, kde dokonce hrozící vystupuje jako hrozné, a způsob, jakým se s ním setkáváme, má přítom charakter náhlosti úleku, stává se strach *děsem*. Další obměny strachu známe jako ostýchavost, plachost, bázlivost, zaraženost. Všechny modifikace strachu jako možnosti toho, jak se vynacházíme, poukazují k tomu, že pobyt jako ‚bytí ve světě‘ je „bojácny“. Tuto „bojácnost“ nesmíme chápat v ontickém smyslu jako nějakou faktickou, „izolovanou“ vlohu, nýbrž jako existenciální možnost bytostného rozpoložení pobytu vůbec, která samozřejmě není jediná. [190]

§ 31. ‚Bytí tu‘ jako rozumění

143 Rozpoložení je *jedna* z existenciálních struktur, v nichž se nachází bytí našeho ‚tu‘. Stejně původně jako rozpoložení je však toto bytí konstituováno *rozuměním*. Rozpoložení má vždy své porozumění, i když třeba jen v tom smyslu, že je potlačuje. Rozumění je vždy nějak naladěno. Interpretujeme-li rozumění jako fundamentální existenciál,¹ pak tím naznačujeme, že tento fenomén chápeme jako jeden ze základních modů *bytí* pobytu. Naproti tomu „rozumění“ ve smyslu *jednoho* z různých jiných možných druhů poznání, např. „vysvětlování“, musí být (stejně jako toto) interpretováno jako existenciální derivát primárního rozumění, jímž je spolukonstituováno bytí našeho ‚tu‘ vůbec.

V dosavadním zkoumání jsme už také na toto původní rozumění narazili, aniž bychom je však výslovně učinili tématem. Že existující pobyt jest svým ‚tu‘, znamená: svět je „tu“; jeho ‚bytí tu‘ je ‚bytí ve‘. A to je zároveň „tu“, totiž jako to, kvůli čemu pobyt jest. V tomto ‚kvůli čemu‘ je odemčeno existující ‚bytí ve světě‘ jako takové a tato odemčenost byla nazvána rozumění.² Tím, že rozumíme ‚kvůli čemu‘, tím je spoluodemčena významnost v něm zakotvená. Odemčenost rozumění ‚kvůli čemu‘ a významnosti týká se stejně pů-

¹ fundamentálně-ontologicky, tzn. z vazby k pravdě bytí

² Srv. § 18, str. 107 nn.

vodně celého ‚bytí ve světě‘. Významnost je to, k čemu je svět jako takový odemčen. Že v pobytu je odemčeno ‚kvůli čemu‘ a významnost, znamená: pobyt je jsoucno, kterému jakožto ‚bytí ve světě‘ jde o ně samo.

Na rovině ontické užíváme výrazu „něčemu rozumět“ ve významu „být s to nějakou věc zvládnout“, „něco zmocit“, „něco moci“. To, čeho jsme mocni v rozumění jako existenciálu, není žádné ‚něco‘, nýbrž [191] bytí jako existování. Způsob bytí pobytu ve smyslu moci být spočívá existenciálně v rozumění. Pobyt není výskytové jsoucno, které má ještě jako přídavek tu vlastnost, že něco může, nýbrž je primárně bytím možnosti. Pobyt je vždy tím, čím bytí může, a tak, jak je v jeho možnostech. Pobyt je bytostně bytím možnosti; to se týká výše charakterizovaných způsobů obstarávání ‚světa‘, starosti o druhé a v tom všem zároveň už vždycky onoho ‚moci být‘ vzhledem k sobě samému, kvůli sobě. Bytí možnosti, již pobyt vždy již existenciálně jest, liší se jak od prázdné, logické možnosti, tak od kontingence výskytového jsoucna, s nímž se může to či ono „stát“. Možnost jako modální kategorie výskytového jsoucna znamená, že něco *ještě není* skutečné a *nikdy není* nutné. Charakterizuje to, co je *pouze* možné. Je ontologicky nižší než skutečnost a nutnost. Možnost jako existenciál je naproti tomu nejpůvodnější a poslední pozitivní ontologické určení pobytu; zprvu ji lze – jako existencialitu vůbec – předestřít jen jako problém. Fenomenální půda, na níž bychom ji byli vůbec s to spatřit, se nám nabízí v rozumění ve smyslu odemykajícího ‚moci být‘.

Možnost jako existenciál neznámá volně se vznášející, na ničem nezávislé ‚moci být‘ ve smyslu „libovolnosti volby“ (libertas indifferentiae). Pobyt, jako bytostně se nalézající v nějakém rozpoložení, se vždy již v určitých možnostech ocitl a jako ‚moci být‘, jímž *jest*, nechal vždy nějaké možnosti padnout, stále se určitých možností svého bytí vzdává, chápe se jich a mjíjí je. To však znamená: pobyt je sobě samému vydané bytí možností, *možnost* veskrze *vržená*. Pobyt je možnost být svoboděn *pro* své nejvlastnější ‚moci být‘. Bytí možnosti je sobě samému v různých možných způsobech a stupních průhledné.

Rozumění je bytí takového ‚moci být‘, jež nikdy není něčím ještě se nevyskytujícím, co teprve „bude“, není bytostně nikdy [192] výskytem, nýbrž „jest“ s bytím pobytu ve smyslu existence. Pobyt jest takovým způsobem, že vždycky již rozumí, příp. nerozumí, že může tak či onak být. Ve smyslu tohoto rozumění „ví“, jak na tom se sebou samým, tzn. se svým ‚moci být‘ jest. Toto „vědění“ nevzchází až z nějakého imanentního sebevnímání, nýbrž patří k bytí našeho ‚tu‘, které je bytostně rozuměním. A pouze proto, že si pobyt rozumí jsa svým ‚tu‘, může zbloudit a nevyznat se v sobě. A pokud se rozumění nalézá vždy v nějakém rozpoložení a jako takové je existenciálně odevzdáno vrženosti, pak se pobyt v sobě vždy již nějak nevyznal a zbloudil. V jeho ‚moci být‘ je mu tudíž dána možnost, aby se ve svých možnostech znovu našel.

Rozumění je existenciální bytí vlastního ‚moci být‘ pobytu samého, a to tak, že toto bytí na sobě samém odemká, na čem se sebou je. Strukturu tohoto existenciálu je třeba postihnout ještě přesněji.

Rozumění jako odemkání týká se vždy celé základní – struktury ‚bytí ve světě‘. Jakožto ‚moci být‘ je ‚bytí ve‘ vždy určitým ‚moci být ve světě‘. Ten je odemčen nejen jako svět, tedy jako možná významnost, nýbrž také tak, že uvolňování nitrosvětského jsoucna samého uvolňuje toto jsoucno k jeho možnostem. Příruční jsoucno je tak odhaleno ve své služebnosti, použitelnosti, škodlivosti. Celkovost dostatečnosti se odhaluje jako kategoriální celek možné souvislosti příručního jsoucna. Ale i „jednota“ rozmanitého jsoucna výskytového, příroda, stává se odkrytelnou jen na základě toho, že je odemčena její *možnost*. Nebo je to snad náhoda, že otázka po *bytí* přírody směřuje k „podmínkám její *možnosti*“? Na čem je založeno takové tázání? Tváří v tvář tomuto tázání nelze neklást otázku: proč nepobytovému jsoucnu rozumíme v jeho bytí teprve tehdy, je-li odemčeno co do podmínek své možnosti? Kant něco takového předpokládá patrně právem. Ale tento předpoklad [193] sám nesmí v žádném případě zůstat ve svém právu nevykázán.

Proč se rozumění ve všech bytostných dimenzích toho, co je s to odemknout, pohybuje vždy v možnostech? Protože rozumění má samo o sobě existenciální strukturu, kterou nazýváme *rozvrh*. Rozumění rozvrhuje bytí pobytu v jeho ‚kvůli čemu‘ stejně původně

jako rozvrhuje významnost ve smyslu světskosti jeho příslušného světa. Rozvrhový charakter rozumění konstituuje ‚bytí ve světě‘ co do odemčenosti jeho ‚tu‘, jako ‚tu‘ určitého ‚moci být‘. Rozvrh je existenciální struktura bytí volného prostoru pro faktické ‚moci být‘. A jako vržený je pobyt vržen do způsobu bytí, jímž je rozvrhování. Toto rozvrhování nemá nic společného se zaujímáním postojů k předem vymyšlenému plánu, podle něhož si pobyt zařizuje své bytí, nýbrž pobyt se vždy již rozvrhnul, a dokud je, je rozvrhující. Pobyt si, dokud je, vždy rozuměl a stále rozumí z možností. Že rozumění má charakter rozvrhu, znamená, že to, v čem se rozumění rozvrhuje, totiž možnosti, není samo tematicky uchopeno. Takové uchopení odnímá rozvrženému právě jeho charakter možnosti a snižuje je na určitou tematicky míněnou danost, zatímco rozvrh si ve svém rozvrhování předestírá možnost jako možnost a dává jí tak být možnosti. Rozumění je – jakožto rozvrhování – způsob bytí pobytu, v němž pobyt *jest* svými možnostmi jako možnostmi.

Na základě tohoto způsobu bytí, jež je konstituován existenciálem rozvrhu, je pobyt neustále „ví“, než skutečně je – kdyby jej snad někdo chtěl a mohl registrovat v jeho bytostném obsahu jako výskytové jsoucno. Není však nikdy víc, než je fakticky, poněvadž ‚moci být‘ bytostně patří právě k jeho fakticitě. Jako bytí možnosti však pobyt také nikdy není méně, tzn. že tím, čím ve svém ‚moci být‘ *ještě není*, tím existenciálně *jest*. A jedině proto, že bytí našeho ‚tu‘ [194] je konstituováno rozuměním s jeho charakterem rozvrhu, totiž že *jest* tím, čím se stává, příp. nestává, může si jako sobě rozumějící říci: „staň se, čím jsi!“¹

Rozvrh se týká vždy celé odemčenosti ‚bytí ve světě‘; rozumění 146 má samo jakožto ‚moci být‘ možnosti, které jsou předznačeny okruhem toho, co je v něm bytostně odemknutelné. Rozumění se *může* primárně vydat odemknutému světu, tzn. pobyt si může zprvu a většinou rozumět ze svého světa. Nebo se rozumění naopak obrátí primárně ke svému ‚kvůli čemu‘, tzn. pobyt existuje jako on sám.² Ro-

^{1a} Ale kým ‚ty‘ jsi? Tím, kým se rozvrhuješ, kým se stáváš.

^{2b} Ale ne qua subjekt a individuum nebo qua osoba.

rozumění je buď vlastní, autentické, pramenící z vlastního sebe sama jako takového, nebo je nevlastní. Toto „ne-“ neznamená, že se bytí odpoutá od sebe sama a rozumí „pouze“ světu. Svět patří k jeho ‚bytí sebou‘, neboť to je ‚bytím ve světě‘. Vlastní právě tak jako nevlastní rozumění *může* být dále pravé nebo nepravé. Rozumění je jako ‚moci být‘ veskrze proniknuto možnostmi. Obrátit se k jedné z těchto základních možností rozumění neznamená však odvrhnout možnosti ostatní. *Je tomu spíše takto: poněvadž rozumění se týká vždy celé odemčenosti pobytu jako ‚bytí ve světě‘, dochází podle toho, k čemu se rozumění obrátí, k existenciální modifikaci rozvrhu jako celku.* Tím, že rozumíme světu, rozumíme vždy i ‚bytí ve‘ a rozumění existenci jako takové je vždy i rozumění světu.

Pobyt jako faktický vždy již svoje ‚moci být‘ obrátil k jedné z možností rozumění.

Rozumění, majíc charakter rozvrhu, tvoří existenciálně to, co nazýváme *pohled* pobytu. Tímto pohledem, existenciálně jsoucím v odemčenosti ‚tu‘, *jest* [195] pobyt stejně původně ve všech výše charakterizovaných základních způsobech svého bytí: jako praktický ohled obstarávání, ohled na druhého, o nějž se staráme, a jako pohled na bytí jako to, kvůli čemu je pobyt vždy v tom kterém případě tak, jak je. Pohled, který se primárně a v celku vztahuje na existenci, nazveme *průhlednost*. Tento termín volíme k označení správně pochopeného „sebepoznání“, abychom naznačili, že zde nejde o vněmové sledování a nazírání sebe sama jako nějakého středobodu, nýbrž o rozumějící uchopení celé odemčenosti ‚bytí ve světě‘, *průhledem skrze* jeho bytostné strukturní momenty. Existující jsoucno vidí „sebe“ jen tehdy, pokud se stejně původně stalo samo sobě průhledným ve svém bytí u světa a ve spolubytí s druhými jako v konstitutivních momentech své existence.

A naopak neprůhlednost pobytu netkví výlučně a primárně jen v „egocentrických“ sebeklamech, nýbrž právě tak v neznalosti světa.

147 Výraz „pohled“ musíme ovšem chránit před nedorozuměním. Tento výraz odpovídá prosvětlenosti, již jsme charakterizovali odemčenost našeho ‚tu‘. „Hledění“ zde neznamená ani vnímání tělesnýmma očima, ani čisté nesmyslové nazírání výskytového jsoucna v jeho výskytovosti. Existenciální význam pohledu podřazuje jen tu

zvláštnost hledění, že jsoucno, které je mu přístupné, nechává vystupovat samo o sobě jako nezakryté. Toho je ovšem schopen každý ze „smyslů“ ve svém vlastním okrsku odkrývání. Orientace filosofické tradice je však od počátku taková, že za primární způsob přístupu ke jsoucnu *a k bytí* považuje „hledění“. Abychom zachovali spojitost s touto tradicí, můžeme pohled a hledění formalizovat natolik, že získáme universální termín, charakterizující každý přístup ke jsoucnu a k bytí jako přístup vůbec. [196]

Tím, že se ukáže, jak veškerý pohled je primárně zakotven v rozumění – praktický ohled obstarávání je rozumění ve smyslu *běžné rozumnosti* –, je čisté nazírání zbaveno svého přednostního postavení, které noeticky odpovídá tradiční ontologické přednosti výskytového jsoucna. „Názor“ a „myšlení“ jsou až vzdálenými deriváty rozumění. I fenomenologické „zření podstaty“ je zakotveno v existenciálním rozumění. O tomto způsobu hledění bude možno rozhodnout teprve tehdy, až se nám podaří získat explicitní pojmy bytí a bytostné struktury, které se jediné v této podobě mohou stát fenomény ve fenomenologickém smyslu.

Odemčenost ‚tu‘ v rozumění je sama způsobem onoho ‚moci být‘ pobytu. V rozvrženosti jeho bytí vzhledem ke ‚kvůli čemu‘ a zároveň k významnosti (ke světu) spočívá odemčenost bytí vůbec.² V rozvrhování možností je již předjímáno rozumění bytí. V rozvrhu rozumíme bytí,³ není to však jeho ontologické pochopení. Jsoucno, jehož způsobem bytí je bytostný rozvrh ‚bytí ve světě‘, je ve svém bytí konstituováno porozuměním bytí. Co bylo výše⁴ dogmatickým východiskem, je nyní vykázano z konstituce bytí, v němž pobyt jakožto rozumění jest svým ‚tu‘. Uspokojivé vysvětlení existenciálního smyslu tohoto porozumění bytí, odpovídající mezím celého našeho zkoumání, bude moci být podáno teprve na základě temporální interpretace bytí.

^{1a} Toto chápat jako ‚rozum‘, διάνοια, nikoli však ‚rozumění‘ z rozumu.

^{2b} Jak v ní ‚spočívá‘ a co tu znamená bytí (Seyn)?

^{3c} Což však neznamená: bytí ‚je‘ díky rozvrhu.

⁴ Viz § 4, str. 27 nn.

Rozpoložení a rozumění jako existenciály charakterizují původní odemčenost ‚bytí ve světě‘. V tom či onom naladění „vidí“ pobyt možnosti, z nichž vychází a skrze něž jest. V rozvrhujícím odemýkání [197] těchto možností je vždy již naladěno. Rozvrh nejvlastnějšího ‚moci být‘ je vydán faktu vrženosti do ‚tu‘. Nestává se bytí pobytu touto explikací existenciální struktury bytí ‚tu‘ ve smyslu vrženého rozvrhu ještě záhadnějším? Vskutku. Záhadnost tohoto bytí musíme teprve nechat vyvstat v její plnosti, bytí i jen proto, aby chom na jejím „řešení“ mohli opravdově ztroskotat a otázku po bytí vrženého rozvrhujícího se ‚bytí ve světě‘ položit znovu.

K tomu, abychom uvedli do zorného pole dostatečným způsobem zprvu alespoň každodenní způsob bytí naladěného rozumění, každodenní způsob plné odemčenosti ‚tu‘, je zapotřebí tyto existenciály konkrétně rozpracovat.

§ 32. Rozumění a výklad

Pobyt jakožto rozumění rozvrhuje své bytí jako možnosti. Tím, že tyto možnosti jako odemčené zpětně působí na pobyt, je toto rozumějící *bytí k možnostem* samo oním ‚moci být‘. Rozvrhování tohoto rozumění je možno samo dále rozvíjet. Rozvinuté rozumění nazýváme *výklad*. V něm si rozumění osvojuje rozuměním to, čemu rozumí. Ve výkladu se rozumění nestává něčím jiným, nýbrž sebou samým. Výklad je existenciálně zakotven v rozumění; není tomu tak, že by k rozumění docházelo prostřednictvím výkladu. Výklad neznamená, že bereme na vědomí to, čemu rozumíme, nýbrž že rozpracováváme možnosti, jež jsou rozuměním rozvrženy. V souladu s postupem těchto přípravných analýz každodenního pobytu budeme sledovat fenomén výkladu na rozumění světu, tedy na rozumění nevlastním, a to v modu, jež jsme označili jako pravý.

Na základě významnosti, odemčené rozuměním světu, dává si obstarávající bytí u příručního jsoucna na srozuměnou, na co můžeme s takto vystupujícím jsoucnem vystačit. Praktický [198] ohled odkrývá, tzn. vykládá svět, kterému již rozumíme. Příruční jsoucno přichází *výslovně* do zorného pole rozumějícího pohledu. Veškeré

připravování, upravování, zařizování, vylepšování, doplňování se provádí tak, že příruční jsoucno je analyzováno s praktickým ohledem na to, že ‚k tomu a tomu‘ slouží, a podle takto zpřístupněné analýzy je pak obstaráváno. Jsoucno analyzované s praktickým ohledem na to, že ‚k tomu a tomu‘ slouží, toto jsoucno, kterému *výslovně* rozumíme, má jako takové strukturu ‚něco jako něco‘. Výklad, jenž v praktickém ohledu odpovídá na otázku, co toto určité příruční jsoucno je, říká: je k tomu a tomu. Udání tohoto ‚k čemu‘ není prosté jmenování něčeho: pojmenované chápeme *jako to, jako co máme to*, nač jsme se tázali, brát. To, co je rozuměním odemčeno, čemu rozumíme, je již vždy natolik přístupné, že u něj můžeme výslovně vytknout jeho „jako co“. Toto „jako“ strukturuje výslovné porozumění jsoucnu; konstituuje výklad. Zacházení s příručním jsoucnem našeho okolí, jež toto jsoucno v praktickém ohledu vykládá tím, že je „vidí“ *jako stůl, dveře, vůz, most, nemusí nutně to, co takto vyložilo, též analyzovat nějakou určující výpověď*. Veškeré předpredikativní, prosté vidění příručního jsoucna je samo o sobě již rozumějící a vykládající. Necharakterizuje však chybění tohoto „jako“ bezprostřednost čistého vnímání něčeho? Ale vždyť i takovýto pohled je již rozumějící a vykládající. Skrývá v sobě výslovné odkazové vztahy (ono ‚k tomu a tomu‘), které patří k celku dostatečnosti, z něhož rozumíme tomu, s čím se prostě setkáváme. Artikulace toho, čemu rozumíme ve výkladovém přibližování jsoucna, jehož vodítkem je ono „něco jako něco“, leží *před* tematickou výpověď o tomto jsoucnu. Toto „jako“ nevynořuje se až v ní, avšak teprve v ní je vysloveno, což je možné jedině tak, že tu je jako vyslovitelné již připraveno. To, že v prostém pohlížení může výslovná výpověď chybět, nás neopravňuje k tomu, [199] abychom tomuto prostému vidění upírali jakýkoli artikulující výklad, a tudíž strukturu ‚něco jako něco‘. K prostému vidění nejbližších věcí, s nimiž máme co dělat, náleží výkladová struktura natolik původně, že právě uchopení něčeho jakoby bez struktury ‚jako‘ vyžaduje určitou změnu postoje. K tomu, že ‚máme něco už jen prostě před sebou‘ dochází při čistém zírání, *kdy už nerozumíme*. Toto uchopení bez struktury ‚jako‘ je privace *prostého* rozumějícího vidění, není původnější než ono, nýbrž je z něj odvozeno. Ontická nevyslove-

nost tohoto „jako“ nás nesmí svést k tomu, abychom je jako apriorní existenciální strukturu rozumění přehlédli.

Ale je-li již každé vnímání příručního prostředku rozumějící a vykládající a nechává-li v praktickém ohledu vystupovat něco jako něco, není pak právě tím řečeno, že zprvu je zakoušeno ryze výskytové jsoucno, které je pak pojato jako dveře, jako dům? To by bylo nepochopení specifické odemykající funkce výkladu. Není to tak, že by výklad přes holé výskytové jsoucno jaksi přehazoval roucho „významu“ a opatřoval je nálepkou hodnoty, nýbrž nitrosvět-
150 ské jsoucno, s nímž se setkáváme, má jako takové v našem rozumění světa vždy již odemčenu nějakou dostatečnost, kterou pak výklad zvýrazňuje.

Příručnímu jsoucnu rozumíme vždy z celku dostatečnosti. Tento celek nemusí být tematickým výkladem uchopen explicitně. Dokonce i tehdy, když je takovému výkladu podroben, ustupuje zase zpět do netematického porozumění. A právě v tomto modu je bytostným fundamentem každodenního, praktického výkladu. Ten je vždy zakotven v nějakém před-se-vzetí. Praktický výklad jakožto osvojování si porozumění odbyvá se v rozumějícím bytí k nějakému celku dostatečnosti, kterému již rozumíme. Když si osvojujeme to, čemu sice rozumíme, ale co je ještě zahaleno, je odhalování vedeno vždy určitým ohledem, jenž fixuje to, vzhledem k čemu má být toto jsoucno vyloženo. Výklad je vždy zakotven v určitém před-vídání, [200] jež tomu, co si před-se-vzetí před-se-vzalo, „nastříhne“ určitou vyložitelnost. To, co v před-se-vzetí držíme před sebou a čemu v „před-vídavém“ zaměření rozumíme, to se stane pomocí výkladu pochopitelným. Výklad může čerpat vhodné pojmy přímo z toho jsoucna, které má vyložit, anebo se také může snažit vtěsnat je do pojmů, jimž se toto jsoucno vzhledem ke svému způsobu bytí vzpírá. Ať už je tomu jakkoli – výklad se již vždy, bezvýhradně nebo s výhradami, pro určité pojmy rozhodl; je založen na určitém před-pojetí.

Výklad něčeho jako něčeho je bytostně fundován před-se-vzetím, před-vídáním a před-pojetím. Výklad nikdy není předpokladu prosté uchopení něčeho daného. Jestliže se speciální forma výkladu, totiž exaktní textová interpretace, ráda dovolává toho, co „je

psáno“, pak to, co „je psáno“, není zpočátku nic jiného, než samozřejmě a nediskutovaně předběžné mínění vykladačovo, které je ve východisku každého výkladu nutně obsaženo jako to, co je už s výkladem vůbec „kladeno“, tedy předem dáno v před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí.

Jak chápat charakter tohoto „před-“? Je pochopen tím, když se formálně řekne, že je to „a priori“? Proč má rozumění, které jsme rozeznali jako fundamentální existenciál pobytu, takovouto strukturu? Jak se k ní má struktura onoho „jako“, která je vlastní vykládanému? Je zřejmé, že tento fenomén nelze rozložit „na kusy“. Je tím však vyloučena původní analytika? Máme takovéto fenomény prostě přijmout jako něco „posledního“? Otázkou by pak zůstalo, proč? A nebo rozumění se svou strukturou „před-“ a výklad se strukturou „jako“ ukazují určitou existenciálně-ontologickou spojitost s fenoménem rozvrhu? A neodkazuje tento fenomén k nějaké původní bytostné struktuře pobytu?

Dříve než podáme odpověď na tyto otázky, na což ještě zdaleka nejsme připraveni, musíme prozkoumat, zda to, co jsme ukázali jako strukturu ‚před-‘ příslušející rozumění a jako strukturu ‚jako‘, která je vlastní [201] výkladu, nepředstavuje již samo nějaký jednotný fenomén, s nímž se ve filosofické problematice hojně pracuje, aniž by toto universální užití provázela původní ontologická explikace.

Při rozvrhování rozumění je jsoucno odemčeno ve své možnosti. Charakter možnosti odpovídá vždy příslušnému způsobu bytí toho jsoucna, kterému rozumíme. Nitrosvětské jsoucno vůbec je rozvrženo vzhledem ke světu, tzn. k celku významnosti, do jejíchž odkazových vztahů je obstarávání jako ‚bytí ve světě‘ již vždy vevázáno. Je-li nitrosvětské jsoucno odkryto bytím pobytu, tzn. dospělo-li k porozumění, říkáme, že má *smysl*. Čemu rozumíme, není však přísně vzato *smysl*, nýbrž jsoucno, resp. bytí. *Smysl* je to, v čem se zdržuje srozumitelnost něčeho, to, co je artikulovatelné v rozumějícím odemykání. *Pojem smyslu* obsahuje formální strukturu nutně patřící k tomu, co je artikulováno rozumějícím výkladem. *Smysl* je před-se-vzetím, před-vídáním a před-pojetím strukturované ‚to, do čeho‘ se rozvrh rozvrhuje a z čeho je srozumitelné něco jako něco.

Pokud rozumění a výklad tvoří existenciální strukturu bytí ‚tu‘, je třeba pochopit smysl jako formálně-existenciální strukturu odemčenosti, jež přísluší rozumění. Smysl je existenciál pobytu, nikoli nějaká vlastnost, která lpí na jsoucnu, leží „za“ ním, nebo tvoří nějaký podivný „meziprostor“. Smysl „má“ pouze pobyt, pokud odemčenost ‚bytí ve světě‘ je „naplnitelná“ jsoucnem, v této odemčenosti odkrytelným. *Jen pobyt může tedy být smysluplný nebo smysluprázdný.* To znamená: jeho vlastní bytí a spolu s ním odemčené jsoucno může být v porozumění přisvojeno, nebo v neporozumění zůstat odepřeno.

152 Vydeme-li z této zásadně ontologicko-existenciální interpretace pojmu „smyslu“, pak je třeba všechno jsoucno, [202] které nemá způsob bytí pobytu, chápat jako *nesmyslné*, jako smyslu vůbec bytostně prosté. „Nesmyslné“ zde neznamená žádné hodnocení, nýbrž je výrazem ontologického určení. *A pouze to, co je nesmyslné, může být protismyslné.* Výskytové jsoucno může v pobytu vystupovat jako něco, co směřuje jaksí proti jeho bytí, např. náhlé a ničivé přírodní katastrofy.

A tážeme-li se po smyslu bytí, neznamená to, že se naše zkoumání stává nějakým hlubokomyslným bádáním, které by vyhloubalo něco, co stojí za bytím, nýbrž že se táže na bytí samo, pokud toto bytí přesahuje do oblasti srozumitelné pobytu. Smysl bytí nelze nikdy uvádět do protikladu ke jsoucnu nebo k bytí jako nosnému „základu“ jsoucna, neboť „základ“ je přístupný jedině jako smysl, i kdyby to měla být propast nesmyslnosti.

Rozumění jako odemčenost našeho ‚tu‘ týká se vždy celku ‚bytí ve světě‘. V každém rozumění světu rozumíme zároveň existenci a naopak. Všechno výklad se dále pohybuje v naznačené struktuře onoho ‚před-‘. Každý výklad, který má zjednat porozumění, musí již vykládanému rozumět. Tento fakt ani dříve neunikal pozornosti, i když jen v oblasti odvozených způsobů rozumění a výkladu, ve filologické interpretaci. Ta patří do okruhu vědeckého poznání. Takové poznání vyžaduje striktně vykazatelné zdůvodňování. Vědecký důkaz nesmí předem předpokládat to, co má za úkol odůvodnit. Musí-li se však výklad vždy již pohybovat v tom, čemu rozumí, a z toho se žít, jak má přinášet vědecké rezultáty, aniž by se po-

hyboval v kruhu, zvláště pohybuje-li se ono předpokládané porozumění v běžném povědomí o člověku a světu? Tento *kruh* je však podle nejelementárnějších pravidel logiky *circulus vitiosus*. Historický výklad je tak a priori vykázán z okruhu [203] přísného poznání. Pokud se toto faktum kruhu v rozumění neodstraní, musí se historie spokojit s méně přísnými poznávacími možnostmi. Do jisté míry smí tento nedostatek vyrovnávat „duchovním významem“ svých „předmětů“. Ovšem i podle mínění historiků samých by bylo ideální, kdyby se tohoto kruhu mohli uvarovat a doufat, že se jim jednou podaří vytvořit historii na stanovisku pozorovatele právě tak nezávislou, jako je tomu domněle v poznání přírodovědném.

Ale vidět v tomto kruhu něco bludného a ohlížet se po způsobech, jak se mu vyhnout, ba i jen „pocítovat“ jej jako nevyhnutelnou nedokonalost, znamená zásadně rozumění nerozumět. Nejde o to, abychom rozumění a výklad připodobňovali určitému poznávacímu ideálu, jenž sám je jen jistou odrůdou rozumění, které se pak zapletlo do zákonité úlohy uchopit výskytové jsoucno v jeho bytostně nesrozumitelnosti. Splnění základních podmínek možnosti výkladu spočívá spíše v tom, že budeme od počátku respektovat bytostné podmínky jeho provádění. Rozhodující není z kruhu vystoupit, nýbrž správným způsobem do něj vstoupit. Tento kruh rozumění není kruhem, v němž se pohybuje jeden z druhů poznání, nýbrž je výrazem existenciální ‚před-‘ *struktury* pobytu samého. Tento kruh nesmí být snižován na bludný, ani kdybychom jej chtěli jako takový strpět. Chová v sobě totiž pozitivní možnost nejpůvodnějšího poznání, jež je ovšem pravým způsobem uchopeno jen tehdy, pokud výklad pochopil, co je jeho prvním a jediným úkolem: nenechat si předestírat před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí libovolnými nápady a populárními pojmy, nýbrž zajistit si vědecké téma vypracováním tohoto ‚před-‘ z věcí samých. Poněvadž rozumění je ve svém existenciálním smyslu [204] oním ‚moci být‘ pobytu samého, překračují ontologické předpoklady historického poznání zásadně ideu přísnosti exaktních věd. Matematika není přísnější než historie, nýbrž jen užší co do okrsku existenciálních fundamentů, které jsou pro ni relevantní.

153

„Kruh“ v rozumění patří ke struktuře smyslu; tento fenomén má své kořeny v existenciální skladbě pobytu, ve vykládajícím rozumění. Jsoucno, kterému jakožto ‚bytí ve světě‘ jde o jeho bytí samo,¹ má ontologickou kruhovou strukturu. Jsouce si nicméně vědomi toho, že ontologicky patří „kruh“ ke způsobu bytí výskytu (typu mimočasového trvání), budeme se muset zcela vyhnout tomu, abychom tímto fenoménem ontologicky charakterizovali něco takového jako pobyt.

§ 33. Výpověď jako odvozený modus výkladu

154 Veškerý výklad je založen na rozumění. To, co rozumění předzna-
menalo jako členitelné vůbec a co výklad rozčlenil, je jako takové
mysl. Pokud je výpověď („soud“) založena na rozumění a předsta-
vuje jistou odvozenou formu vykládání, „má“ také ona mysl. Ne-
lze jej však definovat jako něco, co se „v“ soudu vyskytuje vedle
samotného souzení. Výslovná analýza výpovědi má v souvislos-
tech, kterými se nyní zabýváme, několikerý účel.

Především lze na výpovědi demonstrovat, jakým způsobem je
modifikovatelná struktura „jako“, jež je pro rozumění a výklad
konstitutivní. Rozumění a výklad se tím ukáží v mnohem jasnějším
světle. [205] Analýza výpovědi má dále významné místo v rámci
fundamentálně ontologické problematiky proto, že v rozhodujících
počátcích antické ontologie fungoval λόγος jako jediné vodítko pro
přístup ke jsovcu ve vlastním smyslu a pro určení bytí tohoto
jsovcna. A konečně platí výpověď odedávna za primární a vlastní
„místo“ pravdy. Tento fenomén je s problémem bytí spjat natolik
těsně, že naše zkoumání v dalším průběhu nutně na problém prav-
dy narazí, ba dokonce, ač implicitně, se již odbývá v jeho dimenzi.
I tuto problematiku má analýza výpovědi přibravit.

¹a Toto ‚jeho bytí samo‘ je však v sobě určeno porozuměním bytí, tzn. stáním uvnitř světliny přítomnosti, přičemž ani světlina jako taková, ani přítomnost jako takové se nestávají tématem představování.

V následujícím rozboru rozlišujeme ve slově *výpověď* tři význa-
my, jež čerpány z takto označeného fenoménu navzájem souvisejí
a ve své jednotě vymezují úplnou strukturu výpovědi.

1. Výpověď znamená primárně *ukazování*. Tím podržujeme pů-
vodní smysl slova λόγος jako ἀπόφανσις: nechat vidět jsovcno,
jak se samo ukazuje. Ve výpovědi: „Kladivo je příliš těžké“ se po-
hledu odkrývá nikoliv „mysl“, nýbrž jsovcno ve způsobu své pří-
ručnosti. I tehdy, když toto jsovcno není na dosah nebo na „do-
hled“, míní toto ukazování jsovcno samo, a ne snad pouhou jeho
představu, ani ve smyslu něčeho „pouze představovaného“, ani ve
smyslu psychického stavu mluvčího, jeho představování tohoto
jsovcna.

2. Výpověď má význam *predikace*. O nějakém „subjektu“ se
„vypovídá“ nějaký „predikát“, onen je tímto *určen*. Vypovídán je
při tomto významu výpovědi nikoli snad predikát, nýbrž „kladivo
samo“. Vypovídající, tzn. určující, je naproti tomu ono „příliš těž-
ké“. To, co je vypovídáno ve druhém významu výpovědi, totiž 155
určované jako takové, doznalo oproti tomu, co bylo vypovídáno
v prvním významu, určitého obsahového zúžení. Každá predikace
je tím, čím je, jedine jako ukazování. [206] Druhý význam výpově-
di má svůj základ v prvním. Členy predikující artikulace, subjekt –
predikát, vzcházejí v ukazování. Určování samo neodkrývá, nýbrž
jakožto modus ukazování *omezuje* vidění zprvu právě na to, co se
ukazuje – kladivo – jako takové, aby pak výslovným *zrušením* to-
hoto omezení učinilo toto zjevné zjevným *výslovně* v jeho určenos-
ti. Určování od již zjevného – příliš těžkého kladiva – zprvu o krok
ustoupí; „kladění subjektu“ redukuje jsovcno na „toto kladivo zde“,
aby pak tím, že tuto redukci zruší, dalo zjevnému vyvstat v jeho ur-
čitelné určitosti. Kladení subjektu, kladení predikátu jsou spolu
s kladením jejich spojení veskrze „apofantická“ v přísném slova
smyslu.

3. Výpověď znamená *sdělení*, vyjádření. Jako taková má přímou
vazbu k výpovědi v prvním a druhém významu. Nechává druhého
spoluvidět to, co je určováním ukázáno. Nechávat spolu vidět zna-
mená sdílet s druhým jsovcno ukázané v jeho určenosti. „Sdíleno“
je společné vidoucí *bytí k* ukázanému, kteréžto bytí musí být fixo-

váno jako ‚bytí ve světě‘, totiž v *tom* světě, z něhož ukázané jsouno vystupuje. K výpovědi jako takto existenciálně pochopenému sdílení patří vyslovenost. Vypovídané jakožto sdělované může být druhými a vypovídajícím „sdíleno“, aniž by oni sami měli ukazované a určované jsouno v dosažitelné a dohledné blízkosti. Vypovídané může být „předáno dál“. Okrsek vidoucího spolusdílení se rozšiřuje. Zároveň se však při tomto předávání může ukázané opět zastřít, ačkoliv i toto vědění a znalost z doslechu míní stále ještě ono jsouno samo, a ne snad nějaký „platný smysl“, který se jim donesl a kterému by „přítakávali“. I opakování toho, co známe z doslechu, je ‚bytí ve světě‘ a bytí k slyšenému. [207]

O současné teorii „soudu“, která se orientuje převážně fenoménem „platnosti“, se zde nebudeme příliš šířit. Spokojíme se tu poukazem na to, že tento fenomén je v mnoha ohledech problematický, přestože je od dob *Lotzeho* s oblibou vydáván za „prafenomén“, jež nelze již na nic dalšího převést. Za tuto roli vděčí pouze své ontologické nevyjasněnosti. „Problematika“, která se okolo této slovní modly nakupila, není o nic průhlednější. Platnost znamená předně „formu“ *skutečnosti*, která přísluší obsahu soudu, pokud 156 trvá neproměnný oproti proměnlivému „psychickému“ procesu souzení. Za současného stavu tázání po bytí vůbec, jak jsme jej charakterizovali v úvodu k tomuto pojednání, smíme stěží očekávat, že „platnost“ jako „ideální bytí“ se bude vyznačovat obzvláštní ontologickou jasností. Platnost zároveň znamená, že platný smysl soudu platí o „objektu“, který je jím míněn, a význam platnosti se tak posunuje k významu „objektivní platnosti“ a objektivitě vůbec. Smysl, který takto „platí“ o jsouncu a který sám o sobě platí „nadčasově“, „platí“ pak ještě jednou ve smyslu platnosti *pro* každého rozumně soudícího. Platnost nyní znamená *závažnost*, „všeobecnou platnost“. Pro zastánce „kritické“ teorie poznání, podle které subjekt nemůže „vlastně“ k objektu „dospět“, je platnost jako platnost o objektu, objektivita, založena dokonce ještě na platném mimočasovém „trvání“ pravého (!) smyslu. Tyto tři uvedené významy „platnosti“ jako způsobu bytí ideálií, jako objektivitě a jako závažnosti jsou nejen samy o sobě neprůhledné, ale nelze je od sebe ani řádně odlišit. Metodická obezřelost žádá, aby takové mlhavé pojmy

nebyly voleny jako vodítko interpretace. Pojem smyslu nerestringujeme předem na význam „obsahu soudu“, nýbrž chápeme jej, jak jsme výše naznačili, jako existenciální fenomén, v němž je formální struktura toho, co je v rozumnění odemknutelné [208] a ve výkladu artikulovatelné, vůbec viditelná.

Spojíme-li všechny tři analyzované významy „výpovědi“ v jednotný pohled na celý fenomén, zní definice takto: *výpověď je sdělující a určující ukazování*. Zbývá se ještě zeptat: jakým právem pojímáme vůbec výpověď jako modus výkladu? Jestliže něčím takovým je, pak se v ní musíme znovu shledat s bytostnými strukturami výkladu. Ukazování výpovědi probíhá na půdě toho, co rozumění již odemklo, resp. co praktický ohled odkryl. Výpověď není nějaké nepodložené chování, které by samo od sebe mohlo vůbec primárně odemykat jsouno, nýbrž jeho fundamentem je vždy již 157 ‚bytí ve světě‘. Co jsme výše¹ ukázali ohledně poznání světa, platí v neztenčené míře i o výpovědi. K výpovědi je zapotřebí, aby předse-vzetí mělo před sebou vůbec něco odemčeného, co potom výpověď ukáže tak, že je určí. Ve východisku určování je dále již obsaženo jisté hledisko zaměřené na to, co má být vypověděno. To, čím jsme ve svém zaměření na dané jsouno vedeni, přejímá v procesu určování funkci určujícího. K výpovědi je zapotřebí jistého předvídání, které predikát, jenž má být izolován a přisouzen, uvolní z jeho nevyslovené uzavřenosti ve jsouncu. K výpovědi jako určujícímu sdílení patří vždy nějaká významová artikulace ukazovaného, od-bývá se vždy v určité pojmové oblasti: kladivo je těžké, tíha přísluší kladivu, kladivo má vlastnost tíže. Před-pojetí, ve výpovědi rovněž vždy spoluobsažené, zůstává většinou nenápadné, poněvadž jazyk v sobě vždy již chová nějaké vypracované pojmosloví. Výpověď tak jako výklad vůbec má existenciální fundamenty nutně v před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí. [209]

V jakém smyslu je však výpověď *odvozeným* modem výkladu? Co na něm bylo modifikováno? Tuto modifikaci můžeme ukázat na mezních případech výpovědí, jež v logice fungují jako případy normální a slouží za příklad „nejjednodušších“ fenoménů výpovědi.

¹ Srv. § 13, str. 81 nn.

Co tematizuje logika kategorickou výpovědí, např. větou „kladivo je těžké“, tomu také před vši analýzou vždy již „logicky“ rozumí. Jako „smysl“ věty se již bez dalšího předpokládá: věc kladivo má vlastnost tíže. V praktickém ohledu obstarávání „zprvu“ takových výpovědí není. Ovšem praktický ohled má své specifické způsoby výkladu, které by s ohledem na uvedený „teoretický soud“ mohly znít: „To kladivo je příliš těžké“, nebo ještě spíše: „příliš těžké“, „jiné kladivo!“. K původnímu výkladu dochází nikoli v teoretické výpovědi, nýbrž v prakticky obstarávajícím odložení, příp. vyměnění nevhodného nástroje, „aniž bychom přitom ztratili slovo“. Z nepřítomnosti slov nesmí být usuzováno na nepřítomnost výkladu. Na druhé straně není výklad *vyslovený* v praktickém ohledu nutně již výpovědí v definovaném smyslu. *Jakými existenciálně ontologickými modifikacemi vzniká z praktického výkladu výpověď?*¹

Jsoucno, které máme v před-se-vzetí před sebou, kupříkladu kladivo, je zprvu po ruce jako prostředek. Stává-li se toto jsoucno 158 „předmětem“ výpovědi, dochází ve východisku výpovědi již předem k určité změně v před-se-vzetí. To, „s čím“ jsme měli co dělat jako s *příručním*, stává se tím, „o čem“ pojednává ukazující výpověď. Před-vídání mříí na to, co se na příručním jsoucnu *vyskytuje*. Díky tomuto hledisku a právě pro ně samo je příručnost příručního jsoucna zahalena. V rámci tohoto odkrývání výskytovosti, které zakrývá [210] příručnost, je výskytové jsoucno určeno jako „tak a tak se vyskytující“. Teprve nyní se otevírá přístup k něčemu takovému, jako jsou *vlastnosti*. To, *jako* „co“ výpověď výskytové jsoucno určuje, je čerpáno z *výskytového jsoucna* jako takového. Výkladová struktura „něco jako něco“ prošla určitou modifikací. Toto „jako“, jímž si přisvojujeme to, čemu rozumíme, nevykračuje již k nějakému celku dostatečnosti. Pokud jde o jeho možnosti artikulovat odkazové vztahy, je odříznuto od významnosti, která je pro světskost našeho okolí konstitutivní. Toto „jako“ je zatlačeno do jednotvárné roviny toho, co se už jen vyskytuje. Poklesá na strukturu určování, jež pouze nechává vidět výskytové jsoucno. Tato nivelizace, která původní „jako“ praktického výkladu převádí na „jako“ určující vý-

¹ a Jakým způsobem lze obměnou výkladu provést výpověď?

skytovost, je předností výpovědi. Jen tak získává výpověď možnost čistého nazírajícího vykazování.

Výpověď tedy nemůže zapřít svůj ontologický původ z rozumějícího výkladu. Původní „jako“ prakticky rozumějícího výkladu (ἐρμηνεία) nazýváme existenciálně-hermeneutickým „jako“ na rozdíl od *apofantického* „jako“ výpovědi.

Mezi výkladem, zcela ještě zahaleným v obstarávajícím rozumění, a extrémním protipólem teoretické výpovědi o výskytovém jsoucnu nacházíme rozmanité mezistupně. Výpovědi o událostech ve světě našeho okolí, líčení příručního jsoucna, „situační zprávy“, zjišťování „skutkové podstaty“, popis stavu věcí, vyprávění příhody. Tyto „věty“ nelze bez podstatné změny jejich smyslu převést na teoretické výpovědi, neboť nemají svůj původ v nich. Obojí má „původ“ v praktickém výkladu.

Při postupujícím poznávání struktury logu nebylo možno tento fenomén apofantického „jako“ v nějaké podobě nezahlednout. [211] Způsob, jakým byl zprvu uchopen, není náhodný a také ovlivnil celé další dějiny logiky.

Pro filosofické uvažování je logos sám jsoucno a v souladu s orientací antické ontologie jsoucno výskytové. Zprvu se vyskytující, to znamená naskýtající se jako věci, jsou slova a slovní spojení, v nichž se logos vyslovuje. Toto první pátrání po struktuře takto se vyskytujícího logu našlo *společný výskyt* více slov. Co zakládá jednotu tohoto „spolu“? Tato jednota, jak poznal Platón, spočívá v tom, že logos je vždy λόγος τινός.¹ Vzhledem ke jsoucnu, jež je v logu zjevné, skládají se slova v *jeden* slovní celek. Aristotelés viděl radikálněji; každý logos je σύνθεσις a διαίρεσις² zároveň, nikoliv buď jedno – třeba jako „kladný soud“ – nebo druhé – jako „záporný soud“. Každá výpověď, ať už kladná nebo záporná, ať pravdivá nebo nepravdivá, je naopak stejně původně σύνθεσις a διαίρεσις. Vykazovat znamená slučovat a rozlučovat. Aristotelés nicméně nedovedl analytickou otázku až k problému: jaký je to

¹ logos něčeho (Pozn. překl.)

² slučování a rozlučování (Pozn. překl.)

tedy ve struktuře logu fenomén, který dovoluje a žádá, aby každá výpověď byla charakterizována jako syntéza a diairéze?

Co mělo být fenomenálně postiženo formálními strukturami „spojování“ a „rozdělování“, přesněji jejich jednotou, je fenomén onoho „něco jako něco“. Podle této struktury je něčemu rozuměno z něčeho – ve sloučení s něčím, a to tak, že toto *rozumějící* konfrontování, *vykládající* a artikuluje ono spojené, zároveň je rozkládá. Zůstává-li fenomén onoho „jako“ zakryt a především zůstává-li zahalen jeho existenciální původ z hermeneutického „jako“, rozpadá se Aristotelův fenomenologický náběh k analýze logu ve vnějškovou „teorii soudu“, [212] podle níž souzení je spojování popřípadě rozdělování představ a pojmů.

Spojování a rozdělování lze pak dále formalizovat na „vztahování se“. Logisticky je soud rozpuštěn do systému určitých „přifažení“, stává se předmětem „kalkulu“, nikoli však tématem ontologické interpretace. Možnost a nemožnost analyticky pochopit σύνθεσις a διαίρεσις, „vztah“ v soudu vůbec, je úzce spjata se stavem zásadní ontologické problematiky.

160 Jak hluboce ovlivňuje tato problematika interpretaci logu a jak zase naopak pojem „soudu“ pozoruhodně působí na ontologickou problematiku, ukazuje fenomén *kopuly*. Na této „sponě“ vychází najevo, že struktura syntézy byla od počátku považována za samozřejmou a že si svou směrodatnou interpretační funkci také udržela. Jestliže však formální rysy „vztahu“ a „spojení“ nemohou fenomenálně ničím přispět k věcné analýze struktury logu, pak fenomén míněný titulem kopula nemá se sponou a spojováním naposled nic společného. Ono „jest“ a jeho interpretace, ať už je výslovně jazykově vyjádřeno nebo naznačeno slovesnou koncovkou, přesouvá se pak ale – jsou-li výpověď a porozumění bytí existenciální bytostné možnosti pobytu samého – do problémového okruhu existenciální analytiky. Rozpracování otázky po bytí (srv. I. část, 3. oddíl) se tedy s tímto specifickým fenoménem bytí v logu zase znovu setkává.

Předběžně šlo jen o to, ozřejmit prokázáním odvozenosti výpovědi z výkladu a rozumění, že „logika“ logu je zakotvena v existenciální analytice pobytu. Poznání ontologicky nedostatečné interpretace logu umožňuje zároveň jasněji zahlédnout nepůvodnost meto-

dické báze, [213] na níž vyrostla antická ontologie. Logos je v ní zakoušen jako výskytové jsoouco a jako takový je také interpretován; smysl výskytovosti má pak i jsoouco, které je jím ukazováno. Tento smysl bytí zůstává sám nejednoznačný, neodlišený od jiných možností bytí, takže se s ním zároveň mísí bytí ve smyslu formálního „být něco vůbec“, aniž by bylo možno rozlišit mezi nimi alespoň čistě regionálně.¹

§ 34. „Bytí tu‘ a řeč. Jazyk

Fundamentální existenciály, které konstituují bytí našeho „tu“, odemčenost našeho „bytí ve světě“, jsou rozpoložení a rozumění. Rozumění v sobě chová možnost výkladu, tedy možnost osvojit si to, čemu rozumíme. Poněvadž rozpoložení je stejně původní jako rozumění, pohybuje se i ono v určitém porozumění. Právě tak mu přísluší určitá možnost výkladu. Ukázali jsme, že extrémním derivátem výkladu je výpověď. Objasnňování třetího významu výpovědi jako sdělení (vyjádření) vedlo k pojmu mluvení a jazyka, k němuž jsme dosud, a to záměrně, nepřihlíželi. Že jazyk tematizujeme *teprve nyní*, chce naznačit, že tento fenomén má své kořeny v existenciální struktuře odemčenosti pobytu. *Existenciálně-ontologický fundament jazyka je řeč*. V dosavadní interpretaci rozpoložení, rozumění, výkladu a výpovědi jsme s tímto fenoménem již pracovali, v tematické analýze jsme jej však do jisté míry potlačili.

Řeč je existenciálně stejně původní jako rozpoložení a rozumění. Srozumitelnost je i před osvojujícím výkladem [214] vždy učleněná. Řeč je artiklace srozumitelnosti. Je tedy přítomna již v samých základech výkladu a výpovědi. To, co je artikulovatelné ve výkladu a původněji tedy již v řeči, jsme nazvali smyslem. To, co je učleněno v řečové artikulaci, nazýváme jako takové významovým celkem. Ten lze rozložit na jednotlivé významy. Významy jako artikulace artikulovatelného jsou vždy smysluplné. Jestliže řeč, artiklace srozumitelnosti našeho „tu“, je původní existenciál odemčenosti,

^{1a} Husserl

a jestliže odemčenost je primárně konstituována ‚bytím ve světě‘, musí bytostně i řeč mít nějaký specifický *světský* způsob bytí. Naladěná srozumitelnost ‚bytí ve světě‘ *promlouvá jako řeč*. Významový celek srozumitelnosti *přichází ke slovu*. K významům přirůstají slova. Slova však nejsou věci, které bychom opatrovali významem.

Vyslovená řeč je jazyk. Tento soubor slov, který je vlastním „světským“ bytím řeči, je tedy nitrosvětské jsoucno, podobně jako jsoucno příruční. Jazyk lze rozdrobit do vyskytujících se slov – věcí. Řeč je existenciálně jazyk, poněvadž jsoucno, jehož odemčenost významově artikuluje, má způsob bytí vrženého, na „svět“ odkázaného ‚bytí ve světě‘.¹

Jako existenciální struktura odemčenosti pobytu je řeč konstitutivní pro jeho existenci. K výslovnému mluvení patří jako možnosti *naslouchání* a *mlčení*. Teprve na těchto fenoménech se plně ozřejmí konstitutivní funkce řeči pro existencialitu existence. Nejprve však musíme vypracovat strukturu řeči jako takové.

Mluvení je „značící“ učleňování srozumitelnosti ‚bytí ve světě‘, k němuž patří spolubytí a jež se vždy odbývá [215] v určitém způsobu obstarávajícího ‚bytí spolu‘. V něm mluvení slibuje a odpírá, vyzývá, varuje, vyslovuje se, rozmlouvá a přimlouvá se, „činí výpovědi“ a řeční. Mluvení je řeč o... To, o čem je řeč, nemá nutně, ba ani většinou charakter tématu nějaké určující výpovědi. I rozkaz je
162 vydán k...; i přání má své ‚co‘. Ani přímlově nechybí její ‚zač‘. Řeč má nutně tento strukturální moment, poněvadž spolukonstituuje odemčenost ‚bytí ve světě‘; tato základní struktura pobytu předznamenává její vlastní strukturu. To, o čem řeč mluví, je vždy v určitém ohledu a v určitých mezích „oslovováno“. V každé řeči je něco *vyřčeno*: to, co je v příslušném přání, tázání, vyslovování se o... řečeno. V řečeném se řeč sděluje.

Fenomén *sdělování* je třeba, jak jsme již analýzou naznačili, chápat v ontologicky širokém smyslu. Vypovídající „sdělení“, kupříkladu zpráva, je jeden z příkladů existenciálně zásadně pojatého sdělování. V něm se konstituuje rozumějící artikulace ‚bytí spolu‘.

¹ a Pro jazyk je vrženost bytostná.

V něm dochází ke „sdělení“ spolurozpoložení a porozumění spolu-bytí. Sdělování není nikdy něco takového jako transport zážitků, např. mínění a přání z nitra jednoho subjektu do nitra druhého. Ve spolurozpoložení a spolurozumění je nám spolupobyt vždy již jasný. Spolubytí je v řeči „výslovně“ *sděleno*, to znamená již *jest*, jenže nesdělené, tedy neuchopené a neosvojené.

Každá řeč o..., která v tom, co říká, něco sděluje, má zároveň charakter *sebevyslovování*. Mluvením se pobyt vyslovuje, ne proto, že by byl zprvu jako „nitro“ od vnějšku izolován, nýbrž poněvadž jako ‚bytí ve světě‘ již [216] tím, že rozumí, „venku“ je. Toto vyslovené je právě jeho ‚bytí venku‘,¹ to znamená příslušný způsob rozpoložení (nálady), o níž bylo ukázáno, že se týká celé odemčenosti ‚bytí ve‘. Jazykový příznak toho, že ‚bytí ve‘ dává v řeči najevo své rozpoložení, záleží v intonaci, modulaci, tempu řeči, ve „způsobu mluvení“. Sdělení existenciálních možností rozpoložení, to znamená odemykání existence, může být vlastním cílem řeči „básnické“.

Řeč je významové členění naladěné srozumitelnosti ‚bytí ve světě‘. Jako konstitutivní momenty k ní patří: to, o čem‘ je řeč, vyřčené jako takové, sdělování a dávání najevo. To nejsou žádné vlastnosti jen empiricky v jazyce postihované, nýbrž jsou to ve struktuře bytí pobytu zakotvené existenciální charaktery, které něco takového
163 jako jazyk ontologicky teprve umožňují. Ve faktické jazykové podobě řeči mohou některé z těchto momentů chybět, příp. zůstat bez povšimnutí. Že se často „výslovně“ *nevyjádří*, je pouze příznakem určitého způsobu řeči, která, pokud *jest*, musí být v celkovosti uvedených struktur.

Pokusy uchopit „podstatu jazyka“ se vždy nechávaly vést jen jedním jednotlivým momentem a chápaly jazyk pomocí ideje „výrazu“, „symbolické formy“, sdělování jako „výpovědi“, „projevu“ prožitků nebo „utváření“ života. Kdybychom však chtěli tato různá určení synkretisticky shrnout, nebylo by nám to pro plně postačující definici jazyka nic platné. V prvé řadě je třeba vypracovat ontologicko-existenciální celek struktury jazyka na základě analytiky pobytu.

¹ a ‚tu‘; vystavenost jako otevřené místo

Souvislost [217] řeči s rozuměním a srozumitelností se ozřejmí na jedné z existenciálních možností patřících k řeči samé, totiž na naslouchání. Není náhodou, že když jsme něco „správně“ nezaslechli, říkáme, že jsme „nerozuměli“. Naslouchání je pro mluvení konstitutivní. A jako je zvuková stránka jazyka zakotvena v řeči, tak je akustické vnímání založeno v naslouchání. Naslouchat někomu znamená, že pobyt jako spolubytí je existenciálně otevřen pro druhého. Naslouchání konstituuje dokonce i primární a vlastní otevřenost pobytu pro své nejvlastnější ‚moci být‘, jako naslouchání hlasu přítele, který neustále každý pobyt provází. Pobyt naslouchá, protože rozumí. Jako rozumějící ‚bytí ve světě‘ s druhými je pobyt „poslušen“ spolupobytu a sebe sama a v této poslušnosti k němu a k sobě přísluší. Vzájemné naslouchání, z něhož spolubytí vyrůstá, má různé způsoby, jako např. někoho následovat, jít spolu, a privativní mody, jako nenaslouchat, odporovat, vzdorovat, odvracet se.

Na základě tohoto existenciálně primárního ‚moci naslouchat‘ je možné něco takového jako *slyšení*, které je samo fenomenálně ještě původnější než to, co se „zprvu“ jako slyšení určuje v psychologii, totiž vnímání tónů a zvuků. I slyšení má způsob bytí rozumějícího naslouchání. Nikdy neslyšíme „napřed“ hluky a komplexy zvuků, nýbrž skřípající vůz, jedoucí motocykl. Slyšíme pochodující kolonu, severní vítr, klování datla, praskání ohně.

164 Je zapotřebí již nadměru umělého a komplikovaného postoje, abychom „slyšeli“ „čistý hluk“. Že však zprvu slyšíme motocykly a automobily, je fenomenálním dokladem toho, že pobyt jakožto ‚bytí ve světě‘ se již vždy zdržuje u nitrosvětsky příručních jsoucen, a zprvu vůbec ne u „počitků“, jejichž změt by musela být napřed zformována, aby tak vytvořila odrazový můstek, [218] od něhož by se pak subjekt odrazil, aby se nakonec dostal ke „světu“. Pobyt je jakožto bytostně rozumějící primárně u toho, čemu rozumí.

I při výslovném naslouchání řeči druhého rozumíme zprvu tomu, co říká, přesněji řečeno jsme s druhými již předem u toho jsoucna, o němž je řeč. Naproti tomu zprvu *neslyšíme* akustickou podobu vysloveného. I tam, kde je mluva nejasná anebo jde dokonce o cizí jazyk, slyšíme zprvu *nesrozumitelná* slova, a nikoli rozmanitost zvukových dat.

V „přirozeném“ naslouchání tomu, o čem je řeč, můžeme ovšem také sledovat způsob, jakým mluvčí promlouvá, jeho „dikci“, ale i to pouze tehdy, když přitom řečenému předchůdně rozumíme; neboť jen tak můžeme posoudit, zda je způsob mluvení přiměřený tomu, o čem je tematicky řeč.

Rovněž to, co je řečeno v odpověď, vychází zprvu přímo z rozumění tomu, o čem je řeč, kteréžto ‚o čem‘ je již „sdíleno“ ve spolubytí.

Jen tam, kde je dána existenciální možnost mluvení a naslouchání, může někdo slyšet. Kdo „neslyší“ a „musí vyciřovat“, ten může možná docela dobře a právě proto naslouchat. Pouhé poslouchání toho, co se povídá kolem, je privace naslouchajícího rozumění. Mluvení a naslouchání je zakotveno v rozumění. Rozumění nepochází ani z mnohého mluvení, ani z dychtivého lapání slov. Jen ten, kdo již rozumí, může naslouchat.

Týž existenciální fundament má jiná bytostná možnost mluvení, totiž *mlčení*. Kdo při rozmluvě mlčí, může „dávat na srozuměnou“, to znamená vytvářet rozumění vlastnějším způsobem než ten, kdo druhého nepustí ke slovu. V mnohomluvnosti není ani sebemenší záruka, že se prohloubí porozumění tomu, o čem je řeč. Naopak: rozvleklé mluvení [219] zakrývá; zjednává o tom, čemu se má rozumět, jasnost pouze zdánlivou, jež charakterizuje nesrozumitelnost triviality. Mlčet však neznamená být němý. Němý má naopak tendenci k „mluvení“. Němý nejen nedokázal, že umí mlčet, nýbrž 165 nemá vůbec žádnou možnost něco takového dokazovat. A stejně tak ani na tom, kdo je od přírody mlčenlivý, není vidět, že mlčí a umí mlčet. Kdo nikdy nic neříká, nemůže v daném okamžiku ani mlčet. Jen v pravém mluvení je možné mlčení ve vlastním smyslu. Aby mohl pobyt mlčet, musí mít co říci,¹ to znamená vládnout autentickou a bohatou odemčeností sebe sama. Pak mlčení promlouvá a umlčuje „řeči“. Mlčení jako modus mluvení artikuluje srozumitelnost natolik původně, že v ní pramení pravá možnost naslouchání a průzračně ‚bytí spolu‘.

¹ a co ‚má být řečeno‘? (byťj Seyn)

To, že pro bytí našeho ‚tu‘, tj. pro rozpoložení a rozumění, je konstitutivní řeč, a že pobyt je ‚bytí ve světě‘, znamená, že pobyt jako mluvící ‚bytí ve‘ se již vyslovil. Pobyt má jazyk. Je to snad náhoda, že Řekové, jejichž každodenní existence záležela převážně v tom, že spolu rozmlouvali, a kteří zároveň měli „oči k vidění“, určili bytnost člověka v předfilosofickém stejně jako ve filosofickém výkladu pobytu jako ζῶον λόγον ἔχον?¹ Pozdější výklad této definice člověka ve smyslu animal rationale, „rozumný živočich“, není sice „falešný“, ale zakrývá fenomenální půdu, z níž tato definice pobytu vyrůstá. Člověk se ukazuje jako jsoucno, které mluví. To neznamena, že je mu vlastní možnost hlasového projevu, nýbrž že toto jsoucno [220] jest takovým způsobem, že odkrývá svět a sám pobyt. Řekové nemají žádné slovo pro jazyk, chápou tento fenomén „zprvu“ jako řeč. Protože ale filosofické uvažování zahlédlo logos především jako výpověď, stal se vodítkem pro vypracování základních struktur jak forem, tak součástí řeči právě *tento logos*. Gramatika hledala svůj fundament v „logice“ tohoto logu. Ta však je zakotvena v ontologii výskytového jsoucna. Základní inventář „kategorií významu“, který přešel do pozdější jazykovědy a který je v zásadě ještě dnes směrodatný, je orientován na řeč jako výpověď. Vezmeme-li naproti tomu tento fenomén v jeho zásadní původnosti a v celé jeho šíři, totiž jako existenciál, ukáže se nutnost postavit jazykovědu na fundamenty ontologicky původnější. Úkol *osvobodit* gramatiku od logiky vyžaduje, abychom *napřed* získali *pozitivní*

166

porozumění apriorním základním strukturám řeči vůbec jako existenciálu; tento úkol nelze splnit pouhým dodatečným opravováním a doplňováním tradovaného. S ohledem na to je třeba ptát se po základních formách možného významového členění toho, čemu lze vůbec porozumět, a nikoli jen nitrosvětského jsoucna, které poznáváme při teoretickém uvažování a vyjadřujeme ve větách. Nauka o významu nevznikne sama od sebe obsáhlým srovnáváním co největšího počtu pokud možno odlehklých jazyků. Právě tak nedosta- tečné je převzít např. filosofický horizont, v němž učinil jazyk

¹b Člověk jako „shromažďovatel“, jako sbírka bytj (Seyn) bytujících v otevřenosti jsoucna (ale toto jen v pozadí).

svým problémem W. von Humboldt. Nauka o významu je zakotvena v ontologii pobytu. Na jejím osudu závisí zdar či zmar této nauky.¹ [221]

Filosofické bádání se musí nakonec přece jen odhodlat k otázce, jaký způsob bytí jazyku vůbec přísluší. Je to nitrosvětský příruční prostředek, nebo má způsob bytí pobytu, nebo ani jedno ani druhé? Jakého druhu je bytí jazyka, že může být „mrtvý“? Co to znamená ontologicky, že se jazyk rozvíjí a zaniká? Máme jazykovědu – a bytí jsoucna, které je jejím tématem, je temné; je dokonce zastřen i horizont, v němž by zkoumání mohlo otázku po tomto bytí položit. Je to náhoda, že významy jsou zprvu a většinou „světské“, předznamenané významností světa, ba že jsou dokonce často převážně „prostorové“, nebo je tento „fakt“ existenciálně-ontologicky nutný a proč? Filosofické bádání bude muset rezignovat na „filosofii jazyka“, aby se mohlo dotázat „věcí samých“, a bude se muset dopracovat pojmového ujasnění problematiky.

Interpretace jazyka, jak jsme ji zde načrtli, měla tomuto fenoménu pouze vykázat ontologické „místo“ v rámci bytostné struktury pobytu a především připravit následující analýzu, která se pomocí vodítka, jímž bude jistý fundamentální způsob bytí řeči ve spojení s dalšími fenomény, pokusí uvést do našeho zorného pole ontologicky původnějším způsobem každodennost našeho pobytu.

B. Každodenní bytí našeho ‚tu‘ a upadání pobytu

Při interpretaci existenciálních struktur odemčenosti ‚bytí ve světě‘ ztratili jsme do jisté míry z očí každodennost pobytu. Analýza musí tento zčásti již tematizovaný fenomenální horizont znovu získat. Nyní tedy vyvstává otázka: jaké jsou existenciální rysy odemčenosti ‚bytí ve světě‘, setrvává-li jako každodenní ve způsobu bytí neurčitého ‚ono se‘? Přísluší mu nějaké specifické rozpoložení, zvláštní rozumění, řeč a výklad? Potřeba [222] odpovědět na tuto otázku je

167

¹ K nauce o významu srv. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1. a 4.– 6. zkoumání. Dále radikálnější pojetí problematiky v *Ideen*, I, §§ 123 nn., str. 255 nn.

ještě naléhavější, uvědomíme-li si, že se pobyt zprvu a většinou v neurčitém ‚ono se‘ ztrácí a je jím ovládán. Není pobyt jako vržené ‚bytí ve světě‘ vržen zprvu právě do veřejnosti neurčitého ‚ono se‘? A co znamená tato veřejnost jiného než specifickou odemčenost neurčitého ‚ono se‘?

Jestliže rozumění musí být pojato primárně jako ‚moci být‘ našeho pobytu, pak z analýzy rozumění a výkladu příslušejícího neurčitému ‚ono se‘ bude třeba zjistit, jaké možnosti svého bytí si pobyt jako ‚ono se‘ odemkl a osvojil. Tyto možnosti samy pak zjevují jistou bytostnou tendenci bytí každodennosti. A tato tendence, ontologicky dostatečně explikovaná, musí nakonec odhalit nějaký původní způsob bytí pobytu, a to tak, že z něho bude možno naznačený fenomén vrženosti vykázat v jeho existenciální konkréci.

Nejprve je třeba na určitých fenoménech ozřejmit odemčenost neurčitého ‚ono se‘, tzn. každodenní způsob bytí řeči, pohledu a výkladu. Pokud jde o tyto fenomény, nebude možná zbytečné poznamenat, že naše interpretace je vedena úmysly čistě ontologickými, je jí cizí jakákoli moralizující kritika každodenního pobytu a nemá „kulturně-filosofických“ aspirací.

§ 35. „Řeči“

Výrazu „řeči“ zde nechceme užívat v pejorativním významu. Má zde terminologicky znamenat pozitivní fenomén, konstituující způsob bytí rozumění a výkladu každodenního pobytu. Řeč většinou promlouvá slovem a vždycky se již vyslovila. Je jazykem. Ve vysloveném je tedy ale již obsaženo porozumění a výklad. V jazyce jako vyslovenosti [223] je porozumění pobytu vždy už vyloženo. Tato vyloženost, právě tak jako jazyk, není něčím, co se jenom vyskytuje, nýbrž její bytí má rovněž charakter pobytu. Této vyloženosti je pobyt zprvu a v jistých mezích stále vydán, to ona spravuje a rozdílí možnosti průměrného rozumění a příslušného rozpoložení. Vyslovenost uchovává v celku svých rozčleněných významových souvislostí určité rozumění odemčenému světu a stejně původně s tím také rozumění spolupobytu druhých a svému vlastnímu ‚bytí

ve‘. Porozumění, jež je takto uloženo ve vyslovenosti, týká se jak každé právě dosažené či tradované odkrytosti jsoucna, tak příslušného porozumění bytí, jakož i možností a horizontů, jež máme k dispozici pro započítání nového výkladu a nové pojmové artikulace. Nespokojující se s pouhým poukazem na faktum této vyloženosti pobytu, musíme se nyní ptát na existenciální způsob bytí vyslovené a vyslovující se řeči. Nemůže-li být pojata jako něco, co se vyskytuje, jaké je její bytí a co toto bytí zásadně říká o každodenním způsobu bytí pobytu?

Vyslovující se řeč je sdílení. Její bytostná tendence směřuje k tomu, aby poslouchajícímu umožnila podílet se na odemčeném bytí k tomu, o čem je řeč.

Vzhledem k průměrné srozumitelnosti, která je v mluveném jazyce při jeho sebevyslovování již obsažena, je možno sdělované řeči veskrze rozumět, aniž by si naslouchající musel osvojit původně rozumějící bytí k tomu, o čem je řeč. Nerozumíme ani tak jsoucnu, o kterém se mluví, nýbrž posloucháme už jen řečené jako takové. Tomu rozumíme; ale tomu, o čem se mluví, rozumíme jen přibližně, povrchně; míníme *totéž*, poněvadž tomu, co je řečeno, rozumíme všichni v *téže* průměrnosti.

Naslouchání a rozumění předchůdně ulpívá na řečeném jako takovém. Sdílení „neudílí“ [224] primární bytostné sepětí se jsoucnem, o kterém je řeč, nýbrž naše ‚bytí spolu‘ se pohybuje v tom, že spolu mluvíme a obstaráváme řečené. Záleží mu na tom, aby se mluvilo. Řečené, diktum, výpověď ručí nyní za ryzost a věcnost řeči a jejího porozumění. A protože mluvení ztratilo své primární bytostné sepětí se jsoucnem, o němž je řeč, příp. k němu nikdy nedospělo, nesdílí se tak, že by si toto jsoucno původním způsobem osvojovalo, nýbrž tak, že řečené *omílá* a *šíří*. Řečené jako takové opisuje stále širší kruhy a nabývá autoritativního charakteru. Věc se má tak a tak, poněvadž se to o ní říká. V takovém omílání a šíření, v němž původně beztak nepřilíš pevná půda pod nohama úplně mizí, se konstituují „řeči“. A ty se neomezují jen na omílání slovem, nýbrž šíří se písmem jako „spisování“. Omílání zde nespočívá v opakování slyšeného. Živí se čteným. Průměrné porozumění čtenáře nebude *nikdy moci* rozhodnout, co je načerpáno a získáno

původním způsobem a co je pouze opakováno. Ba co více, průměrné porozumění dokonce ani o takové rozlišení nestojí, nemá je zapotřebí, protože ono přece všemu rozumí.

Nezakotvenost „řečí“ jim nebrání v přístupu na veřejnost, naopak jej usnadňuje. „Řeči“ představují možnost všemu rozumět, aniž bychom si předtím věc osvojili. Chrání nás před nebezpečím, že bychom při takovém osvojování ztroskotali. „Řeči“, které se každému stále nabízejí, nejen že nás zprošťují úkolu pravého porozumění, nýbrž vytvářejí indiferentní srozumitelnost, pro kterou nic není uzamčeno.

Řeč, která patří k bytostné skladbě bytí pobytu a která spoluvytváří jeho odemčenost, má možnost stát se „řečmi“ a jako „řeči“ udržovat ‚bytí ve světě‘ ani ne tak [225] otevřené v rozčleněném porozumění jako spíše uzavírat je a zakrývat nitrosvětské jsoucno. K tomu není třeba úmyslného klamání. Způsob bytí „řečí“ není *vědomé vydávání* něčeho za něco jiného. Nezakotvené omílání a šíření „řečí“ stačí samo k tomu, aby se odemykání zvrátilo ve svůj opak. Řečené je totiž zprvu vždy chápáno jako to, co „něco říká“, tj. jako odkrývající. Vzhledem k tomu, že „řeči“ zásadně *nedbají* o zakotvenost v tom, o čem je řeč, jsou od původu uzavíraním.

Toto uzavírání se dále stupňuje tím, že „řeči“, v nichž se domněle dosahuje porozumění tomu, o čem se mluví, překážejí tímto domnělým porozuměním každému novému tázání a každé diskusi a zvláštním způsobem je ztěžují a potlačují.

Tento výklad „řečí“ je v pobytu vždy již pevně zakořeněn. Mnohé poznáváme zprvu tímto způsobem a nezřídka se přes toto průměrné porozumění vůbec nedostaneme. Z tohoto každodenního výkladu, do něhož od počátku vrůstá, se pobyt nikdy nemůže vymanit. V něm, z něho a proti němu děje se veškeré pravé rozumění, výklad a sdílení, znovuodkrývání a nové osvojování. Není to tak, že by pobyt, nedotčen a nesveden tímto výkladem, stál před neporušenou zemí nějakého „světa“ o sobě, aby prostě nazíral, s čím se setkává.

170 Vláda veřejného výkladu rozhodla dokonce již i o možnostech naladěnosti, to znamená o základním způsobu, jímž se pobyt vystavuje světu. Neurčité ‚ono se‘ předznamenává naše rozpoložení, určuje, co a jak „vidíme“.

„Řeči“, které uvedeným způsobem pobyt uzavírají, představují způsob bytí vykořeněného porozumění pobytu. Takové porozumění ovšem není něco jako hotový stav výskytového jsoucna, nýbrž – existenciálně vykořeněno – je samo způsobem neustálého vykořenování. Ontologicky to znamená: [226] pobyt, který žije v „řečech“, je jako ‚bytí ve světě‘ odříznut od primárního a původně-pravého bytostného sepětí se světem, spolupobytem i s ‚bytím ve‘ samým. Vznáší se v prázdnu, a přece je tímto způsobem stále u „světa“, s druhými a k sobě samému. Jedině jsoucno, jehož odemčenost je konstituována naladěnou a rozumějící řečí, tzn. jsoucno, které v této ontologické struktuře *jest* svým ‚tu‘, *jest* ‚ve světě‘, má bytostnou možnost takového vykořenění, které zdaleka není nebytím pobytu, nýbrž naopak jeho nejkaždodennější a nejtvrdošijnější „realitou“.

V samozřejmosti a sebejistotě průměrného výkladu však spočívá také to, že pod jeho ochranou zůstává pobytu skryta i sama tísnivá nehostinnost této nezakotvenosti, v níž může ztrácet půdu pod nohama čím dál tím víc.

§ 36. Zvědavost

Při analýze rozumění a odemčenosti našeho ‚tu‘ vůbec jsme poukázali na lumen naturale a nazvali jsme odemčenost ‚bytí ve‘ *světlinou* pobytu, v níž je teprve možné něco takového jako pohled. Naše pojetí pohledu bylo vypracováno s ohledem na základní způsob veškerého pobytového odemykání, totiž s ohledem na rozumění ve smyslu ryzího osvojování si jsoucna, k němuž se pobyt podle svých bytostných možností může vztahovat.

Základní strukturu pohledu ukazuje specifická bytostná tendence každodennosti k „vidění“. Označujeme ji termínem *zvědavost*, pro niž je charakteristické, že není omezena na vidění a vyjadřuje tendenci setkávat se se světem v určitém specificky vstřícném postoji. Tento fenomén interpretujeme se zásadním existenciálně-ontologickým úmyslem, [227] nikoli ve zúžené orientaci na poznání, které bylo již dávno a v řecké filosofii nikoli náhodou pochopeno

z „touhy vidět“. Pojednání, jež ve sbírce Aristotelových pojednání o ontologii stojí na prvním místě, začíná větou: πάντες ἀνθρώπου 171 τοῦ εἶδέναι ὁρέγονται φύσει.¹ K bytí člověka patří bytostně starost o vidění.² Těmito slovy je uvedeno zkoumání, které se pokouší v uvedeném způsobu bytí pobytu odkrýt původ vědeckého bádání o jsoucnu a jeho bytí. Tato řecká interpretace existenciální genese vědy není náhodná. Je v ní explicitně formulováno porozumění tomu, co je předznamenáno v Parmenidově větě: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.³ Bytí je to, co se ukazuje v čistém nazírajícím postřehování, a pouze toto vidění odkrývá bytí. Původní a ryzí pravda spočívá v čistém názoru. Tato teze zůstává napříště fundamentem evropské filosofie. Motivuje Hegelovu dialektiku, která je pouze na jejím základě možná.

Pozoruhodné přednosti „vidění“ si všiml především Augustin v souvislosti s interpretací concupiscentia.⁴ Ad oculos enim videre proprie pertinet, vidění je nejvlastnější vlastnost očí. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus. Tohoto slova však používáme také pro ostatní smysly – chceme-li jimi poznávat. Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olfac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Neříkáme: slyš, jak se to třpytí, přivoň, jak se to leskne, ochutnej, jak to svítí, nebo sáhni si, jak to září; nýbrž ve všech případech říkáme: *pohled*, říkáme, že to vše je vidět. Dicimus autem non solum, vide quid luceat, [228] quod soli oculi sentire possunt, neříkáme tedy pouze: hle, jak to svítí, což jedině oči mohou vnímat, sed etiam, vide quid sonet, vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Říkáme také: hle, jak to zní, hle, jak to voní, hle, jak to chutná, hle, jak je to tvrdé. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum

¹ Aristotelés, *Metafyzika*, I, 1, 980a21.

² Autorův překlad předchozí Aristotelovy věty. (Pozn. překl.)

³ H. Diels / W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951, *Parmenidés*, B 3. (Pozn. překl.)

⁴ Augustin, *Vyznání*, X, 35.

est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Zkušenost smyslů vůbec lze tudíž nazývat „žádostivostí očí“, poněvadž i ostatní smysly, když jde o poznání, si na základě jisté podobnosti osobují výkon vidění, v němž mají prvenství očí.

Jak se to má s touto tendencí k pouhému vnímání? Jakou existenciální strukturu pobytu umožňuje fenomén zvědavosti pochopit? 172

„Bytí ve světě“ zprvu splývá se světem obstarávání. Obstarávání je vedeno praktickým ohledem, který odkrývá a udržuje v odkrytosti příruční jsoucno. Praktický ohled ukazuje všemu opatrování a zařizování cestu, poskytuje prostředky k provedení, upozorňuje na pravou příležitost, vhodný okamžik. Obstarávání může být přerušeno přestávkou k odpočinku nebo dokončením díla. V takto nastalém klidu obstarávání nemizí, praktický ohled se však osvobozuje, není už světem díla vázán. Při odpočinku starost přechází do uvolněného praktického ohledu. Odkrývání světa díla v praktickém ohledu má bytostný charakter od-dalování.¹ Uvolněný praktický ohled však nemá už po ruce nic, čeho přiblížení by bylo třeba obstarat. Jakožto bytostně od-dalující zjednává si nové možnosti od-dalování, tzn. tíhne od nejbližšího příručního jsoucna do dalekého a cizího světa. Starost se stane obstaráváním možnosti uvidět – v prodlevě a odpočinku – „svět“ jenom v jeho *vzhledu*. [229] Pobyt vyhledává daleké pouze proto, aby si přiblížil jeho vzhled. Pobyt se nechává unášet jedině tím, jak svět vypadá – což je způsob bytí, v němž se stará o to, jak se oprostit od sebe sama jako „bytí ve světě“, jak se oprostit od bytí u nejbližšího každodenního příručního jsoucna.

Uvolněná zvědavost nechce však vidět proto, aby viděnému rozuměla, tzn. aby se stala bytím k tomuto viděnému, nýbrž *pouze* proto, aby viděla. Pídí se po novém jen proto, aby je pro další novinku opustila. Starosti tohoto vidění nejde o to, aby chápala a vědouc byla v pravdě, nýbrž o možnost oddat se světu. Proto je zvědavost charakterizována zvláštní *těkavostí*, která nedovolí prodlévat u nejbližšího. Proto také nehledá klid soustředěného pozorování,

¹ Srv. § 23, str. 132 nn. (Pozn. překl.)

nýbrž vyhledává neklid a vzrušení ve stále nových a nových proměnách toho, s čím se setkává. Ve své tĕkavosti obstarává si zvědavost trvalou možnost *rozptýlení*. Zvědavost nemá nic společného s obdivným pozorováním jsoucna, s *θαυμάζειν*,¹ nejde jí o to, aby se skrze údiv dostala až tam, kde nerozumí, nýbrž obstarává si vědění – ale jenom proto, aby věděla. Oba konstitutivní momenty zvědavosti, totiž *tĕkavost* v obstarávaném světě našeho okolí a *rozptýlení* do nových možností, fundují třetí bytostný charakter tohoto fenoménu, který nazýváme *nesituovanost*. Zvědavost je všude a nikde. Tento modus ‚bytí ve světě‘ odhaluje nový způsob bytí každodenního pobytu, ve kterém se pobyt stále vykořeňuje.

„Řeči“ rozhodují i o cestách zvědavosti, říkají, co si člověk musí přečíst, co musí vidět. Zvědavost je ve svém ‚být všude a nikde‘ vydána ‚řečem“. Tyto dva každodenní bytostné mody řeči a pohledu se ve své tendenci k vykořeňování nevyskytují prostě vedle sebe, nýbrž *jeden* z těchto způsobů nese s sebou *druhý*. Zvědavost, které není nic uzavřeno, „řeči“, pro něž nic [230] není nesrozumitelné, dávají sobě, tzn. takto jsoucímu pobytu, záruku domněle pravého „plného života“. V této domnělosti se však ukazuje třetí fenomén charakterizující odemčenost každodenního pobytu.

§ 37. Dvojznačnost

Jestliže to, s čím se v každodenním ‚bytí spolu‘ setkáváme, je každému přístupné a může o tom kdokoliv cokoli říci, pak už nelze rozhodnout, co je a co není odemčeno v pravém rozumnění. Tato dvojznačnost se netýká jen světa, nýbrž stejně tak i ‚bytí spolu‘ jako takového, a dokonce i bytí pobytu k sobě samému.

Zdá se nám, že všemu rozumíme, všeho se chápeme a o všem mluvíme pravým způsobem, a přece tomu tak v základě není, anebo to tak nevypadá, a přece tomu tak v základě jest. Dvojznačnost se týká nejen disponování a nakládání s tím, co je přístupno v používání a v požitku, nýbrž ovládla již rozumění jakožto ono ‚moci

¹ divit se (Pozn. překl.)

být‘, způsob rozvrhování i předestírání možností pobytu. Každý znale promlouvá nejen o tom, co máme právě před sebou, nýbrž je s to mluvit i o tom, co se má teprve stát, co tu ještě není, ale co by se „vlastně“ mělo udělat. Každý vždy již předem vytušil a vycítil, co tuší a čemu jsou na stopě i druzí. Toto ‚být na stopě‘, vycházející z opakování slyšeného – kdo je nějaké věci opravdově „na stopě“, ten o tom nemluví –, to je nejzákladnější způsob, jímž dvojznačnost předestírá pobytu možnosti a zároveň je zbavuje veškeré jejich síly.

Když se totiž jednoho dne to, co *se* tuší a cítí, stane skutkem, pak se právě [231] dvojznačnost postará o to, aby zájem o tuto skutečnost vzápětí opadl. Tento zájem spočívá totiž pouze ve zvědavosti a v „řečech“, a to pokud trvá možnost pouhého nezávazného spolu-*tušení*. Toto ‚být spolu u toho‘, když *se* a pokud *se* „za něčím jde“, znemožňuje setrvat u tušené věci, když se ji podaří uskutečnit. Neboť pobyt je nyní nucen vrátit se k sobě samému. „Řeči“ a zvědavost ztrácejí svou moc. A také se již mstí. Při pohledu na skutečnost toho, co *se* společně tušilo, jsou tu hned „řeči“ s tvrzením: to by přece uměl každý, vždyť to *se* dalo tušit. V „řečech“ zazní dokonce i rozmrzelost z toho, že to, co se dalo tušit a co všichni požadovali, se nyní *skutečně* stalo. Vždyť tak mizí příležitost dále tušit.

Protože čas pobytu, který v ústraní s něčím zápolí a ryzím způsobem ztroskotává, je jiný a z hlediska veřejnosti plyne pomaleji než čas „řečí“, které „žijí rychleji“, jsou „řeči“ vždy již u něčeho docela jiného, co je právě teď nejnovější. Co bylo napřed tušeno a co se nakonec uskutečnilo, přišlo vzhledem k tomu, co je nejnovější, příliš pozdě. „Řeči“ a zvědavost se ve své dvojznačnosti starají, aby to, co je ryze a nově vytvořeno, bylo v okamžiku svého vzniku pro veřejnost již zastaralé. Pozitivní možnosti toho, co bylo takto vytvořeno, se mohou plně otevřít teprve tehdy, když zakrývající „řeči“ ztratí svou účinnost a odumře „všeobecný“ zájem.

Dvojznačnost veřejného výkladu vydává tĕkavé předjímání a zvědavé tušení za vlastní dění, zatímco uskutečňování a jednání snižuje na něco dodatečného a nedůležitého. Rozumění, které je vlastní pobytu v neurčitém ‚ono se‘, se tudíž ve svých rozvrzích, pokud jde o pravé bytostné možnosti, stále *mýlí*. Pobyt je dvojznač-

ně stále „tu“, to znamená v té veřejné odemčenosti ‚bytí spolu‘, kde nejhlasitější [232] „řeči“ a nejnynalézavější zvědavost udávají tón, kde se každý den stane všechno, a přitom se v základě neděje nic.

Tato dvojznačnost přihrává zvědavosti vždy to, co hledá, a dodává „řečem“ zdání, jako by se o všem rozhodovalo právě v nich.

175 Tento bytostný druh odemčenosti ‚bytí ve světě‘ prostupuje však též ‚bytím spolu‘ jako takovým. Druhý je „tu“ především na základě toho, co se o něm proslýchá, co se o něm říká a ví. Do původního ‚bytí spolu‘ se od počátku vsunují „řeči“. Každý si zprvu a především všímá toho, jak se zachová druhý, co k tomu řekne. ‚Bytí spolu‘ v neurčitém ‚ono se‘ naprosto není nějakým izolovaným lhostejným bytím vedle sebe, nýbrž napjatým, dvojznačným sledováním druhých, jakýmsi tajným vzájemným odposloucháváním. Pod maskou vzájemnosti se rozehrává vzájemné soupeření.

Přitom je třeba mít na zřeteli, že dvojznačnost v žádném případě nepochází až z nějaké záměrné přetvářky a překrucování, že ji nevyvolává jednotlivý pobyt. Tkví již v ‚bytí spolu‘ jakožto *vrženém* ‚bytí spolu‘ ve světě. Ale veřejnosti je dvojznačnost právě skryta a neurčité ‚ono se‘ nikdy nebude souhlasit s tím, že by tato interpretace vystihovala bytostný způsob výkladu prováděného neurčitým ‚ono se‘. Bylo by nedorozuměním chtít explikaci těchto fenoménů potvrzovat souhlasem neurčitého ‚ono se‘.

Fenomény „řeči“, zvědavosti a dvojznačnosti byly předvedeny tak, že vyvstává jejich bytostná spojitost. Způsob bytí této spojitosti je třeba nyní pojmut existenciálně-ontologicky. Základnímu způsobu bytí každodennosti je třeba porozumět na pozadí horizontu dosud získaných bytostných struktur pobytu. [233]

§ 38. Upadání a vrženost

„Řeči“, zvědavost a dvojznačnost charakterizují způsob, jímž je pobyt každodenně svým „tu“, jímž je odemčeností ‚bytí ve světě‘. Jako existenciální určení nejsou tyto charaktery něčím, co by se vyskytovalo na pobytu, nýbrž spolutvoří jeho bytí. V nich a v jejich bytostné souvislosti se odhaluje základní způsob bytí každodennosti, který nazýváme *upadání* pobytu.

Tento titul, který nevyjadřuje žádné negativní hodnocení, má znamenat: pobyt je především a většinou u obstarávaného světa. Toto rozptýlení v... má většinou charakter ztracenosti ve veřejném ‚ono se‘. Pobyt zprvu vždy již odpadl od sebe sama jako autentického ‚moci být sebou‘ a propadl ‚světu‘. Propadnutí ‚světu“ znamená rozptýlenost v ‚bytí spolu‘, pokud je toto spolubytí ovládáno „řečmi“, zvědavostí a dvojznačností. Výkladem upadání se nyní dostává přesnějšího určení tomu, co jsme nazvali neautenticitou,¹ nevlastním modem bytí pobytu. „Neautentický“ a „nevlastní“ však v žádném případě neznámá „vlastně nejsoucí“, jako by pobyt v tomto bytostném modu přicházel vůbec o své bytí. Nevlastní modus bytí nemůže nikdy znamenat něco takového jako ‚nebyť už ve světě‘, neboť právě on představuje určité význačné ‚bytí ve světě‘, totiž takové, které je v neurčitém ‚ono se‘ plně pohlceno „světem“ a spolupobytem druhých. ‚Nebyť sám sebou‘ funguje jako *pozitivní* možnost jsoucna, které, jsouc bytostně jsoucnem obstarávajícím, je rozptýleno v určitém světě. Toto *ne-bytí* je třeba pojmut jako prvotní způsob bytí pobytu, v němž se pobyt většinou zdržuje.

Upadání pobytu tudíž také nesmí být pojímáno jako „pád“ z nějakého čistého a vyššího „prastavu“. O tom nemáme nejen onticky žádnou zkušenost, [234] nýbrž ani ontologicky nemáme žádné možnosti a vodítka pro interpretaci.

Pobyt jako upadlý odpadl již *od sebe samého* jako faktického ‚bytí ve světě‘; a propadl nikoli něčemu jsoucímu, s čím se střetává nebo také nestřetává teprve v průběhu svého bytí, nýbrž propadl *světu*, který sám patří k jeho bytí. Upadání je existenciální určení pobytu jako takového a nevypovídá nic o něm jako o výskytovém jsoucnu, o výskytových vztazích ke jsoucnu, z něhož „pochází“, nebo ke jsoucnu, s nímž dodatečně navazuje nějaké commercium.

O nesprávném pochopení ontologicko-existenciální struktury upadání by svědčilo též, kdybychom jí chtěli přikládat smysl nějaké špatné a politováníhodné ontické vlastnosti, s kterou snad skončují pokročilejší stádia lidské kultury.

¹ Srv. § 9, str. 60 nn.

Při prvním poukazu na ‚bytí ve světě‘ jako na základní strukturu pobytu, ale i při charakterizování jeho konstitutivních strukturních momentů zůstal při analýze bytostné *struktury* fenomenálně nepovšimnut její způsob bytí. Popsali jsme sice základní možné druhy ‚bytí ve‘: obstarávání a starost o někoho. Nedotčena však zůstala otázka, jakého druhu je jejich každodenní bytí. Ukázalo se sice, že ‚bytí ve‘ není nic takového jako nějaký pouze pozorující nebo jednající postoj vůči předmětu, to znamená společný výskyt subjektu a objektu. I tak však musel přetrvat dojem, že ‚bytí ve světě‘ funguje jako nějaký pevný rámec, v němž se pobyt ke svému světu různými způsoby chová, aniž by se to dotklo bytí tohoto „rámce“ samého. Je to však právě tento domnělý „rámec“, co spoluvytváří ten druh bytí, jímž je pobyt. Ve fenoménu upadání se dokumentuje *existenciální modus* ‚bytí ve světě‘.

177 V „řečech“ se pobytu odemyká rozumějící bytí k jeho světu, k druhým a k němu samému, ale takovým způsobem, že toto [235] bytí k... má modus nezakotveného vznášení. Zvědavost sice všechno všudy odemyká, ale tak, že ‚bytí ve‘ je všude a nikde. Dvojznačnost nic před porozuměním pobytu neskrývá, ale jen proto, aby ‚bytí ve světě‘ udržela ve vykořeněném ‚všude a nikde‘.

Teprve ontologickým projasněním způsobu bytí každodenního ‚bytí ve světě‘, který prosvítá v těchto fenoménech, získáme existenciálně dostatečné určení základní struktury pobytu. Jakou strukturu vykazuje „pohyb“ upadání?

„Řeči“ a v nich obsažený veřejný výklad se konstituují v ‚bytí spolu‘. Nejsou nějakým jeho produktem, který by se odděleně sám o sobě vyskytoval uvnitř světa. Ale nelze je ani rozpustit v něco „všeobecného“, co, poněvadž bytostně nikomu nepatří, není „vlastně“ ničím a „reálně“ se s ním shledáváme pouze u jednotlivého mluvícího pobytu. „Řeči“ jsou způsob bytí vzájemného spolubytí samého a nevznikají teprve díky určitým okolnostem, které na pobyt působí „z venku“. Jestliže však pobyt v „řečech“ a ve veřejném výkladu předkládá sám sobě možnost ztratit se v neurčitém ‚ono se‘ a upadnout do nezakotvenosti, pak to znamená: pobyt připravuje sám sobě stálý svod upadat. ‚Bytí ve světě‘ je samo v sobě *svádějící*.

Veřejný výklad, který se tak již sám sobě stal svodem, udržuje pobyt v jeho upadlosti. „Řeči“ a dvojznačnost, ono ‚všechno jsme již viděli‘ a ‚všemu již rozumíme‘, budí zdání, že tato odemčenost pobytu, která je mu k dispozici a která mu vládne, je s to zaručit mu jistotu, ryzost a plnost všech možností jeho bytí. Sebejistota a rozhodnost neurčitého ‚ono se‘ stále více potlačuje potřebu autentického naladěného rozumění. Domnění neurčitého ‚ono se‘, že zajišťuje a vede plný a pravý [236] „život“, vnáší do pobytu *zklidnění*, pro které je všechno „v nejlepším pořádku“ a kterému jsou všechny dveře otevřeny. Upadající ‚bytí ve světě‘, samo sebe svádějíc, je zároveň *zklidňující*.

Toto zklidnění v neautentickém bytí nespádá nicméně k zastavení a nečinnosti, nýbrž vhání nás do živelného „provozu“. Ani teď tedy upadlost do „světa“ nedochází klidu. Svody zklidnění naše upadání 178 *stupňují*. Se zvláštním ohledem na výklad pobytu může nyní vzniknout dojem, že porozumění nejjvzdálenějším kulturám a jejich „syntéza“ s naší vlastní dovede pobyt k naprosté a konečně pravé jasnosti o sobě samém. Všestranná zvědavost a neúnavné všeznalectví předstírají universální porozumění pobytu. V základě však zůstává v neurčitu a nedotázáno, *čemu se vlastně má rozumět*; zůstává nepochopeno, že rozumění samo je určité ‚moci být‘, které se musí svobodně otevřít jedině v *nejvlastnějším* pobytu. V tomto zklidněném, všemu „rozumějícím“ sebesrovnávání se vším žene se pobyt do odcizení, v němž se mu skrývá jeho nejvlastnější ‚moci být‘. Upadlé ‚bytí ve světě‘, svádějící a zklidňující, je zároveň *odcizující*.

Toto odcizení však opět nemá znamenat, že by pobyt byl fakticky vyrván sobě samému; naopak vhání pobyt do způsobu bytí, kterému záleží na „sebeanalýze“ vedené do krajnosti, která se cvičí ve všech možných způsobech výkladu, takže počet předkládaných „charakterologií“ a „typologií“ roste do nedohledna. Toto odcizení, které před pobyttem *uzamyká* jeho autenticitu a možnost, bytí i jen možnost ryzího ztroskotání, nečiní z něho nicméně jsoucno, které není on sám, nýbrž zatlačuje jej do jeho neautenticity, do určitého možného způsobu bytí *jeho samého*. Svádějící a zklidňující odcizenost upadání vede svým vlastním pohybem k tomu, že se pobyt v sobě samém *zaplétá*. [237]

Předvedené fenomény svodu, zklidnění, odcizení a sebezapletení (zapletenost) charakterizují specifický způsob bytí upadání. Tento „pohyb“ pobytu v jeho vlastním bytí nazýváme *pád*. Pobyt padá ze sebe sama do sebe sama, do nezakotvenosti a nicotnosti neautentické každodennosti. Tento pád mu však díky veřejnému výkladu zůstává skryt, a to tak, že je vyložen jako „vzestup“ a „konkrétní život“.

Druh pohybu, jímž je pád *do* nezakotvenosti a v nezakotvenosti neautentického bytí v neurčitým „ono se“, vytrhuje rozumění neustále z rozvrhování autentických možností a strhuje je do uspokojeného domnění, že všechno má, příp. všeho dosahuje. Toto neustálé vytrhování z autentičnosti a na druhé straně její trvalé předstírání zároveň se strháváním do neurčitého „ono se“ charakterizuje pohyb upadání jako *vír*.

179 Upadání je nejen existenciálním určením „bytí ve světě“. Vír zjevuje zároveň vrhový a pohybový charakter vrženosti, která může začít pobyt sám v jeho rozpoložení na sebe upozorňovat. Vrženost není ani „hotovou věcí“, ale ani uzavřeným, vyřizeným faktem. K fakticitě pobytu patří, že *pokud* je tím, čím je, zůstává ve vrhu a je strháván vírem do neautenticity neurčitého „ono se“. Vrženost, v níž lze fakticitu fenomenálně spatřit, patří k pobytu, kterému v jeho bytí jde o toto bytí samo. Pobyt existuje fakticky.

Ale není tímto vykázáním upadlosti předveden fenomén, který přímo *protiřečí* určení, pomocí něhož jsme nastínili formální ideu existence? Lze pobyt pojmut jako jsoucno, jemuž jde v jeho bytí o jeho vlastní „moci být“, když toto jsoucno právě ve své každodennosti *sebe samo ztratilo* a v upadání „žije“ směrem od sebe pryč? Upadání do světa je však jen tehdy [238] fenomenálním „důkazem“ *proti* existencialitě pobytu, jestliže je pobyt pojat jako izolované já – subjekt, jako bod já, od něhož se vzdaluje. Potom je svět objektem. Upadlost do světa se pak ontologicky přeinterpretuje na výskyt po způsobu nitrosvětského jsoucna. Podržíme-li však bytí pobytu v podobě nastíněné struktury „bytí ve světě“, pak je zřejmé, že upadání jako *způsob bytí tohoto „bytí ve“* představuje naopak nejelementárnější důkaz *pro* existencialitu pobytu. V upadání jde právě o „moci být ve světě“, třebaže v modu neautenticity. Pobyt *může* upadat jen

proto, *poněvadž* mu jde o rozumějící rozpoložené „bytí ve světě“. Naopak *autentická* existence není něčím, co by se vznášelo nad upadlou každodenností, nýbrž je existenciálně jen určitou modifikací jejího uchopení.

Fenomén upadání také není „noční stránkou“ pobytu, jeho onticky se vyskytující vlastností, která by snad měla sloužit k doplnění neškodného aspektu tohoto jsoucna. Upadání odhaluje *bytostnou* ontologickou strukturu pobytu samého, která je tak málo určením jeho noční strany, že konstituuje všechny jeho dni v jejich každodennosti.

Existenciálně-ontologická interpretace tudíž také nečiní žádné ontické výpovědi o „zkaženosti lidské přirozenosti“, nikoli proto, že by jí chyběl potřebný důkazový materiál, nýbrž proto, že její problematika leží *před* každou výpovědí o zkaženosti a nezkaženosti. Upadání je pojem pro ontologický pohyb. Nerozhodujeme zde onticky o tom, zda člověk „tone v hříchu“, je *in statu corruptionis*¹, zda kráčí *in statu integritatis*², či zda se nachází v jakémsi mezistádiu, *in statu gratiae*.³ Ovšem víra a „světový názor“, pokud to či ono hlásají a pokud vypovídají o pobytu jako „bytí ve světě“, budou se muset na právě předvedené existenciální struktury odvolat, budou-li [239] jejich výpovědi chtít vznést nárok na *pojmové* porozumění.

Vůdčí otázkou této kapitoly bylo bytí našeho „tu“. Tématem se stala ontologická konstituce odemčenosti, jež k pobytu *bytostně* patří. Její bytí je konstituováno rozpoložením, rozuměním a řečí. Každodenní způsob bytí odemčenosti je charakterizován „řečmi“, zvědavostí a dvojznačností. Ty pak vykazují pohyb upadání, jež má *bytostně* rysy svodu, zklidnění, odcizení a zapletenosti.

Tato analýza tedy v hlavních rysech explikovala celek existenciální struktury pobytu a připravila fenomenální půdu pro „shrnující“ interpretaci bytí pobytu jako starosti. [240]

¹ ve stavu porušení (Pozn. překl.)

² ve stavu neporušenosti (Pozn. překl.)

³ ve stavu milosti (Pozn. překl.)

Kapitola šestá
STAROST JAKO BYTÍ POBYTU

§ 39. *Otázka po původní celosti strukturního celku pobytu*

181 „Bytí ve světě“ je struktura původně a stále *celá*. V předcházejících kapitolách (I. oddíl, kap. 2–5) byla tato struktura jako celek, a vždy na tomto základě, fenomenálně ozřejmena ve svých konstitutivních momentech. Na začátku¹ podaný předběžný pohled na celek tohoto fenoménu nemá nyní již neurčitost prvního všeobecného náčrtu. Fenomenální *rozmanitost* skladby tohoto strukturního celku a jeho každodenního způsobu bytí může být nyní ovšem snadno na překážku *jednotnému* fenomenologickému pohledu na tento celek jako takový. Náš pohled však musí být ještě volnější a musí se stát ještě

jistějším a pohotovějším, neboť nyní položíme otázku, o jejíž zodpovězení usiluje celá přípravná fundamentální analýza pobytu: *jak existenciálně-ontologicky určit celost předvedeného strukturního celku?*

Pobyt existuje fakticky. Tážeme se na ontologickou jednotu existenciality a fakticity, resp. na to, jak k existencialitě bytostně přísluší fakticita. Pobyt má na základě rozpoložení, které k němu bytostně patří, určitý způsob bytí, v němž je přiveden před sebe sama a sobě odemčen ve své vrženosti. Vrženost je ale způsob bytí jsoucna, které vždy samo *jest* svými možnostmi, tak totiž, že si v nich a z nich rozumí (do nich se rozvrhuje). „Bytí ve světě“, k němuž bytí u příručního jsoucna patří právě tak původně jako spolubytí s druhými, [241] *jest* vždy kvůli sobě samému. Samo je však zprvu

¹ Srv. § 12, str. 73 nn.

§ 39. *Otázka po původní celosti strukturního celku pobytu*

a většinou nevlastně, jako neurčité „ono se“. „Bytí ve světě“ je vždy již upadlé. *Průměrnou každodennost pobytu* lze tudíž určit jako *upadající a odemčené, vržené a rozvrhující se „bytí ve světě“, kterému v jeho bytí u „světa“ a ve spolubytí s druhými jde o jeho nejvlastnější „moci být“.*

Podarí se nám uchopit tento strukturní celek každodennosti pobytu v jeho celosti? Lze bytí pobytu vymezit v jeho jednotě tak, aby z něho samého bylo srozumitelné, že vykázané struktury spolu s příslušnými možnostmi existenciálních modifikací jsou bytostně stejně původní? Je z našeho nynějšího východiska existenciální analytiky možno dojít k fenoménu tohoto bytí?

Negativně je mimo pochybnost: celost strukturního celku nelze fenomenálně zachytit skládáním elementů. K tomu by bylo zapotřebí stavebního plánu. Bytí pobytu, jímž je tento strukturní celek jako takový ontologicky nesen, se nám zpřítomní úplným průhledem *skrze* tento celek *na určitý* původně jednotný fenomén, který je již v tomto celku obsažen tak, že ontologicky funduje každý strukturní moment v jeho strukturální možnosti. „Shrnující“ interpretace nemůže tudíž být souborným uchopením dosavadních poznatků. Otázka po základním existenciálním charakteru pobytu je bytostně odlišná od tázání po bytí jsoucna výskytového. Každodenní zakoušení světa našeho okolí, které je onticky i ontologicky zaměřeno na nitrosvětské jsoucno, nemůže onticky původně dát ontologické analýze k dispozici pobyt. Imanentnímu vnímání prožitků mimo to chybí ontologicky dostatečné vodítko. Na druhé straně není přípustné dedukovat bytí pobytu z nějaké ideje člověka. Lze z dosavadní interpretace pobytu vyčíst, [242] jaký onticko-ontologický přístup k sobě samému pobyt *sám* vyžaduje jako jedině přiměřený?

K ontologické struktuře pobytu patří porozumění bytí. Pobyt jako jsoucí je sobě samému odemčen ve svém bytí. Rozpoložení a rozumění konstituují způsob bytí této odemčenosti. Je v pobytu nějaké rozumějící rozpoložení, v němž je pobyt sobě samému odemčen význačným způsobem?

Má-li být existenciální analytice pobytu zásadně jasná její fundamentálně-ontologická funkce, musí ke zvládnutí své předběžné úlohy, totiž vytyčení bytí pobytu, vyhledat co možná *nejdůležitější*

a *nejpůvodnější* možnost odemykání, jakou pobyt vůbec dosahuje. Způsob odemykání, jímž si pobyt staví sebe sama před oči, musí být takový, že je v něm pobyt sám přístupný do jisté míry *zjednodušeně*. V tom, co je takto odemčeno, musí pak elementárně vyjít najevo strukturní celost hledaného bytí.

Jako rozpoložení vyhovující těmto metodickým požadavkům volíme za základ analýzy fenomén *úzkosti*. Vypracování tohoto základního rozpoložení a ontologická charakteristika toho, co je v něm odemčeno, vychází z fenoménu upadání a vymezuje tak úzkost vůči výše analyzovanému příbuznému fenoménu strachu. Úzkost jako bytostná možnost pobytu skýtá spolu s pobytem samým, jenž je v ní odemčen, fenomenální půdu pro explicitní uchopení původní celosti bytí pobytu. Jeho bytí se odhaluje jako *starost*. Ontologické vypracování tohoto základního existenciálního fenoménu vyžaduje, aby byl vymezen vůči fenoménům, které by mohly být zprvu se starostí ztotožňovány. Takovými fenomény jsou vůle, přání, sklon a pud. Starost z nich nelze odvozovat, neboť ony samy jsou v ní fundovány. [243]

Ontologická interpretace pobytu jako starosti – tak jako každá ontologická analýza a její výsledky – je velmi vzdálena tomu, co je přístupno předontologickému porozumění bytí nebo dokonce ontické znalosti jsoucna. Nesmí udivovat, že to, co je takto ontologicky poznáno, je pro obyčejný rozum – vzhledem k tomu, co je mu onticky jedině známo – překvapující. Přesto se může zdát, že již samo ontické východisko ontologické interpretace pobytu jako starosti, o kterou se zde pokoušíme, je strojené a teoreticky vyspekulované, nemluvě dokonce o násilnosti, která může být spatřována v tom, že je zcela vyřazena tradiční a osvědčená definice člověka. Existenciální interpretace pobytu jako starosti proto potřebuje nějaké předontologické osvědčení. To je obsaženo v průkazu, že již dávno, když se pobyt o sobě vyjadřoval, vykládal se, i když pouze předontologicky, jako *starost (cura)*.

Analytika pobytu, která pronikne až k fenoménu starosti, má připravit fundamentálně-ontologickou problematiku, totiž *otázku po smyslu bytí vůbec*. Abychom na základě toho, čeho již bylo dosaženo, zaměřili svůj pohled výslovně k překročení speciálního úkolu

existenciálně-apriorní antropologie, musíme znovu a důkladněji uchopit fenomény, které jsou s vůdčí otázkou po bytí v nejtěsnější souvislosti. Jsou to předně dosud explikované způsoby bytí: přírůcnost a výskytovost, které určují nitrosvětské jsoucno nepobytového charakteru. Poněvadž dosavadní ontologická problematika chápala bytí primárně ve smyslu výskytu („realita“, skutečnost „světa“) a poněvadž bytí pobytu zůstávalo ontologicky neurčeno, je zapotřebí probrat ontologickou souvislost mezi starostí, světskostí, přírůcností a výskytovostí (realitou). To povede k přesnějšímu určení pojmu *reality* v souvislosti s diskusí epistemologické [244] problematiky realismu a idealismu, jež je touto ideou vedena.

Jsoucno *jest* nezávisle na zkušenosti, znalosti a pojetí, kterými je odemykáno, odkryváno a určováno. Bytí „je“ však jen v rozumění¹ toho jsoucna, k jehož bytí patří něco takového jako porozumění bytí. Bytí tudíž nemusí být uchopeno pojmově, ale nikdy není zcela nepochopeno. Ontologická problematika odedávna spojovala, ne-li dokonce ztotožňovala *bytí a pravdu*. Tím je dokumentována, i když ve svých původních základech možná skrytě, nutná souvislost mezi bytím a porozuměním.² Pro dostatečnou přípravu otázky po bytí je tudíž zapotřebí ontologického ujasnění fenoménu *pravdy*. To provedeme především na půdě toho, co jsme získali předchozí interpretací fenoménu odemčenosti a odkrytosti, výkladu a výpovědi.

Závěr přípravné fundamentální analýzy pobytu má tudíž jako své 184 téma: základní rozpoložení úzkosti jako význačnou odemčenost pobytu (§ 40), bytí pobytu jako starost (§ 41), osvědčení existenciální interpretace pobytu jako starosti na základě předontologického sebevýkladu pobytu (§ 42), pobyt, světskost a realitu (§ 43), pobyt, odemčenost a pravdu (§ 44).

¹ Ale toto rozumění jako naslouchání. To však nikdy neznamená: „bytí“ je jen „subjektivní“, nýbrž bytí (jako bytí jsoucna) jako diference „v“ bytí-tu jakožto vrženém (vrhem).

² tedy: mezi bytím a pobytem

§ 40. Základní rozpoložení úzkosti jako význačná odemčenost pobytu

Určitá možnost bytí pobytu má zjednat onticky „jasno“ o něm samém jako o jsoucnu. Jasno je možné jedině [245] v odemčenosti, která patří k pobytu a která je zakotvena v rozpoložení a rozumění. Nakolik je úzkost význačné rozpoložení? Jak je v ní pobyt skrze své vlastní bytí přiváděn před sebe sama, že v úzkosti odemčené jsoucno jako takové může být fenomenologicky určeno ve svém bytí nebo že toto určení může být v dostatečné míře připraveno?

S úmyslem proniknout k bytí celosti strukturního celku vyjdeme od posledně provedených konkrétních analýz upadání. Rozptýlenost v neurčitém ‚ono se‘ a pohrouženost do obstarávaného ‚světa‘ zjevuje něco takového jako *útěk* pobytu před sebou samým jako autentickým ‚moci být sebou‘. Ale fenomén útěku pobytu *před sebou samým* a svou autentičností se přece zdá být nejméně vhodný k tomu, aby sloužil jako fenomenální půda pro nadcházející zkoumání. Vždyť na tomto útěku se pobyt právě *neobrací* tváří v tvář sobě samému. Tento odvrát vede – jak to odpovídá nejvlastnějšmu tíhnutí upadání – *pryč od* pobytu. Avšak u takovýchto fenoménů se musí mít zkoumání na pozoru, aby onticko-existenciální charakteristiku nesměšovalo s ontologicko-existenciální interpretací, příp. aby v oné charakteristice nepřehlédlo podklady pro tuto interpretaci, jež jsou v ní obsaženy.

Existenciálně je sice autentičnost ‚bytí sebou‘ v upadání uzamčena a zatlačena, ale tato uzamčenost je jen *privace* odemčenosti, která se fenomenálně zjevuje v tom, že útěk pobytu je útěk *před* sebou samým. V tomto ‚před čím‘ ocitá se pobyt právě sám sobě ‚v patách‘. Pouze pokud je vůbec pobyt ontologicky bytostně přiveden před sebe sama skrze odemčenost, která k němu náleží, *může před* sebou utíkat. V tomto upadajícím odvratu *není* ovšem to, před čím se utíká, *pochopeno*, ba ani zakoušeno, protože se k tomu *neobrací* me. Nicméně je v tomto odvratu *od* sebe odemčeno, je to „tu“. Existenciálně-ontický odvrát skýtá na základě svého [246] charak-

teru odemčenosti fenomenálně možnost existenciálně-ontologicky uchopit to, před čím se utíká, jako takové. V rámci tohoto ontického ‚pryč od‘, které je v odvratu obsaženo, můžeme se při fenomenologické interpretaci ‚obrátit‘ k tomu, před čím se utíká, porozumět mu a pojmově to vyjádřit.

Očekávat, že zaměření analýzy na fenomén upadání umožní nějakou ontologickou zkušenost o pobytu v tomto fenoménu odemčeném, není tedy v zásadě marné. Naopak právě zde se interpretace nejméně vystavuje nebezpečí, že by sebepochopení pobytu bylo nějakým způsobem umělé. Provádí pouze explikaci toho, co pobyt sám onticky odemkl. Možnost, že interpretujícím sledováním pobytu uvnitř určitého naladěného rozumění pronikneme k jeho bytí, je tím větší, čím původnější je fenomén, který má metodickou funkci odemykajícího rozpoložení. Že tím pravým fenoménem je úzkost, je zprvu pouhé tvrzení.

Pro analýzu úzkosti nejsme zcela nepřipraveni. Zůstává však ještě nejasné, jak souvisí ontologicky se strachem. Je zřejmé, že nějaká fenomenální příbuznost zde je. Svědčí pro to fakt, že oba fenomény zůstávají většinou nerozlišeny: úzkostí bývá nazýváno to, co je strachem, a jako strach se označuje to, co má charakter úzkosti. Pokusíme se krok za krokem proniknout k fenoménu úzkosti.

Upadání pobytu do neurčitého ‚ono se‘ a do obstarávaného ‚světa‘ jsme nazvali ‚útěkem‘ před sebou samým. Ale ne každé uhýbání před..., ne každý odvrát od... je nutně útěkem. Charakter útěku má uhýbání fundované ve strachu, uhýbání před tím, co je strachem odemykáno, před ohrožujícím. Interpretace strachu jako rozpoložení ukázala: to, z čeho máme strach, je vždy nitrosvětské, z určité krajiny a v blízkosti se přibližující škodlivé jsoucno, které nás také může minout. V upadání se pobyt odvrací od sebe samého. To, před čím uhýbá, [247] musí být nějakým způsobem ohrožující; je to však jsoucno ve způsobu bytí jsoucna uhýbajícího, je to pobyt sám. To, před čím se tu uhýbá, nemůže být pojato jako ‚strašné‘, neboť ‚strašné‘ vystupuje vždy jako jsoucno nitrosvětské. Ohrožování, které jedině může být ‚strašné‘ a které je odkrýváno ve strachu, pochází vždycky z nitrosvětského jsoucna.

Odvrat, k němuž dochází při upadání, není tudíž ani útekem, jenž byl fundován strachem z nitrosvětského jsoucná. Tento odvrát nemá takto fundovaný charakter útěku tím spíše, že právě k nitrosvět- skému jsoucnu se *obrací* a rozptyluje se v něm. *Odvrat upadání je naopak založen v úzkosti, jež sama teprve strach umožňuje.*

Abychom porozuměli tomu, co se zde říká o upadajícím útěku pobytu před sebou samým, musíme si připomenout ‚bytí ve světě‘ jako základní strukturu tohoto jsoucná. *To, z čeho je nám úzko, je ‚bytí ve světě‘ jako takové.* Jak se fenomenálně liší to, z čeho je nám úzko, od toho, z čeho máme strach? To, z čeho je nám úzko, není žádné nitrosvětské jsoucná. Nedá se s tím tudíž nijak zacházet, by- tostně to postrádá charakter dostatečnosti. Ohrožení zde nemá rys nějaké určité škodlivosti, která by se ohroženého týkala vzhledem k jeho konkrétnímu faktickému ‚moci být‘. To, z čeho je nám úzko, je zcela neurčitě. Tato neurčitost nechává nejen fakticky nerozhod- nuto, jaké nitrosvětské jsoucná hrozí, nýbrž říká, že nitrosvětské jsoucná vůbec není „relevantní“. Nic z toho, co je uvnitř světa po ruce a co se v něm vyskytuje, není tím, z čeho je nám úzko. Nit- rosvětsky odkrytý celek dostatečnosti příručního a výskytového jsoucná ztrácí jako takový veškerou závažnost. Hrouť se. Svět je charakterizován naprostou ztrátou významnosti. V úzkosti se nese- tkáváme [248] s tím či oním, co by dostačovalo k tomu, aby nás ohrožovalo.

Proto také úzkost „nevidí“ žádné určité „zde“ a „tam“, odkud se ohrožující přibližuje. Z čeho je nám úzko, je charakteristické tím, že ohrožující není *nikde*. V úzkosti „nevíme“, co je to, z čeho je nám úzko. „Nikde“ však neznámá žádné nic, nýbrž leží v něm krajina vůbec, odemčenost světa pro bytostně prostorové ‚bytí ve‘. Ono hrozící se tudíž nemůže ani blížít z nějakého určitého směru v mezích blízkosti; je již „tu“ – a přece nikde, je tak blízko, že nás těsní a svírá nám hrdlo – a přece není nikde.

V tom, z čeho je nám úzko, se stává zřejmým: „není to nic a není to nikde“. Neuchopitelnost nitrosvětského ‚nic‘ a ‚nikde‘ fenome- nálně znamená: *to, z čeho je nám úzko, je svět jako takový.* Naprostý nedostatek významnosti, který se v tomto ‚nic‘ a ‚nikde‘ ohlašuje, neznámá nepřítomnost světa, nýbrž říká, že nitrosvětské jsoucná

samo o sobě je nyní natolik nezávažné, že jediné, co se nám na zá- kladě této *ztráty významnosti* všeho nitrosvětského vnucuje, je už jen svět ve své světskosti.

Co vyvolává úzkost, není to či ono, ale ani všechno výskytové jsoucná dohromady jako suma, nýbrž *možnost* příručnosti vůbec, to znamená sám svět. Když úzkost pomine, pak v řeči každodennosti obvykle říkáme: „Nebylo to vlastně nic.“ To vskutku onticky vysti- huje, *co* to bylo. Řeč každodennosti se týká obstarávání a domluvy o příručním jsoucnu. To, z čeho je úzkosti úzko, není nitrosvětsky po ruce. Avšak toto ‚nic‘ z příručního jsoucná, kterému řeč každo- denního ohledu obstarávání jediné rozumí, není žádné totální nic. ‚Nic‘ z příručního jsoucná je zakotveno v nejpůvodnějším „ně- čem“, ¹ *ve světě*. [249] Ten však patří ontologicky bytostně k bytí jakožto k ‚bytí ve světě‘. Když se tedy jako to, z čeho je nám úzko, vyjevuje ‚nic‘, to znamená svět jako takový, pak je tím řečeno: *to, z čeho je úzkosti úzko, je ‚bytí ve světě‘ samo.*²

V úzkosti se nám odemyká původně a přímo svět jako svět. Není tomu tak, že bychom snad napřed v naší úvaze odhlédli od nitro- světského jsoucná a měli na mysli už jenom svět, který by pak vy- volával úzkost, nýbrž úzkost jako modus rozpoložení odemyká teprve *svět jako svět*. To však neznámá, že světskost světa je v úzkosti pojmově pochopena.

Úzkost není jen úzkost z..., nýbrž jí jakožto rozpoložení zároveň *o něco* jde. To, oč jí jde, není nějaký *určitý* způsob bytí a možnost pobytu. Vždyť ohrožení je samo neurčitě a nemůže tudíž ve svém ohrožování proniknout k tomu či onomu fakticky konkrétnímu ‚moci být‘. Oč úzkosti jde, je samo ‚bytí ve světě‘. V úzkosti se hrouť příruční jsoucná našeho okolí a nitrosvětské jsoucná vůbec. „Svět“ není už s to nic nabídnout a právě tak spolupobyt druhých. Úzkost tak pobytu bere možnost rozumět si ve svém upadání ze „světa“ a z veřejného výkladu. Vrhá pobyt zpět do toho, oč mu

¹ a Tudíž s „nihilismem“ to právě zde nemá nic společného.

² a jako to, čím bytj (Seyn) jako takové je určující; ono naprosto netuše- né, s čím se nelze nijak vyrovnat to nejpodivnější

188 v jeho úzkosti jde, do jeho autentického ‚moci být ve světě‘. Úzkost osamocuje pobyt k jeho nejvlastnějšímu ‚bytí ve světě‘, které se jako rozumějící bytostně rozvrhuje do svých možností. Tímto ‚oč jí jde‘ odemyká tudíž úzkost pobyt jako *bytí možnosti*, jako bytí, kterým může být pobyt jedině ze sebe sama, izolovaný ve své jednotlivosti.

Úzkost zjevuje v pobytu *bytí k* nejvlastnějšímu ‚moci být‘, to znamená zjevuje volnost pro svobodu zvolit [250] a uchopit sebe sama. Úzkost přivádí pobyt před jeho *svobodu k...* (propensio in...)¹ autenticitě jeho bytí jako před možnost, jíž vždy už jest. Toto bytí je však zároveň to, čemu je pobyt jako ‚bytí ve světě‘ vydán.

To, oč úzkosti jde, odhaluje se jako to, z čeho je jí úzko: ‚bytí ve světě‘. Toto ‚oč‘ a ‚z čeho‘ je dokonce totožné s úzkostí samou. Neboť ta je jakožto rozpoložení základním způsobem ‚bytí ve světě‘. *Existenciální totožnost odemykání a odemykaného – totiž taková, že v odemykaném je odemčen svět jako svět, ‚bytí ve‘ jako jednotlivé, ryzí vržené ‚moci být‘ – činí zřejmým, že ve fenoménu úzkosti se tématem interpretace stalo rozpoložení v jistém smyslu význačné.* Úzkost osamocuje a odemyká tak pobyt jako „solus ipse“. Tento existenciální „solipsismus“ však zdaleka nezasazuje nějakou izolovanou věc-subjekt do neškodné prázdnoty jakéhosi světaprostého dění – vždyť právě on přivádí pobyt v určitém extrémním smyslu před jeho svět jako před svět, a tudíž pobyt sám před sebe sama jako ‚bytí ve světě‘.

Zcela nestranným dokladem toho, že úzkost jako základní rozpoložení je tímto způsobem odemykající, je opět každodenní výklad pobytu a jeho řeč. Rozpoložení, jak bylo výše řečeno, činí zřejmým, „jak mi je“. V úzkosti se ocitáme v „tísňivé nehostinnosti“. Zde nachází výraz nejprve zvláštní neurčitost toho, v čem se pobyt v úzkosti nachází: neurčitost onoho ‚nic‘ a ‚nikde‘. „Být tísňěn nehostinností“ znamená však zároveň „nebýt doma“. Při prvním fenomenálním náčrtu základní struktury pobytu a při objasňování existenciálního smyslu ‚bytí ve‘ oproti „obsaženosti v...“ bylo ‚bytí ve‘

¹ možnost přichýlení k... (jako se miska vah může nachýlit dolů) (Pozn. překl.)

určeno jako ‚bydlet u...‘, ‚být důvěrně obeznámen s...‘.¹ Tento charakter [251] ‚bytí ve‘ byl pak konkrétněji ožřejmen pomocí každodenní veřejnosti neurčitého ‚ono se‘, které do průměrné každodennosti pobytu² vnáší poklidnou sebejistotu, samozřejmou „zabydlenost“. Úzkost naproti tomu pobyt z jeho upadající rozptýlenosti ve „světě“ vyzdvihuje. Každodenní důvěrná obeznámenost se hroutí. Pobyt je osamocen, ale jako ‚bytí ve světě‘. ‚Bytí ve‘ přechází do existenciálního „modu“ *nezabydlenosti*. Nic jiného nemíníme, když říkáme, že nás „tísni nehostinnost“.

Nyní je také fenomenálně vidět, před čím upadání jako útek utíká. Nikoli před nitrosvětským jsoucnem, nýbrž právě *k němu* jako ke jsoucnu, u něhož se může obstarávání ztracené do neurčitého ‚ono se‘ zdržovat, ukolébáno v důvěrné obeznámenosti. Útek, který se ve svém upadání uchyluje do „zabydlenosti“, kterou skýtá veřejnost, je útekem před nezabydleností, tzn. před onou ‚tísňivou nehostinností‘, která prostupuje pobyt jako vržené, jemu samému ve svém bytí vydané ‚bytí ve světě‘. Tato ‚tísňivá nehostinnost‘ je pobytu stále v patách a ohrožuje, i když nikoli výslovně, jeho každodenní ztracenost v neurčitém ‚ono se‘. Toto ohrožení může jít fakticky ruku v ruce s plnou jistotou a bezstarostností každodenního obstarávání. Úzkost se může dostavit i v nejbanálnějších situacích. Není ani třeba tmy, v níž se člověka obvykle snadněji zmocní ona ‚tísňivá nehostinnost‘. Tma je totiž situace, v níž určitým důrazným způsobem „nic nevidíme“, i když právě svět je *ještě*, ba *naléhavěji* „tu“.

Jestliže tuto ‚tísňivou nehostinnost‘ pobytu interpretujeme existenciálně ontologicky jako ohrožení, které zasahuje pobyt přímo z něho samého, pak tím netvrdíme, že by tato ‚tísňivá nehostinnost‘ byla ve faktické úzkosti také již vždy v tomto smyslu pochopena. Každodenní způsob, jímž pobyt této ‚tísňivé nehostinnosti‘ rozumí, je [252] upadající odvrát, který onu nezabydlenost „zastiňuje“. Každodennost tohoto útěku však fenomenálně ukazuje: k bytostné pobytové struktuře ‚bytí ve světě‘ – která jakožto existenciální ni-

¹ Srv. § 12, str. 73 nn.

² Srv. § 27, str. 156 nn.

kdy není něčím, co se vyskytuje, nýbrž *jest* vždy v nějakém modu faktického pobytu, tzn. v nějakém rozpoložení – patří jako základní rozpoložení úzkost. Ono zklidněné a zdůvěrnělé ‚bytí ve světě‘ je modus ‚tísňivé nehostinnosti‘ pobytu, nikoli naopak. *Fenomén této nezabydlenosti¹ musí být existenciálně-ontologicky pochopen jako původnější.*

A pouze proto, že ‚bytí ve světě‘ je vždy už latentně určeno úzkostí, může mít jako obstarávající a rozpoložené bytí u „světa“ strach. Strach je do „světa“ upadlá, neautentická a sobě samé skrytá úzkost.

190 Fakticky zůstává naladěný ‚tísňivé nehostinnosti‘ ve většině případů nepochopeno i existenciálně. Vzhledem k tomu, že upadání a veřejnost převládají, je „autentická“ úzkost ostatně vzácná. Často je úzkost podmíněna „fyziologicky“. Tento fakt je ve své fakticitě problémem *ontologickým*, tedy problémem nejen z hlediska toho, čím je onticky zapříčiněn a jaká je forma jeho průběhu. Úzkost může být fyziologicky vyvolána jen proto, poněvadž pobyt je v základech svého bytí úzkostný.

Ještě vzácnější než existenciální faktum autentické úzkosti jsou pokusy interpretovat tento fenomén v jeho zásadní existenciálně-ontologické konstituci a funkci. Důvody je tu třeba hledat zčásti v zanedbání existenciální analytiky pobytu vůbec, zvláště však v nepochopení fenoménu rozpoložení.² Faktická vzácnost fenoménu úz-

¹a (vyvlastnění)

² Není náhodou, že fenomény úzkosti a strachu, které zůstávají vesměs nerozlišeny, se dostaly onticky a také i když ve velmi úzkých mezích ontologicky do zorného pole křesťanské teologie. Došlo k tomu vždy tehdy, když nabyl vrchu antropologický problém bytí člověka k bohu a když tážání bylo vedeno fenomény jako víra, hřích, láska a lítost. Srv. Augustinovo učení o timor castus [cudná bázeň] a servilis [bázeň poddanská], o kterých hovoří na mnoha místech ve svých exegetických spisech a v dopisech. O strachu vůbec srv. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 33: de metu, q. 34: utrum non aliud amandum sit, quam metu carere, q. 35: quid amandum sit (Migne PL XL, Augustinus VI, str. 22 nn.)

Luther se problémem strachu zabýval kromě tradiční souvislosti s interpretací poenitentia [pokán] a contritio [zkroušenost] ve svém komentáři ke

kosti ovšem [253] nic nemění na tom, že je tento fenomén vhodný k převzetí *zásadní* metodické funkce v existenciální analytice. Naopak – vzácnost tohoto fenoménu poukazuje na to, že pobyt, který následkem veřejného výkladu neurčitěho ‚ono se‘ zůstává většinou sobě samému ve své autenticitě zakryt, je v tomto základním rozpoložení v původním smyslu odemknutelný.

Odemykat vždy celé ‚bytí ve světě‘ ve všech jeho konstitutivních momentech (svět, ‚bytí ve‘, ‚bytí sebou‘) patří sice k bytnosti každého rozpoložení, avšak v úzkosti spočívá možnost jistého význačného odemykání, neboť osamocuje. Toto osamocování vyzdvihuje pobyt z upadání a zjevuje mu autentičnost a neautentičnost jako možnosti jeho bytí. Tyto základní možnosti pobytu, který je vždy ‚můj‘,¹ ukazují se v úzkosti jakoby samy o sobě, nepřekryty nitrosvětským jsouncem, k němuž se pobyt zprvu a většinou upíná.

Do jaké míry je touto existenciální interpretací úzkosti získána fenomenální půda pro zodpovězení vůdčí otázky po bytí celosti strukturního celku pobytu? [254]

§ 41. Bytí pobytu jako starost

Máme-li v úmyslu uchopit ontologicky celost strukturního celku pobytu, musíme se nejdříve ptát: je fenomén úzkosti a to, co je v něm odemčeno, s to předvést fenomenálně celek pobytu ve všech jeho částech se stejnou původností tak, aby náš pohled mohl v této danosti hledanou celost najít? Formálně lze celkový výčet toho, co je v tomto fenoménu obsaženo, zaznamenat takto: úzkost je jako

Genesi, zde ovšem co nejméně pojmově, vzdělavatelně, ale tím pronikavěji; srv. *Enarrationes in genesin*, cap. 3, *Werke* (Erl. Ausg.) *Exegetica opera latina*, sv. I, 177 nn.

Nejdále v analýze fenoménu úzkosti pokročil S. Kierkegaard, a to opět v theologickém kontextu „psychologické“ expozice problému dědičného hřichu. Srv. *Der Begriff der Angst*, 1844, in: *Gesammelte Werke*, V, vyd. I. Jakobsen.

¹a Nikoli egoisticky, nýbrž jako uvržený k převzetí.

rozpoložení určitý způsob ‚bytí ve světě‘; to, z čeho je nám úzko, je vržené ‚bytí ve světě‘; to, oč nám v úzkosti jde, je ‚moci být ve světě‘. Úplný fenomén úzkosti ukazuje tudíž pobyt jako fakticky existující ‚bytí ve světě‘. Fundamentální ontologické charaktery tohoto jsoucna jsou existencialita, fakticita a upadlost. Tato existenciální určení k sobě nepatří jako kusy nějakého kompozita, z nichž může občas některý chybět, nýbrž jsou prostoupeny původní souvislostí, která tvoří hledanou celost strukturního celku. V jednotě uvedených bytostných určení pobytu stává se ontologicky uchopitelným jeho bytí jako takové. Jak charakterizovat tuto jednotu samu?

Pobyt je jsoucno, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo. Toto „jde mu o...“ se ujasnilo v bytostné struktuře rozumění jako seberozvrhujícího bytí ke svému nejvlastnějšímu ‚moci být‘. Toto ‚moci být‘ je to, kvůli čemu je pobyt vždycky tak, jak je. Pobyt se ve svém bytí vždy již ztotožnil s nějakou možností sebe sama. Že jsme svobodní *pro* své nejvlastnější ‚moci být‘, a tudíž *pro* možnost autentičnosti a neautentičnosti, ukazuje se s určitou původní, elementární konkréci v úzkosti. Bytí ke svému nejvlastnějšímu ‚moci být‘ však ontologicky znamená: pobyt již vždy sebe sama ve svém bytí *předstihl*. Pobyt je vždy již „před sebou“, nikoli jako vztahování k jinému jsoucnu, jímž *není*, [255] nýbrž jako bytí k onomu ‚moci být‘, jímž sám je. Strukturu bytí tohoto bytostného „jde mu o...“ pojme jako ‚*být v předstihu před sebou*‘.

Tato struktura však zasahuje skladbu celého pobytu. Předstih neznámá izolovanou tendenci ve světaprostém „subjektu“, nýbrž charakterizuje ‚bytí ve světě‘. K ‚bytí ve světě‘ však patří, že – sobě samému vydáno – je vždy již vrženo *do určitého světa*. Zůstavenost pobytu sobě samému se ukazuje s původní konkrétností v úzkosti. V úplnějším uchopení předstih znamená: ‚*být v předstihu před sebou vždy již ve světě*‘. Jakmile jsme tuto bytostně jednotnou strukturu fenomenálně spatřili, ozřejmuje se také to, co bylo výše vypracováno při analýze světskosti. Z té vyplynulo: celek poukazů významnosti, která konstituuje světskost, je „zavěšen“ na jistém ‚kvůli čemu‘. Sepětí celku poukazů, oněch rozmanitých vztahů „k tomu a tomu“, s tím, oč pobytu jde, neznamená žádné slepení výskytového „světa“ objektů s nějakým subjektem. Je to naopak fenomenální

výraz původně celé struktury pobytu, jehož celkovost je nyní explicitně vytčena jako ‚být v předstihu před sebou vždy již ve...‘. Jinak řečeno: existování je vždy faktické. Existencialita je bytostně určena fakticitou.

A dále: faktické existování pobytu je nejen povšechně a indiferentně vržené ‚moci být ve světě‘, nýbrž je vždy již také rozptýleno v obstarávaném světě. V tomto upadajícím ‚bytí u...‘ se ohlašuje – ať už výslovně či nevysloveně, pochopen či nepochopen – útek před ‚tísňovou nehostinností‘, která zůstává většinou spolu s latentní úzkostí zakryta, neboť veřejnost neurčitěho ‚ono se‘ potlačuje vše, co není důvěrně známé. V onom ‚být v předstihu před sebou vždy již ve světě‘ je bytostně spoluobsaženo upadající *bytí u* obstarávaného nitrosvětského příručního jsoucna. [256]

Strukturu formální existenciální celosti ontologického skladebného celku pobytu musíme tedy pojmut takto: bytí pobytu znamená: ‚být v předstihu před sebou vždy již ve (světě) jakožto bytí u‘ (nitrosvětsky vystupujícího jsoucna). Toto bytí naplňuje význam titulu *starost* v čistě ontologicko-existenciálním užití. Z tohoto významu je vyloučena jakákoliv onticky míněná tendence bytí jako obava, příp. bezstarostnost.

Poněvadž ‚bytí ve světě‘ je bytostně starost, bylo v předcházejících analýzách možno pojmut bytí u příručního jsoucna jako *obstarávání*, bytí s nitrosvětsky vystupujícím spolupobytem druhých jako *starání o druhého*. ‚Bytí u...‘ je obstarávání, neboť jakožto způsob ‚bytí ve‘ je určeno jeho základní strukturou, starostí. Starost charakterizuje nikoli snad pouze existencialitu vyvážanou z fakticity a upadání, nýbrž obepíná jednotu těchto bytostných určení. Starost tudíž také nemíní primárně a výlučně nějaké izolované chování Já k sobě samému. Výraz „starost o sebe“, analogicky k obstarávání a starání o druhého, by byl tautologií. Starost nemůže mínit nějaký zvláštní vztah k ‚sobě samému‘, neboť pobyt sám je již ontologicky charakterizován předstihem; v tomto určení jsou však *spolukladeny* i oba zbývající strukturální momenty starosti, ‚být vždy již ve...‘ a ‚být u...‘.

V předstihu jako bytí k svému nejvlastnějšímu ‚moci být‘ tkví existenciálně-ontologická podmínka možnosti *být svoboden pro au-*

tentické existenciální možnosti. ‚Moci být‘ je to, kvůli čemu pobyt je vždy tak, jak fakticky je. Poněvadž je však nyní toto bytí ke svému ‚moci být‘ samo určeno svobodou, může se pobyt chovat ke svým možnostem také *bezděčně*, může být neautenticky – a právě tímto způsobem také zprvu a většinou fakticky je. Autentické ‚kvůli čemu‘ pak zůstává neuchopeno, rozvrh vlastního ‚moci být‘ je zůstaven neurčitěmu ‚ono se‘. [257] Říkáme-li zde ‚předstih před sebou‘, znamená toto ‚sebou‘ vždy ‚bytí sebou‘ ve smyslu neurčitého ‚ono se‘. I v neautentičnosti je pobyt bytostně v ‚předstihu před sebou‘ a také útek upadajícího pobytu před sebou samým ukazuje *tutéž* strukturu bytí, totiž že mu *jde o jeho bytí*.

Starost jako původní strukturální celek je existenciálně-apriorně ‚před‘ každým, tzn. vždy již v každém faktickém ‚chování‘ a ‚situaci‘ pobytu. Proto tento fenomén v žádném případě nevyjadřuje nějakou přednost ‚praktického‘ chování před teoretickým. Pouhé nazírající určování výskytového jsoucna má charakter starosti neméně než ‚politická akce‘ nebo poklidný odpočinek. ‚Teorie‘ a ‚praxe‘ jsou bytostné možnosti jsoucna, jehož bytí je nutno určit jako starost.

194 Proto jsou také odsouzeny k nezdaru pokusy převést fenomén starosti v jeho bytostně nedílné celosti na zvláštní akty nebo nutkání jako jsou chtění a přání nebo pud a sklon, příp. pokusy tento fenomén z nich složit.

Chtění a přání jsou ontologicky nutně zakotveny v pobytu jako starosti; nejsou to tedy jednoduše ontologicky indiferentní prožitky, vyskytující se v nějakém co do smyslu svého bytí zcela neurčitém ‚proudu‘. Totéž platí o pudu a sklonu. I ty, pokud jsou vůbec v pobytu čistě vykazatelné, tkví v starosti. Tím není vyloučeno, aby sklon a pud ontologicky konstituoval jsoucno, které pouze ‚žije‘. Základní ontologická struktura ‚života‘ je však samostatný problém a lze jej rozpracovat pouze jako reduktivní privaci vycházející z ontologie pobytu.

Starost je ontologicky ‚dříve‘ než uvedené fenomény, které mohou být zajisté v určitých mezích přiměřeně ‚popisovány‘, aniž by musel být viděn nebo alespoň jen znám úplný ontologický horizont. Pro naše fundamentálně-ontologické [258] zkoumání, které se ne-

pokouší ani o tematicky úplnou ontologii pobytu, natož o konkrétní antropologii, musí stačit poukaz na to, jak jsou tyto fenomény v starosti existenciálně zakotveny.

‚Moci být‘, kvůli němuž pobyt je, má samo bytostný charakter ‚bytí ve světě‘. Je tudíž ontologicky vázáno k nitrosvětskému jsoucnu. Starost je vždy, bytí i jen privativně, obstarávání a starání o druhého. V chtění je uchopeno jsoucno, kterému rozumíme, tzn. které jsme rozvrhli co do jeho možností, jako něco, co je třeba obstarat, příp. jako někdo, koho máme tím, že se oň staráme, přivést k jeho bytí. *Proto* patří k chtění vždy něco chtěného, co bylo již určeno nějakým ‚kvůli čemu‘. Pro ontologickou možnost chtění je konstitutivní: předchůdná odemčenost onoho ‚kvůli čemu‘ vůbec (‚být v předstihu před sebou‘), odemčenost obstarávatelného (svět jako to, v čem ‚již vždy jsme‘) a rozumějící seberozvrhování pobytu, totiž rozvrhování jeho ‚moci být‘ vztáženého k určité možnosti ‚chtěného‘ jsoucna. Fenomémem chtění prosvítá jeho základ, jímž je starost ve své celosti.

Rozumějící seberozvrhování pobytu je jako faktické vždy již u nějakého odkrytého světa. Odtud bere – a to zprvu tak, jak to odpovídá sebevýkladu neurčitého ‚ono se‘ – své možnosti. Tento výklad již předem omezil volitelné možnosti na okruh známého, dosažitelného, únosného, toho, co se sluší a patří. Tato nivelizace možností pobytu na to, co je každodennosti nejbližší, zastíňuje zároveň 195 možné jako takové. Průměrná každodennost obstarávání stává se k možnostem slepou a spokojuje se s tím, co je pouze ‚skutečné‘. Toto uspokojení nevyklučuje rozsáhlou podnikavost, nýbrž povzbuzuje ji. To, co chceme, nejsou pak pozitivní nové možnosti; pouze tu ‚takticky‘ obměňujeme to, co je k dispozici, aby vznikl dojem, že se něco děje.

Toto [259] zklidněné ‚chtění‘ vedené neurčitým ‚ono se‘ neznamená ovšem vyhasnutí bytí, rozvrhujícího se ve svém ‚moci být‘, nýbrž pouze jeho modifikaci. Bytí k možnostem se pak většinou ukazuje jako pouhé *přání*. V přání rozvrhuje pobyt své bytí do takových možností, které nejenže zůstávají v obstarávání neuchopeny, nýbrž jejichž naplnění není ani zamýšleno ani očekáváno. Naopak: nadvláda ‚předstihu před sebou‘ v modu pouhého přání nese

s sebou neporozumění svým faktickým možnostem. ‚Bytí ve světě‘, jehož svět je rozvržen primárně jako svět přání, se zcela ztratilo v tom, co je k dispozici, avšak to, co je takto jedině po ruce, nemůže ve světle přání nikdy stačit. Přání je existenciální modifikace rozumějícího seberozvrhování, které své vrženosti propadlo a ke svým možnostem už jen *tíhne*. Takové tíhnutí však možnosti *uzamyká*; to, co je v přání „tu“, stává se „skutečným světem“. Přání předpokládá ontologicky starost.

V tíhnutí nabývá vrchu ono ‚být vždy již u...‘. Obdobně je modifikována struktura ‚být v předstihu před sebou vždy již ve...‘. Upadající tíhnutí vyjevuje *sklon* pobytu ‚být žit‘ světem, v němž je. Sklon vykazuje charakter ‚být zaměřen na...‘. ‚Být v předstihu před sebou‘ se ztratilo v jakémsi ‚vždy již jen u...‘. Směřování sklonu „k...“ znamená, že sklon se nechává strhávat tím, k čemu tíhne. Když se pobyt ve svém sklonu takřikajíc ztratí, pak to neznamená, že jediné, co tu zbývá, je sklon, nýbrž je modifikována celá struktura starosti. Pobyt se stává slepým a všechny možnosti dává do služeb svého sklonu.

Naproti tomu *pud* „k životu“ je takové směřování, které si nese svůj popud v sobě samém. Znamená „tímto směrem za každou cenu“. Pud se snaží jiné možnosti zapudit. I zde je ‚bytí v předstihu před sebou‘ neautentické, přestože pud, [260] jenž nás přepadá, pochází z pudícího samého. Pud může předhlonit aktuální rozpoložení a rozumění. Ale ani pak a vůbec nikdy není pobyt „pouhý pud“, k němuž by se občas přidružovala jiná chování, která by jej ovládala a vedla, nýbrž je – jako modifikace úplného ‚bytí ve světě‘ – vždy již starostí.

V čirém pudu není ještě starost svobodná, přestože teprve ona ontologicky umožňuje, aby byl pobyt ze sebe sama k něčemu puzen. Naproti tomu ve sklonu je starost vždy již spoutaná. Sklon a pud jsou možnosti, které jsou zakořeněny ve vrženosti pobytu. Pud „k životu“ nelze zničit, sklon nechat se „žít“ světem nelze vymýtit. Oba však lze, právě proto a jenom proto, že jsou ontologicky zakotveny ve starosti, skrze starost onticky-existenciálně modifikovat do autentické podoby.

Výraz „starost“ míní určitý základní existenciálně-ontologický fenomén, jehož struktura ovšem *není jednoduchá*. Ontologicky elementární celistvost struktury starosti nelze převést na nějaký ontický „pra-element“, stejně jako nelze býtí „vysvětlit“ ze jsoucna. Na konci se ukáže, že idea býtí vůbec je právě tak málo „jednoduchá“ jako býtí pobytu. Určení starosti jako ‚bytí v předstihu před sebou – vždy již ve... – jakožto býtí u...‘ jasně ukazuje, že i tento fenomén je v sobě ještě dále strukturně *členěn*. Není to však fenomenální pokyn k tomu, abychom v ontologickém tázání pokračovali směrem k fenoménu *ještě původnějšímu*, který by zakládal jednotu a celost strukturně rozmanité starosti? Dříve než naše zkoumání překročí k této otázce, je třeba, abychom si to, co bylo dosud vyloženo, důkladně osvojili, majíce přitom na zřeteli fundamentálně-ontologickou otázku po smyslu býtí vůbec. Napřed však musíme ukázat, že to, co je na této interpretaci ontologicky „nové“, [261] je onticky velice staré. Explikace býtí pobytu jako starosti se nesnaží vlétnat pobyt pod nějakou vymyšlenou ideu, nýbrž vyjadřuje existenciálními pojmy to, co je nám již onticky-existenciálně odemčeno.

§ 42. Doložení existenciální interpretace pobytu jako starosti předontologickým sebevýkladem pobytu

Při předešlých interpretacích, v nichž se nakonec ukázala starost jako býtí pobytu, šlo především o to, abychom získali přiměřené *ontologické* fundamenty pro jsoucno, kterým jsme vždy my sami a které nazýváme „člověk“. K tomu bylo třeba vymanit analýzu 197 hned na začátku z pout tradičního, ale ontologicky nejasného a zásadně problematického východiska, daného tradiční definicí člověka. Ve srovnání s touto definicí může být existenciálně-ontologická interpretace zarážející, a to zejména tehdy, chápe-li se starost pouze onticky jako „obava“ a „ustaranost“. Chceme proto nyní uvést jisté předontologické svědectví, jehož průkaznost je ovšem „jenom historická“.