

III

ČASOVOST, DĚJINNOST,
NITROČASOVOST

Heidegger a „vulgární“ pojem času

V okamžiku, kdy přistupujeme k heideggerovskému výkladu času v *Bytí a času*,¹ musíme se vzdát předsudečné námitky směřující proti každému takovému čtení, jež by oddělovalo *Bytí a čas* od pozdního díla, jež k němu podle většiny Heideggerových žáků poskytuje hermeneutický klíč a zároveň je autokritikou a popřením *Bytí a času*. Tato námitka zdůrazňuje dvojí: jestliže se odděluje časovost pobytu (*Dasein*) od rozumění bytí, jež se v pravém slova smyslu odhalí až v dílech po „obratu“ (*Kehre*), nezbytně to znamená, že se *Bytí a čas* snižuje na nějakou filosofickou antropologii, jež nechápe pravý zá-

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963¹⁰. První vydání bylo publikováno jako zvláštní číslo *Jahrbuch für phänomenologische Forschung*, VIII. Zde byla zmínka o „první části“, která od 5. vydání zmizela. *Sein und Zeit* je nyní II. svazkem *Gesamtausgabe* (Frankfurt a. M.; toto vydání „poslední ruky“ uvádí po straně stránkování vydání u Niemeyera, jež jsme zachovali). Protože neexistuje francouzský překlad druhého oddílu, nazvaného *Dasein und Zeitlichkeit* (Pobyt a časovost), který zde interpretuji, cituji jej ve vlastním překladu. První oddíl cituji podle překladu Rudolpha Boehma a Alphonse de Waelhense (Paris 1964). Četbu *Bytí a času* je v současné době třeba doplnit četbou přednášek, přednesených na universitě v Marburgu v letním semestru 1927 (tedy záhy po vydání *Bytí a času*) a vydaných jako XXIV. svazek *Gesamtausgabe* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 1975; franc. překl. J.-F. Courtina, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris 1985). Pokud tak často odkazují k tomuto dílu, chci tím v prvé řadě nahradit chybějící francouzský překlad druhého oddílu *Bytí a času* a využít četných paralel mezi touto knihou a přednáškami. Dalším důvodem je rovněž odlišnost strategií obou textů. Na rozdíl od *Bytí a času* se totiž přednášky z roku 1927 ještě jednou vracejí od vulgárního času k původnímu času, postupující od neporozumění k autentickému rozumění. Tomuto zpětnému postupu vděčíme za dlouhý výklad, věnovaný aristotelskému pojednání o čase, který autor považuje za základní text celé západní filosofie, a to společně s interpretací Augustinovou, která je sice zmíněna, nikoli však vyložena (tamt., str. 327).

měr tohoto díla. Heidegger sám patrně postřehl fatální důsledky tohoto nepochopení, a proto ponechal dílo nedokončené a opustil cestu analytiky pobytu. Ztratí-li se navíc z očí téma destrukce metafyziky, jež počínaje *Bytím a časem* zdvojuje snahu znovu otevřít otázku bytí, je tu nebezpečí, že nebude pochopen smysl kritiky, jež se v rovině fenomenologie samé obrací proti primátu přítomnosti. Může totiž zůstat nepovšimnuto pouto mezi touto kritikou a kritikou přednosti vidění a přítomnosti v metafyzice.

Soudím, že není nezbytné nechat se touto výhradou odrazovat.

Je totiž naprosto legitimní chápat *Bytí a čas* jako dílo zcela odlišné, protože tak bylo vydáno, respektuje-li jeho čtení neuzavřenost a klade důraz na jeho problematický charakter. *Bytí a čas* si takové čtení zaslouží jak samo o sobě, tak kvůli své závažnosti.

Vskutku se tím odsuzujeme k tomu, že mu budeme chybně podsovat antropologickou interpretaci? Vždyť právě *raison d'être* díla je pokusem otevřít otázku smyslu bytí cestou existenciální analytiky, jež zjistí sama kritéria, podle nichž je k této otázce třeba přistupovat. Hrozí nám, že přehlédneme protimetafyzické zaměření jeho fenomenologické kritiky přítomného a přítomnosti? Vždyť čtení, jež ve fenomenologii přítomného nevidí hned metafyziku přítomnosti, je naopak vnímavější k těm rysům přítomnosti, které nezrcadlí údajně přehmaty metafyziky pohledu, směřujícího k nějakému inteligibilnímu světu.

K této stále ještě příliš defenzivní apologii *zvláštního* čtení *Bytí a času* bych rád připojil také argument, který má zcela přímý vztah k tématu mého vlastního zkoumání. Pokud totiž nedopustíme, aby pozdní Heideggerova díla překryla hlas *Bytí a času*, otevírá se nám možnost postřehnout v rovině hermeneutické fenomenologie *času* samé napětí a nesoulady, jež nutně nejsou těmi, které vedly k tomu, že *Bytí a čas* zůstalo nedokončeno. Netýkají se totiž *globálního* vztahu existenciální analytiky k ontologii, nýbrž výjimečně pečlivě vypracovaného odstínu analytiky pobytu samé. Tato napětí a nesoulady, jak ještě uvidíme, se připojují k těm, jež nás znepokojovaly ve dvou předchozích kapitolách, nově je osvětlují a snad i ukazují jejich hlubší povahu právě díky onomu druhu hermeneutické fenomenologie, který se prosazuje v *Bytí a času* a jemuž naše čtení vrací nezávislost tak, jak si ji autor přál.

1. Hermeneutická fenomenologie

Mohlo by se zdát, že *Bytí a čas* řeší či přinejmenším zmírňuje aporie času augustinovského a husserlovského myšlení, je-li, v zájmu nového tázání, počínaje „Úvodem“ a prvním oddílem, opuštěna *půda*, na níž je bylo možné formulovat.

Jak bychom mohli postavit do protikladu čas duše po Augustinově způsobu a čas, jenž by byl primárně „něčím na pohybu“, tedy entitu spojenou s fyzikou po Aristotelově způsobu? Referendum existenciální analytiky na jedné straně již není duše, nýbrž *Da-sein, pobyt*, tj. sice jsoucno, jímž jsme, ale „soucno, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucnem jen vyskytuje ... [a které se] onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde“ (12). „Bytostný vztah k bytí“ (12), jenž náleží k bytostné skladbě pobytu (*Dasein*), se klade jinak než jednoduché ontické rozlišení mezi oblastí psychická a fyzická. A na straně druhé: pro existenciální analýzu nemůže být příroda protikladným pólem, a tím méně zcela cizím tématem vzhledem k uvažování o pobytu, neboť „svět‘ sám [je] konstitutivum pobytu“ (52). Z toho vyplývá, že otázka času, které je věnován druhý oddíl jediné publikované první části *Bytí a času*, může v tematickém uspořádání tohoto díla přijít na přetřes až po otázce bytí na světě, která vykazuje fundamentální konstituci pobytu. Určení, jež se vztahují k pojmu existence (moje existence), i možnost vlastního a nevlastního modu bytí obsažená v pojmu „vždy mého bytí“ „je třeba uvidět a pochopit a priori na základě bytostné struktury, kterou nazýváme ‚bytí na světě‘. Správné východisko analytiky pobytu spočívá ve výkladu této struktury.“ (53)

Fakticky je víc než dvě stě stran věnováno bytí na světě, světskosti světa vůbec, jako by zprvu bylo třeba důkladně si osvojit smysl světa, jímž jsme obklopeni, abychom měli právo – abychom byli oprávněni – vyrovnávat se se strukturami „pobytu ... jako takového“: situovaností, porozuměním, výkladem, řečí. Není nedůležité, že v tomto tematickém uspořádání, v souladu s nímž postupují analýzy *Bytí a času*, se otázka prostorovosti bytí na světě klade nejen před otázkou časovosti, ale jako aspekt „okolí“, tedy světskosti jako takové.

Jak by zde tedy mohlo přežívat cokoli z augustinovské aporie *dis-tentio animi*, zbavené kosmologického podkladu?

Zdá se tedy, že vzájemný protiklad mezi Augustinem a Aristotelem je překonán novou tematikou pobytu, která rozbíjí tradované pojmy fyziky a psychična.

Nelze však říci totéž i v souvislosti s husserlovskou aporií vnitřního vědomí času? Jak by mohla v analytice pobytu přetrvávat sebe-menší stopa antinomie vnitřního vědomí času a objektivního času? Nelikviduje struktura *bytí na světě* jak problematiku subjektu a objektu, tak problematiku duše a přírody?

Husserlova snaha *nechat vidět* čas sám je navíc rozbita už na prvních stránkách *Bytí a času* tvrzením o *zapomenutosti* bytí. Je-li pravda, že „ontologie je možná pouze jako fenomenologie“ (35), pak fenomenologie sama je možná pouze jako hermeneutika, protože pod nadvládou *zapomenutosti* je zakrytí primární podmínkou jakékoli snahy posledního ukázání.² Fenomenologie, jež je takto zbavena přímého vidění, se zapojuje do zápasu se zakrýváním: „Zakrytost je pojmový protějšek ‚fenoménu‘.“ (36). Za dilematem viditelnosti a neviditelnosti času se otevírá cesta hermeneutické fenomenologie, v níž vidění ustupuje před rozuměním anebo, vyjádřeno jinak, *odhalující interpretaci*, jež je vedena předjímáním smyslu bytí, kterým jsme, a má tento smysl obnažovat (*freilegen*), tj. vysvobodit jej ze *zapomenutí* a skrytí.

Tato nedůvěra vůči každému zkracování, jež by nechávalo vystat čas sám v poli zjevování, se pozná podle strategie odsouvání, již se vyznačuje tematické pojednávání problému času. Nejprve je třeba projít dlouhým prvním oddílem – nazvaným „přípravným“ (*vorbereitende*) –, a teprve poté lze dospět k problematice druhého oddílu: „Pobyt a časovost“. A v tomto druhém oddílu je nejprve třeba projít více stadii (o nichž ještě budeme mluvit), než bude možné v § 65 předložit první definici času: „Tento fenomén, jednotný jakožto bývale-zpřítomňující budoucnost, nazýváme *časovostí*.“ (326) V tomto ohledu lze tedy u Heideggera mluvit o *odsouvání* otázky času.

² Otázka: „Co je svou bytností *nutně* tématem *výslovného* ukazování?“ Odpověď: „Zřejmě to, co se zprvu a většinou právě *neukazuje*, co je oproti tomu, co se zprvu a většinou *ukazuje*, *skryté*, co je však zároveň něčím, co k tomu, co se zprvu a většinou *ukazuje*, bytostně patří, a to tak, že tvoří jeho smysl a základ.“ (str. 35)

Znamená to, že snaha uniknout dilematu přímého názoru a nepřímému předpokladu může vést pouze k určitému druhu mystifikujícího hermetismu? Tím bychom však zcela odložili stranou práci jazyka, jež dává *Bytí a čas* jeho velikost, kterou nezastíní žádné z pozdních děl. Práci jazyka rozumím především snahu přiměřeným způsobem vyjádřit hermeneutickou fenomenologii ve službě ontologie: o tom svědčí časté používání termínu struktura; a dále jí rozumím hledání jednoduchých pojmů, schopných nést úsilí strukturace: *Bytí a čas* představuje v tomto smyslu zcela stěžejní dílo, v němž se tvoří existenciály, jež jsou pro pobyt tím, čím pro ostatní jsoucna kategorie.³ Smí-li hermeneutická fenomenologie doufat, že se dokáže vymanit z alternativy přímého, avšak němého názoru, a nepřímého, ale slepého předpokladu, je to právě díky této práci jazyka, která rozlišuje výklad (*auslegen*; § 32) a rozumění: vykládat znamená rozvíjet rozumění, ex-plikovat strukturu fenoménu *jakožto* (als) to a to. Takto lze přivést k řeči a její pomoci k výpovědi (*Aussage*; § 33) rozumění časové struktury pobytu, které vždy již máme.⁴

Na pár stránkách bych chtěl popsat onen nový průlom v rozumění času, s nímž přichází hermeneutická fenomenologie, a to ve vztahu k těm nálezům, za něž vděčíme Augustinovi a Husserlovi, i když později bude nutné přiznat i to, jak vysokou cenu je třeba za tuto smělou interpretaci zaplatit.

Heideggerovi vděčíme za tři pozoruhodná odhalení: podle prvního je otázka času jakožto *celá* zahrnuta ve fundamentální struktuře *starosti*, a to způsobem, který je třeba pouze explikovat. Podle druhého

³ Statut existenciálů je velkým zdrojem snižování významu díla. Mají-li být zpřístupněny řeči, je třeba buď vytvořit nová slova i za cenu nebezpečí, že jim nikdo nebude rozumět, anebo využít sémantických příbuzností, jež jsou v běžném užívání zapomenuty, avšak zachovány v pokladnici němčiny, anebo obnovit staré významy těchto slov, ba i uplatnit etymologickou metodu, jež *de facto* vytváří nové významy, z čehož pak vyplývá nebezpečí nepřeložitelnosti do jiných jazyků, včetně běžné němčiny. Slovník časovosti poskytuje velmi širokou představu o tomto jakoby zoufalém zápase nahradit slova, jichž se nedostává: místem této vyčerpávající práce jazyka jsou zcela jednoduchá slova jako „budoucnost“, „minulost“ a „přítomnost“.

⁴ V souladu s názvem má jediná publikovaná první část *Bytí a času* být „Interpretací (*Interpretation*) pobytu vzhledem k časovosti a explikací (*Explication*) času jako transcendentálního horizontu otázky po bytí“ (str. 41).

je jednota tří časových dimenzí – budoucnosti, minulosti, přítomnosti – jednota ek-statická, v níž vzájemná *exteriorizace* ekstasi vyplývá z jejich implikace samé. A konečně rozvíjení této ekstatické jednoty odhaluje jakoby zvrstvenou konstituci času, *hierarchizaci* rovin časovní, jež vyžaduje odlišná označení: *časovost*, *dějinnost*, *nitročasovost*. Uvidíme ještě, jak jsou spolu tato tři odhalení navzájem spjata a jak nesnáze, které zplodí první, přecházejí do druhé a třetí a zmnožují se v nich.

2. Starost a časovost

Spojit autentickou strukturu času se strukturou starosti znamená především vytrhnout problém času z teorie poznání a situovat jej do roviny způsobu bytí, který 1) je poznamenán svým vztahem k otázce bytí, 2) má aspekty kognitivní, volitivní i emocionální, aniž by se redukoval na kterýkoli z nich nebo byl situován v rovině, kde je rozlišení těchto tří aspektů nějak relevantní, 3) rekapituluje hlavní existenciály, tj. *rozvrhování*, *vrženost do světa*, *upadání*, 4) dává těmto existenciálům strukturální jednotu, která od počátku vyžaduje „bytí celým“ (*Ganzsein*), vedoucí přímo k otázce časovosti.

Zastavme se u tohoto posledního rysu, který hraje hlavní úlohu ve všem, co následuje.

Proč je třeba do otázky po časovosti vstoupit tázáním na „moci být celý“ neboli, jak bychom také mohli říci, „být celistvě“? Na první pohled pojem starosti něco takového nevyžaduje; naopak se zdá, že takovou otázku potlačuje. Neboť vůbec první časová implikace, kterou pojem starosti vykazuje, je „být v předběhu před sebou“ (*das Sichvorweg*), které není nikdy uzavřeno, ale naopak vždy cosi ponechává v odkladu, v nerozhodnosti a setrvalé je neúplné, a to právě proto, že význačným rysem pobytu je jeho „moci být“ (*Seinkönnen*): má-li přesto přednost otázka „celosti“, pak potud, pokud je cílem hermeneutické fenomenologie času *učleněná jednota* tří momentů budoucnosti, minulosti a přítomnosti. U Augustina tryskala tato jednota času z přítomnosti cestou jejího ztrojení.⁵ Avšak přítomnost podle Heideg-

⁵ Snaha uchopit čas jako celek je existenciální reprízou známého problému jednoty času, kterou Kant považuje za jeden z hlavních předpokladů *Estetiky*:

gera nemůže plnit tuto funkci členění a disperze, protože jde o časovou kategorii, která je ta nejméně vhodná pro původní a autentickou analýzu. Je totiž spřízněna s upadlými formami existence: se sklonem pobytu k rozumění sobě samému podle výskytového (*vorhanden*) a příručního (*zuhanden*) jsoucna, což jsou předměty jeho přítomné starosti, jeho obstarávání. Již zde se tedy to, co se přímé fenomenologii jeví jako nejbližší jejímu pohledu, ukazuje jako nejméně vlastní, a to vlastní naopak jako skryté.

Připustíme-li tedy, že otázka času je především otázkou jeho strukturní celosti, a jestliže přítomnost není onou modalitou, která je pro toto hledání celkovosti vhodná, musíme tajemství úplnosti starosti hledat v jejím předběhu před sebou. Tehdy vyvstává idea *bytí ke konci* (*zum Ende sein*) jako existenciál, který obsahuje rys svého vnitřního ukončení. Pozoruhodné na bytí-ke-konci je to, že „přisluší“ (234) k tomu, co je v moci-být stále v odkladu a nerozhodnosti. „Konec‘ bytí ve světě‘ je smrt“ (234): „Končení‘ ve smyslu umírání konstituje celost pobytu.“ (240)⁶

Tento vstup do problému času otázkou po bytí celým a tento předpokládaný vztah mezi bytím celým a bytím k smrti vytváří první ne-

Existuje pouze jediný čas a všechny časy jsou jeho části. Avšak podle Heideggera je třeba tuto singulární jednotu uchopit na rovině sukcesivního času, který, jak ještě uvidíme, vyplývá z nivelizace nitročasovosti, tj. z méně původní a méně autentické konfigurace času. Otázku celkovosti by tedy bylo třeba klást na zcela jiné rovině.

⁶ Nebudu zde opakovat mimořádně pečlivé analýzy, s jejichž pomocí Heidegger rozlišuje bytí-ke-konci od všech končení, která v běžném jazyce připisujeme událostem, biologickým či historickým procesům a obecně všem způsobům, jimiž končí výskytová či příruční jsoucna. Ani ty analýzy, jež dospívají k nepřenositelnosti smrti druhého na vlastní umírání, tedy k nezastupitelnosti vlastní smrti („smrt je bytostně vždy moje“). Stejně tak se zde nebudu vracet k analýzám rozlišujícím charakteristickou možnost bytí-ke-smrti od všech forem možnosti, s nimiž pracuje každodenní jazyk, logika a epistemologie. Nikdy nelze dostatečným způsobem shrnout všechny kroky bránící neporozumění, za něž vděčíme analýze, jež vychází z apofatických tvrzení (§ 46–49; smrt není toto, smrt není ono...) a odtud postupuje k „předběžnému náčrtu“ (*Vorzeichnung*; § 50), který se na konci kapitoly stává existenciálním rozvrhem (*Entwurf*) „autentického bytí k smrti“ (jak zní název § 53). V souladu s tímto rozvrhem tvoří bytí k smrti možnost pobytu, a to možnost zcela jedinečnou, k níž se obracíme s očekáváním, jež je jediné svého druhu. Je to možnost, o které lze říci, že je „nepředstížitou“ (*äusserste*; str. 252) a nejvlastnější (*eigenste*; str. 263) možností našeho moci být.

snáz, jež se pak projeví i v dalších dvou krocích naší analýzy. Spočívá v nevyhnutelné interferenci *existenciálního* a *existenciálního* uvnitř analytiky pobytu.

Jen stručně se zmiňme o tomto problému, pokud jde o jeho zcela obecnou a formální podobu. Termín „existenciální“ charakterizuje v podstatě konkrétní volbu způsobu bytí ve světě, etický závazek prosazovaný výjimečnými osobnostmi, společenstvími církevními i jinými a celými kulturami. Termín „existenciální“ naopak charakterizuje každou takovou analýzu, jež chce vyjasnit struktury odlišující pobyt od všech ostatních jsoucna, a takto spojit otázku smyslu bytí toho jsoucna, jímž jsme, s otázkou bytí jako takového, poněvadž pobytu jde o smysl jeho bytí. Avšak rozlišení existenciálního a existenciálního je zřejmým jeho interferencí s rozlišením vlastního a nevlastního, které samo je vsunuto do zkoumání *původního* (*ursprünglich*). Tato poslední vsuvka je nevyhnutelná, jestliže upadlý ráz pojmů, které má k dispozici hermeneutická fenomenologie, zrcadlí stav zapomenutosti, v níž se ocitla otázka bytí, a vyžaduje právě onu práci jazyka, o níž jsme již mluvili. Vypracování primárních a původních pojmů je tedy neoddelitelné od zápasu s neautentičností, jež sama je prakticky ztotožněna s každodenností. Autenticitu ovšem nelze zkoumat, aniž bychom ustavičně odkazovali ke *svědectví* v rovině existenciálního. Zdá se mi, že komentátoři jen nedostatečně zdůraznili tento uzel veškeré hermeneutické fenomenologie *Bytí a času*. Fenomenologická hermeneutika je stále nucena *dosvědčovat* své existenciální pojmy existenciálně.⁷ Proč? Nikoli proto, aby bylo mož-

⁷ Druhý oddíl *Bytí a času*, nazvaný „Pobyt a časovost“, začíná pochybností, jež se týká původního charakteru interpretace starosti jako zcelující struktury existence: „Smíme ontologickou charakteristiku pobytu jako starosti považovat za *původní* interpretaci tohoto jsoucna? Čím však původnost či nepůvodnost existenciální analytiky pobytu měřit? Co vůbec znamená *původnost* ontologické interpretace?“ (str. 231) V tomto pokročilém stadiu zkoumání se tato otázka zdá být na první pohled poněkud překvapivá. Říká se zde totiž, že ještě nemáme zajištění (*Sicherung*), zda před-vídací výhled (*Vorsicht*), kterým se interpretace řídí, vskutku před-se-vzal (*Vorhabe*) celek tematizovaného jsoucna. Váhání se tedy týká kvality pohledu, obráceného k jednotě strukturních momentů starosti: „Teprve pak lze s fenomenální jistotou položit a zodpovědět otázku po smyslu jednoty celosti bytí (*Seinsganzheit*) celého jsoucna.“ (str. 232). Jak ale může být zaručen (*gewährleistet*) tento původní ráz? Zde otázka autentičnosti zdvojuje otázku pů-

né odpovědět na nějakou epistemologickou námitku ze strany humanitních věd – vzdor slovům, jako je „kritérium“, „jistota“, „záruka“; potřeba *dosvědčení* vyplývá ze samé povahy možnosti jak být, v níž spočívá existence: existence je totiž svobodná k tomu, aby byla buď vlastní, nebo nevlastní, anebo obojím v nějakém nerozlišeném modu. Analýzy prvního oddílu se stále opíraly o průměrnou každodennost, jsou tedy samy omezeny na tento neurčitý, ne-li zcela nevlastní okruh. Proto se objevuje nový požadavek: „Existence znamená ‚moci být‘ – ale také ‚moci být‘ autenticky.“ (233) Nicméně jelikož neautentické bytí může být jakožto necelé (*als unganzes*), jak to potvrzuje postoj útěku před možností smrti, je třeba přiznat, že „dosavadní existenciální analýza pobytu si nemůže činit nárok na původnost“ (233). Jinak řečeno: bez záruky autenticity chybí analýze také jistota původnosti.

Nutnost opírat existenciální analýzu o existenciální *svědectví* nemá jiný původ. Výmluvným příkladem je vztah mezi celkovostí pobytu (jeho ‚být celým‘) a bytím k smrti, který je konstatován hned na začátku,⁸ a poté jasné potvrzení ve *svědectví*, jež poskytuje předjímající odhodlanost celé této analýze.

Vláda neautentičnosti fakticky stále znovu otevírá otázku kritéria autentičnosti. Takto se například požaduje *dosvědčení* autentičnosti od svědomí (*Gewissen*).⁹ II. kapitola věnovaná této analýze nese název „Pobytové *dosvědčení* (Bezeugung) autentičného ‚moci být‘ a odhodlanost.“ (267) Tato kapitola, jež zřejmě oddaluje klíčovou analýzu časovosti, má však nenahraditelnou úlohu. Běžný jazyk totiž vždy již řekl o smrti vše: člověk umírá sám, smrt je jistá, ale není jis-

vodnosti: „Dokud není do ideje existence zahrnuta existenciální struktura autentičného ‚moci být‘, chybí před-vídání, vedoucímu *existenciální* interpretaci, potřebná původnost.“ (str. 233)

⁸ Bytí ke konci je existenciál, jehož existenciální formou je bytí ke smrti v každém z případů a pro každého: „Avšak pobytové *jest* smrt jen v existenciálním *bytí k smrti*.“ (str. 234)

⁹ „Ale může pobyt jako celý existovat i *autenticky*? Jak vůbec určovat autenticitu existence, ne-li s ohledem na autentičké existování? A kde hledat kritérium autentičké existence? Je zřejmé, že pobyt si sám svým bytím musí ukládat možnost a způsob své autentičké existence, neboť mu ji nelze ani onticky vnutit, ani ontologicky vynalézt. Autentičké ‚moci být‘ *dosvědčuje* (Bezeugung) svědomí (*Gewissen*).“ (str. 234)

té, kdy přijde atd. Nikdy se nemůžeme zbavit řečí, vyhýbání, zakrývání, zlehčování, jimiž je každodenní řeč nakažena; proto není třeba ničeho menšího než právě svědectví svědomí a výzvy, kterou se jeho hlasem obrací bytí sebou k sobě samému, aby bytí k smrti dosáhlo nejvyšší míry autenticity.¹⁰

Dosvědčení odhodlanosti, poskytované svědomím, organickým způsobem patří k analýze času jakožto zcelování existence: zpečetuje autenticitu existence. Proto se Heidegger nesnaží postupovat přímo od analýzy starosti k analýze času. Časovost je dosažitelná pouze v bodě, v němž se kříží původnost, k níž zčásti dospěla analýza bytí k smrti, a autenticita, jak ji vypracovala analýza svědomí. Právě to je možná rozhodujícím důvodem strategie *odkládání*, kterou jsme postavili do protikladu ke strategii zkratky, s níž pracuje Husserl a která eliminuje objektivní čas a popisuje předměty tak jednoduché, jako je zvuk, jímž stále zní. Než Heidegger přistoupí k tematizaci časovosti, prochází nejprve celou řadou oklik: jako první přichází na řadu dlouhá „předběžná“ rozprava (celý první oddíl *Bytí a času*) věnovaná analýze bytí ve světě a ‚bytí tu‘ pobytu, jež je završena analýzou starosti; následuje krátké pojednání (první dvě kapitoly druhého oddílu), které propojuje téma bytí k smrti s tématem odhodlanosti ve složeném pojmu *předběžové odhodlanosti*, dále zajišťuje překrývání původního autentičným. Této strategii *odkládání* bude po tematické analýze časovosti odpovídat strategie *opakování*, jak je o ní řeč již v úvodu k druhému oddílu (§ 45): úkolem IV. kapitoly bude totiž zopakovat všechny analýzy prvního oddílu, abychom mohli dodatečně vykázat jejich časové jádro. Toto opakování je uvedeno takto: „Existenciálně-časová analýza tohoto jsoucna vyžaduje konkrétní potvrzení (*Bewährung*)... Tímto zopakováním (*Wiederholung*) přípravné fundamentální analýzy pobytu se zároveň stane průhlednějším (*durchsichtiger*) i sám fenomén časovosti

¹⁰ Na konci analýzy bytí k smrti čteme toto zvláštní přiznání: „Otevřený (*schwebende*) problém autentičké celosti pobytu a její existenciální skladby bude mít nosný fenomenální základ teprve tehdy, bude-li se moci opřít (*sich ... halten*) o pobyt samotným *dosvědčenou* (*bezeugte*) možnou autenticitu jeho bytí. Podaří-li se fenomenologicky odhalit takové svědectví a to, co je jím *dosvědčováno* (*Bezeugen*), pak si budeme muset znovu položit otázku, *zda předběh ke smrti, rozvržený dosud jen ve své ontologické možnosti, nějak bytostně souvisí s tímto dosvědčeným* (*bezeugten*) autentičným ‚moci být‘.“ (str. 267)

(234–235). Za dodatečný odklad lze považovat dlouhé „zopakování“ (*Wiederholung*; 332) prvního oddílu *Bytí a času*, vložené mezi analýzu časovosti ve vlastním smyslu (kap. III) a dějinnosti (kap. V) s jasně vyjádřeným záměrem najít v *reinterpretaci z hlediska času* všech momentů bytí ve světě, jak byly vypracovány v prvním oddíle, možnost „osvědčit (*Bewährung*) širší dosah ... konstitutivní síly (*seiner konstitutiven Mächtigkeit*) [fenoménu časovosti]“ (331). Kapitola IV věnovaná této „časové interpretaci“ charakteristiky bytí ve světě by tedy mohla být situována rovněž pod znak *dosvědčení* autenticity stejně jako II. kapitola, věnovaná předběhové odhodlanosti. Novou skutečností je však to, že druh osvědčení, jak jej poskytuje tato repríza všech analýz prvního oddílu, se týká způsobů odvozených z fundamentální časovosti, a zejména nitročasovosti, jak to již naznačuje i sám název vsunuté kapitoly „Časovost a každodennost“. Kdo říká „každodennost“ (*Alltäglichkeit*), říká současně „den“ (*Tag*), tj. vyslovuje určitou časovou strukturu, jejíž význam odkazuje až k poslední kapitole *Bytí a času*. Autentický ráz analýzy času je tedy *dosvědčen* až schopností této analýzy objasnit odvozené mody časovosti: odvození je totéž co *dosvědčení*.

Avšak cena, kterou je třeba platit, je v tomto případě nerozlišenost (jíž se Heidegger obává a kterou současně odmítá) existenciálního a existenciálního hlediska. Tato nerozlišenost je dvakrát na obtíž.

Za prvé si můžeme klást otázku, zda celá analýza časovosti není nesena osobním Heideggerovým pojetím autenticity, a to v rovině, v níž rivalizuje s jinými existenciálními pojetími, například s Pascalovým či Kierkegaardovým – anebo Sartrovým, ani nemluvě o pojetí Augustinovu. Není snad odhodlanost tváří v tvář smrti svrchovanou zkouškou autenticity v určité *etické* konfiguraci, silně poznamenané jistým stoicismem? A ještě vážnější námitka: nepokládá se smrt za krajní možnost, totiž za nejvlastnější moci být, vnitřně spjaté s existenciální strukturou starosti v takové *kategoriální* analýze, jež je silně ovlivněna zpětným působením existenciálního na rovině existenciální? Osobně považuji za stejně legitimní například Sartrovu analýzu, která charakterizuje smrt spíše přerušením našeho moci být než nejautentičtější možností.

Dále si můžeme klást otázku, zda toto velmi singulární existenciální vyznačení, které je situováno na sám počátek analýzy časovosti, nebude mít velmi závažné důsledky při hierarchickém pořádní ča-

sovosti, k němuž dochází ve dvou posledních kapitolách oddílu věnovanému pobytu a času: navzdory vůli *odvodit* dějinnost a nitročasovost z radikální časovosti se zde zrodí nová *disperze* pojmu času, totiž nesouměřitelnosti mezi *smrtným* časem, s nímž je časovost ztotožněna přípravnou analýzou, *historickým* časem, jež má zakládat dějinnost, a časem *kosmickým*, k němuž vede nitročasovost. Tuto perspektivu rozlamování pojmu času, jež probudí k novému životu ony aporie, kterým čelili Augustinus i Husserl, bude možné zpřesnit teprve poté, co se ještě jednou prozkoumá sám pojem „derivace“, aplikovaný na propojování tří rovin temporalizace. Tomuto zkoumání se budeme věnovat na závěr našeho výkladu.

Jestliže smrtnosti odejmeme schopnost autonomně vymezovat rovinu radikálnosti, na níž může být myšlena časovost, neoslabuje se tím způsob tázání, který vede zkoumání časovosti (kap. III). Právě naopak: jestliže možnost pobytu být celý – jeho schopnost celosti – přestává být podřízena výhradně úvahám o bytí ke konci, mohla by být schopnost být celým znovu dovedena až ke schopnosti sjednocování, členění a disperze času.¹¹ A jestliže se modalita bytí k smrti zdá vzházet spíše ze zpětného působení dvou ostatních rovin temporalizace – dějinnosti a nitročasovosti – na rovinu mnohem původnější, pak moci být, jímž je konstituována starost, lze odkrýt v celé jeho čistotě jakožto předběh před sebou, jako *Sichvorweg*. Ostatní rysy, z nichž všech se skládá odhodlaný předběh, tím nejen nejsou oslabeny, ale jsou naopak posíleny, odmítneme-li upřednostnit bytí k smrti. Osvědčení, jež poskytuje mlčenlivý hlas svědomí, a provinilost, jež dává tomuto hlasu jeho existenciální sílu, se pak obracejí k moci být v celé jeho nahotě i v celé jeho šíři. I vrženost spíše osvětluje fakt, že jsme zrozeni někde a někdy, než nutností zemřít. Upadání *dosvědčuje* spíše staré sliby, jež nebyly dodrženy, než útek před perspektivou smrti. Dluh a odpovědnost, které označuje totéž německé slovo *Schuld*, jsou mocnou výzvou, aby každý volil podle svých nejnvtířnějších možností a osvobodil se

¹¹ VI. kapitola druhého oddílu naší čtvrté části bude cele zasvěcena hledání způsobu totalizace tří orientací historického času, který chce být práv tomuto požadavku totalizace v disperzi, aniž by se kdy musel vracet k Hegelovi.

pro svůj úkol ve světě, a to tehdy, jestliže se starosti vrátí její původní elán skrze nevšimavost ke smrti.¹²

Existuje tedy víc než jeden existenciální způsob, jak v celé existenciální síle přijímat formuli, jež definuje časovost: „S fenomenální původností je časovost zakoušena v autentické celosti pobytu, ve fenoménu předběhové odhodlanosti.“ (304)¹³

3. Časení: příští, bývalé, zpřítomňující

Jak jsme již řekli, Heidegger se tematicky zabývá časovostí v jejím vztahu ke starosti až na konci III. kapitoly druhého oddílu (§ 65–66). Na těchto neobyčejně hutných stránkách chce překročit augustinovskou analýzu trojí přítomnosti a dále pak i husserlovskou analýzu retence-protence, které, jak jsme již viděli výše, zaujímají totéž fenomenologické místo. Heideggerova původnost spočívá v tom, že *princip pluralizace času* v minulost, budoucnost a přítomnost hledá *ve starosti samé*. Z tohoto posunu směrem k původnějšímu vyplývá povýšení budoucnosti do pozice, kterou až dosud zaujímala přítomnost, a zcela nová proměna orientace vztahů mezi třemi dimenzemi času. Což pak vyžaduje vzdát se dokonce termínů „budoucnost“, „minulost“ a „přítomnost“, které se Augustin z úcty k běžnému jazyku neodvažoval problematizovat, protože odvážně mluvil o přítomnosti *budoucího*, přítomnosti *minulého* a přítomnosti *přítomného*.

Co hledáme, totiž smysl (*Sinn*) starosti, to je řečeno na samém počátku § 65. Otázka se týká nikoli vidění, nýbrž rozumění a interpretace: „Přísně vzato smysl znamená: to, do čeho (*woraufhin*) se rozvrhuje primární rozvrh rozumění bytí.“ „Smysl je to, do čeho“

¹² Uvidíme ještě, jaké místo náleží dluhu vzhledem k minulosti, mrtvým, zapomenutým obětem, až se pokusíme dát smysl pojmu *minulost, jaká byla* (druhý oddíl, kap. III).

¹³ Zdá se, že Heidegger ponechává k volnému uvážení, jak se vyrovnat s jeho formulací na základě odlišných osobních zkušeností: „Časovost se může v různých možnostech a různými způsoby *časit*. Základní možnosti existence, autenticita a neautenticita pobytu, jsou ontologicky založeny v možných časeních časovosti.“ (str. 304) Myslím, že zde má Heidegger na mysli odlišnosti spjaté nikoli s minulostí, přítomností a budoucností, nýbrž s odlišnými způsoby svazování existenciálního s existenciálním.

(*woraufhin*) se rozvrhuje primární rozvrh a z čeho lze pochopit něco v tom, čím to je, a to v jeho možnosti.“ (324)¹⁴

Mezi vnitřním členěním starosti a trojitostí času tak objevujeme jakoby kantovský vztah *podmíněnosti*. Heideggerovské „umožňování“ se však liší od kantovské podmínky možnosti potud, že celou lidskou zkušenost umožňuje sama starost.

Tyto poznámky týkající se umožňování, jež je vepsáno ve starosti, již předjímají primát budoucnosti ve zkoumání učeněné struktury času. Prostředkující článek celé úvahy poskytla předcházející analýza *předběhové odhodlanosti*, jež sama vzešla z rozboru bytí ke konci a bytí k smrti. Jde však o víc než jen o primát budoucnosti: jde o nové zavedení výrazu „budoucnost“, který pochází z každodenní řeči, do idiomu vlastního hermeneutické fenomenologii. Vůdtkem je spíše adverbium než substantivum, totiž ono *zu* ve výrazu *Sein-zum-Ende* a *Sein-zum-Tode*, které lze aplikovat i na *zu* ve výrazu *Zu-kunft* (to, co je na příchodu). Rovněž tak výraz *kommen* nabývá nových rysů, jakmile se potence slovesa spojí s potenci adverbia na místě substantiva „budoucnost“; ve starosti pobyt přichází k sobě podle svých nejvlastnějších možností: „Toto ‚nechat přicházet k sobě‘ (*sich auf sich zukommen-lassen*) v oné význačné možnosti, kterou pobyt vydrží, je původní fenomén *příštího, budoucnosti*.“ (325) Právě taková je možnost zahrnutá v předběhové odhodlanosti: „Díky předběhu se pobyt stává *ve vlastním smyslu* budoucím, neboť předběh sám je možný jen tím, že pobyt *jakožto jsoucí* již vždy k sobě vůbec přichází, to znamená je ve svém bytí vůbec budoucí (*zukünftig*).“¹⁵

¹⁴ Původním programem *Bytí a času*, jak byl výslovně vyložen v „Úvodu“, bylo završit analytiku pobytu „tázáním po smyslu bytí“. Jestliže publikované dílo nenaplnuje tento rozměrný program, pak přinejmenším hermeneutika starosti uchovává jeho intenci tím, že rozvrh vlastní starosti velmi úzce spojuje s „primárním rozvrhem rozumění bytí“ (str. 324). Lidské rozvrhy jsou totiž rozvrhy jen díky této své poslední půdě: „Tyto rozvrhy ... v sobě chovají ono ‚do čeho‘ (*Woraufhin*), z něhož se rozumění bytí jakoby živí.“ (str. 324)

¹⁵ Prefix *vor* má stejnou výrazovou sílu jako předpona *zu* ve výrazu *Zukunft*. Je již zahrnut v termínu *Sich vorweg* (předběh před sebou), který definuje starost v celém jejím rozsahu a je ekvivalentní s ‚přicházením k sobě‘.

Nový význam, jehož nabývá budoucnost, umožňuje rozpoznat mezi třemi dimenzemi času přehlížené vztahy vzájemné vnitřní implikace.

Heidegger začíná od implikace minulosti budoucností, takže vztah jednoho i druhého k přítomnosti, jenž byl středem analýz Augustinovy a Husserlových, prozatím odsouvá stranou.

Přechod od budoucnosti k minulosti již netvoří žádný vnější přechod, protože *bývalost* se již zdá být vyžadována *příštím* a v jistém smyslu je v něm obsažena. Obecně vzato neexistuje žádné rozpoznávání bez uznání dluhu a odpovědnosti; odhodlanost sama vyžaduje, aby pobyt převzal své chybění a moment své vrženosti (*Geworfenheit*). „Převzít vrženost však znamená *být* pobytem autenticky v tom, jak už vždy byl (*in dem, wie es je schon war*).“ (325) Důležité je zde to, že imperfektum slovesa být – „byl“ a zdůrazňující adverbium – „vždy“ se neoddělují od bytí, ale „jak už vždy byl“ nese znak onoho „jsem“, protože v němčině lze říci: „ich bin gewesen“, „já jsem-byl“ (326). Stručně tedy můžeme shrnout: „Autenticky budoucí *jest* pobyt autenticky *bývalý*.“ (326) Tato zkratka shrnuje návrat k sobě, který je vlastní každému převzetí odpovědnosti. Takto tedy bývalost vychází z příštího. Bývalost, a nikoli minulost, rozumíme-li minulostí minulost minulých věcí, kterou klademe v rovině dané přítomnosti, a příručnosti proti otevřenosti věcí budoucích. Což nepokládáme za zcela zřejmé, že minulost je určená a budoucnost otevřená? Avšak tato asymetrie, odloučena od svého hermeneutického kontextu, neumožňuje pochopit vnitřní vztah minulosti k budoucnosti.¹⁶

Přítomnost tedy neplodí minulost a budoucnost tím, že by se množovala, jak je tomu u Augustina; je to modalita časovosti, jejíž autenticita je však nejzastřenější. Existuje i pravda každodennosti v jejím zacházení s výskytovým a příručním jsouncem. V tomto smyslu je přítomnost vskutku časem *obstarávání*. Avšak nesmí být chápána podle modelu dané přítomnosti věcí našeho obstarávání, nýbrž jako implikace starosti. Myslet přítomnost existenciálním způsobem je možné prostřednictvím *situace*, jež je stále otevřená pro od-

¹⁶ Rozlišení mezi *bývalostí*, jež je vnitřně implikována v příštím, a *minulostí*, jež je vnějškově odlišena od budoucnosti, bude mít nesmírný význam, až budeme rozebírat statut historické minulosti (druhý oddíl, kap. III).

hodlanost; je tedy třeba mluvit o „přítomnění“ ve smyslu „zpřítomňování“, a nikoli o přítomnosti:¹⁷ „Jen jako *přítomnost* (*Gegenwart*) ve smyslu zpřítomňování (*gegenwärtigen*) může být odhodlanost tím, čím je: umožněním nezakrývajících setkání s tím, co v jednání uchopuje.“ (326) Jak příští, tak i návrat k sobě jsou tedy vtěleny do odhodlanosti, jakmile je odhodlanost zasazena do situace tím, že ji zpřítomňuje.

Časovost je napříště učenou jednotou příštího, bývalého a přítomného, které je třeba myslet vždy spolu: „Tento fenomén, jednotný jakožto bývalé-zpřítomňující budoucnost, nazýváme *časovostí*.“ (326)

Je zřejmé, jak toto vyvozování tří časových modalit ze sebe navzájem odpovídá pojmu *umožňování*, o němž jsme mluvili výše: „Časovost umožňuje (*ermöglicht*) jednotu existence, fakticity a upadání.“ (328) Tento nový statut „umožňování“ je vyjádřen i v nahrazení substantiva slovesem: „Časovost není vůbec žádná *jsouncno*. Není, nýbrž se *časí*.“ (328)¹⁸

Jestliže neviditelnost času jakožto celku již není překážkou myšlení, myslíme-li možnost jako umožňování a časovost jako časení, pak u Heideggera, stejně jako u Augustina, zůstává naopak stále neprůhlednou vnitřní trojitost této strukturní celkovosti: adverbialní výrazy – *zu* ve slově *Zukunft*, *schon* ve složeném výrazu *je schon war* (bývalost) i onoho „u něčeho“, jež přísluší k obstarávání, naznačují na samotné rovině jazyka jistou disperzi, která zevnitř podrývá jednotné učenění. Augustinovsky problém trojí přítomnosti je jednoduše převeden do časení jako celku. Zdá se, že nelze než naznačit tento neuchopitelný fenomén, označit jej řeckým výrazem *ekstatikon* a prohlásit: „Časovost je původní ‚mimo sebe‘ (*Ausser-sich*) o sobě a pro sebe.“ (329)¹⁹ A zároveň je třeba korigovat ideu strukturní jednoty

¹⁷ Mohli bychom také použít termínu „prezentifikovat“ (*présentifier*), ale tento výraz byl již ve francouzštině využit v husserlovském kontextu k překladu výrazu *Vergegenwärtigen*, který má však blíže k reprezentaci než k prezentaci.

¹⁸ Lze-li říci, že časovost je tímto způsobem myšlena jako časení, pak poslední vztah mezi *Zeit* a *Sein* zůstává naopak otevřený tak dlouho, dokud nebude vyjasněna idea bytí. To je však mezera, která v *Bytí a čase* nebude vyplněna. Navzdory této nezavršenosti lze však Heideggerovi přiznat zásluhu na řešení jedné z hlavních aporií problému času, totiž jeho neviditelnosti jako jediného celku.

času ideou *diference* jeho ekstasí. Tato diferenciacie je vnitřně implikována časením, jež je procesem shrnujícím po způsobu disperze.²⁰ Přejít od budoucnosti k minulosti a k přítomnosti je zároveň sjednocením i rozrůzněním. Najednou se zde tedy znovu objevuje enigma *distentio animi*, třebaže jeho podkladem již není přítomnost. Z blízkých důvodů, jak si můžeme vzpomenout, se i Augustin snažil vyrovnat s roztažností času, díky níž mluvíme o krátkém a dlouhém čase. A rovněž u Heideggera je to, co pokládá za vulgární pojetí času, totiž následnost „teď“ vedle sebe, skrytě spojeno s původním zvnějšněním, jež se v tomto pojetí vyjadřuje pouze *nivelizací*: nivelizace je zahlazením tohoto rysu vnějškovosti. Avšak nivelizací se můžeme zabývat teprve tehdy, až vyložíme hierarchické roviny časení: časovost, dějinnost, nitročasovost, pokud to, co nivelizace postihuje především, je modus nejvzdálenější, totiž nitročasovost. Přesto však smíme v onom „mimo sebe“ (*Ausser-sich*) původní časovosti spatřovat princip všech pozdějších forem zvnějšňování a nivelizace, jimiž bude zasažena. Na místě je tedy otázka, zda derivace nejméně autentických modů nezakrývá kruhovost celé analýzy. Nedává o sobě derivovaný čas vědět již v onom „mimo sebe“ původní časovosti?

4. Historičnost (Geschichtlichkeit)

Nemohu dostatečně ocenit, zač vděčím zásadnímu příspěvku Heideggerovy hermeneutické fenomenologie, pokud jde o teorii času. Nicméně nesmírně cenné objevy zde plodí i matoucí nesnáze. Rozlišení časovosti, dějinnosti a nitročasovosti (kterým se zabývají dvě poslední kapitoly, jimiž je *Bytí a čas* spíše přerušeno než završeno) doplní dvě předchozí zjištění: návrat ke starosti jako tomu, co „umožňuje“ časovost – plurální jednota tří ek-stasí časovosti.

Otázka dějinnosti je uvozena výrazem pochybnosti (*Bedenken*), kterou již známe: „je v před-se-vzetí existenciální analýzy vskutku

¹⁹ „... bytnost [časovosti] je časení v jednotě *ekstasí*“ (str. 329).

²⁰ „Stejná původnost“ (*Gleichursprünglichkeit*) (str. 329) tří ek-stasí vyplývá z *diference* mezi způsoby časení: „Avšak v rámci této stejné původnosti se módy časení liší. Tato odlišnost spočívá v tom, že časení se může primárně určovat z různých ekstasí.“ (str. 329).

obsažen celek pobytu, pokud jde o jeho autentické „být celý“?“(372)²¹ Abychom časovost mohli považovat za celistvou, chybí jí ještě jeden rys: tímto rysem je její *Erstreckung*, rozpřažení *mezi* narozením a smrtí. Jak bychom také o něm mohli mluvit v analýze, která až dosud opomíjela narození a spolu s ním i ono *mezi-narozením-a-smrtí*? Toto „mezi“ je samo *rozpřažení* pobytu. Jestliže o něm dříve nebylo nic řečeno, pak z obavy, aby se analýza neocitla v kolejkách běžného myšlení, přizpůsobeného daným a obstarávaným realitám. Vždyť co by bylo snadnějšího než ztotožnit tuto rozlohu s měřitelným intervalem mezi „teď“ začátku a „teď“ konce? Neopomenuli jsme však současně charakterizovat lidskou existenci pojmem běžným u řady myslitelů z počátku století, včetně Diltheye, totiž pojmem „souvislosti života“ (*Zusammenhang des Lebens*), která se chápe jako uspořádané plynutí *prožitků* (*Erlebnisse*) „v čase“? Nelze popřít, že je zde řečeno cosi velmi důležitého, ale zároveň je to pokřiveno nevhodnou kategorizací, kterou vnucuje vulgární představa času; do rámce jednoduché následnosti totiž klademe nejen souvislost a plynutí, ale také změnu a trvalost (a to všechno, poznamenejme, jsou pojmy nanejvýš zajímavé pro vyprávění). Narození se takto stává událostí minulosti, která již neexistuje, stejně jako smrt je událostí budoucnosti, která se ještě neudála, takže souvislost života je ona časová dráha, zarámovaná zbyvajícím časem. Teprve tehdy, až se nám podaří spojit tato legitimní zkoumání, jejichž jádrem je pojem „souvislosti života“, s problematikou starosti, bude možné navrátit ontologickou hodnotu i pojemům rozpřažení, pohyblivosti (*Bewegtheit*) a setrvalosti (*Selbstständigkeit*), které běžné představování času spojuje s koherencí,

²¹ Již výše jsme řekli, co Heidegger očekává od těchto posledních analýz, pokud jde o *dovědění* původního autentickým. Kapitola III. věnovaná fundamentální časovosti končí těmito slovy: „Teprve vypracování (*Ausarbeitung*) časovosti pobytu jako každodennosti, dějinnosti a nitročasovosti dává pronikavě nahlédnout do *spletnosti* (*In die Verwirklichungen*) původní ontologie pobytu.“ (str. 333) Složitost úkolu je nevyhnutelná, protože pobyt fakticky (*faktisch*) existuje ve světě u jsoucná a uprostřed jsoucná, s nímž se ve světě setkává. Toto „vypracování“ a tuto složitou konkretizaci časovosti tedy vyžaduje sama struktura bytí ve světě, jak ji popisuje první oddíl, dokud se znovu nesjednotí se svým východiskem v každodennosti, spolu se strukturou nitročasovosti (jak to již připomněla kap. IV: „Časovost a každodennost“). Pro hermeneutickou fenomenologii je však to, co je nejbližší, tím nejvzdálenějším.

změnou a setrvalostí vyskytujících se a příručních věcí. Jakmile je však ono „mezi-životem-a-smrtí“ spojeno se starostí, přestává se jevit jako interval oddělující oba krajní body neskutečna. Pobyt naopak nevyplňuje nějaký časový interval, nýbrž rozpřažením konstituuje své pravé bytí jakožto toto rozpřažení samo, jež obemyká jeho vlastní počátek i jeho vlastní konec a dává smysl životu jakožto onomu „mezi“. Toto zjištění nás však nezbytně znovu přivádí do blízkosti Augustina.

Protože chce položit důraz na toto odvození rozpřažení pobytu na základě původního čášení, snaží se Heidegger obnovit starý smysl slova *Geschehen* a převést je na rovinu ontologické problematiky „mezi-životem-a-smrtí“. Volba tohoto slova je šťastná, poněvadž slovo *Geschehen* je sloveso odpovídající výrazu *Zeitigen*, označujícím výkon čášení.

Díky své sémantické příbuznosti se substantivem *Geschichte* – „dějiny“ – vede navíc sloveso *geschehen* na sám práh epistemologické otázky, která je pro nás tak zajímavá, totiž zda dějinně myslíme díky historiografické vědě, nebo zda historické bádání nemá naopak smysl proto, že pobyt sám se činní dějinným; později budeme ještě věnovat této diskusi ontologie dějinnosti s epistemologií historiografie všechnu pozornost, která jí právem náleží. Ale v dané chvíli je náš problém mnohem radikálnější: je jím povaha „odvození“, jímž přecházíme od časovosti k dějinnosti v ontologické rovině.

Toto odvození není tak jedinečné, jak, zdá se, Heidegger tvrdí.

Na jedné straně vděčí tomuto odvozování dějinnost za svůj ontologický obsah: rozpřažení, hybnost, setrvalost mohou být vytrženy ze svého upadlého způsobu představování jen díky tomu, že celá problematika dějinnosti odkazuje k problému časovosti.²² Nejsme dokonce ani schopni dát nějaký uspokojivý smysl vztahům mezi hybností a setrvalostí, pokud je myslíme v protikladných kategoriích změny a trvání.

²² „Specifickou hybnost (*Bewegtheit*) rozpřaženého sebezpřahování nazýváme *dění* pobytu. Otázka po „souvislosti“ pobytu je ontologický problém jeho *dění*. Odkrýt *strukturu dění* a existenciálně-časové podmínky její možnosti znamená získat *ontologické* porozumění dějinnosti.“ (str. 375)

Na druhé straně: dějinnost přidává nový – původní, *stejně původní* – rozměr časovosti, k níž i přes jejich upadlost míří původní výrazy souvislosti, proměnlivosti a setrvalosti. Kdyby běžně představování nebylo vedeno nějakým jejich předchůdným pojetím, nevyvstala by otázka, jak je učinit přiměřenými ontologické řeči o pobytu. Nekladli bychom si ani otázku po dějinnosti pobytu, kdybychom si již předtím, v rámci nepřiměřených kategorií, nepoložili otázku hybnosti a otázkou setrvalosti, jež se stýkají s otázkou rozpřažení pobytu mezi životem a smrtí. Zvláště problém setrvalosti si žádá reflexi, jakmile se tážeme na to, „kdo“ je pobyt. Té se totiž nemůžeme vyhnout, jestliže se otázka „bytí sebou“ znovu vrací do popředí spolu s otázkou odhodlanosti, která jde ruku v ruce s tím, že slib a provinilost se neobejdou bez odkazu k „bytí sebou“.²³

Je tomu tedy skutečně tak, že pojem dějinnosti – ať už je jakkoli odvozený – obohacuje pojem časovosti v existenciální rovině o rysy, označené slovy „rozpřažení“, „hybnost“ a „setrvalost“. Nelze zapomenat na toto obohacení původního skrze odvození, poté co si položíme otázku, v jakém smyslu je dějinnost ontologickým základem dějin a v jakém smyslu je historiografická epistemologie oborem, založeným na ontologii dějinnosti.²⁴

A právě prameny tohoto novátorského odvození – lze-li to tak říci – je nyní třeba zkoumat. Hlavní Heideggerovou snahou je v tomto ohledu vzepřít se dvěma tendencím všeho historického myšlení. První spočívá v tom, že se dějiny od počátku myslí jako *veřejný jev*: Což nejsou dějiny dějinami všech lidí? Druhá má sklon k tomu, odloučit minulost od jejího vztahu k budoucnosti a ustavit historické myšlení jako čistou *retrospekci*. Obě tendence spolu navzájem souvi-

²³ Němčina si zde může hrát s kořenem slov a rozložit výraz *Selbstständigkeit* (setrvalost) na *Ständigkeit des Selbst*, což by označovalo cosi jako *stálost já* v tom smyslu, v němž se *držít* slib. Heidegger výslovně spojuje otázku „kdo“ s otázkou „já sám“: „... ‚bytí sebou‘, jež je určeno jako ‚kdo‘ pobytu“ (str. 375); srv. odkaz k § 64: „Starost a bytí ‚sebou““.

²⁴ „Existenciální interpretace historie jako vědy je zaměřena pouze na prokázání (*Nachweis*) jejího ontologického původu z dějinnosti pobytu... *Analýza dějinnosti pobytu se pokouší ukázat, že toto jsoucno není ‚časové‘ proto, že je postaveno do dějin, nýbrž naopak, že dějinně existuje a existovat může jedině proto, že je v základě svého bytí časové.*“ (str. 376)

sejí, poněvadž *dodatečně*, tj. ve stylu retrospekce, zpětného předvídání se snažíme porozumět *veřejným* dějinám.

Proti prvnímu sklonu klade Heidegger „faktický“ primát dějinnosti každého pobytu ve vztahu k jakémukoli bádání, jež se týká dějin světa v hegelovském smyslu tohoto slova: „Každý pobyt vždy (*je*) fakticky má svoje „dějiny“, a může je mít proto, že bytí tohoto jsoucna je konstituováno dějinností.“ (382) Právě tento první smysl slova „dějiny“ si žádá ono zkoumání, jehož vodítkem je starost a jež v bytí k smrti – osamoceném a nepřenosném – spatřuje prubířský kámen každého autentického postoje k času.²⁵

Pokud jde o druhé pokušení, Heidegger mu čelí celou vahou předcházející analýzy, jež ve vzájemné genezi tří časových ek-stasí dává přednost budoucnosti. Avšak nelze pouze převzít tuto analýzu tak, jak byla provedena, máme-li rovněž přihlídnout k novým rysům, jež vzešly z dějinnosti (rozpřažení, hybnost, setrvalost). Proto je třeba nově promyslet pohyb příštího k bývalému tak, abychom mohli vysvětlit zvrát, díky němuž minulost, zdá se, nabývá přednosti před budoucností. Klíčový moment argumentu je následující: neexistuje vzmach k budoucnosti, který se *neobrací* k své podmínce, totiž k tomu, že se *vždy* již nachází jako vržený do světa. Ale tento obrat k sobě nespočívá jen v navracení se ke zcela nahodilým a vnějším okolnostem naší nastávající volby. Zcela bytostným způsobem spočívá v tom, že uchopujeme naše nejvnitřnější a nejtrvalejší možnosti, jež jsou uloženy v tom, co se zdá být pouhou náhodnou příležitostí, která je vzhledem k jednání zcela vnější. Aby mohl Heidegger vyjádřit tento úzký vztah mezi předjímáním a *vržeností*, zavádí příbuzné pojmy *dědictví*, přejímání, podávání. Výraz „dědictví“ (*Erbe*) byl zvolen kvůli svým zvláštním konotacím: vrženost totiž každému nabízí jedinečnou konfiguraci *podílu* možností, které nejsou ani zvolené, ani imperativní, nýbrž získané a podané. K dědictví navíc patří to, že může být předáváno, přejímáno, že se jej lze ujmout. Francouzština bohužel nemá sémantický potenciál němčiny, aby dokázala pro-

²⁵ Tato první odpověď vůbec neusnadňuje úkol založit historiografii v dějinnosti, vždyť jak je kdy možné přejít od dějin jednoho každého k dějinám všech? Není ontologie pobytu v tomto ohledu radikálně monadická? Později ještě uvidíme, nakolik této nové obtíži odpovídá nový přechod, totiž přechod mezi soukromým osudem (*Schicksal*) a obecným údělem (*Geschick*).

středkovat vazbu sloves a prefixů, k nimž se váže idea přejatého, tradovaného a podaného dědictví.²⁶

Klíčový pojem podaného a převzatého je pilířem celé analýzy. Ta nám umožňuje spatřit, jak každý návrat zpět vychází z odhodlanosti, jež je bytostně obrácena do budoucnosti.

Rozlišení mezi přejímáním možností, jimiž jsem já sám jakožto svá bývalost, a nahodilým předáváním „předběžně“ získaného, otevírá cestu k analýze, která se opírá o příbuznost tří pojmů, jež sémantika němčiny situuje do stejného pole: *Schicksal*, *Geschick*, *Geschichte*; překládáme je jako úděl, osud, dějiny.

První pojem, přinejmenším zpočátku, akcentuje nepochybně monadický charakter analýzy. Podávám si sama sebe a přejímám sebe jako dědictví možností. V tom spočívá *osud*. Jestliže totiž všechny své rozvrhy vidíme ve světle bytí k smrti, pak odpadá vše, co je nahodilé: zbývá jen tento podíl, tato část, kterou jsme, a nahota smrtelnosti. Osud: „Osudem označujeme původní dění pobytu spočívající v autentické odhodlanosti, dění, v němž se pobyt svoboden ke smrti *podává* (*sich ... überliefert*) ve zděděné, nicméně zvolené možnosti sám sobě.“ (384) Na této rovině spadá vjedno nutnost a volba, stejně jako je v předeterminovaném pojmu osudu jedním bezmoc a všemoc.

Je však pravda, že dědictví podává bytí sebou sobě samému? Není vždy převzato od jiného? Zdá se, že bytí k smrti vylučuje vše, co by se mohlo předávat od jednoho k jinému. Svědomí k tomu dodává zniťující tón mlčenlivého hlasu, jímž se já samo obrací k sobě. A tedy je ještě obtížnější přejít od jedinečné dějinnosti k všeobecným dějinám. Proto se od pojmu *Geschick* – společný úděl – požaduje, aby zajišťoval přechod, aby dovoloval tento skok. Ale jak?

Náhlý přechod od individuálního osudu ke společnému údělu se má stát srozumitelným na základě poukazu (který však v *Bytí a času* není příliš častý) k existenciální kategorii *Mitsein*, spolubytí. Opakuji: tento poukaz není příliš častý, poněvadž v oddíle věnovaném *Mitsein* (§ 25–27) zahrnuje kategorie „ono se“ především upadlé formy

²⁶ Němčina zde v zásadě pracuje se dvěma prefixy *zurück* (nazpět) a *über* (přes), postupně spojených se slovesy *kommen* (přicházet), *nehmen* (vzít), *liefern* (podávat). Angličtina spojuje výrazy lépe: *to come back*, *to take over an heritage*, *to hand down possibilities that have come down to one*.

každodennosti. A k získávání sebe dochází vždy na pozadí tohoto „ono se“, bez ohledu na autentické formy společenství či vzájemnosti. V tomto kritickém bodě analýzy nás však poukáz k *Mitsein* přinejmenším opravňuje k tomu, abychom k dějinnosti připojili také spoledejinnost, ke *Geschehen* přidali *Mitgeschehen*: právě to, co definuje společný úděl. Je vůbec pozoruhodné, že Heidegger, jenž se při této příležitosti znovu pouští do své polemiky s filosofiemi subjektu, a tedy i intersubjektivitu, popírá, že by dějinnost společenství, lidu (*Volk*) mohla vzejít z individuálních osudů: byl by to přechod právě tak nepřijatelný jako ten, který by chtěl pojímat spolubytí jako „společný výskyt (*Zusammenvorkommen*) více subjektů“ (384). Všechno naznačuje, že Heidegger zde pouze připomíná myšlenku určité homologie mezi údělem společenství a individuálním osudem a naznačuje přechod stejných pojmů z jedné roviny do druhé: dědictví jistého základu možností, odhodlání atd. – přestože neoznačuje žádné volné místo pro kategorie, jež jsou specifickější způsobem přiměřeného společnému bytí: zápas, bojovné následnictví, věrnost.²⁷

Ale i bez ohledu na tyto obtíže, k nimž se vrátíme v poslední kapitole, vychází vůdčí linie celé analýzy dějinnosti z pojmu *rozpřažení* (*Erstreckung*), postupuje dále přes tři sémanticky propojené pojmy dějin (*Geschichte*), osudu (*Schicksal*) a společného údělu (*Geschick*), a posléze kulminuje v pojmu *obnovování* (či *opětování*) (*Wiederholung*).

²⁷ Nepopírám, že vědomá volba těchto výrazů (v textu, který byl vydán v roce 1927, na což nelze zapomenout) dodala municí nacistické propagandě a mohla přispět i k tomu, že Heidegger byl slepý vůči politickým událostem oněch temných let. Také je však třeba říci, že Heidegger není jediný, kdo mluví o společenství (*Gemeinschaft*) spíše než o společnosti (*Gesellschaft*), a dokonce o zápase (*Kampf*), bojovném následnictví (*kämpfende Nachfolge*) a věrnosti (*Treue*). Osobně bych spíše vytýkal neuvážené přenesení fundamentálního tématu bytí ke smrti do oblasti společenství, k němuž dochází i navzdory tomu, že bytí ke smrti, jak Heidegger stále tvrdí, přenášet nelze. To potom vede k projektu heroické politické filosofie, jenž je snadno zneužitelný. Zdá se, že Heidegger postřehl možnosti, které by mohl skýtat pojem „generace“, jak jej v roce 1875 zavedl Dilthey, aby překlenul distanci mezi individuálním osudem a kolektivním údělem. „osudový úděl pobytu v rámci své ‚generace‘ a v ní vytváří plné, autentické dění pobytu.“ (str. 385) K pojmu generace se ještě později vrátím (srv. výše druhý oddíl, kap. I).

Chtěl bych nyní co možná nejsilněji zdůraznit tento kontrast mezi výchozím *rozpřažením* a koncovým *obnovováním*. Tento kontrast totiž přesně kopíruje augustinovskou dialektiku *distentio* a *intentio*, kterou jsem již dříve často přepisoval jako dialektiku nesouladu a souladu.

Obnovování (či *opětování*) není pojem, který bychom v této fázi našeho čtení *Bytí a času* ještě neznali. Analýza časovosti je, jak jsme již viděli, ve svém celku opakovaním veškeré analytiky pobytu, jež byla provedena v prvním oddíle. Ústřední kategorie časovosti byla navíc specifickým způsobem potvrzena ve IV. kapitole II. oddílu, když se ukázalo, že je rys za rysem schopna opakovat každý z momentů analytiky pobytu. Nyní je tedy obnovování jménem, jímž je označen proces, během něhož na rovině odvozené z dějinnosti předjímání budoucnosti, převzetí vrženosti a okamžik (*augenblicklich*) pro „svůj čas“ obnovují svou jednotu. Nárys obnovování již v jistém smyslu obsahoval vzájemné generování tří ek-stasí časovosti na základě budoucnosti. Protože však dějinnost přinesla nové kategorie vzešlé z dění (*Geschehen*), a zejména proto, že celá analýza se převážila od předjímání budoucnosti k převzetí minulosti, vyžaduje se nový pojem shrnutí tří ek-stasí, který se opírá o výslovnou tematizaci dějinnosti, totiž podávání zděděných, a přesto zvolených možností: „*Obnovování je výslovné tradování*, to znamená nový návrat k možnostem pobytu, který už ‚tu byl‘.“²⁸

Základní funkcí pojmu obnovování je znovu nastolit rovnováhu, kterou myšlenka převzatého dědictví převážila směrem k bývalosti, restituovat primát předjímajícího odhodlání v samém srdci zůstavenosti sobě samému, uplynulosti, onoho „již ne“. Obnovování tedy v minulosti odkrývá nepostřehnuté, promeškané či potlačené možnosti.²⁹ Znovu rozevívá minulost směrem k příštímu. Zpečeučuj tak

²⁸ Tímto komplikovaným výrazem se Heideggerovi podařilo převést bytí samo do minulého času (*dagewesen*) úspornou zkratkou, která však přivádí k zoufalství překladatele.

²⁹ „Obnovování možného není ani navracení (*wiederbringen*) ‚minulého‘, ani připoutávání ‚přítomnosti‘ k něčemu, co je ‚překonané‘“ (str. 385). Obnovování v tomto smyslu stvrzuje významovou diferencí mezi *bývalostí*, jež je vnitřně spjata s příštím, a *minulostí*, která jakožto vlastní tomu, co se vyskytuje a je při ruce, je pouze vnějškově v protikladu k budoucnosti, jak o tom svědčí i běžně chápání,

pouto mezi tradicí a odhodlaností, je obnovování jakožto pojem s to uchovat jak primát budoucnosti, tak přesun ve směru bývalosti. Tato skrytá polarizace podávaného dědictví a předjímající odhodlanosti tvoří z obnovování opětování (*erwidern*), jež může vést až k zrušení (*Widerruf*) toho, co z minulosti doléhá na přítomnost.³⁰ Obnovování však znamená více: klade pečeť časovosti na celý řetězec pojmů konstituujících dějinnost: dědictví, tradování, opětování – dění, spoludění, osud a úděl – a přivádí dějinnost až k jejímu původu v časovosti.³¹

Zdá se, že nadešel okamžik, kdy je třeba přejít od dějinnosti k nitročasovosti, která však byla *de facto* neustále předjímana již v předchozích analýzách. Zde se však musíme na okamžik zastavit, abychom mohli do našeho uvažování zahrnout spor, jenž vzhledem k celkovému rozvrhu *Bytí a času* není ani zdaleka okrajový. Tento spor se týká statutu historiografie a zcela obecně pak statutu takzvaných *Geisteswissenschaften* – jinak řečeno: věd o člověku –, v jejich vztahu k existenciální analýze dějinnosti. Víme, jaké místo, zvláště díky vlivu W. Diltheye, zaujímala tato diskuse v německém myšlení. A víme též, jak tento problém zaměštnával Heideggerovo myšlení před vydáním *Bytí a času*. V tomto smyslu můžeme říci, že odmítnutí nároku věd o člověku ustavit se na autonomním základě a na stejné úrovni jako přírodní vědy patří k formativnímu jádru *Bytí a času*, ačkoli se zdá, že teze naprostého podřízení epistemologie věd o člověku existenciální analytice tvoří v obecné problematice odvozování rovin časení pouhou enklávu (§ 72, 75–77).

Velmi stručně řečeno, jednoduché epistemologii věd – jejíž je Dilthey nejpozoruhodnějším strůjcem – se vytýká, že pracuje s nezdu-

když nedialektickým způsobem klade proti sobě určitý, dovršený, nutný ráz minulosti a neurčitý, otevřený, možný ráz budoucnosti.

³⁰ Heidegger zde pracuje s částečnou homofonií *wieder* ve slově *Wiederholung* a *wider* ve slově *erwidern* a *Widerruf*.

³¹ „Autentické bytí k smrti, to znamená konečnost časovosti, je skrytý základ dějinnosti pobytu. Pobyt není dějinný teprve až v obnovování, nýbrž poněvadž je jakožto časový dějinný, může sám sebe ve svých dějinách obnovováním převzít. K tomu ještě není třeba historie.“ (str. 386) *Grundprobleme der Phänomenologie* výslovně sblíží obnovování s odhodlaností; odhodlanost je již sama obnovujícím návratem k sobě (str. 407). A konečně lze jedno i druhé chápat jako autentické modality přítomnosti, odlišné od prostého „ted“.

vodněným pojmem *minulé doby*, aniž by jej zakotvila v *bývalosti* dějinnosti, díky níž je pochopitelný její vztah k příštímu a přítomnému.³²

Kdo nerozumí „dění“ ve smyslu hermeneutiky, nerozumí ani „historičnosti“ ve smyslu věd o člověku.³³

Zejména však vědec nechápe něco, co by pro něj vlastně mělo být záhadou, totiž že minulost, která již není, působí na přítomnost, ovlivňuje ji a působí (*Wirkung*) v ní. Toto další působení (*Nachwirkung*) – a mohli bychom říci také: zpožděné či potomní – by však vědce nemělo nechat klidným. Jeho neklid by měl být probouzen zvláště pojmem pozůstatků minulosti. Neříkáme snad například o zbytcích řeckého chrámu, že je zde „přítomný“ nějaký „kousek minulosti“? A v tom je celý paradox historické minulosti: na jedné straně již není, na druhé se však pozůstatky minulosti stále naskýtají (*vorhanden*) „ted“. S celou svou silou se tedy znovu vrací paradox „již ne“ a „ještě ne“.

Je jasné, že pochopení toho, co označují „pozůstatky, ruiny, starožitnosti, staré nástroje“, se vymykají takové epistemologii, jež se neopírá o dějinnost pobytu: minulostní ráz není vepsán do pozůstatku, ať už jakkoli zchátralého; naopak, třebaže je pomíjivý, ještě neminul. Tento paradox svědčí o tom, že historický *objekt* může existovat pouze pro jsoucno, které již má smysl pro dění. A tady se znovu ocitáme před otázkou: Čím kdysi byly tyto věci, které máme před sebou a které, i když zchátralé, jsou přesto viditelné?

Jediné řešení: to, co již není, je *svět*, jemuž ony pozůstatky náleží. Tímto způsobem se však nesnáž zjevně jen odložila: Co to znamená,

³² § 73 je odvážně nazván „Das vulgäre Verständnis der Geschichte und das Geschehen des Daseins“ (Vulgární porozumění dějinám a dění pobytu).

³³ *Místo* problému dějinnosti „... nesmíme hledat v historii (*Historie*) jako vědě o dějinách“ (str. 375). „Existenciální interpretace historie jako vědy je zaměřena pouze na prokázání (*Nachweis*) jejího ontologického původu z dějinnosti pobytu.“ (str. 376) Stojí ovšem za povšimnutí, že již od svých přípravných tezí Heidegger předjímá nutnost propojit nitročasovost s dějinností, aby bylo možné vyložit právě úlohu kalendáře a hodin v ustavení dějin jako vědy o člověku. „Faktický (*faktisch*) pobyt potřebuje a používá kalendář a hodiny i bez pěstování historie.“ (str. 376) Právě toto je upozornění, že od dějinnosti přecházíme k nitročasovosti. Protože však jedno i druhé pochází z časovosti pobytu, „ukazují se dějinnost a nitročasovost jako stejně původní. Vulgární výklad časového charakteru dějin je tedy ve svých mezích oprávněný.“ (str. 377)

když říkáme, že nějaký svět již není? Což již nebylo řečeno, že „svět jest jen ve způsobu existujícího pobytu, jenž jako ‚bytí ve světě‘ fakticky jest“ (380)? Jinými slovy: Jak být ve světě konjugovat v minulém čase?

Heideggerova odpověď je trochu zarážející: podle něj se tento paradox týká pouze *jsoucna*, jež spadají pod kategorii výskytového (*vorhanden*) a příručního (*zuhanden*) *jsoucna*, protože nedokážeme pochopit, jak by tyto věci mohly být „minulé“, tj. uplynulé a stále přítomné. Paradoxem však není poznamenáno nic z toho, co souvisí s pobyt, poněvadž pobyt se vymyká té kategorizaci, která jediná je co se týče minulosti sporná: „... pobyt, který již neexistuje, není v ontologicky přísném smyslu minulý (*vergangen*), nýbrž *byvší-tu* (*da-gewesen*)“ (380). Pozůstatky jsou pozůstatky minulosti proto, že jakožto prostředky patřily do „bývalého (*da-gewesen*) světa určitého *byvšího* pobytu a že z tohoto světa pocházejí“ (381). Jakmile Heidegger rozliší „minulost“ a „bývalost“ a jakmile minulost připíše řádu vyskytujících se a příručních prostředků, je tím otevřena cesta ke známé analýze dějinnosti, kterou jsme vyložili výše.

Přesto si však můžeme klást otázku, zda historiografie zde skutečně našla svůj základ v dějinnosti, anebo zda její vlastní problémy nebyly tímto způsobem pouze odklizeny. Heidegger zajisté dobře věděl o této nesnázi a lze mu dát za pravdu, když říká, že to, co je v historickém pozůstatku minulé, je svět, k němuž patřil. Pak ovšem musel posunout důraz na výraz „svět“: to, že *býval*, říkáme o pobytu ve *světě*. Tímto přesunem důrazu se stává historickým, i když v odvozeném smyslu,³⁴ i prostředek, s nímž se ve světě setkáváme. Na konci pak Heidegger razí výraz *weltgeschichtlich* (světově dějinný), aby jím označil ona jiná *jsoucna*, než je pobyt, která jsou charakterizována jakožto „historická“ ve smyslu dění, ve smyslu jejich příslušnosti ke světu starosti. Heidegger je přesvědčen, že tímto způsobem skoncoval s nároky diltheyovské epistemologie: „Světově dějinné *jsoucno* není dějinné snad teprve až na zá-

³⁴ „Primárně dějinný – tvrdíme – je pobyt. Sekundárně dějinné je však nitrosvětsky vystupující *jsoucno*, a to nejen příruční prostředky v nejširším smyslu, ale i *příroda* tvořící svět našeho okolí jakožto ‚dějinná půda‘.“ (str. 381)

kladě historické objektivace, nýbrž jakožto *jsoucno*, jímž jako nitrosvětsky vystupující samo o sobě jest.“ (381)

Co však považují za odklizené, je právě problematika *stopy*, v níž se sama charakterizace věci jakožto historické – v existenciálním smyslu slova – opírá o setrvalost vyskytující se a příruční věci, „fyzické“ značky, která je pak schopna vést nás po cestě zpět, směrem k minulosti.³⁵ Spolu se stopou je však odmítnuta rovněž tradovaná představa, podle níž je rostoucí vzdalování v čase specifickým rysem historie, takže kritériem historie se stává starobylost. Tím je dále odsunut stranou i pojem časové distance, jako by byl zbaven jakéhokoli primárního významu. Historická charakterizace postupuje výhradně vzhledem k čášení pobytu s jedinou výhradou, totiž že důraz spadá na charakter světskosti bytí ve světě a že je do něj zahrnuto i setkávání s prostředkem.

Jediný způsob jak ospravedlnit ontologickou přednost dějinnosti před historiografií by podle mého názoru spočíval v tom, že by se přesvědčivým způsobem ukázalo, jak historiografie vychází z dějinnosti. Zde však narážíme na hlavní obtíž takového myšlení času, jež všechny odvozené formy časovosti odkazuje k původní formě, totiž ke smrtelné časovosti starosti. V tom spočívá pro každé historické myšlení zásadní překážka. Není zřejmé, jak by obnovování možností zděděných každým z jeho vlastní vrženosti do světa mohlo být na stejné úrovni, jako je rozpětí historické minulosti. Rozšíření dění do spolu-dění, jež Heidegger nazývá údělem (*Geschick*), sice dává bývalosti širší základ, nicméně trhlina mezi bývalostí a minulostí trvá, pokud cestu k bádání minulého *de facto* otevírají viditelné pozůstatky. Stále je zde třeba provést tuto integraci minulosti, jak ji naznačuje stopa, do bývalosti určitého údělu společenství. Heidegger tento problém oslabuje pouze tím, že ideji „původu“ (*Herkunft*) dává odvozené formy hodnoty nikoli postupného ztrácení smyslu, nýbrž jeho rozšiřování. Uvidíme ještě, že za toto obohacení vděčí tomu, co analýza časovosti – ačkoli snad až poněkud přemrštěně poznamenána tím, jak odkazuje k nejniternejšímu rysu existence, totiž

³⁵ Pojem *stopy* bude zaujímat význačné místo v našem vlastním pokusu o rekonstrukci mostů mezi fenomenologickým pojmem času a tím, co Heidegger nazývá „vulgárním“ pojmem času, tedy mostů, které Heidegger sám uzavřel.

k vlastní smrtelnosti – převzala z analýz prvního oddílu *Bytí a času*, v nichž byl v bytí ve světě položen důraz na svět. Tento násilný návrat ke světskosti na konci celého díla není z analytiky časovosti tím nejmenším překvapením.

Potvrzuje to i další pokračování textu, který nyní přechází od dějinnosti k nitročasovosti.

Poslední paragrafy (§§ 75–77 z kapitoly o „dějinnosti“, které jsou namířeny proti Diltheyovi)³⁶ se až příliš zjevně snaží akcentovat podřízení historiografie dění, aby mohly nově osvětlit *obrácený* problém přechodu od bývalosti k historické minulosti. Hlavní důraz spadá na neautentický ráz obstarávání, jež nás vede k tomu, že rozumíme sobě samým s ohledem na předměty naší starosti a že mluvíme řečí ‚ono se‘. Proti čemuž, jak říká Heidegger, je třeba s plnou vážností hermeneutické fenomenologie starosti znovu a znovu odpovídat, že „dění dějin je dění ‚bytí ve světě““ (388) a že „s existencí dějinného ‚bytí ve světě‘ je do dějin světa vždy již vtaženo příruční a výskytové jsoucno“ (388). Dává-li historizace prostředkům autonomii, pak je záhada minulé doby a minulosti ještě neprostupnější, chybí-li opora v dějinnosti bytí ve světě, zahrnující rovněž dějinnost prostředků. Tato autonomie, která propůjčuje jistou *objektivitu* procesu, který se týká těchto prostředků, děl, monumentů atd., se však fenomenologicky chápe podle geneze obstarávání ze starosti, „aniž by [ono světově dějinné] bylo historicky uchopeno“ (389). Struktury upadání, každodennosti, anonymity, jak je odhaluje analytika pobytu, stačí podle Heideggera k tomu, abychom mohli vysvětlit ono nepochopení, na jehož základě přisuzujeme věcem dějiny. Odvolání k autenticitě převažuje nad snahou vykročit od ontologie k epistemologii, třebaže Heidegger nutnost tohoto kroku nepopírá.³⁷

³⁶ Proti čtenářovu očekávání nepřidává poslední paragraf oddílu „Dějinnost“ (§ 77) nic k tezi podřazení historiografie dění, třebaže se zde Heidegger přímo vyrovnává s Diltheyem, a to s pomocí hraběte Yorcka, Diltheyova přítele, jež s ním vedl obsáhlou korespondenci. Jedná se totiž o alternativu, kterou by filosofie „života“ a „psychologie“ mohla klást proti fenomenologické hermeneutice, jež pokládá dění za základ věd o člověku. V korespondenci hraběte Yorcka nalézá Heidegger oporu pro svou tezi, podle níž se metodologie věd o člověku nefidí žádným speciálním typem *objektu*, nýbrž ontologickou povahou člověka samého, kterou Yorck nazýval *das Ontische*, aby ji odlišil od *das Historische*.

Je však možné ptát se na „existenciální původ historie“ (392) a tvrdit, že jejím kořenem je časovost, aniž bychom cestou, která je spojuje, neprošli v *obou směrech*?

5. Nitročasovost (Innerzeitlichkeit)

Uzavíráme odbočku k dlouhému sporu, jenž se týká základu věd o člověku, a znovu se vracíme k vlastní problematice rovin časení, která je skutečným jádrem druhého oddílu *Bytí a času*.

Když jsme vložili nové významy, jimiž se fenomenologický pojem času obohatil při přechodu od roviny čisté časovosti k dějinnosti, dali jsme tím časovosti samé onu konkrétní plnost, která jí od počátku našich analýz stále chyběla?³⁸ Stejně jako analýza časovosti je ne-

³⁷ Na konci § 75 čteme: „Přesto se chceme pokusit o rozvrh ontologické geneze historie jako vědy, a to z dějinnosti pobytu. Tento rozvrh bude sloužit jako příprava k zamýšlenému objasnění úlohy historické destrukce dějin filosofie.“ (str. 392) Tímto odkazem k § 6 *Bytí a času* Heidegger potvrzuje, že jeho stránky jsou zasvěceny spíše rozchodu s vědami o člověku ve prospěch úkolu skutečného, který však v *Bytí a času* není splněn: „Úkol destrukce dějin ontologie.“ (str. 19).

³⁸ Už na počátku svého zkoumání dějinnosti Heidegger naznačil, že v jistém smyslu, který je však ještě třeba blíže vymezit, je nitročasovost anticipována dějinností. Na posledních řádcích § 72, který toto zkoumání otevírá, totiž čteme: „Pobyt se ovšem (*gleichwohl*) musí nazývat ‚časový‘ i (*auch*) ve smyslu bytí ‚v čase““ (str. 376). Musíme souhlasit s tím, že jelikož „čas jakožto nitročasovost ‚pochází‘ (*aus ... stammt*) rovněž z časovosti pobytu, ukazují se dějinnost a nitročasovost jako stejně původní. Vulgární výklad časového charakteru dějin je tedy (*daher*) ve svých mezích oprávněný.“ (str. 377). Toto odbočení analýzy se ostatně předjímá již v samém srdci zkoumání dějinnosti. Interpretace rozpřažení pobytu s ohledem na „souvislost života“ již naznačila, že analýzu dějinnosti nelze dovést do konce, aniž by do ní bylo zahrnuto to, co o ní říká každodennost. Každodennost však nevytváří jen upadlé podoby, ale funguje také jako připomenutí horizontu, v němž se uskutečňují všechny tyto analýzy, totiž analýzy horizontu světa, jenž se ztrácí z očí subjektivismu těch filosofů, které se opírají o prožívání – kam ovšem u Heideggera, jak musíme dodat, patří i tendence ke zniterňování všech analýz, soustředěných na bytí k smrti. Proti subjektivismu je pak třeba říci: „Dění dějin je dění ‚bytí ve světě‘.“ (str. 388). A rovněž je třeba mluvit o „dějinách světa“ (*Geschichte der Welt*) v úplně jiném smyslu, než je Hegelův, pro něhož světové dějiny (*Weltgeschichte*) tvoří následnost podob ducha: „S existencí dějinného ‚bytí ve světě‘ je do dějin světa vždy již vtaženo příruční a výskytové jsoucno.“ (str. 388) Není pochyb o tom, že tímto způsobem chtěl Heidegger prolomit dualismus ducha a přírody: „Ale i příroda je dějinná. Sice *nikoli* právě v tom smyslu, jak se mluví

úplná bez derivace vytvářející nové kategorie a vedoucí k ideji dějinnosti, tak ani dějinnost nebyla myšlena ve své úplnosti, pokud nebyla sama doplněna ideou nitročasovosti, která je z ní nicméně sama odvozena.³⁹

Kapitola nazvaná „Časovost a nitročasovost jako původ vulgárního pojmu času“ (404) v žádném případě není nějakou tlumenou ozvěnou existenciální analýzy časovosti. Kladou se zde totiž dvě odlišné otázky: Jakým způsobem je nitročasovost – tj. všechny zkušenosti, na jejichž základě se čas označuje jako to, „v čem“ přicházejí události – ještě spojena s fundamentální časovostí? A jakým způsobem toto odvozování samo tvoří *původ* vulgárního pojmu času? Ačkoli jsou tyto dvě otázky úzce propojené, přesto se navzájem liší. První se věnuje problému *odvození*, druhá *nivelizace*. V obou jde o to, zda *dualita* času duše a kosmického času (naše I. kapitola) a *dualita* fenomenologického času a času objektivního (naše II. kapitola) jsou nakonec překonány v analytice bytí.

Soustředíme teď naši pozornost na ony aspekty nitročasovosti, které připomínají její původ (*Herkunft*) ve fundamentální časovosti. Centrální výraz, který Heidegger podržuje, aby naznačil, že původ

o „dějinách přírody“; spíše jakožto krajina, sídliště, těžební území, bojiště a kultovní místo. Toto nitrosvětské jsoucno je jako takové dějinné a jeho dějiny neznamenají něco „vnějšího“, co jenom doprovází „vnitřní“ dějiny „duše“. Toto jsoucno nazýváme *světově-dějinným*.“ (str. 389) Heidegger připouští, že zde již téměř překračuje hranice svého tématu, ale zároveň se tak dostává na sám práh „záhady hybnosti dění vůbec“ (str. 389).

³⁹ Analýza nitročasovosti začíná přiznáním, že analýza dějinnosti postupovala „bez ohledu na fakt (*Tatsache*), že všechno dění probíhá „v čase““ (str. 404). Tato analýza však musí být nutně neúplná, má-li zahrnout *každodenní* porozumění bytí – „které zná fakticky (*faktisch*) celé dějiny pouze jako „nitročasové“ dění“ (str. 404). Výraz, který zde představuje problém, není ani tak pojem každodennosti (první část *Bytí a času* provádí všechny své rozborů na této rovině), jako spíš pojem faktického (*faktisch*) a fakticity (*Faktizität*), která je jakoby stěžejním bodem mezi analýzou, která je dosud v proudu fenomenologie, a jinou, která již pochází z přírodovědy a vědy o dějinách. „Má-li existenciální analytika ontologicky zprůhlednit pobyt právě v jeho fakticitě, je třeba i faktickému „onticky-časovému“ výkladu dějin *výslovně* přiznat oprávněnost.“ (str. 404) Přečod, který vykonává každodenní čas na cestě návratu od vulgárního času k času původnímu, v *Grundprobleme der Phänomenologie* potvrzuje, že nitročasovost, toto poslední stadium procesu odvozování v *Bytí a času*, stále vychází z původního času.

má dvojí aspekt závislosti a inovace, je „počítat s (*Rechnen mit*) časem“, jehož předností je to, že naznačuje nivelizaci, díky níž pak ve vulgární představě času dominuje idea kalkulace (*Rechnung*), a že v sobě stále podržuje stopy svého fenomenologického původu, jež jsou přístupné existenciální interpretaci.⁴⁰

Stejně jako v případě dějinnosti, také výklad původu je současně odhalováním těch dimenzí, které v předchozí analýze chyběly.⁴¹ Jejich nově přehlednutí bude postupně jak zhodnocovat původnost tohoto způsobu česání, tak připraví půdu pro tezi o nivelizaci nitročasovosti v obecné představě času, jsou-li zdánlivě nejpůvodnějšími rysy nitročasovosti pouze ty, jejichž původ je stále více zakrýván.

Pro první skupinu těchto rysů lze jejich původ rekonstruovat vcelku snadno: *počítání s časem* znamená především to, že do popředí jasněji vystupuje onen *čas světa*, o němž již byla řeč v souvislosti s dějinností. Čas světa vystupuje do popředí, jakmile přesuneme důraz na způsob bytí věcí, s nimiž se setkáváme „ve“ světě: na výskyt (*vorhanden*) a příručnost (*zuhanden*). Celá tato jedna stránka struktury bytí ve světě se tak znovu připomíná analýze, kterou ze strany niternosti mohla poněkud podrýt přednost připisovaná bytí k smrti. Je čas vzpomenout si, že třebaže si pobyt nerozumí po způsobu výskytového a příručního jsoucna, je ve světě jen díky svému zacházení s věcmi, jejichž kategorizaci nelze ztratit z očí. Pobyt existuje u (*bei*)

⁴⁰ To, co jsme v prvním svazku *Času a vyprávění* (str. 99–104) převzali z heideggerovské analýzy nitročasovosti, mělo pouze ukázat, nakolik je tato analýza v běžné řeči zakotvena v rovině *mimésis I*, tedy beze vztahu k současné problematice původu nitročasovosti. Proto také ony analýzy, jež pro nás měly hodnotu uvedení, jsou v *Bytí a času* zařazeny až na konci postupu odvozování, který podtrhuje hermeneutický ráz fenomenologie *Bytí a času*.

⁴¹ „Faktický pobyt počítá s časem, aniž by existenciálně rozuměl časovosti. Elementární postoj počítání s časem je třeba vysvětlit dříve, než položíme otázku, co to znamená, když říkáme: jsoucno je „v čase“. Veškeré postoje bytí mají být interpretovány z jeho bytí, to znamená z časovosti. Je třeba ukázat, jak pobyt *jakozto* časovost časí postoj, v němž se vztahuje k času *takovým* způsobem, že s ním počítá. Dosavadní charakteristika časovosti je tudíž nejen zásadně neúplná, protože nebere v úvahu všechny dimenze zkoumaného fenoménu, nýbrž vykazuje podstatné mezery i proto, že k časovosti patří také cosi takového jako světový čas v přísném smyslu existenciálně-časového pojmu světa. Máme porozumět tomu, jak je to možné a proč je to nutné. Tím se objasní i vulgárně známý „čas“, „v němž“ vystupuje jsoucno, a spolu s tím i nitročasovost tohoto jsoucna.“ (str. 404–405)

věcí světa tak, jako existuje s (*mit*) druhým. Toto ‚bytí-spolu‘ zase odkazuje k vrženosti, jež je rubem každého rozvrhu, a zdůrazňuje původní pasivitu, od jejíhož pozadí se odráží každé rozumění, které je tedy vždy „rozuměním v situaci“. Tato část bytí afikovaným nebyla vlastně v předchozích analýzách nikdy obětována té stránce, kterou je „bytí v rozvrhu“, což sdostatek ukázala dedukce tří ek-stasí času. Současná analýza podtrhuje plnou oprávněnost tohoto postupu. Přesun akcentu na ‚*bytí vrženým mezi*‘ má svým dodatkem zhodnocení třetí ek-stase časovosti, kterou analýza času jakožto času rozvrhu, tedy jakožto budoucnosti, svým způsobem poněkud zpochybnila. Být u věcí starosti znamená žít starostí jako obstarávání (*besorgen*); v obstarávání však dominuje ek-staze přítomnosti, lépe řečeno: přítomnění ve smyslu zpřítomňování (*gegenwärtigen*). Obstaráváním je tedy učiněno zadost přítomnosti: Augustinus i Husserl z ní vyšli, Heidegger k ní dospívá. V tomto bodě se tedy jejich analýzy křížují. Heidegger nepopírá, že je legitimní na této rovině reorganizovat vztahy mezi třemi časovými ekstasemi kolem ústřední pozice přítomnosti: pouze ten, kdo říká „dnes“, může rovněž mluvit o tom, co nastane „tehdy“, a o tom, co má být učiněno „potom“, ať už jde o nějaké plány, překážky anebo přípravu; a pouze on také může mluvit o tom, co se stalo „kdysi“ a musí se podařit „ted“, protože se něco nepodařilo nebo uniklo jeho pozornosti.

Se značným zjednodušením můžeme říci, že obstarávání zdůrazňuje přítomnost tak, jako fundamentální časovost klade důraz na budoucnost a dějinnost na minulost. Jak ale ukázala vzájemná dedukce ekstasí, přítomnost je existenciálně pochopena až *naposled*. Víme i proč: jestliže navracíme oprávněnost nitrosvětskému setkávání pobytu, pak hrozí, že se pod jhem kategorií výskytového a příručního jsoucná, do nichž se podle Heidegger metafyzika vždy snažila uzavřít fyzické a psychické včetně jejich rozlišení, ocitne rovněž porozumění pobytu. A nebezpečí je o to větší, jestliže pohyb vyvažování, přesouvající důraz na „svět“ z bytí ve světě, nechává převážet věci naší starosti nad bytím ve starosti.

Zde se rodí nivelizace, o které ještě budeme mluvit.

Od této první skupiny deskriptivních charakteristik, jejichž „původ“ lze vcelku snadno dešifrovat, přechází analýza ke skupině tří rysů, jež jsou právě oněmi charakteristikami, jež bude vulgární pojetí

nivelizovat. V analýze proto zaujímají klíčové postavení, jsou převodem mezi problematikou původu a problematikou odvozování (§ 80).

Z hlediska našich pozdějších rozborů nelze nedbat jisté inovace smyslu, díky níž nabývá odvozování produktivní povahy.

Tři charakteristiky, o nichž bude řeč, jsou pojmenovány takto: *datovatelnost, rozpjatost, veřejný čas*.

Datovatelnost je spojena s „počítáním s časem“, které, jak již bylo řečeno, předchází skutečné kalkulaci. Stejně tak se zde nyní tvrdí i to, že datovatelnost předchází určování data, jinak řečeno: faktické kalendářové datování. Datovatelnost pochází z relační struktury původního času, poněvadž je vztahena k přítomnosti a zapomíná primát vztahu k budoucnosti. Každá událost je datovatelná tehdy, je-li vyznačena vztahem k „ted“; říká se, že „ještě“ nenastala, anebo že nastane „později“, „tehdy“, že již „neexistuje“ a stala se „jindy“. V rozporu s tím, co bychom si mohli myslet, tato relační struktura – právě ta, na které staví jak augustinovská analýza trojí přítomnosti, tak husserlovská analýza protence-retence – není vůbec samozřejmá. Abychom nalezli fenomenologický smysl této souhry vztahů, je třeba se stoupat od nějak absolutního „ted“ až k „ted, kdy“, jež je doplněno o „pak, kdy“ a „tenkrát, když“. Stručně řečeno, musíme se tedy vrátit až k ‚bytí u...‘, spojujícímu obstarávání se světským jsoucнем. Když mluvíme o čase jako o systému dat uspořádaných vzhledem k nějakému časovému bodu, jenž se chápe jako počátek, zapomínáme na práci *interpretače*, díky níž jsme přešli od zpřítomňování, jež je solidární se vším, co očekává, a se vším, co podržuje, k ideji libovolného „ted“. Úkol hermeneutické fenomenologie, jež mluví o datovatelnosti spíše než o datu, spočívá v reaktivaci tohoto interpretačního výkonu,⁴² který se sám zastírá a anuluje v představě času jakožto systému dat. Existenciální analytika, reaktivující tento výkon, obnovuje jak *ekstatický* charakter „ted“, tj. jeho příslušnost ke struktuře příštího, bývalého a přítomního, tak jeho ráz *horizontu*, tj. odkaz „ted, kdy“ ke jsoucňům vystupujícím ve světě, a to na základě konstituce bytí-u,

⁴² „Vyčkávavě-podržující zpřítomňování *se samo* vykládá... Sebevykládající zpřítomňování, to znamená to, co je v ‚ted‘ pojmenovaném vykládáno, nazýváme ‚čas‘.“ (str. 408)

kteřé je vlastní obstarávání: datace probíhá „vždy“ s ohledem na naskytající se jsoucna díky otevřenosti „tu“.

Druhý původní rys nitročasovosti: úvaha o *časovém úseku*, intervalu mezi „od“ a „až k“, kterou plodí vztahy mezi „ted“, „pak“ a „tenkrát“ (což je interval, jenž sám vede k datovatelnosti druhého stupně: „mezitím“). „Během“ tohoto časového úseku mají věci svůj čas, dělají si čas, což běžně nazýváme „trváním“. Zde se tedy setkáváme s rozpřažeností (*Erstrecktheit*), jež je příznačným rysem dějinnosti, avšak zde je vyložena idiomem obstarávání. Sepětím s datovatelností se rozpřažení stává časovým úsekem; naopak pojem intervalu ve spojení s pojmem data vede k myšlence, že by bylo možné připsat časovou extenzi každému „ted“, každému „pak“ a každému „tenkrát“, například když říkáme: během jídla (ted), posledního léta (tenkrát), příští podzim (pak). Zde má původ a rovněž základ své nejasnosti otázka extenze přítomnosti, která tolik zaměstnává psychology.

Vzhledem k časovému úseku pak „udáváme“, kolik času jsme dobře či špatně „vynaložili“ za den, a přitom zapomínáme, že se nevyčerpává čas, nýbrž naše obstarávání samo, jež tím, že se rozptyluje mezi předměty starosti, také ztrácí svůj čas. Tomuto dilematu uniká pouze předjímající odhodlanost: mít čas vždy, anebo nemít čas. Pouze ona přetváří izolované „ted“ na autentický okamžik (*Augenblick*), který se nechce účastnit této hry, nýbrž stačí mu „stálost“ (*Ständigkeit*). V tomto *držení* pak spočívá i stálost bytí sebou (*Selbstständigkeit*), jež zahrnuje budoucnost, minulost a přítomnost a v níž splývá aktivita starosti s původní pasivitou bytí vrženého do světa.⁴³

Poslední původní rys: čas obstarávání je *veřejný* čas. I zde je spousta falešných evidencí; čas není veřejný sám sebou; za tímto charakterem se skrývá každodenní porozumění – samo průměrné – *spolu-bytí*; veřejný čas vychází z výkladu naroubovaného na toto každodenní porozumění, které nějak „zveřejňuje“ čas, pokud každodenní situace nedospívá ke zpřítomňování jinak než skrze libovolné a anonymní „ted“.

⁴³ „Fakticky vržený pobyt si může čas ‚dělat‘ a ztrácet ho jedině proto, že je mu jakožto ekstaticky rozpřažené časovosti spolu s odemčeností ‚tu‘, která je v této časovosti zakotvena, určitý ‚čas‘ udělen.“ (str. 410)

Na základě těchto tří charakteristik nitročasovosti – datovatelnosti, časového úseku, veřejného času – se pak Heidegger snaží znovu vrátit k tomu, co se nazývá čas, přičemž základ své závěrečné teze staví na *nivelizaci* existenciální analýzy ve vulgárním rozumění času.⁴⁴ Tento čas je časem obstarávání, ale je vyložen vzhledem k *věcem*, u nichž nám naše starost dává setrvávat. Takto se kalkulace a měření, které platí v případě výskytových a příručních věcí, užívají i na tento datovatelný, extendovaný a veřejný čas. Počítání astronomického a kalendářového času se rodí z datace s ohledem na události v okolí. Zdánlivá předchůdnost tohoto počítání vzhledem k veřejnému času se znovu vysvětluje vržeností, jíž je starost prostoupena.⁴⁵ Poněvadž jsme my sami afikováni, jeví se čas astronomický a kalendářový jako autonomní a první. Čas tedy převažuje na stranu jsoucna jiných, než jsme my, a my se začínáme ptát jako stará doba, zda čas *jest*, anebo jako doba moderní, zda je *subjektivní*, či *objektivní*.

Převrácení, díky němuž se čas zdá být předchůdný vzhledem ke starosti, je posledním článkem v celé řadě výkladů, jež jsou současně i dezinterpretacemi: nejprve je zde dominance *obstarávání* ve struktuře starosti; poté interpretace časových charakterů obstarávání podle věcí, u nichž se starost zdržuje; a konečně *zapomenutí* tohoto výkladu samého, díky němuž se zdá, že míra času náleží výskytovým a příručním věcem jako takovým. Kvantifikace času se takto jeví jako ne-

⁴⁴ V *Grundprobleme der Phänomenologie* odkazuje vulgární čas k původnímu času díky předchůdnému porozumění autentickému času, jak je obsaženo v „ted“, které se ve vulgárním pojetí přičítá samo k sobě, a tvoří tak čas jako celek. *Užívání hodin* zajišťuje přechod mezi výkonem počítání „ted“ a jejich intervalů a výkonem počítání s ... či přihlížením k času (str. 362 n.). Tento sebevýklad toho, čemu již předchůdně rozumíme ve vulgárním pojetí, rodí porozumění původního času, jež *Bytí a čas* klade na rovinu nitročasovosti. Je pozoruhodné, že fenomény, které *Bytí a čas* připisuje odlišným momentům – určitelnost (spjatá s užíváním hodin), datovatelnost, napjatost (*Gespanntheit*) jako následek rozpřažení (*Erstreckung*), veřejnost –, jsou v *Grundprobleme* (str. 369–374) pohromadě; světový čas (*Weltzeit*) se artikuluje vzhledem k významnosti (*Bedeutsamkeit*), díky níž jeden prostředek odkazuje k jiným v rovině každodenního porozumění.

⁴⁵ „Toto počítání zde není náhodou, nýbrž má svou existenciálně-ontologickou nutnost v základní skladbě pobytu jakožto starosti. Poněvadž pobyt existuje bytostně jakožto vržený a upadající, vykládá svůj čas v obstarávání tak, že ho počítá. V tomto počítání se časí ‚autentické‘ zveřejňování času, takže musíme říci: vrženost pobytu je důvodem toho, že ‚existuje‘ veřejný čas.“ (str. 411)

závislá na časovosti starosti. Čas, „v němž“ jsme, je pochopen jako schránka (*receptaculum*) výskytového a příručního jsoucna. Prvním zapomenutím je zapomenutí situace vrženosti jakožto struktury bytí ve světě.

Je ale možné zachytit moment tohoto prvního zapomenutí i převrácení, které z něj vyplývá, ve vztahu obhlížení (jiné jméno obstarávání) k viditelnosti a té k dennímu světlu.⁴⁶ Tímto způsobem se mezi sluncem a starostí uzavírá jakoby tajná smlouva, jejímž prostředníkem je den. Říkáme proto: „až bude den“, „během dvou dnů“, „již tři dny“, „ve čtyřech dnech“.

Jestliže kalendář počítá dny, hodinový stroj počítá hodiny a jejich části. Avšak hodina již není tak viditelně jako den spjata s naším obstaráváním a skrze ně s naší vržeností. Slunce totiž náleží k vyskytujícímu se věcem (*vorhanden*). Odvození hodiny je tedy více nepřímé. Není však nemožné, vzpomeneme-li si, že věci naší starosti jsou zčásti příruční jsoucna. „Hodinový stroj“ je příruční jsoucno, které dovoluje připojit k přesnému datu exaktní míru. Míra navíc završuje zveřejňování času. Potřeba takové přesnosti v měření je vepsána do závislosti, v níž je obstarávání ve vztahu k příručnímu vůbec. Analýzy ze začátku *Bytí a času* věnované světskosti světa nás připravily hledat ve struktuře významnosti, která propojuje prostředky navzájem a všechny dohromady k našemu obstarávání, základ rozvíjení *umělých* hodin z hodin přírodních. Rovněž vazba mezi vědeckým časem a časem obstarávání je stále volnější a skrytější, dokonce do té míry, že se nakonec zcela potvrzuje zdánlivě naprostá autonomie měření času vzhledem k fundamentální struktuře bytí ve světě, jíž je tvořena starost. Nemá-li hermeneutická fenomenologie co říci k epistemologickým aspektům dějin měření času, pak se naopak zajímá o *směr*, jímž se tyto dějiny ubírají tehdy, když uvolňují vazby mezi tímto měřením a procesem časení, jehož osou je pobyt. Na konci této emancipace již není žádný rozdíl mezi sledováním běhu času a sledováním

⁴⁶ „Ve své vrženosti je [pobyt] odkázán na střidu noci a dne. Den mu svým jasem dává možnost vidět, noc mu ji bere.“ (str. 412) Co jiného je však den než to, co skýtá slunce? „Slunce datuje obstaráváním vyložený čas. Z tohoto datování vyrůstá ‚nejpřirozenější‘ míra času, den... Jeho dění [dění pobytu] je – na základě výkladu, který datuje čas jsa předznamenán vržeností do ‚tu‘ (Da) – dění každodenní (*tagtäglich*).“ (str. 412–413)

posouvání ručičky po ciferníku. „Odečítat hodiny“ ze stále přesnějšího hodinového stroje jako by již nemělo žádný vztah k aktu „říkat teď“, což je akt, jenž má sám kořeny ve fenoménu počítání s časem. Dějiny měření času jsou dějinami zapominání všech výkladů, v nichž je implikováno zpřítomňování.

Na konci tohoto zapomenutí je čas sám ztotožněn s následností libovolných a anonymních „teď“.⁴⁷

Odvozování nitročasovosti – jinak řečeno odhalení jejího původu (*Herkunft*) – jsme dovedli až k bodu, kdy její postupné výklady, vzájemně proměněné v desinterpretace, udělují času *transcendenci*, jež se rovná transcendenci světa.⁴⁸

Ještě dříve, než vstoupíme do polemiky s vulgárním představováním času, do polemiky vedené existenciální interpretací nitročasovosti, řekněme, v čem Heideggerova hermeneutická fenomenologie předčítá analýzu Augustinovu a Husserlovu.

V jistém smyslu je překonán spor mezi Husserlem a Kantem, totiž potud, pokud byl jeho jádrem protiklad subjektu a objektu. Na jedné straně je čas světa „objektivnější“ než každý objekt, protože doprovází odhalování světa jakožto světa; není již tedy vázán ani na jsoucna psychická ani na jsoucna fyzická: „Nejdříve se ‚čas‘ ukazuje právě na nebi.“ (419) Na druhé straně je však „subjektivnější“ než každý subjekt díky svému založení ve starosti.

Tím spíše se pak zdá být překonán i spor mezi Augustinem a Aris-totelem. Na jedné straně – a proti tomu, co říká Augustinus – je čas duše rovněž časem světa, takže k jeho výkladu není třeba vyvracet

⁴⁷ „V měření času tudíž dochází ke zveřejnění času, díky němuž čas vždy a stále vyvstává pro každého jako ‚teď a teď a teď‘. Tento ‚obecně‘ na hodinách přístupný čas nacházíme tedy jako vyskytující se množinu teď, aniž by měření času bylo tematicky zaměřeno na čas jako takový.“ (str. 417) Odtud pak plynou významné důsledky pro historiografii, která závisí na kalendáři a hodinách: „Předběžně bylo třeba ukázat ‚spojitost‘ mezi používáním hodin a časovostí, která si na něco dělá čas. Tak jako konkrétní analýza pokročilého astronomického počítání času patří do existenciálně-ontologické interpretace odkrývání přírody, lze i fundament kalendářní historické ‚chronologie‘ předvést jen v okruhu úkolu existenciální analýzy historického poznání.“ (str. 418)

⁴⁸ „S odemčeností světa je zveřejněn čas světa, takže každé časově obstarávající bytí u nitrosvětského jsoucna rozumí tomuto jsoucnu v praktickém ohledu jako vystupujícímu ‚v čase‘.“ (str. 419)

kosmologii. Na druhé straně – proti tomu, co říká Aristotelés – není už neřešitelná otázka, může-li existovat čas, neexistuje-li duše, rozlišující dva okamžiky a počítající intervaly.

Právě z této přednosti hermeneutické fenomenologie se však rodí nové *aporie*.

Odhaluje je *nezdar polemiky* s vulgárním pojetím času, *nezdar*, který pak zpětně napomáhá vynést na světlo *aporetický* ráz této hermeneutické fenomenologie, a to jak krok za krokem, tak i v jejím celku.

6. „Vulgární“ pojem času

Polemiku s vulgárním pojmem času klade Heidegger pod znamení *nivelizace*, kterou však nikdy nelze zaměňovat s *původem*, přestože zapomenutí původu je počátkem nivelizování. Tato polemika tvoří mnohem nebezpečnější kritický bod, než mohl předvídat sám Heidegger, jenž se v této době zabýval převážně jinou polemikou, polemikou s vědami o člověku. I proto se může bez skrupulí pyšnit tím, že neodlišuje vědecký pojem universálního času od vulgárního pojetí času, které kritizuje.

Heideggerova argumentace namířená proti vulgárnímu času nezná žádné ústupky. Její snahou není nic menšího než z fundamentální časovosti *beze zbytku* vykázat genezi pojmu času, jaký užívají všechny vědy. Tato geneze je geneze nivelizací, jejímž východiskem je nitročasovost, avšak jejím vzdáleným počátkem je zastření vazby mezi časovostí a bytím ke smrti. Východisko v nitročasovosti má zjevnou přednost v tom, že vulgární pojem času se rodí v nejtěsnější blízkosti poslední dešifrovatelné podoby fenomenologického času; především ale v tom, že je s to organizovat toto vulgární pojetí na základě jistého stěžejního pojmu, jehož spřízněnost s hlavní charakteristikou nitročasovosti je stále patrné. Tímto stěžejním pojmem je *punktuální* „*ted*“. Vulgární čas lze tedy charakterizovat jako sled bodových „*ted*“, jejichž intervaly měří naše hodiny. Stejně jako ručička ve svém chodu, také čas běží od jednoho „*ted*“ k druhému. Takto definovaný čas můžeme nazývat „*časem ted*“: „Čas světa ‚presátý‘ tímto způsobem na hodinách budeme nazývat *čas-ted* (*Jetzt-Zeit*).“ (421)

Geneze puntuálního „*ted*“ je jasná: je to pouhý převlek *zpřítomňování*, jež vyčkává a podržuje, tj. třetí ek-stase časovosti, kterou

obstarávání vyneslo do popředí. *Nástroj měření*, jenž je jedním z výskytových jsoucen, s nimiž je spjat náš praktický ohled, v tomto převleku *zcela zastínil výkon zpřítomňování*, díky němuž pobyt potřebuje míru.

Odtud jsou pak hlavní charakteristiky nitročasovosti podřízeny téže nivelizaci: datovatelnost nepředchází určování dat, nýbrž vyplývá z něho; časový úsek, jenž sám vzešel z rozpražení, které je vlastní dějinnosti, nepředchází měřitelnému intervalu, nýbrž se řídí podle něj; a zveřejňování, jehož základem je vzájemné „*spolubytí*“ smrtelníků, uvolňuje místo onomu údajně neredukovatelnému charakteru času, jímž je jeho *universálnost*; čas je považován za veřejný, protože se prohlašuje za universální. Stručně řečeno: čas se definuje jako systém dat jen proto, že datování vychází jako ze svého počátku z libovolného „*ted*“; definuje se jako množina intervalů; a konečně universální čas není nic než následnost (*Folge*) těchto puntuálních „*ted*“ (*Jetztfolge*).

Ostatní rysy vulgárního pojmu času se však vyjevují pouze tehdy, vykáže-li se původ geneze v *neporozumění*, současném a s mnohem původnější časovostí. Víme již, že fenomenologie může být pouze hermeneutikou, poněvadž to, co je nám nejbližší, je zároveň to nejskrytější. Rysy, které postupně probíráme, mají společné to, že mají hodnotu *symptomů*, protože skrze ně prosvítá původ, jehož nepochopení vyznačují. Například nekonečnost času: čas pokládáme za nekonečný, protože jsme z našeho myšlení vymazali původní konečnost, kterou do přicházejícího času otiskuje naše bytí k smrti;⁴⁹ v tomto

⁴⁹ „Pobyt nemá konec, kde prostě přestává, nýbrž *existuje konečně*.“ (str. 329) Nekonečnost je společným výtvozem odvození a nivelizace: „... jak z konečné autentické časovosti pramení časovost *neautentická* a jak tato časovost *jakožto* *neautentická* častí z konečného času čas *ne-konečný*? Jen proto, že původní čas je *konečný*, může se ‚odvozený‘ čas častit jako *ne-konečný*. V řádu rozumějícího chápání bude konečnost času plně viditelná teprve tehdy, až bude eruován ‚čas nekonečný‘, aby s ním mohla být konfrontována.“ (str. 331) Tezi nekonečnosti času, kterou *Bytí a čas* odvozuje z nechápání konečnosti, jak je implikována v bytí ke smrti, spojují *Grundprobleme der Phänomenologie* přímo s „bezkoncovostí“ následnosti „*ted*“ ve vulgárním pojetí času. Přednášky z roku 1927 sice připomínají i to, že pobyt zapomíná svou vlastní bytostnou konečnost, ale vzápětí dodávají, že „není možné podrobně zde zkoumat konečnost času, protože ta závisí na obtížném problému smrti, jejíž analýzy nepatří do našich souvislostí“ (str. 387). Znamená

smyslu nekonečnost není nic než vrženost konečnosti budoucnosti, jak ji dosvědčuje předjímající odhodlanost. Nekonečnost je ne-smrtnost, ale to, co neumírá, je ‚ono se‘. Ve prospěch této nesmrtnosti neurčitěho ‚ono se‘ je naše vržené bytí zůstavěno mezi vyskytujícími se a příručními věcmi a je deformováno představou, že trvání našeho života je pouze fragmentem tohoto času.⁵⁰ Poukaz, že tomu tak je: říkáme o čase, že „prchá“. Není to proto, že prcháme my sami tváří v tvář smrti, že stav ztracenosti, do něhož se propadáme, jakmile ztrácíme z očí vztah vrženosti a upadlosti k obstarávání, ukazuje čas jako prchavý, takže říkáme, že pomíjí (*vergeht*)? Proč bychom si jinak všimli spíše prchání času než jeho tryskání? Nejde tu o nějaký návrat potlačeného, v němž se náš útěk před smrtí převléká jako prchání času? A proč o čase říkáme, že se nezastaví? Není to proto, že náš útěk tváří v tvář smrti v nás probouzí touhu zastavit jeho běh, a to prostřednictvím vcelku pochopitelného převrácení našeho očekávání tím nejméně autentickým způsobem? „Pobyt zná prchavý čas z ‚prchavého‘ vědění o své smrti.“ (425) A proč pokládáme čas za nezvratný? Ani zde nemůže nivelizace zabránit tomu, aby se skrze ni nevyzrazoval nějaký aspekt původního: proč by nemělo být možné obrátit neutrální tok „ted“? Nemožnost obrácení směru času má svůj důvod v tom, že veřejný čas pochází z časovosti, jejíž časení, primárně budoucností, ekstaticky „jde“ ke svému konci, tak totiž, že již u konce „jest“ (426).

Heidegger naprosto nepopírá, že tato vulgární představa má svou legitimitu, pokud totiž sama postupuje nivelizací časovosti vrženého a upadlého pobytu. Svým způsobem pak tato představa závisí na každodenním způsobu bytí pobytu a na porozumění, jehož je pramenem.⁵¹ Nepřijatelný je pouze jeho nárok na to, aby byl pokládán za

to, že smysl onoho *Ganzsein* není v přednáškách tak úzce spjatý s bytím ke smrti, jako je tomu v publikovaném díle? Tento dohad potvrzuje i připojení – k němuž se ještě v závěrečných stránkách vrátíme – problematiky *Temporalität* k problematice *Zeitlichkeit*. Tato problematika, která je pro *Bytí a čas* nová, přichází s předností otázky ontologického *horizontu*, který je později naroubován na *ek-statický* ráz času, a ten již zcela vychází z analytiky pobytu.

⁵⁰ „Na nivelizovaném sledu ‚ted‘ není už vůbec patrný jeho původ z časovosti jednotlivého (*einzelner*) pobytu v každodenním ‚spolu‘.“ (str. 425)

⁵¹ Tato poznámka je pro nás o to důležitější, že je při této příležitosti připome-

pravý pojem času. Je možné zpětně vysledovat proces výkladu a neporozumění, který od časovosti vede až k tomuto vulgárnímu pojmu. Ale neproveditelná je naopak cesta opačná.

Právě tohoto bodu se týká moje pochybnost. Jestliže, jak soudím, není možné konstituovat lidskou časovost na základě pojmu času chápaného jako sled „ted“, není rovněž – po rozboru, který předcházel – neuskutečnitelná obrácená cesta od časovosti a pobytu ke kosmickému času?

V celé předchozí analýze Heidegger předem vyloučil jednu hypotézu: že totiž proces, který se chápe jako fenomén nivelizace časovosti, je rovněž a současně odhalováním *autonomního* pojmu času – kosmického času –, jehož konce nemůže fenomenologická hermeneutika nikdy dosáhnout a jehož výklad nikdy nemůže uzavřít.

Jestliže Heidegger od začátku tuto hypotézu vylučuje, pak proto, že se nikdy nevyrovnává se soudobou vědou a s jejími vlastními spory ohledně času. Je totiž přesvědčen, že věda nemá co původního říci, aniž by to bylo mlčky převzato z metafyziky od Platóna k Hegelovi. Svědčí o tom i úloha, kterou přiznává Aristotelovi, pokud jde o genezi vulgárního pojmu času (421): Aristotelés je podle něho první, kdo nese odpovědnost za nivelizování, jímž jsou pak zatíženy celé další dějiny problému času, a to svou definicí z *Fyziky* (IV,218b29–219a6), kterou jsme zkoumali výše.⁵² Jeho tvrzení, podle něhož *okamžik* ur-

nuta rovnocennost legitimacy *dějin*, jímž se „veřejně rozumí zprvu a většinou jako *nitročasovému* dění“ (str. 426). Tento druh nepřímého uznání dějin hraje důležitou roli v závěrečných úvahách ohledně vzájemného postavení historie a hermeneutické fenomenologie.

⁵² Heidegger toto místo překládá následovně: „Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung“ (str. 421), v překladu: „Toto je totiž čas, to počítané na pohybu vystupujícím v horizontu ‚dříve‘ a ‚později‘.“ Překlad naznačuje dvojznačnost definice, v níž již byla dovršena nivelizace, ale stále ještě byla rozpoznatelná jakožto nivelizace, takže byla stále otevřena cesta k existenciálnímu výkladu času. Nechci zde vynášet žádný definitivní soud, pokud jde o interpretaci aristotelského pojetí času. Heidegger se k němu chtěl vrátit v druhé části *Bytí a času*, a poté co se vypořádá se *Seinsfrage* antické ontologie. *Grundprobleme der Phänomenologie* tuto mezeru vyplňují (str. 330–361). Rozbor Aristotelova pojednání je pro strategii, kterou rozvíjejí přednášky z roku 1927, do té míry významný, že určuje i východisko návratného pohybu pojmu vulgárního času směrem k porozumění původnímu času. Všechno se odehrává kolem výkladu aristotelského *to nyn*. Na druhé straně však máme

čuje čas, prý stálo na počátku celé řady definic času jako sledu „teď“ ve smyslu libovolných „teď“.

Avšak poučení, jež jsme získali četbou známého Aristotelova textu z *Fyziky*, ukazuje, že v této – velmi diskutabilní – hypotéze samé, podle níž by veškerá metafyzika času měla být obsažena v aristotelické koncepci,⁵³ nelze pochopit, jak by měl být možný přechod, *a to ani v jednom, ani v druhém směru* – mezi libovolným okamžikem a živou přítomností. Aristotelova síla spočívá právě v charakterizaci okamžiku jakožto *libovolného* okamžiku. A okamžik je libovolný právě proto, že pochází z arbitrárního řezu v kontinuitě místního pohybu, obecněji pak v kontinuitě změny, takže v každém pohybu označuje incidenci (bez hodnoty přítomnosti) tohoto nedokonalého výkonu, který je výkonem potence. Pohyb však, jak jsme viděli, patří k principům fyziky, které ve své definici nezahnují vztah k duši, jež rozlišuje a počítá. Podstatné je tedy v první řadě to, že čas je „cosi z pohybu“, aniž by kdy byl na stejné úrovni s konstitutivními principy přírody; a konečně že kontinuita času „provází“ kontinuitu pohybu a velikosti, aniž by se z nich kdy vymanila. Z toho vyplývá, že pokud noetický akt rozlišování, jímž duch odlišuje dva okamžiky,

i důležité Heideggerovy texty k Aristotelově *Fyzice*, které rekonstruují kontext řecké *fysis*, jejíž hluboký význam byl podle Heideggera radikálním způsobem deformován filosofy i historiky řeckého myšlení, srv. „Co je a jak se vymezuje *fysis*“ (Aristotelés, *Phys.* I,1), seminář z roku 1940, přel. F. Fédier v *Question II*, Paris 1968, str. 165–276; něm. orig. vyšel v roce 1958 s itál. překl. G. Guzzolihho (*Il Pensiero*, 2–3, 1958).

⁵³ „Všechna pozdější pojednání (*Erörterung*) o pojmu času se v *principiu* drží Aristotelovy definice, to znamená tematizují čas tak, jak se ukazuje v praktickém ohledu obstarávání.“ (str. 421) Nezapívám se zde známou poznámkou (str. 434, pozn. 1), podle níž je „z přednosti nivelizovaného ‚teď‘... zřejmé, že i Hegelovo pojmové určení času sleduje směr *vulgárního* porozumění času, a to znamená zároveň *tradiční* pojem času“. Překlad této poznámky a její výklad viz J. Derrida, *Ousia et Grammé. Note sur une note de Sein und Zeit*, in: *Marges de la Philosophie*, Paris 1972, str. 31–78. Vyvrácení Heideggerovy argumentace v § 82, směřující „proti Hegelovu pojetí vztahu mezi časem a duchem“, předkládá Denise Souche-Daguesová (*Une exégèse heideggerienne. Le temps chez Hegel d'après le § 82 de Sein und Zeit*, in: *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1979, str. 101–119). A konečně se k rozboru heideggerovské interpretace vrací také E. Martineau, *Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Notes sur Grundprobleme der Phänomenologie de Heidegger*, in: *Archives de philosophie*, janvier-mars 1980, str. 99–120).

doستاčuje k odlišení času od pohybu, roubuje se tento akt na samo rozvíjení pohybu, jehož počitatelnost předchází rozlišení vztažená k času. Logickou i ontologickou přednost, kterou Aristotelés přiznává pohybu ve vztahu k času, považují za neslučitelnou s jakýmkoli pokusem o odvozování takzvaně *vulgárního* času z času obstarávání pomocí nivelizace. *Soudím, že být něčím na pohybu a být něčím ze starosti, jsou dvě, ve svém principu nesmiřitelná určení.* „Dění světa“ pouze maskuje propast, která se otevírá mezi přítomností a okamžikem. Není pochopitelné, jak a proč by se dějinnost *věcí* naší starosti mohla vytrhnout z dějinnosti naší starosti, kdyby pól „svět“ z našeho bytí ve světě nerozvíjel čas, jenž je sám *polárním* protikladem času naší starosti a kdyby soupeření těchto dvou pohledů na čas, z nichž jeden má svůj kořen ve světskosti *světa*, a druhý v „tu“ *našeho* způsobu bytí ve světě, nebylo pramenem poslední aporie problému času pro naše myšlení.

Tato rovná oprávněnost *vulgárního* času a času fenomenologického o sobě dává v samém jádru jejich střetávání zvláště důrazně vědět, pokud se nebudeme omezovat jen na to, co řekli o času filosofové navazující (či nikoli) na Aristotela, a vyslechneme vědce a epistemology, kteří mnohem pozorněji začali sledovat moderní vývoj teorie času.⁵⁴ Sám výraz „*vulgární čas*“ se zdá být směšný již s ohledem na šíři problémů, které před vědu staví orientace, kontinuita a měřitelnost času.⁵⁵ Ve světle těchto stále odbornějších prací si klademe otázku, zda je možné klást proti sobě jediný vědecký pojem času a velmi různorodé fenomenologické analýzy vycházející z Augustina; Husserla a Heideggera.

Jestliže se nejprve (podle Stephena Toulmina a June Goodfieldové⁵⁶) omezíme na zkoumání těchto věd podle toho, jak postupovalo objevování „historické“ dimenze přirozeného světa, zjistíme, že pří-

⁵⁴ H. Reichenbach, *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, Berlin 1928; A. Grünbaum, *Philosophical Problem of Space and Time*, Dordrecht – Boston 1973, 1974; O. Costa de Beauregard, *La notion de temps, équivalence avec l'espace*, Paris 1953; *Two Lectures of the Direction of Time*, in: *Synthèse*, 35, 1977.

⁵⁵ Kvůli předběžné orientaci zde přejímám rozlišení, z něhož vychází Hervé Barreau; viz též, *Construction de la notion de temps*, III, Strasbourg 1985.

⁵⁶ S. Toulmin – J. Goodfield, *The Discovery of Time*, Chicago – London 1965, 1977, 1982.

rodní vědy nás přiměly uvažovat nejen o postupném rozšíření časového měřítka za hranici šesti tisíc let, kterou ustavila ustrnulá židovsko-křesťanská tradice, ale také o rostoucí diferenciaci časových vlastností, charakteristických pro každou z oblastí přírody, do nichž proniká stále více zvrstvená přírodní historie. První rys, totiž rozšíření měřítka času ze šesti tisíc let na šest miliard let, není v žádném případě zanedbatelný, uvážíme-li, s jak neuvěřitelným odporem se muselo vyrovnat, než bylo uznáno. Prolomení časové hranice může představovat takovou ránu jen proto, že odkrývá disproporci času lidského a času přírody, disproporci, kterou bychom mohli snadno vykládat jako nesouměřitelnost.⁵⁷ Objev organických zkamenělin v posledních desetiletích 17. století prosadil v polemice se statickým pojetím zemské kůry dynamickou teorii geologické změny, jejíž chronologie dramaticky posunula časovou hranici. Spolu s uznáním geologických změn a vysvětlením časového postupu těchto změn „získala i země dějiny“. Nyní je možné vyvozovat následnost „epoch přírody“, abych citoval název Buffonova díla, na základě materiálních stop, zkamenělin, vrstev a pozůstatků. Stratigrafie, jež byla objevena na počátku 19. století, zásadním způsobem mění geologii v „historickou“ vědu, a to na základě úvah, k nimž zavdalo podnět svědectví věcí. „Historická“ revoluce v geologii pak prostřednictvím paleontologie sama otevírá cestu obdobné proměně v zoologii, kterou v roce 1859 korunuje velká kniha Charlese Darwina, *The Origin of Species*. Sotva si dovedeme představit onu obrovskou spoustu tradovaných představ, jež uvedla do pohybu prostá hypotéza *vývoje* druhů, ani nemluvě o stupni pravděpodobnosti teorie jako takové, ať už jde o způsob nabývání, předávání či hromadění specifických variací. Pro naši diskusi je ovšem důležité, že spolu s Darwinem „život získává genealogii“.⁵⁸ Pro darwinovského či neodarwinovského biologa splývá čas s descendenčním procesem samým, jenž je skandován výskytem příhodných variací a stvrzován přirozeným výběrem. Celá moderní genetika je zasazena do klíčového předpokladu dějin života. Idea přírodních dějin se pak ještě měla obohatit objevy v termodyna-

⁵⁷ Toulmin a Goodfield citují báseň Johna Donna, truchlícího nad „the world's proportion disfigured“; viz tamt., str. 77.

⁵⁸ Tamt., str. 251.

mice, a zvláště objevem subatomárních dějů – zejména kvantových – na druhém konci velkého řetězu bytí. Jsou-li tyto jevy odpovědné za utváření nebeských těles, můžeme mluvit dokonce o „stelární evoluci“, a změřit tak životní cyklus, vlastní jednotlivým hvězdám i celým galaxiím. Do astronomie je tedy zavedena autentická časová dimenze, díky níž lze mluvit o věku, v němž se universum počítá ve světelných rocích.

Avšak tato první charakteristika, totiž prolomení časové hranice, která platila po celá tisíciletí, jakož i báječná extenze časového měřítka, nesmí zastířit charakteristiku druhou, s mnohem větším filosofickým dosahem, totiž rozrůznění významů spjatých se slovem „čas“ v těch oblastech přírody, jimiž jsme se právě zabývali, a ve vědách, které jim odpovídají. Tento fenomén je předchozím zakryt, protože pojem časového měřítka zavádí abstraktní faktor souměřitelnosti, jenž však pracuje pouze se srovnávací chronologií uvažovaných procesů. To, že toto přiřazení k jedinému časovému měřítku je v poslední instanci klamné, dosvědčuje následující paradox: časový úsek lidského života se ve srovnání s rozsahem kosmických trvání jeví jako bezvýznamný, třebaže právě tento život je místem, odkud vychází každá významná otázka.⁵⁹ Sám tento paradox dostatečně problematizuje údajnou homogenitu trvání, projektovaných do jediného měřítka času. Problematickým se stává právě oprávněnost samého pojmu přirozených „dějin“ (a proto v tomto kontextu neustále užíváme uvozovek). Zdá se, jako by byl pojem dějin následkem jakési vzájemné kontaminace extrapolován z lidské oblasti do oblasti přírodní, zatímco naopak pojem změny, který je v rovině zoologie specifikován pojmem evoluce, by do svého smyslu zahrnoval i lidské dějiny. Nicméně ještě před jakýmkoli ontologickým argumentem máme epistemologický důvod k odmítnutí tohoto vzájemného vklínění pojmů změny (či evoluce) a dějin; tímto kritériem je to, které jsme artikulovali již v druhé části této studie, tj. kritérium narativní, jež se samo řídí kritériem *praxis*, poněvadž vposled je každé vyprávění *mimésis* jednání. V tomto bodě se bezvýhradně hlásím ke Colingwoodově tezi, která vede rozhraní mezi pojmy změny a evoluce na jedné

⁵⁹ Celý rozsah tohoto paradoxu se ukáže teprve poté, co se vyprávění jakožto *mimésis* jednání vezme jako kritérium tohoto významu.

straně a pojmem dějin na straně druhé.⁶⁰ Pojem „svědectví“ věci, o němž jsme mluvili výše v souvislosti s velkou diskusí, kterou podnítil výklad zkamenělin, nesmí v tomto ohledu vést k iluzím. Analogie mezi svědectvím lidí o minulých událostech a „svědectvím“ stop geologické minulosti nepřekračuje modus důkazu, totiž logického závěru formou zpětné předpovědi. Zneužívání začíná již ve chvíli, kdy se pojem „svědectví“ vydělí z narativního kontextu, který jej ustavuje jako dokumentární důkaz, jenž slouží explikačnímu porozumění určitého průběhu jednání. Pojmy jednání a vyprávění však nelze přenášet z lidské oblasti do oblasti přírody.

Tento epistemologický hiát je však pouze symptomem diskontinuity na rovině, jež nás zde zajímá, totiž na rovině času uvažovaných fenoménů. Stejně jako se ukázalo, že není možné vypracovat čas přírody z fenomenologického času, tak se nyní zdá, že nelze postupovat opačným směrem a zahrnout fenomenologický čas do času přírody, ať už jde o čas kvantový, termodynamický, o čas galaktických proměn anebo řas evoluce druhů. Aniž bychom jakkoli komentovali pluralitu časovostí, přiměřených různosti uvažovaných epistemologických oblastí, postačí nám jediné rozlišení, i když negativní, totiž rozlišení *času bez přítomnosti* a *času s přítomností*. Bez ohledu na pozitivní různost, jež pokrývá pojem času bez přítomnosti, je pro náš rozbor fenomenologického času důležitá jediná diskontinuita, a to právě ta, kterou se pokusil překonat Heidegger, když pod znak „vulgárního“ času shrnul všechny temporální variety, předběžně uspořádané pod neutrálním pojmem měřítka času: ať už jsou interference mezi časem s přítomností a časem bez přítomnosti jakékoli, vždy předpokládají principiální rozlišení libovolného okamžiku a přítomnosti kvalifikované instancí diskursu, která jej reflexivně designuje. Toto principiální rozlišení mezi libovolným okamžikem a sebe-referenční přítomností pak vede k rozlišení dvojice předtím/potom a dvojice minulost-budoucnost, přičemž minulost/budoucnost designuje vztah předtím-potom jakožto vyznačený instancí přítomnosti.⁶¹

⁶⁰ M. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1946, str. 17–23.

⁶¹ Diskontinuita mezi časem bez přítomnosti a časem s přítomností se mi nezdá být neslučitelná s tezí C. F. von Weizsäckera, jež se týká vztahu mezi nezvratností fyzických procesů a časovou logikou pravděpodobnosti. Podle tohoto autora

Z této diskuse vyplývá, že *autonomie času pohybu* (abychom zůstali v kantovském i aristotelském slovníku) je poslední aporií pro fenomenologii času – aporií, jež jediná je s to odhalit hermeneutickou konverzi fenomenologie v celé její radikálnosti. Neboť jakmile fenomenologie času přistoupí k oněm aspektům časovosti, které jsou právě tak skryté, jako nám nejbližší, odhaluje svou vnější hranici.

Pro čtenáře, který si výlučně všímá pouze *polemiky*, kterou otevřel sám Heidegger, když jako vulgární čas označil universální čas astronomie, fyzikálních věd, biologie a nakonec i humanitních věd, přičemž na účet nivelizace fenomenologického času připsal genezi to-

nutí kvantová fyzika, v souladu s počtem pravděpodobnosti, reinterpretovat druhý princip termodynamiky, který váže směr času k entropii uzavřeného systému. Entropii určitého stavu je nyní třeba chápat jako míru pravděpodobnosti výskytu tohoto stavu: více nepravděpodobné předchází stavu se proměňují do více pravděpodobných stavů pozdějších. Tážeme-li se však, co označují termíny předchozí a pozdější, implikované metaforou směru času a šipky času, odpovídá slavný fyzik takto: každý člověk naší kultury, a tedy i každý fyzik, implicitně rozumí rozdíl mezi minulostí a budoucností: minulost je z řádu faktického, tudíž je nezměnitelná, budoucnost je možná. Pravděpodobnost je tedy kvantitativní, matematizované uchopení možnosti. Pravděpodobnost dění v tom přímém smyslu, v němž ji zde fyzika chápe, bude vždy v budoucím čase. Z toho vyplývá, že kvantitativní rozdíl mezi minulostí a budoucností není důsledkem druhého zákona termodynamiky. Je naopak jeho fenomenologickou premisou. Protože máme nejprve určité porozumění, můžeme se zabývat fyzikou tak, jak to i činíme. Kdybychom tuto tezi zobecnili, mohli bychom říci, že toto rozlišení má konstitutivní význam pro fundamentální pojem zkušenosti: zkušenost čerpá z minulosti poučení, jež se týká budoucnosti. Čas ve smyslu tohoto kvalitativního rozdílu mezi faktem a možností je podmínkou možnosti zkušenosti. Jestliže tedy zkušenost předpokládá čas, logika, v níž popisujeme zkušenostní výroky, musí být logikou temporálních výpovědí, a ještě přesněji řečeno, musí to být logika budoucích modalit; srv. C. F. von Weizsäcker, *Zeit, Physik, Metaphysik*, in: Ch. Link (vyd.), *Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht*, Stuttgart 1984, str. 22–24. Nic v tomto argumentu nezpochybňuje rozlišení mezi libovolným okamžikem a přítomností. Kvalitativní rozdíl mezi minulostí a budoucností je sice fenomenologický rozdíl v Husserlově a Heideggerově smyslu, ale výpověď „minulost je faktická, budoucnost možná“ říká více: spojuje dohromady živou zkušenost, v níž nabývá smyslu rozlišení minulosti a budoucnosti, a pojem průběhu událostí, který připouští pojmy předchozího a potomního stavu. Problém, jenž se klade i nadále, je problém kongruence mezi dvěma nezvratnostmi: nezvratností vztahu minulost-budoucnost v rovině fenomenologické a nezvratnosti vztahu předtím-potom v rovině stavů, jež se v prvním případě považují za více nepravděpodobné a v druhém za pravděpodobnější.

hoto údajně vulgárního času, tedy takovému čtenáři se *Bytí a čas* musí nakonec jevit jako dílo korunované nezdarem: nepodařilo se vytvořit genezi vulgárního pojmu času. To však není závěr, k němuž bych chtěl dospět. Onen „nezdar“ je po mém soudu tím, co završuje aporetičnost časovosti. Shrnuje nezdar *každého* našeho myšlení času, zvláště pak fenomenologie a vědy. Nuže, tento nezdar není zbytečný, jak se ještě pokusí ukázat celá zbývající část této knihy. A ještě dříve než se stane východiskem našich dalších úvah, ukazuje cosi ze své plodnosti, pokud úspěšně odkrývá to, co jsem nazval *prací aporie*, jež koná své dílo uvnitř existenciální analýzy samé.

Své poznámky ohledně této *práce aporie* uspořádám kolem čtyř bodů:

1. „Vulgární“ pojem času od samého počátku vyvolává cosi jako *atrakci/repulzi* ve vztahu k celé existenciální analýze, přičemž ji nutí, aby se rozvíjela, rozšiřovala a rozpínala, dokud se v rostoucí aproximaci neocitne na stejné úrovni jako to, co je vzhledem k ní *jiné* a co sama není s to zplodit. V tomto smyslu je tato jakoby *vnější* aporie, jež je rozevřena v pojmu času disparátností pohledů na čas, tím, co v samém nitru existenciální analýzy probouzí maximální snahu o vnitřní rozrůznění, jemuž pak vděčíme za rozlišení časovosti, dějinnosti a nitročasovosti. Vědecký pojem, aniž by byl původem tohoto rozrůznění, je jakoby jeho katalyzátorem. Obdivuhodné analýzy dějinnosti a nitročasovosti se tedy jeví jako bezmála zoufalá snaha obohatit časovost starosti, jež je zprvu soustředěna k bytí ke smrti, o rysy stále více *světské* tak, aby bylo možné v mezích existenciální interpretace nabídnout nějaký přibližný ekvivalent času-sukcese.

2. Vedle mezí kladených existenciální analýze *zvnějšku*, vulgárním pojmem času, lze mluvit rovněž o *vzájemném přesahování* jednoho modu diskursu do druhého. Tato hraniční směna nabývá dvou krajních forem *kontaminace* a *protikladnosti* s celou řadou průvodních intelektuálních a emocionálních nuancí, jež mohou tyto interference smyslu působit.

Kontaminace charakterizuje zvláště ona přesahování, k nimž dochází na rovině nitročasovosti. Právě fenomény kontaminace jsou s to dodat na přesvědčivosti myšlenky, že jsme překročili hranici jednoduchou nivelizací. Tento problém jsme měli na mysli již tehdy, když jsme rozebírali vztahy mezi třemi hlavními fenomény datovatelnosti, časového úseku a veřejnosti, jakož i tři konceptuální rysy aktu-

ální datace, míry intervalů pevnými jednotkami trvání simultaneity, jež je kritériem společné dějinnosti.⁶² Ve všech těchto případech lze mluvit o vzájemném překrývání existenciálního a empirického.⁶³ Mezi vržeností a upadlostí, jež tvoří naši fundamentální pasivitu vzhledem k času, a kontemplací nebeských těles, jejichž svrchované kroužení se vymyká naší moci, se ustavuje natolik těsná soudržnost, že oba přístupy jsou v prvním přiblížení nerozlišitelné. Svědčí o tom i výrazy jako čas světa a bytí v čase, v nichž se soustřeďuje síla obou diskursů o čase.

Naopak účinek *protikladnosti* jakožto výsledku interference lze snáze rozpoznat na druhém konci škály časovosti: jde o protikladnost konečnosti smrtelného času a nekonečnosti času kosmického. Po pravdě řečeno, to právě k tomuto účinku byla vnímavá nejstarší moudrost. Elegie lidského údělu, přecházející od nářku k rezignaci, vždy znovu a znovu zpívala o kontrastu času, který trvá, a nás, kdo pomíjíme. Vskutku je to jen ono anonymní „ono se“, které neumírá. A pokládáme čas za nekonečný pouze proto, že si zakrýváme svou vlastní konečnost? Říkáme, že čas prchá jen proto, že utíkáme před myšlenkou našeho bytí k smrti? Není to také proto, že v běhu věcí samých pozorujeme přechod, jenž nám uniká v tom smyslu, že se vymyká našemu uchopování, takže jej ignorujeme dokonce i včetně našeho vlastního rozhodnutí ignorovat, že musíme zemřít? Mluvili bychom o krátkosti života, kdyby se neodehrával na pozadí nesmírnosti času? Tento kontrast je nejpohnutější formou, které může nabýt dvojí pohyb prolamování, jímž se čas starosti na jedné straně vytrhuje z fascinace bezstarostným časem světa, a na straně druhé se čas astronomický a kalendářový zbavuje ostnu bezprostředního obstarávání, a dokonce i myšlenek na smrt. Zapomínajíce na vztah příručních věcí k obstarávání a zapomínajíce na smrt, kontemplanujeme oblohu a sestavujeme kalendáře i hodiny. A náhle se na jejich ciferníku, jako by sem byl zapsán, objevuje smutek *memento mori*. Jedno zapomenut-

⁶² K problému *datace* se ještě podrobněji vrátíme v rámci našeho zkoumání *konektorů*, jež historické myšlení klade *mezi* kosmický a fenomenologický čas.

⁶³ To je možná smysl, který má ne zcela jasný výraz *faktisch* u Heideggera. Dává světskosti – což je existenciální termín – zvláštní akcent a zároveň souvisí se světskostí díky fenoménu kontaminace dvou režimů diskursu o čase.

tí stírá druhé. Znovu se vrací úzkost před smrtí, podněcovaná věčným mlčením nekonečných prostor. A takto se pak můžeme zmitat mezi dvěma pocity: od *útěchy*, kterou můžeme pociťovat, když objevujeme *spřízněnost* mezi pocitem, že jsme vrženi na svět, a když pohlížíme na oblohu, kde se ukazuje čas, k *zoufalství*, jež se znovu a znovu rodí z *kontrastu* mezi křehkostí života a mocí času, který spíše ničí.

3. Tento rozdíl mezi dvěma krajními formami *hraniční* směny mezi dvěma perspektivami času upozorňuje na polaritu, napětí, dokonce přeryvy *uvnitř* oblasti, kterou zkoumá hermeneutická fenomenologie. Jestliže se nám odvození vulgárního času nivelizací zdálo problematické, pak si zkoumání zaslouží rovněž odvozování *původem*, který navzájem spojuje tři formy časovosti. Při každém přechodu od jednoho stadia k druhému jsme vždy připomněli složitost tohoto vztahu „původu“, který není jen postupným pozbýváním autentičnosti. Dějinnost i nitročasovost přidávají suplementaci ten smysl, který chyběl fundamentální časovosti k tomu, aby byla plně původní a aby časovost dosáhla své úplnosti, své *Ganzheit*. Jestliže každá rovina pochází z předchozí díky takové interpretaci, jež je prvotně desinterpretací, zapomenutím „původu“, pak je to proto, že tento „původ“ nespočívá jen v redukci, nýbrž i v produkci smyslu. Ale právě posledním přírůstkem smyslu se odkrývá čas světa, díky němuž hermeneutická filosofie hraničí s astronomickou vědou a fyzikou. Konceptuální styl tohoto tvořivého původu s sebou přináší jisté důsledky, které akcentují aporetický ráz toho oddílu *Bytí a času*, který se zabývá časovostí.

První důsledek: klademe-li důraz na oba krajní momenty tohoto povyšování smyslu, na bytí ke smrti a čas světa, odhalujeme polární protiklad, jenž je paradoxně zakryt právě během hermeneutického výkonu, který směřuje proti zakrývání: na jedné straně je smrtelný čas, a na druhé straně čas kosmický. Tato trhlina, procházející celou analýzou, není ale jejím vyvrácením: pouze do ní vnáší vnitřní nejistotu, takže je problematičtější a zkrátka ještě aporetičtější. Druhý důsledek: Pokud na přechodu od jedné časové figury ke druhé dochází jak ke ztrátě autentičnosti, tak k přibývání původnosti, není pak třeba obrátit pořádek, v němž jsme se těmito figurami zabývali? Historičnost fakticky stále předpokládá nitročasovost; bez pojmů datovatelnosti, časového úseku a veřejného manifestování nelze říci, že dějinnost se *rozvíjí* mezi začátkem a koncem, že je *rozpraže-*

na v tomto meziprostoru a že se stává *spolu-děním* společného údělu. O tom svědčí kalendář a hodiny. A jestliže postoupíme od dějinnosti k původní časovosti, jak by potom veřejný ráz dějinného mohl svým způsobem nepředcházet hlubší časovosti, jestliže jeho interpretace sama vychází z řeči, která vždy předcházela všem formám bytí ke smrti, jež by měly být nepřenositelné? A řečeno ještě radikálněji: neoznačuje ono „mimo sebe“, *Ausser sich*, jež patří k původné časovosti, zpětné působení světového času na formy původní časovosti, působení, které je zprostředkováno charakteristickým *rozpražením dějinnosti*?⁶⁴

Poslední důsledek: všímáme-li si diskontinuit, jež člení postup geneze smyslu v celém oddílu *Bytí a času*, který se časem zabývá, můžeme si položit otázku, zda hermeneutická fenomenologie nevede k vnitřní *disperzi* podob časovosti. Když se v případě epistemologie připojuje ke zlomu mezi fenomenologickým časem na jedné straně, a časem astronomickým, fyzickým a biologickým na straně druhé, toto rozštěpení smrtelného, historického a kosmického času neočekávaným způsobem dosvědčuje plurální, lépe řečeno pluralizující poslání této hermeneutické fenomenologie. Cestu tomuto tázání razí sám Heidegger, když tvrdí, že ony tři stupně časení jsou stejně původní, přičemž záměrně přejímá výraz, jehož užíval v souvislosti se třemi ek-stasemi času. Jsou-li však stejně původní, pak budoucnost nemá nutně onu přednost, kterou mu připisuje existenciální analýza starosti. Rovněž je patrné, že budoucnost, minulost a přítomnost zaujímají postupně dominantní postavení, poté co se z jedné roviny přechází do druhé. V tomto smyslu pak spor mezi Augustinem, vycházejícím z přítomnosti, a Heideggerem, vycházejícím z budoucnosti, značně ztrácí na své ostroti. Ostatně i mnohost funkcí, které má zkušenost přítomnosti, varuje před arbitrárním vylučováním příliš jednoznačného pojmu přítomnosti. Navzdory jednosměrné filiaci od budoucnosti k minulosti a přítomnosti, kterou předkládá Heidegger, a také navzdory zdánlivě jednoznačně descendečnímu řádu, který re-

⁶⁴ Námitka kruhovosti, kterou by bylo snadné vznést na základě reverzibility všech analýz, je zde neškodná, stejně jako byla neškodná, když jsme tento argument vznesli sami proti sobě v první části tehdy, když jsme přecházeli k *mimésis III*. V každé hermeneutické analýze je kruhovost příznakem zdraví. Podezření kruhovosti lze připisovat na vrub i fundamentální aporetičnosti otázky času.

guluje *původ* nejméně autentických podob časovosti, se proces časení jeví na konci oddílu o čase mnohem radikálněji diferencovaný, než se zdálo na začátku analýzy: rozlišení tří podob časení – časovosti, dějinnosti, nitročasovosti – totiž vynáší na povrch a explikuje skrytou diferenciaci, díky níž lze budoucnost, minulost a přítomnost nazývat *ek-stasemi* času.

4. Pozornost věnovaná aporiím, jimiž je poznamenán oddíl *Bytí a času* věnovaný času, umožňuje rovněž naposledy pohlédnout na situaci dějinnosti v hermeneutické fenomenologii času.

Postavení kapitoly o dějinnosti mezi kapitolou o fundamentální časovosti a kapitolou o nitročasovosti je nejnápadnější indicií prostředkující funkce, která značně překračuje potřebu didaktické příhodnosti výkladu. Šíře této prostředkující funkce je stejná jako šíře pole aporií, které otevřela hermeneutická fenomenologie času. Budeme-li se řídit uspořádáním až dosud kladených otázek, můžeme se nejprve ptát, zda historie není vybudována nad zlomem fenomenologického a astronomického, fyzického a biologického času – jinak řečeno, zda historie není sama určitou zónou zlomu. Je-li však, jak jsme již také naznačili, tento epistemologický zlom kompenzován přesahováními smyslu, lze se ptát, zda historie není místem, kde se jasně manifestují právě tyto přesahy mezi dvěma režimy myšlení, ať už prostřednictvím kontaminace anebo protikladnosti. Na jedné straně se zdálo, že směny *kontaminací* dominují v rovině nitročasovosti mezi fenomény datovatelnosti, časových úseků a veřejnosti, které odkryla existenciální analýza, a astronomickými úvahami, jež hrají vůdčí roli při konstrukci kalendáře a hodin; tato kontaminace se však nemůže nedotýkat historie, poněvadž jsou v ní propojeny jak rysy dějinnosti, tak rysy nitročasovosti. A na druhé straně se zdálo, že směny prostřednictvím *protikladnosti* mají navrch v rovině původní časovosti, poté co bylo bytí k smrti neúprosně konfrontováno s časem, který nás obklopuje; i zde je nepřimo ve hře historie, protože v ní na sebe naráží vzpomínka na mrtvé a zkoumání institucí, struktur a proměn daleko silnějších než smrt.

Avšak střední pozice dějinnosti mezi časovostí a nitročasovostí je přímo problémem tehdy, když přejdeme od hraničních konfliktů mezi fenomenologií a kosmologií k vnitřním nesouladům hermeneutické fenomenologie samé. Jak se to má nakonec s postavením historického času mezi časem smrtelným a kosmickým? Jakmile je zproble-

matizována kontinuita existenciální analýzy, stává se kritickým bodem celého projektu právě dějinnost. Čím více se totiž od sebe vzdalují body kompasu mezi dvěma póly časení, tím problematičtější je místo a úloha dějinnosti. Čím více se ptáme na diferenciaci, která rozptyluje nejen tři hlavní podoby časení, ale i tři ek-stase času, tím problematičtější je i sama *pozice* dějinnosti. Z těchto rozpaků se rodí hypotéza: je-li nitročasovost bodem styku mezi naší pasivitou a řádem věcí, není pak dějinnost mostem mezi bytím k smrti a časem světa uvnitř fenomenologického pole samého? Úkolem následujících kapitol bude vyjasnit právě tuto prostředkující funkci, a proto se znovu vrátíme k dialogu historiografie, naratologie a fenomenologie.

*

Na konci této trojí konfrontace bych chtěl dospět ke dvěma závěrům; první byl již několikrát anticipován; druhý však zatím zůstal bez povšimnutí.

Řekněme nejprve, že pokud se *fenomenologie* může stát mluvčím, který zaujímá privilegované postavení v tomto dialogu, jenž se rozvíjí mezi ní, historiografií a literární naratologií, pak nejen kvůli svým objevům, ale zejména kvůli aporiím, k nimž vede a které jsou tím větší, čím dále postupuje.

Řekněme dále, že klademe-li proti sobě Augustina a Aristotela, Kanta a Husserla jakož i vše to, co vědění spojuje s „vulgárním“ pojmem času proti Heideggerovi, zahájili jsme tím proces, který není procesem fenomenologie, tedy procesem, jež by čtenář mohl být v pokušení číst v této knize, nýbrž procesem reflexivního a spekulativního myšlení jako celku, v němž se hledá soudržná odpověď na otázku: Co je čas? Jestliže při formulaci aporie leží důraz na fenomenologii času, pak to, co se ukazuje na konci kapitoly, je mnohem širší a vyrovnanější, totiž že nelze myslet kosmologický čas (okamžik), aniž bychom se přitom skrytě nevraceli k času fenomenologickému (přítomnost), a naopak. Jestliže formulování této aporie překračuje fenomenologii, pak právě proto může aporie začlenit fenomenologii zpět do velkého proudu reflexivního a spekulativního myšlení. Proto jsme nedali prvnímu oddílu název Aporie fenomenologie času, nýbrž Aporetika časovosti.