

MARTIN HEIDEGGER

Bytí a čas

Přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba,
Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec

PRAHA
2002

**KNIHOVNA NOVOVĚKÉ TRADICE
A SOUČASNOSTI**

SVAZEK 10

OIKOYMENH
Hennerova 223
155 00 PRAHA 5
www.oikoymenh.cz

Copyright © Max Niemeyer Verlag Tübingen 1976
Translation © Ivan Chvatík, Pavel Kouba
Miroslav Petříček jr., Jiří Němec, Praha 1996
© OIKOYMENH, 1996, 2., opravené vydání 2002
ISBN 80-7298-048-3

EDMUNDU HUSSERLOVI

v úctě a přátelství

Todtnauberg i. Bad. Schwarzwald 8. dubna 1926

AUTOROVA ÚVODNÍ POZNÁMKA K SEDMÉMU VYDÁNÍ Z ROKU 1953

Pojednání *Bytí a čas* vyšlo poprvé na jaře roku 1927 v VIII. svazku *Ročenky pro filosofii a fenomenologické bádání* (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, sv. VIII), kterou vydával Edmund Husserl. Zároveň bylo toto pojednání vydáno jako separát.

Text tohoto sedmého, nově vysázeného vydání¹ zůstává beze změny, k drobným opravám došlo v citátech a interpunkci. Číslování stránek v novém vydání je až na malé odchylky stejné jako ve vydáních předchozích.

Označení „První polovina“, které bylo uváděno v dosavadních vydáních, se vypouští. Po čtvrt století nelze již připojit druhou polovinu, aniž by byla první zpracována novým způsobem. Avšak cesta v ní naznačená, je i dnes ještě nutná, má-li pro nás otázka po bytí zůstat živá.

Pro objasnění této otázky odkazuji na knihu *Úvod do metafyziky* (Einführung in die Metaphysik), která vyšla rovněž v nakladatelství Niemeyer a obsahuje text přednášky proslovené v letním semestru roku 1935.

¹ tj. samostatného vydání v nakladatelství Max Niemeyer, Tübingen 1953

Obsah

Úvod

EXPOZICE OTÁZKY PO SMYSLU BYTÍ

Kapitola první

NUTNOST, STRUKTURA A PŘEDNOST OTÁZKY PO BYTÍ

- § 1. Nutnost výslovného obnovení otázky po bytí17
- § 2. Formální struktura otázky po bytí20
- § 3. Ontologická přednost otázky po bytí24
- § 4. Ontická přednost otázky po bytí27

Kapitola druhá

DVA ÚKOLY ROZPRACOVÁNÍ OTÁZKY PO BYTÍ. METODA ZKOUMÁNÍ A JEJÍ NÁČRT

- § 5. Ontologická analytika pobytu jako otevření horizontu
pro interpretaci smyslu bytí vůbec32
- § 6. Úkol destrukce dějin ontologie36
- § 7. Fenomenologická metoda zkoumání44
 - A. Pojem fenoménu45
 - B. Pojem logu49
 - C. Předběžný pojem fenomenologie52
- § 8. Nástin pojednání57

Část první	
INTERPRETACE POBYTU VZHLEDEM K ČASOVOSTI A EXPLIKACE ČASU JAKO TRANSCENDENTÁLNÍHO HORIZONTU OTÁZKY PO BYTÍ	
První oddíl	
PŘÍPRAVNÁ FUNDAMENTÁLNÍ ANALÝZA POBYTU	59
Kapitola první	
EXPOZICE ÚKOLU PŘÍPRAVNÉ ANALÝZY POBYTU	
§ 9. Téma analytiky pobytu	60
§ 10. Vymezení analytiky pobytu vůči antropologii, psychologii a biologii	64
§ 11. Existenciální analytika a interpretace primitivního pobytu. Potíže při získávání „přirozeného pojmu světa“	70
Kapitola druhá	
„BYTÍ VE SVĚTĚ“ VŮBEC JAKO ZÁKLADNÍ STRUKTURA POBYTU	
§ 12. Předběžný náčrt „bytí ve světě“ vycházející z „bytí ve“ jako takového	73
§ 13. Exemplifikace „bytí ve“ pomocí fundovaného modu. Poznání světa	81
Kapitola třetí	
SVĚTSKOST SVĚTA	
§ 14. Idea světskosti světa vůbec	85
A. Analýza světskosti našeho okolí a světskosti vůbec	89
§ 15. Bytí jsoucna, s kterým se setkáváme ve světě našeho okolí	89
§ 16. Světový ráz našeho okolí, jak se ohlašuje na nitrosvětském jsoucnu	95
§ 17. Poukaz a znak	100
§ 18. Dostatečnost a významnost; světskost světa	107

B. Odlišení analýzy světskosti od interpretace světa u Descarta	114
§ 19. Určení „světa“ jako res extensa	114
§ 20. Fundamenty ontologického určení „světa“	118
§ 21. Hermeneutická diskuse karteziánské ontologie „světa“	121
C. ‘Okolo’ jako prostorovost světa našeho okolí a prostorovost pobytu	128
§ 22. Prostorovost nitrosvětsky příručného jsoucna	129
§ 23. Prostorovost ‚bytí ve světě‘	132
§ 24. Prostorovost pobytu a prostor	138
Kapitola čtvrtá	
‚BYTÍ VE SVĚTĚ‘ JAKO SPOLUBYTÍ A ‚BYTÍ SEBOU‘. NEURČITÉ ‚ONO SE‘	
§ 25. Výchozí položení existenciální otázky ‚kdo je pobyt‘	144
§ 26. Spolupobyt druhých a každodenní spolubytí	147
§ 27. Každodenní ‚bytí sebou‘ a neurčité ‚ono se‘	156
Kapitola pátá	
‚BYTÍ VE‘ JAKO TAKOVÉ	
§ 28. Úkol tematické analýzy ‚bytí ve‘	161
A. Existenciální konstituce našeho ‚tu‘	165
§ 29. ‚Bytí tu‘ jako rozpoložení	165
§ 30. Strach jako modus rozpoložení	171
§ 31. ‚Bytí tu‘ jako rozumění	174
§ 32. Rozumění a výklad	180
§ 33. Výpověď jako odvozený modus výkladu	186
§ 34. ‚Bytí tu‘ a řeč. Jazyk	193
B. Každodenní bytí našeho ‚tu‘ a upadání pobytu	199
§ 35. ‚Řeči‘	200
§ 36. Zvědavost	203
§ 37. Dvojznačnost	206
§ 38. Upadání a vrženost	208

Kapitola šestá

STAROST JAKO BYTÍ POBYTU

§ 39. Otázka po původní celosti strukturního celku pobytu	214
§ 40. Základní rozpoložení úzkosti jako význačná odemčenost pobytu	218
§ 41. Bytí pobytu jako starost	225
§ 42. Doložení existenciální interpretace pobytu jako starosti předontologickým sebevýkladem pobytu	231
§ 43. Pobyt, světskost a realita	235
a) Realita jako problém bytí a dokazatelnosti „vnějšího světa“	237
b) Realita jako ontologický problém	244
c) Realita a starost	247
§ 44. Pobyt, odemčenost a pravda	248
a) Tradiční pojem pravdy a jeho ontologické základy	250
b) Původní fenomén pravdy a odvozenost tradičního pojmu pravdy	254
c) Způsob bytí pravdy a předpokládání pravdy	262

Druhý oddíl

POBYT A ČASOVOST

§ 45. Výsledek přípravné fundamentální analýzy pobytu a úkol původní existenciální interpretace tohoto jsoucna	267
--	-----

Kapitola první

MOŽNOST POBYTU BÝT CELÝ A BYTÍ K SMRTI

§ 46. Zdánlivá nemožnost ontologického uchopení a určení celosti pobytu	272
§ 47. Možnost zakusit smrt druhého a pojmout pobyt jako celý	274
§ 48. Neukončenost, konec a celost	277
§ 49. Odlišení existenciální analýzy smrti od jiných možných interpretací tohoto fenoménu	282

§ 50. Předběžný náčrt existenciálně-ontologické struktury smrti	286
§ 51. Bytí k smrti a každodennost pobytu	289
§ 52. Každodenní bytí ke konci a plný existenciální pojem smrti	291
§ 53. Existenciální rozvrh autentického bytí k smrti	296

Kapitola druhá

POBYTOVÉ DOSVĚDČENÍ AUTENTICKÉHO 'MOCI BÝT' A ODHODLANOST

§ 54. Problém dosvědčení autentické existenciální možnosti	304
§ 55. Existenciálně-ontologické fundamenty svědomí	307
§ 56. Svědomí jako volání	310
§ 57. Svědomí jako volání starosti	312
§ 58. Rozumění volající výzvě a vina	317
§ 59. Existenciální interpretace svědomí a jeho vulgární výklad	327
§ 60. Existenciální struktura autentického ‚moci být‘ dosvědčeného ve svědomí	333

Kapitola třetí

AUTENTICKÁ MOŽNOST POBYTU ‚BÝT CELÝ‘ A ČASOVOST JAKO ONTOLOGICKÝ SMYSL STAROSTI

§ 61. Předběžný náčrt metodického kroku vedoucího od vymezení autentické celosti pobytu k odkrytí fenoménu časovosti	340
§ 62. Existenciálně autentické ‚moci být celý‘ jako předběhová odhodlanost	343
§ 63. Hermeneutická situace získaná pro interpretaci smyslu bytí starosti a metodický charakter existenciální analytiky vůbec	349
§ 64. Starost a bytí ‚sebou‘	355
§ 65. Časovost jako ontologický smysl starosti	362
§ 66. Časovost pobytu a z ní vyplývající úkoly původního opakování existenciální analýzy	370

Kapitola čtvrtá

ČASOVOST A KAŽDODENNOST

- § 67. Základní složky existenciální skladby pobytu
a náčrt její časové interpretace373
- § 68. Časovost odemčenosti vůbec374
- a) Časovost rozumění375
- b) Časovost rozpoložení379
- c) Časovost upadání385
- d) Časovost řeči388
- § 69. Časovost ‚bytí ve světě‘ a problém
transcendence světa390
- a) Časovost obstarávání v praktickém ohledu392
- b) Časový smysl modifikace praktického
obstarávání na teoretické odkrývání
nitrosvětského výskytového jsoučna397
- c) Časový problém transcendence světa405
- § 70. Časovost pobytové prostorovosti407
- § 71. Časový smysl každodennosti pobytu411

Kapitola pátá

ČASOVOST A DĚJINNOST

- § 72. Existenciálně-ontologická expozice
problému dějin414
- § 73. Vulgární porozumění dějinám a dění pobytu419
- § 74. Základní skladba dějinnosti424
- § 75. Dějinnost pobytu a dějiny světa429
- § 76. Existenciální původ historie z dějinnosti pobytu433
- § 77. Souvislost předchozí expozice problému dějinnosti
s bádáním W. Diltheye a s myšlenkami
hraběte Yorcka439

Kapitola šestá

ČASOVOST A NITROČASOVOST JAKO PŮVOD VULGÁRNÍHO POJMU ČASU

- § 78. Neúplnost předchozí časové analýzy pobytu446
- § 79. Časovost pobytu a obstarávání času448
- § 80. Obstarávaný čas a nitročasovost453

§ 81. Nitročasovost a geneze vulgárního pojmu času	463
§ 82. Odlišení existenciálně-ontologické spojitosti mezi časovostí, pobytem a časem světa od Hegelova pojetí vztahu mezi časem a duchem	471
a) Hegelův pojem času	471
b) Hegelova interpretace vztahu mezi časem a duchem	476
§ 83. Existenciálně-časová analytika pobytu a fundamentálně ontologická otázka po smyslu bytí vůbec	479
<i>Doslov vydavatele</i>	483
<i>Poznámka překladatelů</i>	487

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

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

¹ Platón, *Sofisté*, 244a.

Úvod
EXPOZICE OTÁZKY PO SMYSLU BYTÍ

Kapitola první
NUTNOST, STRUKTURA A PŘEDNOST
OTÁZKY PO BYTÍ

§ 1. *Nutnost výslovného obnovení otázky po bytí*

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

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

¹ „zápas gigantů o bytí“ (Pozn. překl.)

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

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

¹ a jsoucnost

² Aristotelés, *Metafyzika*, III, 4, 1001a21.

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

⁴ Aristotelés, *Metafyzika*, III, 3, 998b22.

§ 1. Nutnost výslovného obnovení otázky po bytí

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

2. Pojem „bytí“ je nedefinovatelný. To se vyvozovalo z jeho nejvyšší obecnosti.¹ A to právem – jestliže *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*.² „Bytí“ vsutku nelze pojmut jako jsoucno: *enti non additur aliqua natura*: „bytí“ se nemůže dostat nějakého určení tím, že mu přiřkneme jsoucno. Bytí nelze definatoricky odvodit z vyšších pojmů a nelze je předvést pomocí nižších. Ale vyplývá z toho, že „bytí“ už nemůže představovat žádný problém? Nikterak; vyvodit lze pouze toto: „bytí“ není nic takového jako jsoucno.³ V jistých mezích oprávněný způsob určování jsoucna – [6] totiž „definice“ tradiční logiky, která sama má své základy v antické ontologii – není použitelný na bytí. Nedefinovatelnost bytí nás od otázky po jeho smyslu nijak neosvobozuje, naopak nás k ní přímo vyzývá.

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

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

² definuje se nejbližším rodem a specifickými diferencemi (Pozn. překl).

^{3a} ne! nýbrž: o bytj (Seyn) nelze pomocí takového pojmosloví rozhodovat

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

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

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

§ 2. Formální struktura otázky po bytí

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

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

§ 2. Formální struktura otázky po bytí

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

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

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

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

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

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

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

Pokud je bytí tím, „po čem“ se ptáme, a pokud bytí znamená bytí jsoucna, pak z toho vyplývá, že to, „u čeho“ se máme na bytí ptát, je jsoucno samo. Budeme se jej jaksi vyptávat na jeho bytí. Má-li však vydat charakter svému bytí nezkresleně, musí být nejprve zpřístupněno jako takové, jaké samo o sobě je. Otázka po bytí – vzhledem k tomu, „u čeho“ se má ptát – vyžaduje, aby byl vydobyt a předem zajištěn správný druh přístupu ke jsoucnu. Avšak „jsoucím“ nazýváme mnohé a v rozličném smyslu. Jsoucí je všechno, o čem mluvíme, co míníme, k čemu se tak či onak vztahujeme, jsoucí je také to, co a jak jsme my sami. Bytí spočívá v tom, že a jak něco je, v realitě, ve výskytu, ve stálosti trvání, v platnosti, v existenci², v tom, že něco „je dáno“. Z *kterého* jsoucna máme smysl bytí vyčíst,³ od *kterého* jsoucna máme při odemykání bytí vyjít? Je takové východisko libovolné, nebo má určité jsoucno při rozpracování otázky po bytí přednost? Které je toto exemplární⁴ jsoucno a v jakém smyslu má přednost?

¹ Platón, *Sofisté*s, 242c.

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

^{3b} Dvě různé otázky zde svedeny dohromady; nesrozumitelné, především co se týče role pobytu.

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

§ 2. Formální struktura otázky po bytí

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

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

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

^{1 a} „Bytí tu“: bráno jako vykloněnost do nicoty bytj (Sejn), bráno jako vztah, poměr.

^{2 b} Avšak nikoli z tohoto jsoucna se vyčte smysl bytí.

ný pojem – ne jako takový, [11] jaký hledáme. „Předpokládání“ bytí má charakter předchůdného zahlédnutí bytí, a to tak, že dané jsoucno je z tohoto pohledu na bytí předběžně ve svém bytí artikulováno. Toto zahlédnutí bytí, kterým jsme vedeni, vyrůstá z onoho průměrného porozumění bytí, v němž se již vždy pohybujeme *a které koneckonců¹ patří k samotné bytostné skladbě pobytu*. Takové „předpokládání“ nemá nic společného s kladením nějaké nedokázané zásady, z níž by se deduktivně odvozovala další tvrzení. V položení otázky po smyslu bytí nemůže o nějaký „kruh v důkazu“ vůbec jít, neboť v zodpovídání této otázky nejde o deduktivní zdůvodňování a zakládání, nýbrž o to, aby byl základ vykázan a obnažen.

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

§ 3. Ontologická přednost otázky po bytí

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

^{1 a} tj. od počátku

^{2 b} Opět jako na str. 22 podstatné zjednodušení, a přece je myšlena správná věc. Pobyt není nějakým případem jsoucna, který by sloužil pro představovou abstrakci bytí, nýbrž místem porozumění bytí.

§ 3. Ontologická přednost otázky po bytí

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

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

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

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

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

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

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

§ 4. Ontická přednost otázky po bytí

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

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

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

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

§ 4. Ontická přednost otázky po bytí

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

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

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

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

Ono² bytí samo, k němuž³ se pobyt může tak či onak vztahovat a k němuž se vždy tak či onak vztahuje, nazýváme *existence*. A poněvadž bytnost tohoto jsoucna nelze určit nějakou věcně obsažnou odpovědí na otázku „co to je?“, [17] a spočívá spíše v tom, že každé takové jsoucno musí vždy být své bytí [accusativus objectivus; pozn. překl.] jako bytí, jež je jeho, volíme pro označení tohoto jsoucna titul pobyt jakožto výraz vyjadřující čistě jenom bytí.

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

^{1a} Bytí však zde nejen jakožto bytí člověka (*existence*). To bude jasné z dalšího. „Bytí ve světě“ zahrnuje v *sobě* vazbu existence k bytí vcelku: porozumění bytí.

^{2b} to příslušné, konkrétní bytí

^{3c} jakožto ke svému vlastnímu

§ 4. Ontická přednost otázky po bytí

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

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

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

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

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

¹ a tedy žádná existenciální filosofie

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

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

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

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

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

§ 4. *Ontická přednost otázky po bytí*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ a To zde znamená z toho, co se vyskytuje.

mozřejmá“, žádná z kategorií takovou ideou předznamenanych nesmí být pobytu ontologicky neprohlédnutě vnucena. Způsob přístupu a výkladu musí být volen spíše tak, aby se toto jsoucno mohlo samo o sobě samo od sebe ukázat. A má se ukázat v tom, jak *především a většinou jest*, totiž ve své průměrné *každodennosti*. Na té
7 mají být vyzdviženy nikoliv libovolné a náhodné, nýbrž bytostné struktury, které se v každém způsobu bytí faktického pobytu prosazují jako bytostně určující. Se zřetelem k základní skladbě každodennosti pobytu vyrůstá pak přípravné vytčení bytí tohoto jsoucna.

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

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

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

¹ *a καθόλου, καθ' αὐτό* [vůbec, o sobě]

§ 5. Ontologická analytika pobytu a interpretace smyslu bytí

ní bytí a každého jeho výkladu odhalen a ryzím způsobem pocho-
pen. Aby to bylo lze nahlédnout, je zapotřebí *původní explikace*
času jako horizontu porozumění bytí z časovosti jakožto bytí pobytu,
jenž bytí rozumí. V celku tohoto úkolu tkví zároveň požadavek
vymezit takto získaný pojem času vůči vulgárnímu porozumění 1
času, které se stalo explicitním v tom výkladu času, jehož sedimen-
tem je tradiční pojem času udržující se od Aristotela až k Bergsono-
vi a dále. Je přitom třeba ozřejmit, že a jak tento pojem času a toto
vulgární porozumění času vůbec z oné časovosti pramení. Tím
bude vulgárnímu pojmu času vrácena jeho samostatnost – na rozdíl
od teze Bergsonovy, podle níž čas, který je míněn tímto pojmem, je
prostor. [25]

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

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

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

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

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

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

§ 6. Úkol destrukce dějin ontologie

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

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

§ 6. Úkol destrukce dějin ontologie

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

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

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

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

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

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

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

§ 6. Úkol destrukce dějin ontologie

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

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

Toto dokládání původu základních ontologických pojmů, které jim má na základě zkoumání vystavit „rodný list“, nemá nic společného se špatnou relativizací ontologických stanovisek. Destructure rovněž nemá [31] *negativní* smysl nějakého odvržení ontologické tradice. Má naopak tuto tradici vytyčit v jejích pozitivních možnostech, a to vždy znamená v jejích *hranicích*, které jsou dány pokaždé určitým položením otázky a vymezením možného pole zkoumání, které je otázkou předznamenáno. Destructure se nestaví negativně k minulosti, její kritika se týká „dneška“ a vládnoucího způsobu 2 traktování dějin ontologie, ať už je zaměřeno doxograficky, duchovědně či problémově. Destructure nechce pohřbít minulost jako ni-

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

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

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

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

¹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil ve spolupráci s J. Cho-
tašem a I. Chvatíkem, Praha 2001, B 180.

§ 6. Úkol destrukce dějin ontologie

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

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

Descartes však nezůstává jen u tohoto zanedbání, jímž je *res cogitans sive mens sive animus* ponechána v naprosté ontologické neurčitosti. Descartes provádí fundamentální úvahy svých *Meditationes* tak, že na toto jsoucno, jež klade jako *fundamentum inconcussum*, aplikuje středověkou ontologii. *Res cogitans* je ontologicky určena jako *ens*, přičemž *mysl bytí ens* je pro středověkou ontologii fixován v porozumění, jež *ens* chápe jako *ens creatum*. Bůh jako *ens infinitum* je *ens increatum*. Avšak stvořenost něčeho, chápaná v nejširším smyslu jako zhotovenost, je podstatným strukturním momentem antického pojmu bytí. Zdánlivý novopočátek filosofování se tak odhaluje jako naroubování osudného předsudku, na jehož základě následující doba pominula tematickou ontologickou analytiku „*mysli*“, jejímuž provedení by jako vodítko sloužila otázka po bytí a jež by byla zároveň kritickým vyrovnáním s tradiční antickou ontologií. 2

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

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

§ 6. Úkol destrukce dějin ontologie

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

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

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

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

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

¹ Aristotelés, *Fyzika*, IV, 217b29–224a17.

² I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, cit. vyd., B 121.

§ 7. Fenomenologická metoda zkoumání

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

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

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

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

§ 7. Fenomenologická metoda zkoumání

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

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

A. Pojem fenoménu

Řecký výraz φαινόμενον, k němuž termín „fenomén“ odkazuje, je odvozen od slovesa φαίνεσθαι, které znamená: ukazovat se; φαινόμενον tudíž znamená: to, co se ukazuje, něco ukazujícího se, něco zřejmého; φαίνεσθαι samo je *mediální* tvar od φαίνω, přivést na světlo, učinit jasným; φαίνω patří ke kmeni φα- jako φῶς, světlo, jas, tzn. to, v čem se něco může stát zřejmým, viditelným samo o sobě. Jako význam výrazu „fenomén“ je tedy možno *stanovit*: to, co *se ukazuje samo o sobě*, co je zřejmé. Φαινόμενα, „fenomény“, jsou pak celkový souhrn toho, co je nabíledni nebo co může být přivedeno na světlo, což Řekové občas identifikovali jednoduše s τὰ ὄντα (se jsoucnem). Jsoucno se ovšem může samo od sebe ukazovat různým způsobem podle toho, jak k němu přistupujeme. Je dokonce možné, aby se jsoucno ukazovalo jako něco, čím samo o sobě *není*. V tomto ukazování „vypadá“ jsoucno [39] „tak jako...“ 2 Takové ukazování nazýváme *zdání*. A tak i v řečtině má výraz φαινόμενον, fenomén, význam: vypadající jako..., „zdánlivé“, „zdaj“; φαινόμενον ἀγαθόν znamená něco dobrého, něco, co tak vypadá

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

Tak se mluví např. o „projevech nemoci“. Míní se tím tělesné změny, které se ukazují a které jako toto ukazující se „indikují“ ve svém ukazování něco, co se samo *neukazuje*. Výskyt takových změn, jejich ukazování se, nastává spolu s poruchami, které se samy neukazují. Jev jako projev „něčeho“ proto tedy právě *neznamená*: ukazovat sebe sama, nýbrž znamená, že se ohlašuje něco, co se neukazuje, a to skrze něco, co se ukazuje. Jevit se¹ znamená *neukazovat se*. Toto „ne“ nesmí však být nikterak směřováno s privativním záporem, jak je určen strukturou zdaje. Co se *neukazuje*, a to *tak*, jako se *neukazuje* to, co se projevuje, [40] nemůže se ani nikdy zdát. Všechny indikace, znázornění, symptomy a symboly mají tuto základní formální strukturu jevu, i když se ještě mezi sebou liší.

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

¹ a v tomto případě

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

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

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

Pokud je fenomén tím, co je konstitutivní pro „jev“ ve významu ‚ohlašovat se skrze něco, co se ukazuje‘ a pokud se fenomén může privativně obměnit na zdaj, může se stát pouhým zdajem také jev. V určitém osvětlení může někdo vypadat, jako by měl zarudlé tváře, a červeň, jež se takto ukazuje, může být považována za ohlašující se přítomnost horečky, což zase indikuje nějakou poruchu v organismu. 3

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

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

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

B. Pojem logu

Pojem λόγος je u Platóna a Aristotela mnohoznačný, a to takovým 3 způsobem, že jednotlivé významy mají tendenci se rozcházet, aniž by byly pozitivně vedeny jedním základním významem. To je však ve skutečnosti jen zdání, které se udržuje tak dlouho, dokud interpretace není schopna pojmut základní význam přiměřeným způsobem v jeho primárním obsahu. Řekneme-li, že základní význam slova λόγος je řeč, stane se tento doslovný překlad plně platným teprve na základě toho, co znamená sama řeč. Další dějiny významu slova λόγος a především jeho mnohonásobné a svévolné interpretace v pozdější filosofii neustále překrývají vlastní význam řeči, který je přece dosti zřejmý. Λόγος se „překládá“, tzn. vždycky už vykládá, jako rozum, soud, pojem, definice, důvod, poměr. Jak má však být možno modifikovat „řeč“ tak, aby λόγος znamenal všechno to, co jsme právě vyjmenovali, a to v rámci vědeckého jazykového úzu? I tehdy, pochopíme-li λόγος ve smyslu výpovědi, a výpověď jako „soud“, můžeme tímto zdánlivě správným překladem fundamentální význam přece jen minout, zvláště chápeme-li soud ve smyslu některé dnešní „teorie soudu“. Λόγος neznamená – a už vůbec ne primárně – soud, jestliže tím rozumíme nějaké „spojování“ (soudovou syntézu) nebo „zaujímání stanoviska“ (uznání – odmítnutí).¹

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

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

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

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

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

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

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

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

Co při svém provedení už nemá formu čistého nechávání vidět, 3
nýbrž rekuruje vždy ve svém vykazování na něco jiného, a nechává tak vidět vždy něco *jako* něco, to přejímá s touto syntetickou strukturou také možnost zakrývání. „Pravda soudu“ je však jen opak tohoto zakrývání – tzn. *vícenásobně fundovaný* fenomén pravdy. Realismus i idealismus se oba stejně zásadně míjejí smyslem řeckého pojmu pravdy, jedině na jehož základě lze vůbec pochopit možnost něčeho takového jako je „nauka o idejích“ jakožto filosofické *poznání*.

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

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

C. Předběžný pojem fenomenologie

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

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

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

§ 7. C. Předběžný pojem fenomenologie

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

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

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

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

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

¹ a pravda bytí

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

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

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

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

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

§ 7. C. Předběžný pojem fenomenologie

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

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

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

¹ a bytí žádný rod, tj. nikoliv bytí pro jsoucno v jeho všeobecnosti; ‚vůbec‘ = καθόλου = vcelku: *bytí* jsoucna; smysl diference

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

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

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

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

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

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

^{1b} ‚Existence‘ fundamentálně-ontologicky, tzn. ve vazbě na pravdu bytí samu, a nic než to!

^{2c} tj. nikoliv transcendentálně filosofický směr kritického kantovského idealismu

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

§ 8. Nástin pojednání

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

§ 8. Nástin pojednání

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

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

Část první: Interpretace pobytu vzhledem k časovosti a explikace času jako transcendentálního horizontu otázky po bytí.

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

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

Úvod. 2. Dva úkoly otázky po bytí

První část má *tři oddíly*:

1. Přípravná fundamentální analýza pobytu.
2. Pobyt a časovost.
3. Čas a bytí.²

) Druhá část je rovněž *trojdílná*:

1. Kantova nauka o schematismu a času jako předstupeň problematiky temporality.
2. Ontologický fundament Descartova „cogito sum“ a převzetí středověké ontologie do problematiky „res cogitans“.
3. Aristotelovo pojednání o čase jako diskrimen fenomenální báze a mezí antické ontologie. [55]

^{2a} Transcendenční diference.
Překonání horizontu jako takového.
Obrat k původu.
Přítomnění z tohoto původu.

Část první

INTERPRETACE POBYTU VZHLEDEM K ČASOVOSTI¹ A EXPLIKACE ČASU JAKO TRANSCENDENTÁLNÍHO HORIZONTU OTÁZKY PO BYTÍ²

První oddíl

PŘÍPRAVNÁ FUNDAMENTÁLNÍ ANALÝZA POBYTU

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

^{1 a} Uveřejněná část obsahuje pouze toto.

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

Kapitola první

EXPOZICE ÚKOLU PŘÍPRAVNÉ ANALÝZY POBYTU

§ 9. *Téma analytiky pobytu*

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

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

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

^{1a} vždy ‚já‘

^{2b} Ale toto je dějinné ‚bytí ve světě‘.

^{3c} Jaké? Být oním ‚tu‘ a v tom udržovat bytj (*Seyn*) vůbec.

^{4d} Že ‚má‘ bytj (*seyn*); je to jeho určení, poslání!

§ 9. Téma analyticky pobytu

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

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

A dále: pobyt je můj vždy tím či oním způsobem jak být. Vždy se již nějak rozhodlo, jakým způsobem je vždy v tom kterém případě můj. Jsoucno, kterému jde v jeho bytí o toto bytí samo, vztahuje se ke svému bytí jako ke své nejvlastnější možnosti. Pobyt vždy *jest* tou kterou svojí možností, a ‚má‘ ji nikoliv na způsob vlastnosti, tak jako jsoucno výskytové. A poněvadž je pobyt bytostně vždy tou kterou svojí možností, *může* toto jsoucno ve svém bytí sebe sama ‚zvolit‘, získat, nebo se může ztratit, příp. nikdy se nezískat nebo se získat jen ‚zdánlivě‘. Samo sobě se ztratit nebo ještě se nezískat může toto jsoucno jen tenkrát, je-li jeho bytností možnost získat se, tzn. být opravdu samo sobě vlastní, *autentické*. Oba tyto bytostné 4
mody, *vlastní* a *nevlastní* modus bytí, *autenticita* a *neautenticita* – tyto výrazy volíme terminologicky přísně – jsou zakotveny v tom, že pobyt vůbec je určen oním rysem ‚vždy moje‘. Nevlastní modus bytí pobytu neznamena však ‚méně‘ bytí nebo snad nějaký ‚nižší‘ stupeň bytí. Neautenticita může pobyt naopak určovat nanejvýš konkrétně [58] v jeho zaměstnanosti, vzrušení, zaujetí, schopnosti požitku.

^{1a} bytj (das Seyn) jeho tu; ‚tu‘: genitivus objectivus [být pobytém znamená být svým ‚tu‘ – pozn. překl.]

^{2b} Rys ‚vždy mého‘ znamená, že moje bytí je mi předáno.

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

Pobyt se určuje jako *jsoucno* vždy z té které možnosti, kterou *jest*, a to znamená, které zároveň ve svém bytí nějak rozumí. To je formální smysl skladby existence pobytu. Pro *ontologickou* interpretaci tohoto *jsoucna* v tom tkví pokyn rozvíjet problematiku jeho bytí¹ z existenciality jeho existence. To však nemůže znamenat, že by se měl pobyt konstruovat z nějaké konkrétní možné ideje existence. Na počátku analýzy je třeba pobyt interpretovat právě nikoli v diferenci nějakého určitého způsobu existování, nýbrž odhalit ho v indiferentním způsobu, jakým existuje především a většinou. Tato indiference každodennosti pobytu *není* žádné *nic*, nýbrž pozitivní fenomenální rys tohoto *jsoucna*. Veškeré existování je takové, že z tohoto způsobu bytí vychází a zase se do něho vrací. Tuto každodenní indiferenci pobytu nazýváme *průměrnost*. [59]

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

¹ a lépe: jeho porozumění bytí

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

§ 9. Téma analyticky pobytu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Tato zkoumání naprosto a vůbec nemířila na pobyt.

§ 10. Vymezení analyticky pobytu

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

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

Na druhé straně je však ve správně pochopené tendenci vší vědecky vážně myšlené „filosofie života“ – tento výraz neříká víc než botanika rostlin – obsažena nevyslovená tendence porozumět bytí pobytu.¹ Je nápadné – a to je její zásadní nedostatek² –, že se pro ni „život“ nestal jako způsob bytí ontologicky problémem.

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

¹ a není!

² b Nejen to, nýbrž otázka pravdy byla položena zcela a bytostně nedostatečně.

- a míří spíše na „celek života“ a na jeho „formy“ – nýbrž v tom, že při tom všem byl *především* na cestě k položení otázky po „životě“.
- 7 Zde se ovšem také nejsilněji ukazují meze jeho problematiky a pojmového aparátu, jímž se tato problematika musela vyjadřovat. Tyto meze sdílejí však s Diltheyem a Bergsonem všechny jimi určené směry „personalismu“ a všechny tendence směřující k filosofické antropologii. Ani zásadně radikálnější a prozíravější fenomenologická interpretace personality nevstupuje do dimenze otázky po bytí pobytu. Při veškerých rozdílech v tázání, postupech a světonázorové orientaci vycházejí interpretace personality u Husserla¹ a Schelera – v tom, co je na nich negativní – nastejno. Ani jeden z nich neklade otázku, co znamená samo „být osobou“. Schelerovu interpretaci volíme jako příklad nejen proto, že je literárně dostupná,² nýbrž protože Scheler toto bytí osobou výslovně [64] jako takové zdůrazňuje a snaží se je určit vymezením specifického bytí aktů oproti všemu „psychickému“. Osoba nesmí být podle Schelera nikdy myšlena jako věc nebo substance, osoba „je spíše bezprostředně spoluproží-

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

^a Ale to vše má jiný cíl a výsledek než to, o co jde a co se dosahuje zde.

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

vaná *jednota* prožívání – nikoli nějaká pouze myšlená věc za tím a vně toho, co je bezprostředně prožíváno.“¹ Osoba není věcné substanciální bytí. Bytí osoby dále nemůže být vyčerpáno tím, že je subjektem rozumových aktů majících jistou zákonitost.

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

¹ M. Scheler, cit. d., II, str. 243.

² Srv. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit. vyd.

³ M. Scheler, cit. d., II, str. 246.

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

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

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

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

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

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

Totéž platí v neztenčené míře o „*psychologii*“, jejíž antropologické tendence jsou dnes nabíledni. Chybějící ontologický fundament nelze nahradit ani tím, že se antropologie a psychologie včlení do jakési obecné *biologie*. V řádu možného uchopení a výkladu je biologie jako [67] „věda o životě“ fundována v ontologii pobytu, i když ne výhradně v ní. Život je jistý zvláštní způsob bytí, ale bytostně přístupný pouze v pobytu. Ontologie života je prováděna způsobem privativní interpretace; určuje, co musí být, aby mohlo být něco takového jako pouhý život. Život není čistý výskyt, ale ani pobyt. A pobyt zase nikdy nelze ontologicky určit tak, že ho určíme nejdříve jako život (ontologicky neurčitě) – a pak k tomu ještě něco přidáme. 5

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

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

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

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

Potíže při získávání „přirozeného pojmu světa“

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

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

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

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

Jakkoli snadné je formální vymezení ontologické problematiky 5 vůči ontickému bádání, není provedení a především *započetí* existenciální analytiky pobytu bez obtíží. Její úkol zahrnuje desideratum, které filosofii odedávna udržovalo v napětí,² při jehož naplňování však vždy znovu selhávala: *vypracování ideje „přirozeného pojmu světa“*. Zdálo by se, že bohatství poznatků o nejrozmanitějších a nejdolehlejších kulturách a formách pobytu, které dnes máme k dispozici, by mohlo příznivě přispět k plodnému zvládnutí tohoto úkolu. Ale je to jen zdání. V základě je taková přemíra znalostí svodem k zneuznání vlastního problému. Synkretické srovnávání všeho se vším a typizování ještě samo od sebe neposkytuje pravé bytostné poznání. Zvládnutí [70] rozmanitosti uspořádáním do tabulky nezaručuje ještě skutečné porozumění tomu, co máme takto

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

^{2a} Vůbec ne! Poněvadž pojem světa není vůbec pochopen.

I. odd. 1. Expozice úkolu přípravné analýzy pobytu

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

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

Kapitola druhá
„BYTÍ VE SVĚTĚ“ VŮBEC JAKO ZÁKLADNÍ
STRUKTURA POBYTU

§ 12. *Předběžný náčrt „bytí ve světě“ vycházející
z „bytí ve“ jako takového*

V přípravných výkladech (§ 9) jsme již odstínili bytostné rysy, které mají být bezpečným vodítkem pro další zkoumání, které však zároveň teprve v tomto zkoumání získají svou strukturální konkréci. 5
Pobyt je jsoucno, které se ve svém bytí vztahuje k tomuto bytí tak, že mu rozumí. Tím je udán formální pojem existence. Pobyt existuje. Pobyt je dále jsoucno, které jsem vždy já sám. K existujícímu pobytu patří rys „vždy mého“ jako podmínka možnosti vlastního a nevlastního modu bytí. Pobyt existuje vždy v jednom z těchto modů, příp. v jejich modální indiferenci.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Viz J. Grimm, *Kleinere Schriften*, VII, Berlin 1884, str. 247.

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

‚Bytí u‘ světa, ve smyslu otvírání se světu a vstupování do světa, což bude ještě vyloženo, je existenciál fundovaný v ‚bytí ve‘. Poněvadž jde v těchto analýzách o to, abychom *uviděli* původní bytostnou strukturu pobytu, na základě jejíhož fenomenálního obsahu pak musíme artikulovat pojmy bytí, a poněvadž tuto strukturu zásadně nelze uchopit tradičními ontologickými kategoriemi, je třeba 5 přiblížit si ještě poněkud i toto ‚bytí u‘. Volíme opět metodu odstínění od ontologicky bytostně jiného, tzn. kategoriálního bytostného vztahu, [74] který jazykově vyjadřujeme týmiž prostředky. Taková fenomenální zpřítomňování fundamentálních ontologických rozdílů, které mohou být velice lehce setřeny, je třeba provádět *výslovně*, a to i za cenu vysvětlování ‚samozřejmostí‘. Stav ontologické analytiky nicméně ukazuje, že tyto samozřejmosti ještě zdaleka nemáme dostatečně ‚v ruce‘, že jsme je zřídka vyložili v jejich bytostném smyslu a v ještě menší míře máme jasné formulace přiměřených strukturních pojmů.

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

¹ a Být je také infinitiv k „jest“: jsoucno jest.

² b Ale ne pro bytí vůbec, natož pro bytí samo – naprosto ne.

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

¹ Viz § 29, str. 165 nn.

§ 12. Předběžný náčrt ‚bytí ve světě‘

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

Fakticitou svého pobytu se ‚bytí ve světě‘ již vždy rozptýlilo, či dokonce roztříštilo do různých způsobů ‚bytí ve‘. Rozmanitost takových způsobů ‚bytí ve‘ lze naznačit výčtem příkladů: mít s něčím co dělat, něco zhotovovat, něco zařizovat a o něco pečovat, něco používat, od něčeho upustit a nechat si něco ujít, něco podnikat, prosazovat, zjišťovat, na něco se ptát, o něčem uvažovat, hovořit, 5 něco určovat atd. Tyto způsoby ‚bytí ve‘ jsou všechny téhož bytostného druhu, který budeme v dalším ještě podrobněji charakterizovat a který nazveme *obstarávání*. Ke způsobům obstarávání patří i *deficientní* mody jako nechat něco být, něco zanedbat, od něčeho upustit, zůstat v klidu, všechny mody typu „už jen...“ vzhledem k možnostem obstarávání. Název „obstarávání“ si zprvu podržuje svůj předvědecký význam a znamená asi tolik jako: něco provést, vyřídit, „být s něčím hotov“. Tento výraz může znamenat: něco si obstarat ve smyslu „něco si pořídit“. Dále sem patří i charakteristický obrat: mám starost, že se ta věc nezdaří. „Mít starost“ zde zna-

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

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

V dnešní době hojně užívaný obrat „člověk má svoje prostředí, okolí“, neříká ontologicky nic, pokud zůstává neurčeno toto „mít“.

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

¹ a ‚Být člověkem‘ a ‚být tu‘ je zde ztotožněno.

§ 12. Předběžný náčrt ‚bytí ve světě‘

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

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

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

^{2b} Ovšem! Vždyť co se týče bytí, *není* přece vůbec!

^{3a} vysvětlení zpětným odrazem

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

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

§ 13. *Exemplifikace ‚bytí ve‘ pomocí
fundovaného modu.
Poznání světa*

Je-li ‚bytí ve světě‘ základní struktura pobytu, v níž se pobyt pohybuje nejenom vůbec, nýbrž obzvláště v modu každodennosti, musí o něm také vždy již mít ontickou zkušenost. Jeho naprostá zahalenost by byla nepochopitelná, zvláště když k pobytu patří porozumění svému vlastnímu bytí, ať už jakkoliv neurčité. Jakmile však byl „fenomén poznání světa“ sám uchopen, dostalo se mu již také jistého „vnějškového“, formálního výkladu. Známkou takového výkladu je ještě dnes běžné pojetí poznání jako „vztahu mezi subjektem a objektem“, které je právě tak „pravdivé“ jako prázdné. Nesmíme se však domnívat, že subjekt a objekt se snad kryjí s pobytím a světem.¹ 6

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kapitola třetí SVĚTSKOST SVĚTA

§ 14. *Idea světskosti světa vůbec*

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

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

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

Nemáme se tedy raději nejprve přidržet jsoucna, u kterého se pobyt především a většinou zdržuje, totiž věcí s charakterem „hodnoty“? Nejsou ony „vlastně“ tím, co nám ukazuje svět, v němž žijeme? – Snad vskutku ukazují něco takového jako „svět“ pronikavěji. Ale i tyto věci jsou přece jsoucno „uvnitř“ světa.

Ani ontické vylíčení nitrosvětského jsoucna, ani ontologická interpretace bytí tohoto jsoucna nepostihují jako takové fenomén „svět“. V obou způsobech přístupu k „objektivnímu bytí“ je již „svět“, a to různým způsobem, „předpokládán“.

Že by snad „svět“ nakonec vůbec nebylo možno považovat za určení výše uvedeného jsoucna? Toto jsoucno však nazýváme nitrosvětské. Není „svět“ nakonec bytostný rys pobytu? A nemá pak každý pobyt „prvotně“ svůj svět? Nestane se tak „svět“ něčím „subjektivním“? Jak má pak být možný ještě nějaký „společný“ svět, „v“ němž přece *jsme*? A tážeme-li se na „svět“, který svět máme na mysli? Ani ten, ani onen, nýbrž *světskost světa vůbec*. Kudy se musíme dát, abychom došli k tomuto fenoménu?

„Světskost“ je ontologický pojem pro strukturu jednoho z konstitutivních momentů „bytí ve světě“. „Bytí ve světě“ však známe jako existenciální určení pobytu. I světskost je tudíž sama existenciál. Ptáme-li se ontologicky na „svět“, nikterak tedy neopouštíme tematické [87] pole analytiky pobytu. Ontologicky je „svět“ nikoli určení *toho* jsoucna, které bytostně pobyt *není*, nýbrž je to rys pobytu samého. Tím není vyloučeno, že cesta zkoumání fenoménu „svět“ bude muset vést přes nitrosvětské jsoucno a jeho bytí. Úkol fenomenologického „popisu“ světa je natolik nesamozřejmý, že už k jeho dostatečnému určení je třeba zásadních ontologických objasnění.

V úvaze, kterou jsme zde provedli, a v častém používání slova „svět“ bije do očí jeho mnohoznačnost. Rozplétání této mnohoznačnosti nám může naznačit fenomény a spojitost fenoménů, které jsou jednotlivými významy míněny.

1. Svět se používá jako ontický pojem a znamená pak veškerenstvo jsoucna, které se může uvnitř světa vyskytovat.

2. Svět slouží jako ontologický termín a znamená bytí jsoucna uvedeného v bodě č. 1. „Svět“ se tudíž může stát titulem regionu, který obepíná vždy jistou rozmanitost jsoucna; mluvíme-li např.

o „světě“ matematikově, znamená svět region možných předmětů 6 matematiky.

3. Svět může být dále chápán opět ve smyslu ontickém, nyní však nikoliv jako jsoucno, kterým pobyt bytostně není a se kterým se může nitrosvětsky setkávat, nýbrž jako to, „v čem“ faktický pobyt jako takový „žije“. Svět má zde předontologický existenciální význam. Jsou tu opět různé možnosti: svět znamená „veřejný“ svět našeho společného ‚my‘ nebo „vlastní“ a nejbližší svět našeho okolí (kde jsme doma).

4. Svět znamená konečně ontologicko-existenciální pojem *světskosti*. Světskost sama je modifikovatelná podle příslušných strukturních celků jednotlivých zvláštních „světů“, obsahuje však v sobě apriori světskosti vůbec. [88] Výraz svět užíváme terminologicky ve významu fixovaném v bodě č. 3. Bude-li občas použit ve smyslu č. 1, upozorníme na to uvozovkami.

Odvozený výraz „světský“ pak terminologicky znamená způsob bytí pobytu, nikdy však způsob bytí jsoucna, které se „ve“ světě pouze vyskytuje. Takové jsoucno nazýváme ke světu příslušné¹ neboli nitrosvětské.

Podíváme-li se na dosavadní ontologii, vidíme, že ruku v ruce s pominutím pobytové struktury ‚bytí ve světě‘ jde *přeskočení* fenoménu světskosti. Místo toho se dějí pokusy interpretovat svět na základě bytí jsoucna, které se nitrosvětsky vyskytuje, které však navíc zprvu vůbec není odkryto, totiž na základě přírody.² Příroda je – ontologicky kategoriálně vzato – mezní případ bytí možného nitrosvětského jsoucna. Jako přírodu v tomto smyslu může pobyt odkrývat jsoucno pouze v určitém modu svého ‚bytí ve světě‘. Toto poznání má charakter určitého odsvětštění světa. „Příroda“ jako kategoriální soubor struktur bytí určitého jsoucna, s nímž se nitrosvětsky setkáváme, nemůže nikdy umožnit pochopení *světskosti*.³ Právě tak je možno ontologicky pochopit fenomén „přírody“ třeba ve smyslu

¹a Zatímco ‚bytí tu‘ je *světaposlušné*.

²b „Příroda“ je zde míněna kantovsky ve smyslu novověké fyziky.

³c nýbrž naopak!

romantického pojmu přírody teprve z pojmu světa, tj. z analytiky pobytu.

Co se týče problému ontologické analýzy světskosti světa, pohybuje se tradiční ontologie – pokud tento problém vůbec vidí – ve slepé uličce. Naproti tomu interpretace světskosti pobytu a interpretace možností a způsobů této světskosti musí ukázat, *proč* pobyt ve 6 způsobu bytí, kterému se říká poznávání světa, onticky i ontologicky fenomén [89] světskosti přeskakuje. A ve faktu tohoto přeskakování je zároveň obsažen poukaz na to, že je zapotřebí zvláštních opatření, abychom pro přístup k fenoménu světskosti získali správné fenomenální východisko, které by takovému přeskočení bránilo.

Metodický návod byl v tomto ohledu již dán. ‚Bytí ve světě‘, a tudíž i svět se mají stát tématem analytiky v horizontu průměrné každodennosti jako *nejbližšího* způsobu bytí pobytu. Budeme-li sledovat a opírat se o fenomén každodenního ‚bytí ve světě‘, musí se nám něco takového jako svět dostat do zorného pole.

Nejbližší svět každodenního pobytu je *svět našeho okolí*. Zkoumání bude postupovat od tohoto existenciálního rysu průměrného ‚bytí ve světě‘ k ideji světskosti vůbec. Světskost našeho okolí budeme hledat tak, že provedeme ontologickou interpretaci *jsoucna*, s kterým se uvnitř světa našeho okolí nejbezprostředněji setkáváme. Výraz ‚svět našeho okolí‘ odkazuje slovem ‚okolí‘ na prostorovost. Toto ‚okolo‘, které je pro svět našeho okolí konstitutivní, nemá však primárně ‚prostorový‘ smysl. Prostorový charakter, který ke světu našeho okolí bezesporu patří, je naopak možno vysvětlit teprve ze struktury světskosti. Odtud pak bude fenomenálně patrna prostorovost pobytu naznačená v § 12. Ontologie se naopak pokoušela interpretovat bytí ‚světa‘ jako *res extensa* na základě prostorovosti. Nejextrémnější tendence k takové ontologii ‚světa‘, koncipované v protikladu k *res cogitans*, která se ani onticky ani ontologicky nekryje s pobyttem, se ukazuje u Descarta. Vymezením vůči této ontologické tendenci je možno ozřejmit analýzu světskosti, o niž se zde pokoušíme. Provedeme ji ve třech etapách: A. Analýza světskosti našeho okolí a světskosti vůbec. B. Ilustrativní odlišení analýzy světskosti od ontologie [90] ‚světa‘ u Descarta. C. Charakter světa našeho okolí nazvaný ‚okolo‘ a ‚prostorovost‘ pobytu.

A. Analýza světskosti našeho okolí a světskosti vůbec

§ 15. *Bytí jsoucna, s kterým se setkáváme ve světě našeho okolí*

Fenomenologickému vykázání bytí jsoucna, s kterým se nejbezprostředněji setkáváme, slouží jako vodítko každodenní ‚bytí ve světě‘, které také nazýváme *zacházení s nitrosvětským jsoucnem ve světě*. Toto zacházení je vždy již rozptýleno do rozmanitých způsobů obstarávání. Nejbližší způsob tohoto zacházení – jak jsme již ukázali – však není nějaké poznávání, které pouze vnímá a pojímá, nýbrž obstarávání, které něčím manipuluje a něco používá a které má svůj vlastní způsob „poznání“. Fenomenologická otázka se týká prvotně bytí toho jsoucna, s kterým se při takovém obstarávání setkáváme. Abychom zajistili, že se budeme dívat tak, jak je tu zapotřebí, musíme učinit předběžnou metodickou poznámku.

Při odemykání a explikaci bytí je jsoucno vždy něčím předtematickým a spolutematickým, vlastním tématem je bytí. V naší nynější analýze je předtematickým východiskem jsoucno, které se ukazuje při obstarávání ve světě našeho okolí. Toto jsoucno přitom není předmětem nějakého teoretického poznávání „světa“, nýbrž tím, co používáme, zařizujeme atp. Jsoucno, s nímž se takto setkáváme, dostává se předtematicky do zorného pole „poznání“, které se jako fenomenologické zaměřuje primárně na bytí a na základě této tematizace bytí spolutematizuje vždy i příslušné jsoucno. Tento fenomenologický výklad tudíž není poznáváním jsoucí uzpůsobenosti jsoucna, nýbrž určením struktury jeho bytí. A jako zkoumání bytí je samostatným a výslovným výkonem [91] našeho porozumění bytí, které vždy již ke každému pobytu náleží a v každém zacházení se jsoucnem je „živé“. Fenomenologicky předtematické jsoucno – zde tedy to, co používáme, s čím přicházíme do styku při zařizování všeho druhu – se stane přístupným, jakmile se do takového obstarávání vpravíme. Mluvit o tom, že se do obstarávání musíme vpravovat, je

přísně vzato zavádějící; neboť není třeba, abychom se do způsobu bytí obstarávacího zacházení teprve vpravovali. Každodenní pobyt takovýmto způsobem již vždy *jest*, např.: otevíraje dveře, používám kliku. Získání fenomenologického přístupu ke jsoucnu, s nímž se takto setkáváme, záleží spíše v tom, že potlačíme výkladové tendence, které jdou s tímto setkáváním ruku v ruce a vnucují se, a které úplně zakrývají fenomén něčeho takového jako „obstarávání“, a tím spíše pak jsoucno, *jak* se samo od sebe nechává v tomto obstarávání a pro toto obstarávání potkat. Tyto záludné omyly se stanou zřetelnými, budeme-li nyní ve zkoumání pokračovat otázkou: které jsoucno se má stát předběžným tématem a předfenomenální půdou?

Odpovíme: věc. Ale snad právě již touto samozřejmou odpovědí jsme hledanou předfenomenální půdu minuli. Neboť v tomto oslovení jsoucna jako „věci“ (res) již ontologickou charakteristiku jistým způsobem mlčky předbíháme. Analýza, která pak v dalším tážení postupuje od takto pojatého jsoucna k bytí, dospívá k věcnosti a realitě. Ontologická explikace pak postupně nachází takové bytostné charaktery, jako je substancialita, materialita, rozprostraněnost, juxtapozice atd. Ale jsoucno, s kterým se setkáváme v obstarávání, je v takovém bytí i předontologicky zprvu skryto. Že jsme jako „prvotně dané“ jsoucno jmenovali věci, bylo ontologicky chybné, přestože onticky míníme něco jiného. Co vlastně míníme, je stále nejasné. Anebo budeme tyto „věci“ charakterizovat jako věci, které jsou nositeli „hodnot“. Co znamená ontologicky hodnota? A jak kategoriálně pojmut ono „mít“ hodnotu, „být nadán“ hodnotou? [92] I když odhlédneme od její mlhavosti – je touto strukturou postižen fenomenální charakter bytí toho, s čím se v obstarávajícím zacházení setkáváme?

Přiměřený termín pro „věci“ měli Řekové: πράγματα, tzn. to, s čím máme co dělat v obstarávajícím zacházení (πράξις). Avšak právě specificky „pragmatický“ charakter těchto πράγματα ponechali Řekové ontologicky nevyjasněný a určili je „prvotně“ jako „pouhé věci“.¹ My budeme jsoucno, s nímž se setkáváme při obsta-

¹ Proč? εἶδος – μορφή – ὕλη! Přece na základě τέχνη, tedy „umělecký“ výklad! Pokud se μορφή nebere jako εἶδος, ἰδέα!

§ 15. Bytí jsoucna, s kterým se setkáváme ve světě našeho okolí

rávání, nazývat *prostředek*. Při obstarávajícím zacházení se setkáváme s prostředky ku psaní (s psacími potřebami), s prostředky k šití (šicími potřebami), s pracovními prostředky (náradím), s dopravními prostředky, měřidly apod. Jde nám nyní o to, stanovit způsob bytí prostředku. Jako vodítko nám přitom poslouží předběžné vymezení toho, co dělá prostředek prostředkem, totiž *prostředčnost*.

Prostředek přísně vzato nikdy nemůže „být“ *jeden*. K bytí prostředku patří vždy jistý celek prostředků, v němž příslušný prostředek může být tím, čím je. Prostředek je bytostně „něco k tomu a tomu“. Rozmanité způsoby tohoto „k tomu a tomu“ jako „sloužit k...“, „přispívat k tomu, aby...“, „být použitelný k...“, „hodit se k...“ konstituují vždy jistý celek prostředků. Ve struktuře „k tomu a tomu“ je obsaženo *poukazování* od něčeho k něčemu. Fenomén naznačený tímto titulem bude možno učinit patrným v jeho ontologické genezi teprve v dalších analýzách. Prozatím jde o to, abychom se na tuto rozmanitost poukazů fenomenálně zaměřili. V souladu se svou *prostředčností* je prostředek prostředkem vždy *na základě* příslušnosti k jiným prostředkům: psací potřeby, pero, inkoust, papír, podložka, stůl, lampa, nábytek, okna, dveře, místnost. Tyto „věci“ se nikdy neukazují zprvu jen samy pro sebe, aby pak jako suma reálného zaplnily místnost. To, s čím se prvotně setkáváme, i když to tematicky neuchopujeme, je místnost, a ta zase nikoli jako nějaké „mezi čtyřmi stěnami“ v geometricko-prostorovém smyslu – nýbrž jako pokoj, prostředek k bydlení. Z něj pak vyvstává a ukazuje se jeho „zařízení“ [93] a v něm pak „jednotlivé“ prostředky. Tomu vždy již *před-* 6
chází odkrytí příslušné celkové souvislosti prostředků.

Zacházení s příslušným prostředkem, které je vždy právě jemu přiměřené a v němž se tento prostředek jedině může legitimně ukázat ve svém bytí, např. zatloukání kladivem, *nechápe* toto jsoucno tematicky jako vyskytující se věc, natož aby snad takové používání vědělo o struktuře prostředků jako takové. Zatloukání nejen že vůbec nic neví o *prostředčném* charakteru kladiva, nýbrž osvojilo si tento prostředek tak dokonale, že to ani lépe nelze. Při takovém používání podřizuje se obstarávání vždy tomu kterému pro příslušný prostředek konstitutivnímu „k tomu a tomu“; čím méně kladivo pouze okukujeme, tím zručněji je používáme, tím původnější je náš

vztah k němu a tím nezastřeněji se s ním setkáváme jako s tím, čím je, jako s prostředkem. Teprve zatloukání odkrývá specifickou vhodnost kladiva. Způsob bytí prostředku, v němž se prostředek sám stává zřejmým jako takový, nazveme *příručnost*. Jedině proto, že prostředek má *toto* „bytí o sobě“ a není pouze něčím, co se jenom vyskytuje, je v nejširším smyslu vhodný a po ruce. I sebebys-třejší pouhé *pohlížení* konstatující takový či onaký „vzhled“ věci není nikdy s to odkrýt příruční jsoucno. Pouhý „teoreticky“ nazíra-jící pohled na věci postrádá porozumění příručnosti. Zacházení, při kterém něco používáme a s něčím manipulujeme, však není slepé, má svůj vlastní způsob vidění, který manipulaci vede a propůjčuje jí její specifickou jistotu. Zacházení s prostředky se podřizuje roz-manitosti poukazů onoho „k tomu a tomu“. Způsob, jakým se toto přizpůsobování okolo sebe dívá, je *praktický ohled*.

„Praktické“ chování není „ateoretické“ v tom smyslu, že by po-strádalo vidění, a jeho odlišnost od chování teoretického spočívá nejen v tom, že zde pozorujeme a tam *jednáme* a že jednání, aby nezůstalo slepé, užívá teoretického poznání, nýbrž pozorování je právě tak původně obstaráváním, jako jednání má *svoje vlastní* vi-dění. Teoretické chování je pouhé pohlížení bez praktického ohle-du. [94] Třebaže je toto pohlížení bez praktického ohledu, přece není neuspořádané, nýbrž buduje si svůj kánon v *metodě*.

Teoreticky není příruční jsoucno uchopováno vůbec, ale téma-tem není samo prvotně ani v praktickém ohledu. Pro jsoucno, jež máme prvotně po ruce, je totiž charakteristické, že se ve své příruč-nosti jaksi drží v pozadí, a to právě proto, aby bylo ve vlastním smyslu po ruce. To, u čeho se každodenní zacházení prvotně zdržu-je, nejsou pracovní prostředky samy, nýbrž práce, dílo, které právě vytváříme: primárně obstarávané, a tudíž také primárně příruční jsoucno je dílo. To je nositelem souvislosti celku poukazů, v jehož rámci se s prostředky setkáváme.

Vytvářené dílo jako to, „*k čemu*“ je kladivo, hoblík, jehla, má na druhé straně také bytostný charakter prostředku. Zhotovovaná bota je k nošení (obuv), zhotovované hodiny jsou k určování času. Dílo, s kterým se v obstarávajícím zacházení převážně setkáváme – to, na němž pracujeme – umožňuje ve své použitelnosti, jež k němu by-

§ 15. *Bytí jsoucna, s kterým se setkáváme ve světě našeho okolí*

tostně patří, abychom se zároveň setkali vždy již také s tím, ‚k čemu‘ je právě *ono* použitelné. Obstarávané dílo je tím, čím je, pouze na základě toho, že je používáno, a na základě v používání odkryté souvislosti poukazů.

Zhotovované dílo je však nejen použitelné k..., nýbrž zhotovování samo je vždy používáním *něčeho* k něčemu. V díle je zároveň obsažen odkaz na „materiály“. Dílo je odkázáno na useň, dratev, hřebíky atd. Useň se připravuje ze surových koží, které se získávají ze zvířat, a ta zase někdo chová. Zvířata se vyskytují ve světě i bez chovu a v obou případech lze říci, že toto jsoucno se určitým způsobem vytváří samo. Ve světě našeho okolí máme tudíž také přístup ke jsoucnu, které je vždy již po ruce, aniž by samo muselo být zhotovováno. Kladivo, kleště, hřebíky odkazují samy o sobě na to, z čeho jsou, na ocel, železo, rudu, kámen, dřevo. V používaném prostředku je používáním spoluodkryta „příroda“, totiž „příroda“ ve světle přírodních produktů. [95]

Přírodu zde však nesmíme chápat jako jsoucno, které se už jenom vyskytuje – ale ani jako *přírodní moc*. Les je obora, hora je kamenolom, řeka je vodní síla, vítr je vítr „v plachtách“. Zároveň s odkrytým „světem našeho okolí“ setkáváme se s takto odkrytou „přírodou“. Od jejího způsobu bytí jako jsoucna, které je po ruce, můžeme odhlédnout a odkryt a určit ji samu výhradně v její čisté výskytovosti. I tomuto odkrývání přírody však zůstává skryta příroda jako to, co „tká a vlá“, co nás přepadá, co nás jako krajina uchvacuje. Botanikovy rostliny nejsou květiny na mezi, zeměpisně fixovaný „pramen“ řeky není „zřídlo v hlubině“.

Zhotovované dílo odkazuje nejen na to, ‚k čemu‘ se dá použít, a na to, ‚z čeho‘ sestává; v jednoduchých řemeslných poměrech obsahuje zároveň odkaz na svého nositele a uživatele. Dílo je mu střiženo na tělo, je při jeho vzniku „spolupřítomen“. Při výrobě tuctového zboží tento konstitutivní poukaz nikterak nechybí; je pouze neurčitý, ukazuje na kohokoliv, na průměr. Skrze dílo se tudíž setkáváme nejen se jsoucnem, které je po ruce, nýbrž také se jsoucnem, které má způsob bytí člověka, jemuž se v obstarávání staví zhotovované dílo k ruce; spolu s tím se setkáváme se světem, v němž nositelé a uživatelé žijí a který je zároveň náš. Obstarané

dílo není snad po ruce pouze v domácím světě dílny, nýbrž i ve *světě veřejném*. Spolu s ním je odkryta a každému zpřístupněna *příroda světa našeho okolí*. Skrze cesty, ulice, mosty, budovy odkrylo obstarávání přírodu v určitém směru. Kryté nástupiště počítá s nepřízní počasí, veřejné osvětlení s tmou, tzn. se specifickým střídáním přítomnosti a nepřítomnosti denního světla, s „postavením slunce“. Na hodinách počítáme vždy s určitou konstelací ve světovém systému. Když se díváme na hodiny, [96] užíváme mlčky „postavení slunce“, podle něhož se řídí úřední astronomické měření času. Při používání našich nejbližších a nenápadně po ruce jsoucích hodin je nám zároveň po ruce příroda našeho okolí. Patří k bytostnému určení odkrývací funkce každého jednotlivého obstarávajícího pohroužení se do nejbližšího světa našeho díla, že podle způsobu tohoto pohroužení máme v různých stupních výslovnosti a v široké škále praktického pronikání možnost odkrývat nitrosvětské jsoucno, které v díle, tzn. v jeho konstitutivních poukazech, spoluvystupuje.

Způsob bytí tohoto jsoucna je příručnost. Ta však nesmí být chápána jako pouhý rys toho, jak toto jsoucno pojmáme¹, jako bychom tomu, s čím se prvotně setkáváme jako se „jsoucnem“, přičítali takové a takové „aspekty“, jako by nějaká zprvu o sobě se vyskytující světová látka byla tímto způsobem „subjektivně zbarvena“. Takto zaměřená interpretace přehlíží, že jsoucno by v takovém případě muselo být napřed pochopeno a odkryto jako čisté jsoucno výskytové a muselo by mít při odkrývajícím a osvojujícím zacházení se „světem“ přednost a vedoucí postavení. To však odporuje už ontologickému smyslu poznání, který jsme vykážali jako *fundovaný* modus ‚bytí ve světě‘. Teprve *po* proniknutí jsoucnem, které je v obstarávání po ruce, uvolňuje poznání pouhé jsoucno výskytové. *Příručnost je ontologicko-kategoriální určení jsoucna, jak je „o sobě“*. Ale příruční jsoucno přece „existuje“ jen na základě svého výskytu. Vyplývá z toho však – jakmile tuto tezi jednou připustíme –, že příručnost je ontologicky fundována ve výskytovésti?

¹ a Přece však pouze rys toho, jak se s ním setkáváme.

Ale i kdyby se v hlubší ontologické interpretaci potvrdilo, že příručnost je způsob bytí jsoucna, které nitrosvětsky odkrýváme v první řadě, ba i kdyby bylo dokonce možno prokázat, že je původnější než čistá výskytovost – získali jsme tím, co bylo dosud vyloženo, vůbec [97] něco pro ontologické porozumění fenoménu světa? Svět jsme přece při interpretaci tohoto nitrosvětského jsoucna vždycky už „předpokládali“. Skloubení tohoto jsoucna nedá přece nikdy jako suma dohromady něco takového jako „svět“. Vede tedy vůbec od bytí tohoto jsoucna cesta k vykázání fenoménu světa?¹ 7

§ 16. Světový ráz našeho okolí, jak se ohlašuje
na nitrosvětském jsoucnu

Svět sám není nitrosvětské jsoucno, a přece toto jsoucno natolik určuje, že jedině pokud „je“ svět, můžeme se se jsoucnem setkávat a odkryté jsoucno se může ukazovat ve svém bytí. Ale jak „je“ svět? Je-li pobyt onticky konstituován ‚bytím ve světě‘ a patří-li k jeho bytí právě tak bytostně porozumění pro bytí sebe sama, byť i jakkoliv neurčité, nemá pak pobyt také porozumění pro svět, třeba nějaké porozumění předontologické, které postrádá a může postrádat explicitní ontologická nahlédnutí? Neukazuje se tomuto obstarávajícímu ‚bytí ve světě‘ spolu s tím, jak se nitrosvětsky setkává se jsoucnem, tzn. spolu s jeho nitrosvětskostí, také něco takového jako svět? Nedostává se tento fenomén do jakéhosi předfenomenologického zorného pole, nebo není už vždycky v něm, aniž by potřeboval nějakou tematicky ontologickou interpretaci? Nemá pobyt přímo v oblasti svého obstarávajícího zaujetí příručními prostředky také nějakou bytostnou možnost, že mu *spolu s* obstarávaným nitrosvětským jsoucnem svitne určitým způsobem také jeho světskost?

Podají-li se nám takové bytostné možnosti pobytu v rámci jeho obstarávajícího zacházení ukázat, pak se před [98] námi otevře cesta, po níž budeme moci takto zahlédnutý fenomén sledovat a poku-

¹ Autoru budiž dovoleno poznamenat, že analýzu světa našeho okolí a vůbec „hermeneutiku fakticity“ pobytu probíral od zimního semestru 1919/20 opětovně ve svých přednáškách.

sit se jej jaksi „zastavit“ a dotázat se jej na struktury, které se na něm ukazují.

- 3 Ke každodennosti ‚bytí ve světě‘ patří mody obstarávání, díky kterým potkáváme obstarávané jsoucno tak, že přitom vychází najevo světový ráz nitrosvětského jsoucna. Jsoucno, které je nejbližší po ruce, může být při obstarávání shledáno nepoužitelným, neuzpůsobeným k určitému použití. Ukáže se, že nástroj je poškozený, materiál nevhodný. *Prostředek* je přitom v každém případě po ruce. Co však odkrývá tuto nepoužitelnost, není konstatování vlastností pouhým pohlížením, nýbrž praktický ohled na zacházení, které něco používá. Při takovémto odkrytí nepoužitelnosti začne na sebe prostředek upoutávat pozornost, začne být nápadný. Tato *nápadnost* prezentuje prostředek, který byl po ruce, v určité nepříručnosti. To ale znamená: tato nepotřebná věc tu už jen leží – ukazuje se jako věc, která je prostředkem, která tak a tak vypadá a která se ve své příručnosti jako tak a tak vypadající ustavičně také vyskytovala. Na prostředku se ohlašuje čistá výskytovost. Ta se však opět stahuje do příručnosti obstarávaného, totiž toho, co se snažíme znovu uvést do provozu. Tato výskytovost nepotřebného není ještě zbavena vší příručnosti, *takto* se vyskytující prostředek pořád ještě není pouhá věc, která se jenom někde vyskytuje. Poškození prostředku ještě pořád není pouhá věcná změna, pouhá střída vlastností, ke které došlo na nějakém výskytovém jsoucnu.

Obstarávající zacházení naráží však nejen na to, že v *rámci* toho, co je po ruce, je něco nepoužitelné, nýbrž zjišťuje také, že něco chybí, že nejen není „vhodně po ruce“, nýbrž vůbec není „na dosah ruky“. Takovéto postrádání – jakožto zjištění, že něco není po ruce – odkrývá opět příruční jsoucno v určitém smyslu v jeho pouhém výskytu. Jakmile zjistíme, že nám něco chybí, přechází příruční jsoucno do modu *naléhavosti*. Čím naléhavěji ono chybějící potřebujeme, [99] čím opravdověji narážíme na to, že není po ruce, tím naléhavější je příruční jsoucno, až jako by ztrácelo charakter příručnosti. Odhaluje se jako něco, co se už jen vyskytuje a čím bez onoho chybějícího nemůžeme hnout z místa. Bezradné postávání před dílem jako deficientní modus obstarávání odkrývá příruční jsoucno v jeho pouhé výskytovosti.

Při zacházení s obstarávaným světem se můžeme setkat také s tím, co je nepříruční nikoli ve smyslu nepoužitelnosti nebo naprostého chybění, nýbrž tak, že právě *nechybí* a *není* nepoužitelné, ale „stojí“ obstarávání „v cestě“. To, čemu se obstarávání nemůže věnovat, na co „nemá čas“, to je *nepříruční* ve smyslu něčeho nenáležitého, něčeho nevyřízeného. Co je takto nepříruční, to nás ruší a ukazuje nám to, co je třeba nejdříve a především obstarat, v jeho *neodbytnosti*. Touto neodbytností ohlašuje se novým způsobem výskytovost příručního jsoucna, totiž jako bytí toho, co stále ještě stojí před námi a dožaduje se svého vyřízení. 7

Funkcí těchto modů, které jsme nazvali nápadnost, naléhavost a neodbytnost, je zjevovat na příručním jsoucnu charakter výskytovosti. Přitom to však ještě zdaleka neznamena, že bychom takové příruční jsoucno pouze *pozorovali* a civěli na ně jako na něco, co se jenom vyskytuje; výskytovost, která se tu ohlašuje, je ještě vázána v příručnosti prostředku. Prostředek se ještě nezahalil natolik, aby vystupoval jako pouhá věc. Stal se „krámem“ ve smyslu toho, co bychom nejraději zahodili; v této tendenci k zahození se však příruční jsoucno jako stále ještě příruční ukazuje ve své nezpochybnitelné výskytovosti.

Čím nám ale má tento poukaz na modifikované způsoby setkávání se s příručním jsoucnem, v nichž se odhaluje jeho výskytovost, být nápomocen při vyjasňování *fenoménu světa*? I při analýze těchto modifikací setrváváme stále ještě u bytí nitrosvětského jsoucna, ještě stále jsme se k *fenoménu světa* [100] nepřiblížili. – Uchopen ještě není, ale připravili jsme si nyní možnost, dostat tento fenomén do zorného pole.

V nápadnosti, naléhavosti a neodbytnosti přichází příruční jsoucno určitým způsobem o svoji příručnost. Je to však právě tato příručnost, čemu při zacházení s příručním jsoucnem, i když netematicky, rozumíme. Není to tedy tak, že by prostě zmizela, nýbrž v nápadnosti toho, co je nepoužitelné, se s námi jakoby loučí. Příručnost se ukazuje ještě jednou, a právě při tom se také ukazuje světový ráz příručního jsoucna.

Struktura bytí příručního jsoucna jako prostředku je určena odkazy. Při obstarávání se setkáváme se specifickým a samozřejmým

„o sobě“ nejbližších „věcí“, které používáme a nijak výslovně se na ně přitom nezaměřujeme. A při takovém obstarávání můžeme narazit na nepoužitelné. Že nějaký prostředek je nepoužitelný, znamená: je porušen konstitutivní odkaz od ‚k tomu a tomu‘ na ‚k něčemu‘. Tyto odkazy přímo nepozorujeme, nýbrž „tu“ jsou tak, že se jim při obstarávání podřizujeme. Avšak při *porušení odkazu* – při nepoužitelnosti pro... – je pak odkaz výslovný. Ovšem ani teď ještě ne jako ontologická struktura, nýbrž onticky, v praktickém ohledu, který naráží na poškozený nástroj. Tímto vzbuzením zájmu praktického ohledu o odkaz na příslušné ‚k něčemu‘ dostává se ono samo a s ním pracovní souvislosti díla, celá „dílna“ do zorného pole, a to jako to, v čem se obstarávání již vždy pohybuje. Tato souvislost prostředků vysvitne nikoli jako něco, co jsme ještě nikdy neviděli, nýbrž jako celek, který jsme měli v praktickém ohledu již předtím stále na očích. Tímto celkem se však ohlašuje svět.

Podobně i absence příručního jsoucna, které bylo každý den tak samozřejmě v dosahu, že jsme si jej vůbec ani nevšimli, znamená *průlom* v souvislosti odkazů odkrytých v praktickém ohledu. Ten se obrací do prázdna a teprve teď vidí, *k čemu* a *čím* mu ono chybějící bylo po ruce. [101] Opět se ohlašuje svět našeho okolí. Co takto probleskuje, není samo žádným příručním jsoucnem mezi jinými příručními jsoucny a už vůbec ne jsoucnem *výskytovým*, jímž by snad byl prostředek, který je po ruce, fundován. Je to „tu“ před vším konstatováním a pozorováním. Není to dostupné dokonce ani v praktickém ohledu, pokud je zaměřen stále jen na jsoucno, je to však v praktickém ohledu vždy již odemčeno. Výrazy „odemčen“ a „odemčenost“ budeme nadále používat terminologicky ve významu „otevřen“ – „otevřenost“. „Být odemčen“ neznamena tedy nikdy něco takového jako „být získán zprostředkovaně, pomocí nějakého klíče, pomocí úsudku“.

Že svět „nesestává“ z příručního jsoucna, ukazuje se mimo jiné v tom, že spolu s problesknutím světa ve výše interpretovaných modech obstarávání dochází k jistému odsvětštění příručního jsoucna, takže se na něm zjevuje ‚pouhý výskyt‘. Abychom se mohli při každodenním obstarávání svého „okolí“ setkat s příručním prostředkem v jeho „bytí o sobě“, je třeba, aby poukazy a celek poukazů, do

nichž jsme v praktickém ohledu „pohroužení“, zůstaly v tomto ohledu – a tím spíše pro nepraktické, „tematické“ uchopení – netematickými. To, že svět *se neohlašuje*, je podmínka možnosti toho, že příruční jsoucno nevystupuje ze své nenápadnosti. A v tom se konstituuje fenomenální struktura ‚bytí o sobě‘ tohoto jsoucna.

Privativními výrazy vyjadřujícími absenci nápadnosti, naléhavosti a neodbytnosti jako např. nenápadnost je míněn pozitivní fenomenální charakter bytí toho, co je nejbližší po ruce. Tímto „ne“ je míněn charakter svébytnosti příručního jsoucna, to, co myslíme oním ‚bytím o sobě‘, co však příznačně připisujeme „prvotně“ jsoucnu výskytovému jako tomu, co lze tematicky konstatovat. Necháme-li se vést primárně a výhradně jsoucnem výskytovým, nemůžeme toto „o sobě“ ontologicky vůbec nijak osvětlit. Má-li však mít řeč o „o sobě“ nějakou ontologickou váhu, je nutno výklad požadovat. Autoři se většinou onticky na toto ‚o sobě‘ bytí [gen. subj.] 7 emfaticky odvolávají, a fenomenálně [102] právem. Ale toto ontické odvolávání ještě nesplňuje nárok *ontologické* výpovědi, domněle tímto odvoláváním dané. Z dosavadní analýzy je již jasné, že ‚bytí o sobě‘ nitrosvětského jsoucna lze ontologicky uchopit jedině na základě fenoménu světa.

Může-li však svět jistým způsobem zasvitnout, musí být vůbec nějak odemčen. Zároveň s přístupností toho, co je nitrosvětsky pro praktické obstarávání po ruce, však svět vždy také již předběžně odemčen je. Svět je tudíž něco, „v čem“ pobyt jako jsoucno už vždy byl a k čemu se může v každém způsobu výslovného přistupování vždy jen vracet.

‚Bytí ve světě‘ znamená podle dosavadní interpretace: netematické, praktické pohroužení do poukazů, konstitutivních pro příručnost celku prostředků. Obstarávání, tak jak je, je vždy již na základě jisté důvěrné obeznámenosti se světem. V této důvěrnosti může se pobyt v nitrosvětsky potkávaném jsoucnu ztratit a být v jeho zajetí. Co to je, s čím je pobyt tak důvěrný, proč může probleskovat světový ráz nitrosvětského jsoucna? Jak blíže rozumět onomu celku poukazů, v němž se v praktickém ohledu „pohybujeme“ a jehož puklinami se dere do popředí výskytovost jsoucna?

Abychom mohli tyto otázky směřující k vypracování fenoménu a *problému* světskosti zodpovědět, je třeba provést konkrétnější analýzu struktur, jejichž výstavby a vzájemných spojitostí se položené otázky dotýkají.

§ 17. Poukaz a znak

Při předběžné interpretaci struktury bytí toho, co je po ruce („prostředku“), objevil se fenomén poukazování, ovšem v tak hrubých obrysech, že jsme ihned zdůraznili nutnost odkrýt také ontologický původ tohoto zatím pouze naznačeného fenoménu. [103] Kromě toho je nyní zřejmé, že poukazování a celek poukazů bude v nějakém smyslu konstitutivní pro samu světskost. Svět jsme dosud zahlédli probleskovat jen v určitých způsobech a pro určité způsoby obstarávání příručního jsoucna ve světě našeho okolí, a to *spolu s příručností* tohoto jsoucna. Čím dále proto pronikneme v pochopení bytí nitrosvětského jsoucna, tím širší a bezpečnější bude fenomenální půda pro odhalování fenoménu světa.

Vyjdeme opět od bytí toho, co je po ruce, nyní s úmyslem přesněji zachytit fenomén samotného *poukazování*. Za tím účelem se pokusíme o ontologickou analýzu takového prostředku, na kterém lze „poukazy“ najít v několikerém smyslu. Takový „prostředek“ nalézáme ve *znacích*. Tímto slovem se označuje všelicos: nejen různé *druhy* znaků, nýbrž samotné značení může být formalizováno v jistý *universální druh vztahování*, takže sama struktura znaku pak skýtá ontologické vodítko pro jistou „charakteristiku“ veškerého jsoucna vůbec.

Znak je však především sám prostředkem, jehož specifický prostředkový charakter spočívá v *ukazování*. Takové znaky jsou milníky, mezníky, výstražné bouřkové balóny pro lodní plavbu, signály, vlajky, znamení smutku apod. V extrémně formálním smyslu je poukazování *vztahováním*. Vztahování zde však nemá funkci rodu pro nějaké „druhy“ poukazování, které se snad diferencují na znak, symbol, výraz, význam atd. Vztah je formální určení, které lze ces-

tu formalizace přímo vyčíst na každém druhu vzájemných souvislostí jakýchkoli věcných obsahů a způsobů bytí.¹ [104]

Každý poukaz je vztah, ale ne každý vztah je poukaz. Každé „ukazování“ je poukazování, ale ne každé poukazování je ukazování. V tom je zároveň obsaženo: každé „ukazování“ je vztah, ale ne každý vztah je ukazování. Tím vychází najevo formálně všeobecný charakter vztahu. Budeme-li fenomény poukazování, znaku, nebo dokonce významu charakterizovat jako vztahy, nezískáme tím pro jejich zkoumání vůbec nic.² Nakonec budeme muset dokonce ukázat, že „vztah“ sám má právě díky svému formálně všeobecnému charakteru ontologický původ v poukazu.

Omezuje-li se naše analýza na interpretaci znaku v jeho odlišnosti od fenoménu poukazu, není také možno v rámci tohoto omezení přiměřeně prozkoumat úplnou množinu možných znaků. Mezi znaky patří příznaky, předznamenání, odkazy, rozlišovací znaménka, poznávací značky atd., jejichž ukazování se navzájem liší, i když zcela odhlédneme od toho, co v tom kterém případě jako znak slouží. Od těchto „znaků“ je třeba odlišit: stopu, pozůstatek, památku, dokument, svědectví, symbol, výraz, jev, význam. Tyto fenomény lze na základě jejich formálního vztahového charakteru snadno formalizovat; zvláště dnes velmi snadno podléháme sklonu použít takový „vztah“ jako vodítko a podrobit veškeré jsoucno „interpretaci“, která vždycky „souhlasí“, protože vlastně vůbec nic neříká, právě tak jako příliš pružné schéma formy a obsahu.

Za příklad zvolíme znak, který má v jedné z pozdějších analýz fungovat jako exemplární ještě i v jiném ohledu. Na automobily se v poslední době montuje červená otočná šipka, jejíž poloha ukazuje, např. na křižovatce, kudy auto pojedje. Polohu šipky nastavuje řidič. [105] Tento znak je prostředkem, který je po ruce nejen tomu,

¹ Viz E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. část ročenky *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, § 10; kromě toho již *Logische Untersuchungen*, I, kap. 11. – Analýzu znaku a významu viz tamt., II, 1. zkoumání.

^{2a} fundamentální pro průkaz možnosti nároku logistiky

kdo obstarává (řídí) vůz. I ti, kdo s ním nejedou, a právě oni, tohoto prostředku užívají, a to tak, že se buď na příslušnou stranu vyhnou, nebo zůstanou stát. Tento znak je nitrosvětsky po ruce v celku prostředechné souvislosti dopravních prostředků a řízení dopravy. Jakožto prostředek je tento ukazatel konstituován poukazem. Má charakter onoho ‚k tomu a tomu‘, má svoji určitou služebnost, je k tomu, aby ukazoval. Takové ukazování lze pojmut jako „poukazování“. Přitom však musíme dát pozor: toto „poukazování“ jako ukazování směru není ontologická struktura znaku jako prostředku.

„Poukazování“ jako ukazování směru tkví naopak ve struktuře bytí prostředku, ve služebnosti. Ta však ještě nedělá znakem. I prostředek zvaný „kladivo“ je konstituován svou služebností, nestává se však kvůli ní znakem. „Poukaz“ ukazování směru je ontická konkretizace toho, ‚k čemu‘ má příslušný prostředek sloužit a určuje jej k této služebnosti. Poukaz „sloužit k“ je naproti tomu ontologicko-kategoriální určení prostředku *jakožto* prostředku. Že to, ‚k čemu‘ má prostředek sloužit, nachází svou konkretizaci v ukazování směru, je pro strukturu prostředku jako takového nahodilé. Již na tomto příkladu znaku je zhruba patrný rozdíl mezi poukazem jako služebností a poukazem jako ukazováním. Mají spolu tak málo společného, že teprve dohromady umožňují konkrétní druhy prostředků. Ale právě tak, jako je jisté, že ukazování směru se zásadně liší od poukazování jako struktury prostředku, tak je také nesporné, že znak je jistým zvláštním, ba význačným způsobem vázán na způsob bytí toho kterého celku prostředků, který je vždy ve světě našeho okolí po ruce, a na jeho světový ráz. Ukazatel má v obstarávajícím zacházení *přednostní* použití. Ontologicky však nestačí tento fakt jednoduše konstatovat. Je třeba osvětlit, na čem se tato přednost zakládá a jaký má smysl. [106]

Co to znamená, že znak ukazuje? Odpověď dostaneme jedině tehdy, když určíme přiměřený způsob zacházení s ukazatelem. Přitom musí být možno uchopit ryzím způsobem také jeho příručnost. Jaký je přiměřený způsob zacházení se znakem? Necháme-li se vést uvedeným příkladem (šipka), musíme říci: Odpovídající chování (bytí) při setkání s tímto znakem je „vyhnout se“ nebo „zůstat stát“ vzhledem k přijíždějícímu automobilu, který s sebou šipku nese.

Vyhnout se patří jako volba směru pohybu bytostně k ‚bytí ve světě‘ našeho pobytu. Pobyt vždy někam míří a je nějakým způsobem na cestě; zastavit se a zůstat stát jsou jen mezní případy tohoto na-směrovaného „na cestě“. Znak se obrací ke specificky „prostorovému“ ‚bytí ve světě‘. „Pochopit“ znak se nám vlastně *nedaří* právě tehdy, když na něj zíráme a jako vyskytující se ukazatel jej konstatujeme. Dokonce ani tehdy, když směr ukazování šipky sledujeme pohledem a pohlédneme na něco, co se vyskytuje v místech, kam šipka ukazuje, ani tehdy se se znakem ve vlastním smyslu nesetkáme. Znak se obrací k ohledu našeho obstarávajícího zacházení, tak totiž, že ohled řídící se pokynem znaku získává o tom, co nás ve světě našeho okolí vždy v tom kterém případě obklopuje, výslovný „přehled“. Mít praktický přehled neznamena *chápat* příruční jsoucno; přehled slouží spíše k tomu, abychom se ve světě našeho okolí orientovali. Jiná možnost zkušenosti s prostředkem spočívá v tom, že se se šipkou setkáme jako s prostředkem, který patří k automobilu; specifický prostředekový charakter šipky přitom nemusí být odkryt; nemusí být vůbec určeno, co a jak má šipka ukazovat, a přece není to, s čím se takto setkáváme, čistě jenom věc. Setkání s věcí vyžaduje oproti mnohonásobné neurčitosti, v níž prvotně nalézáme rozmanitost prostředků, svoji specifickou *určitost*.

Znaky právě popsaného druhu nás nechávají setkat se s příručním jsoucnem, přesněji řečeno, zpřístupňují nám jeho souvislosti takovým způsobem, že obstarávajícímu zacházení umožňují, aby se v nich orientovalo [107] a zajišťovalo. Znak není věc, která je k jiné věci ve vztahu ukazování, nýbrž *prostředek, který do zorného pole praktického ohledu výslovně vyzvedá celek prostředků, takže zároveň s ním se ohlašuje světový ráz toho, co je po ruce*. V příznaku a předznamenání „se ukazuje“, „co přichází“, ale ne ve smyslu něčeho, k čemu jen tak dojde, co pouze přistoupí k tomu, co se již vyskytuje; to, „co přichází“, je něco, na co se připravujeme, příp. na co jsme „nebyli připraveni“, pokud jsme byli zaneprázdněni něčím jiným. Odkaz nám v praktickém ohledu zpřístupňuje, co se přihodilo a odehrálo. Rozlišovací znaménko ukazuje, „na čem“ vždy v tom kterém případě jsme. Znaky ukazují primárně vždy to, „v čem“ žijeme, u čeho se obstarávání zdržuje, jak se to s čím má.

Svéráz prostřeďečného charakteru znaků vystoupí zvlášť zřetelně na „tvorbě znaků“. Ta se provádí v obezřelosti a z obezřelosti praktického ohledu: praktická obezřelost potřebuje mít po ruce možnost zařídit, aby se nám příslušný svět našeho okolí skrze nějaké příruční jsoucno v praktickém ohledu ohlašoval. K bytí toho, co je nitrosvětsky nejbližší po ruce, však nyní patří výše popsany charakter zdrženlivé nenápadnosti. Praktické zacházení ve světě našeho okolí tudíž potřebuje mít po ruce nějaký prostředek, který by ve svém prostřeďečném charakteru přejímal „funkci“ *znápadňování* příručního jsoucna. Při zhotovování takových prostředků (znaků) musí být pamatováno na jejich nápadnost. Nestačí však, aby byly jen nápadné – musí být také určitým způsobem „na místě“ se zřetelem k jejich snadné přístupnosti.

Tvorba znaků se nemusí nutně odehrávat tak, že zhotovíme prostředek, který ještě vůbec nebyl po ruce. Znaký vznikají také tak, že *jako znak použijeme* něco, co už po ruce je. V tomto modu zjevuje tvorba znaků jakýsi ještě původnější smysl. Ukazování nejenom dáva v praktickém ohledu k dispozici celek prostředků, které jsou po ruce, a svět [108] našeho okolí vůbec, nýbrž tvorba znaků může dokonce sama teprve odkrývat. To, co je vzato za znak, stává se přístupným teprve skrze tuto svoji příručnost. Jestliže např. v zemědělství „platí“ jižní vítr za předzvěst deště, pak tato „platnost“ či na tomto jsoucnu „lpějící hodnota“ není nějaký přídavek k něčemu, co se samo o sobě již vyskytuje, totiž k proudění vzduchu a určitému geografickému směru. Jako něco, co se takto už jen vyskytuje, může být jižní vítr přístupný v meteorologii. V praktickém ohledu 1 to však *nikdy* není tak, že by se jižní vítr *nejprve* vyskytoval, aby pak příležitostně převzal funkci předzvěsti. Jižní vítr je naopak v praktickém ohledu zemědělců právě teprve tím, jak s ním počítají, odkryt ve svém bytí.

Ale někdo by mohl namítnout, že to, co bylo vzato za znak, muselo se přece stát přístupným napřed samo o sobě a muselo být uchopeno *dříve*, než se z toho stal znak. Jistě, musíme to už vůbec nějakým způsobem nalézat. Je jen otázka, *jak* je v tomto předchůdném setkání toto jsoucno odkryto, zda jako věc čistě výskytová, a ne spíše jako nepochopený prostředek, jako příruční jsoucno,

o němž jsme dosud nevěděli, „co si s ním máme počít“, a které tudíž bylo v praktickém ohledu ještě zahalené. *Opět ani zde nesmíme interpretovat prostředně charaktery příručního jsoucna, které praktický ohled ještě neodkryl, jako pouhou věcnost, která je nám předložena k uchopení jako něco, co se už jen vyskytuje.*

Příručnost znaku v každodenním zacházení a nápadnost, která k němu patří a které s rozmanitým úmyslem a různými způsoby docílujeme, dokumentují nejen nenápadnost, konstitutivní pro to, co je nejbliže po ruce; znamená samo čerpá svou nápadnost z nenápadnosti celku prostředků, které jsou v každodennosti „samozřejmě“ po ruce, např. známý „uzel na kapesníku“ jako znak pro připomínání. To, co má ukazovat, je vždycky něco, co je v praktickém ohledu každodennosti třeba obstarat. Tento znak může ukazovat věci nejrozmanitějšího druhu. Šíří toho, co takový znak může [109] ukazovat, odpovídá omezenost jeho srozumitelnosti a užití. Nejen že je jako znak většinou po ruce pouze pro toho, kdo jej „vytvořil“, nýbrž může se stát i jemu nepřístupným, takže je třeba nějakého dalšího znaku, aby bylo prakticky možno použít ten první. Uzel na kapesníku, který přestal být jako znak použitelný, neztrácí tím charakter znaku, nýbrž získává znepokojující naléhavost toho, co je nejbliže po ruce.

Mohli bychom být dokonce v pokušení ilustrovat přednostní úlohu, jakou mají znaky v každodenním obstarávání pro porozumění světu, na vydatném používání „znaků“ v pobytu primitivním, totiž na fetiši a kouzlu. Tvorba znaků, na níž spočívá jejich používání, se zajisté neodehrává s úmyslem teoretickým a cestou teoretické spekulace. Použití znaků zůstává plně v rámci „bezprostředního“ ‚bytí ve světě‘. Při bližším přihlédnutí je však jasné, že interpretace fetiše a kouzla vedená ideou znaku vůbec nepostačuje k tomu, abychom 8
byli s to uchopit způsob „příručnosti“ jsoucna potkávaného v primitivním světě. S ohledem na fenomén znaku je možno podat tuto interpretaci: znak a to, co znak ukazuje, pro primitivního člověka splývá. Znak sám může ukazované zastupovat nejen ve smyslu nahrazování, nýbrž tak, že znak sám vždy ono ukazované *jest*. Toto pozoruhodné splývání znaku s tím, co ukazuje, však nespočívá v tom, že věc ‚znak‘ prodělala již jistou „objektivaci“, že je zakou-

šena jako ryzí věc a převedena i s tím, co ukazuje, do téhož regionu bytí, do regionu toho, co se vyskytuje. Toto „splývání“ není žádné ztotožnění věcí předtím izolovaných, nýbrž znamená, že znak a označované se ještě neosamostatnily. Takovéto používání znaku je ve svém bytí ještě zcela ponořeno do svého vztahu k ukazovanému, takže znak jako takový se ještě vůbec nemůže vydělit. Splývání není založeno v nějaké prvotní objektivaci, nýbrž [110] v tom, že objektivace zcela chybí. To však znamená, že znaky vůbec nejsou odkryty jako prostředky a že to, co je nitrosvětsky „po ruce“, nakonec vůbec nemá způsob bytí prostředku. Možná, že ani s tímto ontologickým vodítkem (příručnost a prostředek) při interpretaci primitivního světa nic nepořídíme, natož pak s ontologií věčnosti. Je-li však pro primitivní pobyt a primitivní svět vůbec konstitutivní nějaké porozumění bytí, pak je třeba tím naléhavěji vypracovat „formální“ ideu světskosti, příp. nějakého fenoménu, který by byl modifikovatelný takovým způsobem, aby všechny ontologické výpovědi, že v dané fenomenální souvislosti něco *ještě není* nebo *už není* to a to, dostaly *pozitivní* fenomenální smysl čerpaný z toho, co to není.

- Uvedená interpretace znaku měla být pouze fenomenální oporou pro charakterizování poukazu. Vztah mezi znakem a poukazem má tři části: 1. Znak je jako možná konkretizace nějakého služebného ‚k čemu‘ fundován ve struktuře prostředků vůbec, v jejím ‚k tomu a tomu‘ (poukaz). 2. Ukazování znaku patří jako prostředěčný charakter příručního jsoucna k celku prostředků, k příslušné souvislosti poukazů. 3. Znak je nejenom po ruce zároveň s ostatními prostředky, nýbrž v jeho příručnosti se nám stává vždy v příslušném praktickém ohledu výslovně přístupný svět našeho okolí. *Znak je něco onticky příručního, co jako tento určitý prostředek zároveň ohlašuje ontologickou strukturu příručnosti, celku poukazů a světskosti.*
- 3 V tom je zakotveno, že příruční jsoucno má v prakticky obstarávaném světě našeho okolí přednost. Poukaz sám tudíž, má-li být ontologicky základem pro znak, nesmí být pochopen jako znak. Poukaz není ontické určení příručního jsoucna tam, kde přece samu příručnost konstituuje. V jakém smyslu je poukaz ontologickým „předpokladem“ toho, co je po ruce, a jak dalece je jako takový ontologický fundament [111] zároveň konstituentem světskosti vůbec?

§ 18. *Dostatečnost a významnost; světskost světa*

S příručním jsoucnem se setkáváme nitrosvětsky. Bytí tohoto jsoucna, příručnost, je tudíž nějakým ontologickým způsobem vázáno na svět a světskost. Ve všem, co je po ruce, je svět vždy již „tu“. Spolu se vším, s čím se setkáváme, je svět již předchůdně, i když netematicky, odkryt.¹ Svět však může v určitých způsobech zacházení se jsoucny našeho okolí také zasvitnout přímo. Je to právě svět, z čeho a odkud je nám příruční jsoucno po ruce. Ale jak může svět nechat vůči nám vystoupit příruční jsoucno? Dosavadní analýza ukázala: nitrosvětsky vystupující jsoucno je pro nás v praktickém ohledu – abychom s ním mohli při svém obstarávání počítat – uvolněno ve svém bytí. Co znamená toto předchůdné uvolnění a jak mu rozumět jako ontologické charakteristice světa? Před jaké problémy nás staví otázka po světskosti světa?

Strukturu příručního jsoucna jakožto prostředku jsme ukázali jako strukturu poukazů. Ale jak může být jsoucno tohoto bytostného druhu světem uvolňováno co do svého bytí a proč se právě s tímto jsoucnem setkáváme jako s prvním? Jako poukazy jsme uvedli služebnost, škodlivost, použitelnost atp. To, „k čemu“ něco může sloužit a „pro co“ lze něco použít, předznamenává vždy příslušné možné konkrétno poukazu. Ale „ukazování“ znaku a „bušení“ kládiva nejsou vlastnostmi těchto jsoucn. Nejsou to vůbec žádné vlastnosti, pokud má tento titul označovat ontologickou strukturu možného určení věcí. To, co je po ruce, se prostě jen k něčemu hodí nebo nehodí [112] a jeho „vlastnosti“ jsou v této vhodnosti a nevhodnosti prozatím jaksi spoutány, právě tak, jako je výskytovost – jako možný způsob bytí příručního jsoucna – vázána v příručnosti. Ovšem ani služebnost (poukaz) jako struktura prostředku není vhodností nějakého jsoucna k tomu či onomu, nýbrž je to bytostná podmínka pro to, aby je vůbec bylo možno pomocí vhodnosti určovat. Ale co tedy má poukaz znamenat? Že bytí příručního

¹ a prosvětlen

4 jsoucna má strukturu poukazu neboli odkazu – znamená: toto jsoucno má samo o sobě charakter *odkázanosti*. Jsoucno je tu odkryto v tom směru, že jako toto jsoucno, jímž jest, je k něčemu odkázáno. Má se to s ním tak, že *na* něco stačí. Charakter bytí příručního jsoucna je *dostatečnost*. V dostatečnosti je obsaženo: s něčím na něco stačit. Tento vztah „s... na...“ má být udán termínem poukaz.

Dostatečnost je bytí nitrosvětského jsoucna, k němuž je toto jsoucno vždy již prvotně uvolněno. Vždycky se to s ním jako se jsoucnem má tak, že na něco stačí. Tato dostatečnost je *ontologické* určení bytí tohoto jsoucna, nikoli ontická výpověď o jsoucnu. To, „nač“ něco stačí, je to, „k čemu“ může sloužit, „pro co“ je použitelné. S tím, „k čemu“ může sloužit, se to opět může mít tak, že to k něčemu dostačuje; např. s tímto příručním jsoucnem, které proto nazývám sekera, se to má tak, že stačí na sekání, se sekáním se to má tak, že dostačuje na přitesávání a přitesávání zase stačí na zabezpečení ochrany před nepohodou; a toto přístřeší „je“ k-vůli zabezpečení pobytu, to znamená kvůli jisté možnosti jeho bytí. *Jak* se to s kterým příručním jsoucnem co do jeho dostatečnosti má, je vždy předznamenáno celkem dostatečnosti. Celek dostatečnosti, jenž konstituuje příručnost příručních jsoucnů např. v nějaké dílně, je „dříve“ než jednotlivý prostředek, stejně tak jako to, jak se to má s příslušným dvorcem, s celým jeho zařízením a se všemi nemovitostmi. Celek dostatečnosti sám pak vposled odkazuje na takové „k čemu“, u kterého již o *žádnou* [113] dostatečnost nejde, které samo není příručním jsoucnem uvnitř nějakého světa, nýbrž které je jsoucnem, jehož bytí je určeno jako „bytí ve světě“, a světskost sama patří ke struktuře jeho bytí. Toto primární „k čemu“ není žádné „k něčemu“, které by mohlo „na něco“ stačit. Primární „k čemu“ je jisté „kvůli čemu“. Charakter „kvůli“ se ale vždy týká bytí *pobytu*, kterému v jeho bytí bytostně o toto bytí samo jde. Naznačenou spojitost, která vede od struktury dostatečnosti až k samotnému bytí pobytu jako jedinému „kvůli čemu“ ve vlastním slova smyslu, nebudeme zatím ještě napoprvé sledovat podrobněji. Napřed je třeba vyjasnit přiměřeně ono „s něčím vystačit“, aby fenomén světskosti nabyl *takové* určitosti, která nám teprve umožní nějaké problémy vůbec vidět.

„S něčím vystačit“ znamená onticky: v rámci jistého faktického obstarávání nechat *být*¹ příruční jsoucno tak a tak, *jak* momentálně je a *aby* takto bylo. Tento ontický smysl onoho „nechat být“ ucho- 8
píme zásadně ontologicky. Budeme tím interpretovat smysl před-
chůdného uvolnění toho, co je nitrosvětsky prvotně po ruce. Nechat
něco předchůdně „být“ neznámá něco předem teprve přivádět
k bytí a zhotovovat, nýbrž to, co je vždycky už „jsoucno“, odkrývat
v jeho příručnosti a nechávat² je tak vystoupit jako jsoucno tohoto
bytí. Toto „apriorní“ „s něčím vystačit“ je podmínka možnosti toho,
aby příruční jsoucno vůbec vystoupilo a aby tak pobyt ve svém on-
tickém zacházení se jsoucnem, které takto potkává, mohl s tímto
jsoucnem v ontickém smyslu vystačit. Ontologicky pochopené
„s něčím vystačit“ se naproti tomu týká uvolňování *každého* příruč-
ního jsoucna jako příručního jsoucna, ať už při tom onticky vzato
stačí, aby zůstalo tak, jak je, či ať je to spíše jsoucno, u kterého to
právě [114] *nestačí*, které je prvotně a většinou oním obstaráva-
ným, jež jako odkryté jsoucno nenecháváme „být“ tak, jak je, nýbrž
je opracováváme, zlepšujeme, rozbíjíme.

Toto „vždycky už s něčím vystačit“, jímž je jsoucno uvolňováno
ke své dostatečnosti, je jakési *apriorní perfektnost*,³ které charakteri-
zuje způsob bytí samotného pobytu. Toto ontologicky pochopené
„s něčím vystačit“ je předchůdné uvolnění jsoucna k jeho příručnos-
ti uvnitř světa našeho okolí. Na základě toho, „na co“ s něčím stačí-
me, je uvolněno to, „s čím“ vystačíme, čeho je to dostatečnost. Ob-
starávání se s ním setkává jako s tímto příručním jsoucnem. Pokud
se mu vůbec ukazuje nějaké *jsoucno*, tzn. pokud je odkryto ve svém
bytí, je to vždy již příruční jsoucno světa našeho okolí, a právě ni-
koli „napřed“ jen pouhá vyskytující se „látka světa“.

^{1a} Nechání bytí (Sein-lassen). Srv. *O pravdě a bytí*, kde „nechání být“ (Sein-lassen) zásadně a v celé šíři pro *každé* jsoucno. [*O pravdě a bytí*, přel. J. Němec, Praha 1993.]

^{2b} Tedy nechat bytovat v jeho pravdě.

^{3a} V následující větě se mluví o „předchůdném uvolnění“ – totiž (obecně řečeno) o uvolnění bytí pro možnou zřejmost jsoucna. „Předchůdný“ v tomto ontologickém smyslu znamená latinské a priori, řecké *πρότερον*

Dostatečnost sama jako bytí příručního jsoucná je vždy odkryta jen na základě předchůdné odkrytosti jistého celku dostatečnosti. V odkryté dostatečnosti, tzn. ve vystupujícím příručním jsoucnu, je tudíž předchůdně odkryto to, co jsme nazvali světovostí příručního jsoucná. Tento předchůdně odkrytý celek dostatečnosti v sobě ukrývá jistý ontologický vztah ke světu. Ono ‚s něčím vystačit‘, jež uvolňuje jsoucnu do celku dostatečnosti, muselo si to, do čeho je uvolňuje, samo vždy již nějak odemknout. To, do čeho je příruční jsoucnu našeho okolí takto uvolněno, totiž tak, že se teprve stává přístupným *jako* nitrosvětské jsoucnu, nemůže být samo [115] pojato jako jsoucnu, jehož způsob bytí je takováto odkrytost. Není to bytostně nic takového, co by bylo možno odkrývat, budeme-li nadále *odkrytost* držet jako termín pro jistou možnost bytí *ne-pobytového* jsoucná.

Co však nyní znamená, že to, do čeho je nitrosvětské jsoucnu prvotně uvolněno, musí být předchůdně odemčeno? K bytí pobytu patří porozumění bytí. Porozumění má své bytí v tom, že něčemu rozumí. Je-li způsob bytí pobytu bytostně ‚bytí ve světě‘, pak bytostnou součástí jeho porozumění bytí je, že rozumí ‚bytí ve světě‘. Předchůdné odemčení toho, do čeho je uvolňováno nitrosvětsky vystupující jsoucnu, není nic jiného než rozumění světu, k němuž se pobyt jako jsoucnu již vždy vztahuje.

Ono předchůdné ‚na něco s něčím stačit‘ tkví v tom, že rozumíme něčemu takovému jako ‚dostačovat‘, ‚stačit na co‘, ‚s něčím vystačit‘. Toto vše a to, na čem to dále spočívá, totiž že něco ‚k něčemu‘ dostačuje, ono ‚kvůli čemu‘, k němuž se vposled každé ‚k čemu‘ vrací, to vše musí být v jistém porozumění předchůdně odemčeno. A co je to, v čem si pobyt jako ‚bytí ve světě‘ předonto-

τῆ φύσει, Aristotelés, *Fyzika*, I, 1; ještě zřetelněji: *Metafyzika*, VI, 1025 b29: τὸ τί ἦν εἶναι, ‚být tím, čím už bylo‘, ‚být oním vždy už předem bytující‘, ‚být to, co bylo jest‘, perfektum. Řecké sloveso εἶναι nemá žádnou perfektní formu; ta je zde vyjádřena oním ἦν εἶναι. Nikoli něco onticky minulého, nýbrž ono vždy dřívější, k němuž jsme *zpětně* odkazováni při otázce po jsoucím jako takovém; místo apriorní perfektum může se také jmenovat: ontologické či transcendentální perfektum (srv. Kantova nauka o schematismu).

logicky rozumí? Tím, že rozumí uvedené vztahové souvislosti, se již pobyt na základě jisté výslovně či nevysloveně uchopené, autentické či neautentické možnosti být, kvůli níž sám jest, odkázal na nějaké ‚k tomu a tomu‘. Tím se předznamenává jisté ‚k něčemu‘ jakožto ‚stačit na co‘, které strukturálně obsahuje ‚vystačit s čím‘. Pobyt se vždy již od nějakého ‚kvůli čemu‘ odkazuje k tomu, ‚s čím‘ na to vystačí, tzn. nechává vždy již, pokud jest, jsoucno vystupovat jako příruční. To, ‚v čem‘ si pobyt předchůdně rozumí v modu sebeodkazování, je to, ‚do čeho‘ nechává předchůdně vystupovat jsoucno. To, ‚v čem‘ si toto sebeodkazování rozumí, jako to, ‚do čeho‘ nechává vystupovat jsoucno ve způsobu bytí dostatečnosti, [116] je fenomén světa. A struktura toho, do čeho se pobyt odkazuje, je to, co tvoří světskost světa.

V čem si pobyt tímto způsobem vždy již rozumí, s tím je původně důvěrně obeznámen. Tato důvěrná obeznámenost se světem nevyžaduje nutně teoretickou průhlednost vztahů, které svět jako svět konstituují. Ale možnost výslovné ontologicko-existenciální interpretace těchto vztahů tkví ovšem v této důvěrné obeznámenosti se světem, jež je pro pobyt konstitutivní a patří k jeho porozumění bytí. Tato možnost může být uchopena výslovně, pokud si pobyt sám vytyčil jako svůj úkol původní interpretaci svého bytí a jeho možností, nebo dokonce smyslu bytí vůbec.

Dosavadními analýzami je však odkryt teprve horizont, v němž je třeba něco takového jako svět a světskost hledat. Pro další zkoumání je třeba napřed učinit zřetelnějším, jako co chce být souvislost sebeodkazování pobytu ontologicky pojata. 8

Rozumění, které bude třeba v dalším ještě důkladněji analyzovat (srv. § 31), podržuje uvedené vztahy v určité předchůdné odemčenosti. Udržujíc se v nich s důvěrnou obeznámeností, má tyto vztahy před sebou jako to, v čem se pohybuje jeho odkazování. V těchto vztazích a jimi samými se nechává rozumění odkazovat. Vztahový charakter těchto vztahů odkazování chápeme jako ‚znamenat‘. V důvěrné obeznámenosti s těmito vztahy pobyt sobě samému ‚znamená‘, dává si původně na srozuměnou své bytí a své ‚moci být‘ vzhledem ke svému ‚bytí ve světě‘. Ono ‚kvůli čemu‘ znamená jisté ‚k tomu a tomu‘, to zase určité ‚k něčemu‘, to opět ‚na co máme

stačit' a ,s čím' na to vystačíme. Tyto vztahy jsou mezi sebou spjaty jako původní celková souvislost; co jsou, jsou jako toto znamenání, v němž pobyt dává sám sobě předchůdně na srozuměnou své ,bytí ve světě'. Celek vztahů tohoto znamenání nazveme *významnost*. Významnost je to, [117] co tvoří strukturu světa, totiž toho, v čem pobyt¹ jako takový vždy již jest. *Pobyt je ve své důvěrné obeznámenosti s významností ontickou podmínkou možnosti odkrytelnosti jsoucna, které ve způsobu bytí dostatečnosti (příručnosti) vystupuje ve světě a může se tak ohlašovat ve svém ,o sobě'*. Pobyt je jako takový vždy právě tento, s jeho bytím je bytostně vždy již odkryta nějaká konkrétní souvislost příručního jsoucna – pobyt se² již vždy, pokud *jest*, odkázal ke „světu“, s kterým se setkává, k jeho bytí patří bytostně tato *odkázanost*.

Významnost sama, s níž je pobyt vždy již důvěrně obeznámen, ukřívá v sobě ontologickou podmínku možnosti toho, aby rozumějící pobyt mohl jakožto vykládající odemykat něco takového jako „významy“, jež samy zase fundují možné bytí slova a řeči.³

Odemčená významnost jako existenciální skladba pobytu, jako skladba jeho ,bytí ve světě', je ontická podmínka možnosti odkrytelnosti nějakého celku dostatečnosti.

Určíme-li takto bytí příručního jsoucna (dostatečnost), ba dokonce i samu světskost jako souvislost poukazů, nevytratí se nám „substanciální bytí“ nitrosvětského jsoucna do jakéhosi systému relací, a jsou-li relace vždy něco „myšleného“ nerozplyne se bytí nitrosvětského jsoucna v „čistém myšlení“?

V poli našeho nynějšího zkoumání je třeba zásadně rozlišovat tyto opětovně zdůrazňované rozdíly struktur a dimenzí ontologické problematiky: 1. bytí prvotně vystupujícího nitrosvětského jsoucna (příručnost); 2. bytí *toho* jsoucna [118] (výskytovost), které se může naskýtat a stávat určitelným skrze svébytně odkrývající prů-

^{1a} Bytí-tu, v němž člověk bytuje.

^{2b} Ale ne jako jáský výkon nějakého subjektu, spíše: pobyt a bytí

^{3c} Není pravda. Řeč není nástavba, nýbrž *jest* původní bytností pravdy jakožto ,tu'.

chod jsoucnem, s nímž se prvotně setkáváme; 3. bytí ontické podmínky možnosti odkrytelnosti nitrosvětského jsoucna vůbec, světskost¹ světa. Posledně jmenované bytí je *existenciální* určení ‚bytí ve světě‘, tzn. pobytu. Oba výše jmenované pojmy bytí jsou *kategorie* a týkají se jsoucna, jehož bytí nemá způsob pobytu. Souvislost poukazů, která jakožto významnost konstituuje světskost, můžeme formálně pojmut ve smyslu systému relací. Je jen třeba mít na zřeteli, že takové formalizace fenomény natolik nivelizují, že se ztrácí vlastní fenomenální obsah, zejména při tak „jednoduchých“ vztazích, jaké v sobě ukrývá významnost. Tyto „relace“ a „reláta“ onoho ‚k tomu a tomu‘, ‚kvůli čemu‘, ‚s čím‘ vystačit se vzpírají svým fenomenálním obsahem každé matematické funkcionalizaci; nejsou také ničím myšleným, co by bylo v nějakém „myšlení“ teprve kladeno, nýbrž jsou to vztahy, v nichž se obstarávají ohled jako takový vždy již zdržuje. V tomto „systému“ relací jako konstitutivu světskosti se bytí nitrosvětského příručního jsoucna vytrácí tak málo, že teprve na základě světskosti světa je toto jsoucno v jeho „substanciálním“ „o sobě“ možno odkrývat. A teprve můžeme-li se s nitrosvětským jsoucnem vůbec setkat, je zde možnost učinit v poli tohoto jsoucna přístupným to, co se ‚už jen vyskytuje‘. Toto jsoucno lze na základě toho, že se ‚už jen vyskytuje‘, určovat co do jeho „vlastností“ matematicky „funkcionálními pojmy“. Funkcionální pojmy tohoto druhu jsou ontologicky možné vůbec jen ve vztahu k jsoucnu, jehož bytí má charakter ryzí substanciality. Funkcionální pojmy jsou možné vždy jen jako formalizované pojmy substanční. [119]

Abychom mohli specificky ontologickou problematiku světskosti odstínit ještě ostřeji, ozřejmíme interpretaci světskosti – dříve než přikročíme k další analýze – na jednom extrémně protikladném případě.

¹ Lépe: vláda světa.

B. Odlišení analýzy světskosti od interpretace světa u Descarta

- 9 Pojem světskosti, včetně struktur, jež tento fenomén zahrnuje, si budeme moci v našem zkoumání zajistit jen postupnými kroky. Protože interpretace světa vychází zprvu od určitého nitrosvětského jsoucna, takže se jí pak fenomén svět už vůbec neobjeví v zorném poli, pokusíme se toto východisko ontologicky ozřejmit na jeho snad nejextrémnější podobě. Podáme nejen krátkou expoziční základních rysů ontologie „světa“ u Descarta, nýbrž budeme se ptát po jejich předpokladech a pokusíme se je charakterizovat ve světle toho, k čemu jsme zatím dospěli. Při tomto výkladu máme poznat, na jakých zásadně nediskutovaných ontologických „fundamentech“ stojí interpretace světa, které přicházejí po Descartovi, nemluvě o těch, které byly před ním.

Descartes vidí základní ontologické určení světa v *extensio*. Pokud rozlehlost spolukonstituuje prostorovost, ba je s ní podle Descarta identická, a pokud prostorovost zůstává v jistém smyslu konstitutivní pro svět, nabízí nám zamyšlení nad karteziánskou ontologií „světa“ zároveň jistou negativní oporu pro pozitivní explikaci prostorovosti světa našeho okolí a pobytu samého. U Descartovy ontologie se budeme zabývat trojím: 1. Určením „světa“ jako *res extensa* (§ 19). 2. Fundamenty tohoto ontologického určení (§ 20). 3. Hermeneutickou diskusí karteziánské ontologie „světa“ (§ 21). Následujícímu uvažování se dostane [120] zevrubného založení teprve fenomenologickou destrukcí „*cogito sum*“ (srv. II. část, 2. oddíl).

§ 19. Určení „světa“ jako *res extensa*

Descartes odlišuje „*ego cogito*“ jako *res cogitans* od „*res corporea*“. Tímto rozlišením je napříště ontologicky určeno rozlišování „přírody a ducha“. Ať je tento protiklad onticky fixován v jakkoli rozmanitých obsahových proměnách, přece má neujasněnost jeho ontolo-

gických fundamentů a protikladných členů samých svůj nejbližší kořen v rozlišení, jež provedl Descartes. V rámci jakého porozumění bytí určil bytí těchto jsoucn? Název pro bytí nějakého o sobě 9 jsoucího jsoucn zní *substantia*. Tímto výrazem se míní jednou *bytí* nějakého jako substance jsoucího jsoucn, *substancialita*, jednou toto jsoucn samo, *nějaká substance*. Tato dvojznačnost výrazu *substantia*, kterou s sebou nese již antický pojem οὐσία,¹ není náhodná.

Ontologické určení *res corporea* vyžaduje explikaci substance, tzn. substanciality tohoto jsoucn jako substance. Co tvoří vlastní ‚bytí o sobě‘ této *res corporea*? Jak lze vůbec nějakou substanci jako takovou, tzn. její substancialitu, pojmovat? *Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.*² Substance jsou přístupné ve svých „atributech“ a každá substance má nějakou význačnou vlastnost, z níž lze vyčíst bytnost substanciality určité substance. Jaká je tato vlastnost, jde-li [121] o *res corporea*? *Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.*³ Rozlehlost totiž do délky, šířky a hloubky tvoří vlastní bytí tělesné substance, kterou nazýváme „svět“. Co dává extenzi toto význačné postavení? *Nam, omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.*⁴ Rozlehlost je to bytostné ustrojení jsoucn, o němž tu mluvíme, které před všemi ostatními bytostnými určeními již musí „být“, aby tato určení mohla „být“ tím, čím jsou. Rozlehlost musí být tělesu „přidělena“ primárně.

¹ a Ba také a právě pojem ὄν; τὸ ὄν: 1. ‚jsouc‘ (jsoucnost), 2. jsoucn.

² R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, č. 53, str. 25. (*Oeuvres*, vyd. Adam–Tannery, VIII). [Substanci lze sice poznat z kteréhokoli atributu, leč přece má každá substance význačně jednu vlastnost, která ustavuje její povahu a esenci a k níž se všechny ostatní vlastnosti vztahují.]

³ Tamt. [Rozlehlost do délky, šířky a hloubky zakládá tedy povahu tělesné substance.]

⁴ Tamt. [Neboť vše ostatní, co lze tělesu připsat, předpokládá rozlehlost.]

Rozlehlost a její pomocí charakterizovaná substancialita „světa“ se v souladu s tím dokazuje tak, že se ukáže, jak všechny ostatní určnosti této substance, především *divisio*, *figura*, *motus*¹, lze pochopit jen jako *mody* této *extensio*, a že naopak *extensio* zůstává srozumitelná *sine figura* vel *motu*.²

Tělesná věc tak může při zachování své celkové rozlohy přece rozmanitě obměňovat své různé dimenze a v různých tvarech se představovat jako jedna a táž věc. *Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluris diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem et minus secundum longitudinem.*³

- 1 Tvar je jistý *modus* této *extensio*, neméně než pohyb; neboť *motus* postihujeme jen tehdy, *si de nullo nisi locali cogitemus ac de vi a qua excitatur non inquiramus.*⁴ Je-li pohyb jistou jsoucí vlastností oné *res corporea*, pak musí, aby jej bylo možno zakusit v jeho bytí, být pochopen z bytí tohoto *jsoucna* samého, z *extensio*, tzn. musí být pochopen jako čistá [122] změna místa. Z něčeho takového jako „síla“ neplyne nic pro určení *bytí* tohoto *jsoucna*. Taková určení jako *durities* (tvrdość), *pondus* (váha), *color* (barva) lze *matérii* odejmout, a přece zůstává tím, čím je. Tato určení netvoří její vlastní bytí, a pokud *jsou*, vykazují se jako *mody* oné *extensio*. Descartes se to pokouší zevrubně ukázat na „tvrdości“: *Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam*

¹ dělitelnost, tvar, pohyb (Pozn. překl.)

² bez tvaru i pohybu (Pozn. překl.)

³ Tamt., č. 64, str. 31. [A nadto se může jedno a totéž těleso rozpínat rozličnými způsoby, přičemž si zachovává tutéž kvantitu: jednou se totiž rozpíná více do délky a méně do šířky, podruhé naopak více do šířky a méně do délky.]

⁴ Tamt., č. 65, str. 32. [jestliže máme na mysli pouze pohyb místní a nepátráme po síle, kterou je způsobován]

partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.¹ Tvrđost se zakouší hmatáním. Co nám „řiká“ hmat o tvrđosti? Části tvrđé věci „kladou odpor“ pohybu ruky, třeba když ji chceme odstrčit. Kdyby tvrđá, to znamená vzdorující tělesa měnila naopak svoje místo touž rychlostí, jakou se děje změna místa ruky, která se za tělesem „napřahuje“, pak by nikdy k dotýkání nedošlo, tvrđost by nebyla zakoušena, a tudíž by ani *nebyla*. Nelze však nijak nahlédnout, že by tím snad tělesa, ustupující takovou rychlostí, měla něco ztrácet ze své tělesnosti. Podrží-li si tuto tělesnost i při změněné rychlosti, která činí něco takového jako „tvrđost“ nemožným, pak tato „tvrđost“ také nepatří k bytí tohoto jsoucna. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere.² Co tudíž tvoří bytí této *res corporea*, [123] je *extensio*, omnimodo divisibile, figurabile et mobile, to, co se může měnit všemi způsoby dělitelnosti, tvarování a pohybu, *capax mutationum*, to, co se ve všech těchto změnách udržuje, *remanet*. To, co na tělesné věci vyhovuje požadavku takového *stálého setrvávání*, to je na ní ve vlastním smyslu jsoucí, a to tak, že je tím charakterizována substancialita této substance. 9

¹ Tamt., II, č. 4, str. 42. [Co se týče tvrđosti, naznačují nám smysly pouze to, že části tvrđých těles kladou odpor pohybu našich rukou, když do nich ruce vrážejí. Kdyby totiž, kdykoliv se naše ruce pohybují vůči nějaké části, všechna tělesa ustupovala touž rychlostí, kterou se ruce přibližují, žádnou tvrđost bychom necítili. A nelze nijak pochopit, že by tělesa, která by tímto způsobem ustupovala, kvůli tomu pozbývala přirozenosti těles. Tato přirozenost nemůže tudíž spočívat v tvrđosti.]

² Tamt. [A stejně lze ukázat, že váha, barva i všechny ostatní takové vlastnosti, které pociťujeme na látce těles, mohou být z tělesa odstraněny, sama látka však zůstane nedotčená; odtud plyne, že přirozenost tělesa, čili rozlehlost, nezávisí na žádné z uvedených kvalit.]

§ 20. *Fundamenty ontologického
určení „světa“*

Idea bytí, v níž má svůj původ ontologická charakteristika oné *res extensa*, je *substancialita*. *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*. Substancí nemůžeme rozumět nic jiného než *jsoucno*, které *jest* tak, že k tomu, aby *bylo*, nepotřebuje žádného jiného *jsoucna*.¹ Bytí „substance“ je charakterizováno tím, že ničeho nepotřebuje. To, co ve svém bytí nepotřebuje naprosto žádného jiného *jsoucna*, dostačuje ideji substance ve vlastním smyslu – toto *jsoucno* je *ens perfectissimum*. *Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus*.² „Bůh“ je zde titul čistě ontologický, je-li chápán jako *ens perfectissimum*. To, co je tímto pojmem Bůh „samozřejmě“ spolumíněno, umožňuje zároveň ontologický výklad konstitutivního momentu *substanciality*, že ‚ničeho nepotřebuje‘. *Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus*.³ Veškeré *jsoucno*, které není Bůh, potřebuje být vytvářeno v nejširším slova smyslu a udržováno. Vytvářet to, co se vyskytuje, resp. nepotřebovat být vytvářen, to je [124] horizont, v jehož rámci je „bytí“ chápáno. Každé *jsoucno*, které není Bůh, je *ens creatum*. Mezi oběma *jsoucny* je „nekonečný“ rozdíl jejich bytí, a přece oslovujeme jak stvořené, tak i stvořitele *jako jsoucno*. Používáme tudíž bytí tak široce, že jeho smysl objímá jistý „nekonečný“ rozdíl. Tak můžeme s určitým oprávněním i stvořené *jsoucno* nazývat *substancí*. Toto *jsoucno* sice relativně k Bohu potřebuje být vytvářeno a udržováno, ale uvnitř regionu *jsoucna* stvo-

¹ Tamt., č. 51, str. 24.

² Tamt., č. 51, str. 24. [Substance, která vůbec nepotřebuje žádnou věc, je myslitelná jen jedna, totiž Bůh.]

³ Tamt., č. 51, str. 24. [Chápeme, že všechny ostatní věci mohou existovat jen díky součinnosti Boží.]

řeného, uvnitř „světa“ ve smyslu ens creatum, jsou taková jsoucna, jež relativně k vytváření a udržování, jakého jsou schopni tvorové, např. lidé, „nepotřebují žádného jiného jsoucna“. Takové substance jsou dvě: res cogitans a res extensa.

Bytí *té* substance, jejíž význačnou proprietas představuje ex-tensio, bude tudíž ontologicky zásadně určitelné, bude-li vyjasněn *smysl* bytí, který je „společný“ oněm třem substancím, jedné nekonečné a dvěma konečným. Avšak nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dicitur solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturis sit communis.¹ Descartes se tím dotýká problému, který mnohostranně zaměstnával středověkou ontologii, totiž otázky, jakým způsobem znamená bytí vždy jedno z oněch jsoucen. Ve výpovědích „Bůh jest“ a „svět jest“ vypovídáme bytí. Toto slovo „jest“ však nemůže mínit obě jsoucna v témže smyslu (συνωνύμως, univoce),² když přece mezi oběma jsoucny je *nekonečný* rozdíl právě co do bytí; kdyby byl význam onoho „jest“ jednoznačný, bylo by stvořené míněno jako nestvořené nebo nestvořené sníženo na úroveň stvořené. „Bytí“ zde však nefunguje ani jen jako stejné jméno, [125] nýbrž v obou případech se rozumí „bytí“. Scholastika chápe pozitivní *smysl* onoho *znamenání*, jež přísluší „bytí“, jako *znamenání* „analogické“, na rozdíl od jednoznačného nebo pouze stejnojmenného. V návaznosti na Aristotela, kde má tento problém, stejně jako ve východisku řecké ontologie vůbec, svůj předobraz, byly fixovány různé způsoby analogie, podle nichž se také v pojetí významové funkce bytí rozlišují různé „školy“. Descartes zůstává v ontologickém propracování tohoto problému za scholastikou daleko pozadu,³ ba vyhýbá se mu. Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et cre-

¹ Tamt., č. 51, str. 24. [Jméno substance nepřísluší Bohu a stvořeným věcem *jednoznačně*, jak bývá zvykem říkat ve školách, tj. že je Bohu a věcem společná.]

^{2a} V jakémsi průběžném významu.

³ K tomu srv. *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis*, Lugduni 1580, Tomus III, Tractatus V: de nominum analogia, str. 211–219.

aturis sit communis.¹ Toto vyhýbání znamená, že Descartes nechává smysl bytí obsažený v ideji substanciality a charakter „všeobecnosti“ tohoto významu nevyložen. Na to, co znamená bytí samo, se ovšem neptala ani středověká ontologie a stejně tak ani antická. Není proto divu, že se v otázce po způsobu znamenání, které přísluší bytí, nepokročilo, pokud se o ní pojednává na základě nevyjasněného smyslu bytí, jenž je tímto významem „vyjadřován“. Tento smysl zůstal nevyjasněn, protože byl považován za „samozřejmý“.²

14 Descartes se ontologické otázce po substancialitě nejen úplně vyhýbá, nýbrž výslovně zdůrazňuje, že substance jako taková, tzn. její substancialita, je primárně sama o sobě a pro sebe nepřístupná. Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit existens, quia hoc solum per se nos non afficit.³ „Bytí“ samo nás „neafikuje“, proto je nemůžeme vnímat. [126] „Bytí není reálný predikát“,⁴ říká Kant, čímž pouze reprodukuje větu Descartovu. Tím se na možnost čisté problematiky bytí zásadně rezignuje a hledá se východisko v jiné cestě, na níž se pak získají výše uvedená určení substancí. Poněvadž „bytí“ opravdu není přístupné jako *jsoucno*, je bytí vyjadřováno pomocí *jsoucích* určení příslušného *jsoucna*, pomocí atributů. Ale nikoli pomocí libovolných, nýbrž těch, které smyslu bytí a substanciality, jenž je mlčky přece jen předpokládán, co nejlépe vyhovují. V *substantia finita* jakožto *res corporea* je to, co je jí primárně nutno „přiřknout“, *extensio*. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet

¹ R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, č. 51, str. 24. [Nelze zřetelně pochopit žádný význam onoho slova substance, který by byl společný Bohu a stvořeným věcem.]

^{2a} a protože se všichni spokojili se srozumitelností

³ Tamt., č. 52, str. 25. [Přece však nemůže být substance postižena prvotně jenom tím, že existuje, neboť tím samotným na nás sama o sobě nepůsobí.]

^{4a} „reálně“ patřící k věcnosti, k ‚co‘, co jedině se nás může tak či onak týkat

§ 21. Hermeneutická diskuse karteziánské ontologie „světa“

vel sit extensa;¹ neboť substancialita je ratione tantum², nikoli realiter³ vydělitelná, abychom se s ní mohli setkat tak jako se substanciálním jsoucím samým.

Tak se ozřejmily ontologické základy určení „světa“ jako res extensa: co do smyslu svého bytí nejen nevyjasněná, nýbrž za nevyjasnitelnou vydávaná idea substanciality, předvedená oklikou přes nejpřednější substanciální vlastnost příslušné substance. V určení substance pomocí substanciálního jsoucna spočívá nyní také důvod dvojznačnosti tohoto termínu. Míněna je substancialita a rozumí se jí z určité jsoucí uzpůsobenosti substance. Protože ontologickému je podkládáno ontické, funguje výraz substantia hned v ontickém, hned zase v ontologickém, většinou ale ve splývajícím onticko-ontologickém významu. Za tímto subtilním významovým rozdílem se však skrývá nezvládnutí [127] zásadního problému bytí.⁴ Jeho zpracování vyžaduje *správným způsobem* „vystopovat“ ony ekvivokace; kdo se o něco takového pokouší, „zabývá se“ nikoli „pouhými významy slov“, nýbrž musí se odvážit do nejpůvodnější problematiky „věcí samých“, aby tyto „nuance“ objasnil. 9

§ 21. Hermeneutická diskuse karteziánské ontologie „světa“

Vynořuje se kritická otázka: pátrá vůbec tato ontologie „světa“ po fenoménu světa, a ne-li, určuje alespoň nějaké nitrosvětské jsoucno natolik, aby na něm mohla být ukázána jeho světovost? *Obě otázky je třeba zodpovědět záporně.* Jsoucno, které se Descartes snaží ontologicky zásadně pojmut pomocí extensio, je spíše něco takové-

¹ Tamt., č. 63, str. 31. [Substanci rozlehlou nebo myslící chápeme dokonce snadněji než substanci samu, s vynecháním toho, že myslí, nebo že je rozlehlá.]

² toliko myšlenkově (Pozn. překl.)

^{3b} co do věcného obsahu

^{4a} ontologická diference

ho, co lze odkrýt teprve průchodem skrze nitrosvětské jsoucno, které je prvotně po ruce. Ale i když je tomu tak, ba i když ontologická charakteristika *tohoto* určitého nitrosvětského jsoucna (přírody) – a to jak idea substanciality, tak i smysl onoho *existit* a *ad existendum*, které se vyskytuje v její definici – končí v temnotách, je přece jen možné, že v ontologii založené na radikálním rozlišení Boha, Já a „světa“ je ontologický problém „světa“ v nějakém smyslu položen a řešen. Není-li tu však ani tato možnost, pak je třeba výslovně prokázat, že Descartes nejenom snad podává chybné ontologické určení světa, nýbrž že jeho interpretace a její fundamenty vedly k tomu, že jak fenomén světa, tak i bytí prvotně příručního nitrosvětského jsoucna byly *přeskočeny*. [128]

Při expozici problému světskosti (§ 14) jsme poukázali na to, jak důležité je získat k tomuto fenoménu přiměřený přístup. V kritickém probírání karteziánského východiska se tedy budeme muset ptát: jaký způsob bytí pobytu je fixován jako přiměřený způsob přístupu k *tomu* jsoucnu, s jehož bytím jakožto *extensio* ztotožňuje Descartes bytí „světa“? Jediným a pravým přístupem k tomuto jsoucnu je poznání, *intellectio*, a to ve smyslu poznání matematicko-fyzikálního. Matematické poznání platí za takový způsob uchopení jsoucna, který si vždycky může být jist tím, že bytí jsoucna, jež uchopil, bezpečně drží. To, co má takový způsob bytí, že vyhovuje bytí přístupnému v matematickém poznání, to ve vlastním smyslu slova *jest*. Toto jsoucno je to, *co je stále tím, čím je*; na zakoušeném jsoucnu světa je tudíž jeho bytí ve vlastním smyslu tvořeno tím, o čem lze ukázat, že to má charakter *stálé setrvalosti*, jako *remans capax mutationum*.¹ Ve vlastním smyslu *jest* to, co neustále setrvává. Něco takového poznává matematika. Co je *skrze ni* na jsoucnu přístupné, to tvoří jeho bytí. Z určité ideje bytí, která je skryta v pojmu substanciality, a z ideje poznání, jímž se jsoucno *takto* poznává, je „světu“ jeho bytí takříkajíc nadiktováno. Descartes si nenechá předvést způsob bytí nitrosvětského jsoucna od tohoto jsoucna samého, nýbrž na základě určité ideje bytí (bytí = neustálý výskyt), jejíž původ zůstává zahalen a její oprávnění nevyká-

¹ to, co setrvávajíc je schopné změn (Pozn. překl.)

záno, předpisuje jaksi světu jeho „vlastní“ bytí. Ontologie světa není tedy primárně určena tím, že by se opírala o nějakou vědu, jež je náhodou obzvláště ceněna, totiž o matematiku,¹ nýbrž tím, že je zásadně ontologicky orientována na bytí jako stálý výskyt, k jehož uchopení je [129] matematické poznání obzvláště vhodné. Descartes tak filosoficky výslovně převádí tradiční ontologii na novověkou matematickou fyziku a její transcendentální fundamenty.

Descartes nemusí klást problém přiměřeného přístupu k nitrosvětskému jsoucnu. Při neporušené nadvládě tradiční ontologie je o pravém způsobu uchopení toho, co ve vlastním smyslu jest, již předem rozhodnuto. Spočívá v νοεῖν, v „názoru“ v nejširším smyslu slova, přičemž διανοεῖν, „myšlení“, je pouze jistou fundovanou formou jeho provádění. A na základě této zásadní ontologické orientace podává Descartes svou „kritiku“ jiného možného, totiž nazíravě vněmového přístupu ke jsoucnu, sensatio (αἴσθησις) oproti intellectio.

Descartes velmi dobře ví, že jsoucnu se zprvu neukazuje ve svém vlastním bytí. „Zprvu“ je dána tato určitým způsobem zbarvená, tak a tak chutnající, tvrdá, chladná, znějící věc – vosk. Ale toto a vůbec vše, co dávají smysly, je ontologicky bezvýznamné. Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.² Smysly nám vůbec nedávají poznávat jsoucnu v jeho bytí, nýbrž ohlašují pouze užitečnost a škodlivost „vnějších“ nitrosvětských věcí pro lidskou, s tělem spjatou bytost. Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant:³ smysly nás vůbec nepoučují o jsoucnu v jeho bytí. Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura vel

¹ a nýbrž zaměřením na matematicko jako takové, μάθημα a ὄν

² Tamt., II, č. 3, str. 41. [Stačí, povšimneme-li si, že smyslové vněmy se vztahují pouze ke spojení lidského těla s myslí a že nám dávají řádně poznat pouze to, čím mohou vnější tělesa tělu prospět nebo uškodit.]

³ Tamt., II, č. 3, str. 41. [Nepoučují nás o tom, jaká jsou tělesa sama o sobě.]

ponderosa vel colorata vel alio aliquo modo sensus afficiens: [130] sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum.¹

Jak málo je Descartes schopen nechat před sebou vyvstat to, co se ukazuje ve smyslovosti, v jeho vlastním způsobu bytí, natož tento způsob určit, je zřejmé z kritické analýzy jeho interpretace zkušenosti o tvrdosti a odporu (srv. § 19).

Tvrdost je pojata jako odpor. Ten je ale právě tak málo jako tvrdost pochopen ve fenomenálním smyslu, jako něco, co je zakoušeno samo o sobě a co lze v takovéto zkušenosti určit. Odpor znamená pro Descarta tolik co: nehnout se z místa, tzn. nestrpět přemístění. To, že nějaká věc klade odpor, pak znamená: setrávat na určitém místě relativně k jiné věci, která své místo mění, příp. měnit své místo takovou rychlostí, že může být touto věcí „dohnána“. Touto interpretací zkušenosti o tvrdosti je škrtnut způsob bytí smyslového vnímání a tím i možnost uchopit jsoucno, s nímž se v takovém vnímání setkáváme, v jeho bytí. Bytostný způsob vnímání něčeho převádí Descartes na jediný způsob, který zná; vnímání něčeho se stává určitým vyskytováním se vedle sebe dvou výskytových *res extensae*, i pohybový vztah obou je v modu *extensio*, která primárně charakterizuje výskytovost tělesné věci. Je sice pravda, že možné „naplnění“ hmatového aktu vyžaduje jistou význačnou „blízkost“ hmatatelného. To však neznamena, že by dotýkání a tvrdost, která v něm případně vychází najevo, spočívaly, ontologicky pojato, v rozdílné rychlosti dvou tělesných věcí. Tvrdost a odpor se vůbec neukazují, neexistuje-li jsoucno, které má způsob bytí pobytu nebo alespoň živé bytosti.

Descartovo pojednání o možných způsobech *přístupu* k nitrosvětskému jsoucnu je tak ovládnuto [131] ideou bytí, která je převzata z určitého regionu tohoto jsoucna samého.

¹ Tamt., č. 4, str. 42. [Když to budeme dělat, poznáme, že obecně pojata přirozenost tělesa nespočívá v tom, že věc je tvrdá nebo těžká nebo barevná, či že působí na smysly nějakým jiným způsobem: nýbrž pouze v tom, že věc je rozlehlá do délky, šířky a hloubky.]

Idea bytí jako setrvalého výskytu motivuje nejen jisté extrémní 9
určení bytí nitrosvětského jsoucna a jeho identifikaci se světem
vůbec, nýbrž zároveň zabraňuje tomu, aby se do zorného pole on-
tologicky přiměřeným způsobem dostalo chování pobytu. Tím se
ale úplně ztrácí možnost uvidět, že dokonce i všechno smyslové
a rozumové vnímání je fundováno, a porozumět mu jako jisté mož-
nosti ‚bytí ve světě‘. Bytí „pobytu“ k jehož základní skladbě patří
‚bytí ve světě‘, pojímá nicméně Descartes tímtež způsobem jako
bytí *res extensa*, jako substanci.

Není však tímto kritickým pojednáním Descartovi podsunuta
a posléze „vykázána“ jako jím nevyřešená jistá úloha, která ležela
naprosto mimo jeho horizont? Jak má Descartes identifikovat urči-
té nitrosvětské jsoucno a jeho bytí se světem, když fenomén světa,
a tudíž něco takového jako nitrosvětскost, vůbec nezná?

Na poli zásadního rozboru se nesmíme držet jen doxograficky
doložitelných tezí, nýbrž musíme přibrat ke své orientaci věcnou
tendenci dané problematiky, byť i nepřesahovala rámec vulgárního
pojetí. Že Descartes chtěl pomocí *res cogitans* a *res extensa* problém
„já a svět“ nejen *nastolit*, nýbrž činil si nárok na jeho radikální vyře-
šení, je z jeho *Meditací* (srv. zvláště I. a VI.) zřejmé. Že mu základní
ontologická orientace na tradici bez jakékoli pozitivní kritiky zne-
možnila odhalit původní ontologickou problematiku pobytu, že mu
musela zastříť výhled na fenomén světa a že byla s to dosadit jako
ontologii „světa“ ontologii určitého nitrosvětského jsoucna, měly
ukázat podané výklady. [132]

Mnozí budou namítat, že jakkoli zůstal problém světa vsutku
skryt a jakkoli zůstalo skryto i bytí jsoucna, s nímž se ve světě na-
šeho okolí nejbezprostředněji setkáváme, položil Descartes přece
základ pro ontologickou charakteristiku *toho* nitrosvětského jsouc-
na, které ve svém bytí funduje každé jiné jsoucno, totiž materiální
přírody.¹ Na ní, jako na fundamentální vrstvě, se budují ostatní vrst-
vy nitrosvětské skutečnosti. V rozlehlé věci jako takové jsou zakot-
veny nejprve ty určenosti, které se sice ukazují jako kvality, ale

¹ Kritika Husserlovy výstavby ‚ontologií‘! A vůbec celá kritika Descar-
ta je sem zasazena s tímto úmyslem!

- 9 „v základě“ jsou kvantitativními modifikacemi modů samotné extensio. Na těchto kvalitách, jež jsou samy ještě takto redukovatelné, stojí potom specifické kvality jako hezký, nehezký, vhodný, nevhodný, užitečný, neužitečný; při primární orientaci na věcnost musí být tyto kvality pojaty jako nekvantifikovatelné hodnotové predikáty, jimiž je ona původně jen materiální věc oznámkována jako určitý statek. Tímto rozvrstvením dochází ale naše uvažování přece k onomu jsoucnu, které jsme ontologicky charakterizovali jako příruční prostředek. Karteziánská analýza „světa“ tak teprve umožňuje bezpečnou výstavbu struktury toho, co je prvotně po ruce; je zapotřebí jen snadno proveditelného doplnění přírodní věci na věc plně užitkovou.

Ale je touto cestou, i kdybychom odhlédli od specifického problému světa, možno ontologicky dospět k bytí jsoucna, s nímž se nitrosvětsky prvotně setkáváme? Což není materiální věcností mlčky stanoveno za východisko jisté bytí – stálý věcný výskyt –, kterému se dodatečným vybavením příslušného jsoucna hodnotovými predikáty dostane ontologického doplnění tak málo, že tyto hodnotové charaktery zůstanou spíše samy jen ontickými určenostmi jistého jsoucna, které má způsob bytí věci? Přídavek hodnotových predikátů není ani v nejmenším s to [133] říci něco nového o bytí těchto statků, *nýbrž opět jen pro tyto predikáty předpokládá způsob bytí čisté výskytovosti*. Hodnoty jsou *vyskytující se* určenosti nějaké věci. Hodnoty mají nakonec svůj ontologický původ jedině v předchůdném stanovení věcné skutečnosti jako fundamentální vrstvy. Již předfenomenologická zkušenost však ukazuje na domněle věcném jsoucnu něco, co není pomocí věcnosti plně pochopitelné. Věcné bytí tedy potřebuje jistého doplnění. Neboť co ontologicky znamená bytí hodnot nebo jejich „platnost“, kterou Lotze pojal jako jistý modus „přítakání“? Co ontologicky znamená toto „lpění“ hodnot na věcech? Pokud tato určení zůstávají nevyjasněna, je rekonstrukce užitkové věci z věci přírodní ontologicky problematickým podnikem, nehledě už vůbec na zásadní převrácení celé problematiky. A nevyžaduje rekonstrukce této zprvu „z kůže stažené“ užitkové věci *vždycky už předběžný, pozitivní pohled na fenomén, jehož úplnost má být rekonstrukcí opět zjednána*? Není-li ale jeho

nejvlastnější bytostná skladba napřed přiměřeně explikována, nestaví pak rekonstrukce bez stavebního plánu? Pokud se tato rekonstrukce a „doplnění“ tradiční ontologie „světa“ dostává ve výsledku k témuž *jsoucnu*, od něhož vyšla výše podaná analýza příručnosti prostředku a celku dostatečnosti, vzniká dojem, že *bytí* tohoto *jsoucna* bylo vskutku vyjasněno nebo že se stalo aspoň *problémem*. Právě tak jako Descartes pomocí *extensio* jako *proprietas* nevystihuje *bytí* substance, nelze *bytí* jako příručnost tím, že se uchýlíme k „hodnotovým“ vlastnostem, ani zahlédnout, natož je učinit ontologicky tématem. 1

Descartes zúžil otázku po světě a vyostřil ji na otázku po přírodní věcnosti jako nitrosvětském *jsoucnu*, které je prvotně přístupné. Upevnil mínění, že domněle nejpřísnější ontické *poznání* nějakého [134] *jsoucna* je také možným přístupem k primárnímu *bytí* *jsoucna*, jež je v takovém poznání odkryto. Je však třeba zároveň nahlédnout, že i ona „doplnění“ ontologie věci se pohybují zásadně na téže dogmatické bázi jako Descartes.

Již jsme naznačili (§ 14), že přeskočení světa a *jsoucna*, s nímž se prvotně setkáváme, není náhodné, že to není žádné přehlédnutí, jež by se dalo prostě napravit, nýbrž že tkví v jistém podstatném způsobu *bytí* pobytu samého. Teprve až nám analytika pobytu ujasní nejdůležitější struktury pobytu spadající do rámce této problematiky, až pojmu *bytí* vůbec bude vykázán horizont jeho možné srozumitelnosti¹ a až se tak stane ontologicky původně srozumitelnou příručnost a výskytovost, pak teprve bude možno vykázat filosofické oprávnění provedené kritiky karteziánské ontologie světa, která je ještě i dnes v zásadě běžná.

Za tím účelem musí být ukázáno (srv. část I, oddíl 2):

1. Proč byl u zrodu ontologické tradice, jež je pro nás rozhodující – explicitně u Parmenida –, přeskočen fenomén světa; odkud pochází neustálý návrat tohoto přeskakování?
2. Proč se na místo tohoto přeskočeného fenoménu dostává jako ontologické téma nitrosvětské *jsoucno*?

¹ a Sic! Přičemž ovšem ‚srozumitelnost‘ na základě porozumění jako rozvrhu, a ten jako ekstatická časovost.

3. Proč je toto jsoucno spatřováno zprvu v „přírodě“?

4. Proč se doplňování takovéto ontologie světa, které je shledáváno nutným, děje pomocí fenoménu hodnoty?

Teprve odpovědí na tyto otázky bude dosaženo pozitivního porozumění *problematicke* světa, ukázán původ [135] jejího pochybení a vykázán důvod, proč jsme oprávněni tuto tradiční ontologii světa odmítnout.

1 Úvahy o Descartovi nás měly přivést k nahlédnutí, že ani ono zdánlivě samozřejmé východisko od věcí světa, ani zaměření na domněle nejprísnejší poznání jsoucna nezaručují, že bude získána půda, na níž lze fenomenálně postihnout prvotní ontologické struktury světa, pobytu a nitrosvětského jsoucna.

Ale vzpomeneme-li si na to, že nitrosvětské jsoucno je zjevně spolukonstituováno prostorovostí, bude nakonec přece možno karteziánskou analýzu „světa“ jistým způsobem „zachránit“. Tím, že radikálně vytkl *extensio* jako *praesuppositum* pro každou určenost *res corporea*, připravil Descartes porozumění pro jisté *apriori*, jehož obsah pak důkladněji fixoval Kant. Analýza této *extensio* je v jistých mezích nezávislá na zanedbání výslovné interpretace bytí rozlehlého jsoucna. Že *extensio* byla stanovena jako základní určenost „světa“, má své fenomenální oprávnění, i když na jejím základě nelze ontologicky pochopit ani prostorovost světa, ani prvotně odkrytou prostorovost jsoucna, s níž se ve světě našeho okolí setkáváme, natož pak prostorovost samého pobytu.

C. ‚Okolo‘ jako prostorovost světa našeho okolí a prostorovost pobytu

Ve spojitosti s prvním náčrtem ‚bytí ve‘ (srv. § 12) musel být pobyt vymezen vůči tomu způsobu bytí v prostoru, který nazýváme ‚být uvnitř‘. To znamená: jisté jsoucno, které je samo rozlehlé, je obklopeno rozlehlými hranicemi něčeho rozlehlého. Obojí, jak jsoucno, jež je uvnitř, tak to, co je obklopuje, se vyskytuje v prostoru. Popíráme-li, že pobyt ‚je uvnitř‘ [136] v nějaké prostorové jímce, nechceme tím nicméně zásadně vyloučit každou prostorovost pobytu,

§ 22. *Prostorovost nitrosvětsky příručního jsoucna*

nýbrž pouze udržet otevřený přístup k vidění bytostné prostorovosti pobytu. Tu je třeba nyní vyznačit. Pokud je však nitrosvětské jsoucno rovněž v prostoru, bude jeho prostorovost v jisté ontologické spojitosti se světem.¹ Proto je třeba určit, v jakém smyslu je prostor konstituentem světa, jenž byl sám zase charakterizován jako strukturní moment ‚bytí ve světě‘. Zvláště pak musí být ukázáno, jak ono ‚okolo‘ jako charakter světa našeho okolí, totiž specifická prostorovost jsoucna vystupujícího ve světě našeho okolí, je samo fundováno světskostí světa, a nikoli obráceně, že by se svět vyskytoval v prostoru. Zkoumání prostorovosti pobytu a prostorové určenosti světa začíná analýzou toho, co je nitrosvětsky v prostoru po ruce. Uvažování probíhá ve třech stupních: 1. prostorovost nitrosvětsky příručního jsoucna (§ 22), 2. prostorovost ‚bytí ve světě‘ (§ 23), 3. prostorovost pobytu a prostor (§ 24). 1

§ 22. *Prostorovost nitrosvětsky příručního jsoucna*

Jestliže prostor v jistém smyslu, který máme teprve určit, konstituuje svět, pak není divu, že jsme již při předchozí ontologické charakteristice nitrosvětského jsoucna museli toto jsoucno vidět také jako nitroprostorové. Tato prostorovost příručního jsoucna nebyla dosud fenomenálně výslovně uchopena a vykázána ve svém sepětí se strukturou bytí příručního jsoucna. To je nyní naším úkolem.

Do jaké míry jsme již při charakterizování toho, co je po ruce, narazili na prostorovost? Říkali jsme, že je [137] to po ruce prvotně, *nejblíže*. Znamená to, že je to nejen jsoucno, které vystupuje *vždy napřed* před jiným, nýbrž míní se tím zároveň jsoucno, které je „v blízkosti“. Příruční jsoucno každodenního zacházení má charakter *blízkosti*. Přesně viděno je tato blízkost prostředku naznačena již v termínu vyjadřujícím jeho bytí, v „příručnosti“. Jsoucno, které je „po ruce“, je vždy v nějaké blízkosti, která se nestanovuje vyměřením vzdálenosti. Tato blízkost se řídí praktickým ohledem manipulování a používání, které s ním „počítá“. Praktický ohled

¹ Svět tedy také prostorový.

obstarávání fixuje to, co je tímto způsobem blízko, zároveň co do směru, v němž je příslušný prostředek přístupný. Směrově fixovaná blízkost prostředku znamená, že prostředek se nikoli pouze někde vyskytuje, je umístěn v prostoru, nýbrž že je jako prostředek bytostně umístěn vhodně, patřičně, uspořádaně, přehledně. Prostředek má své *místo*, ale může se také „povalovat“, což je třeba zásadně odlišit od pouhého výskytu s libovolným prostorovým umístěním. Každé místo se určuje jako místo tohoto prostředku k... z příslušného celku vzájemně směrově fixovaných míst kontextu prostředků, jež jsou po ruce ve světě našeho okolí. Místo a rozmanitost míst se nesmí vykládat jako ‚kde‘ nějakého libovolného výskytu věcí. Místo je vždy určité „tam“ a „tady“ nějakého prostředku, který *tam patří*. Tato patřičnost odpovídá vždy příslušnému prostřečnému charakteru příručního jsoucna, tzn. jeho příslušnosti do celku prostředků, která má charakter dostatečnosti. Podmínkou toho, aby nějaký celek prostředků mohl patřit na nějaké místo, je však ‚kam‘ vůbec, v němž je jistému kontextu prostředků vykázána celková struktura míst. Toto ‚kam‘ možné prostřečné patřičnosti, které má obstarávající zacházení v praktickém ohledu vždy předem na zřeteli, nazveme *krajina*.

„V krajině čeho“ znamená nejen „ve směru k...“, nýbrž zároveň v okrsku něčeho, co v tomto směru leží. Tímto směrem a vzdáleností – blízkost [138] je jen její modus – konstituované místo je již v nějaké krajině a vzhledem k ní orientováno. Něco takového jako krajina musí být již objeveno předem, mají-li se vykazovat a nacházet místa pro celek prostředků, jež jsou v praktickém ohledu k dispozici. Tato krajinná orientovanost rozmanitosti míst příručního jsoucna tvoří ono ‚okolo‘, onu obklopenost jsoucnem, s kterým se ve světě našeho okolí prvotně setkáváme. Nikdy není napřed dána nějaká trojdimenzionální rozmanitost možných míst, která by byla vyplněna vyskytujícími se věcmi. Tato dimenzionalita prostoru je v prostorovosti příručního jsoucna ještě zakryta. „Nahoře“ je „tam na stropě“, „dole“ je „na podlaze“, „vzadu“ je „tam u dveří“; veškerá ‚kde‘ jsou objevována a v praktickém ohledu vykládána na cestách, jimiž se ubírá každodenní zacházení, nikoli stanovována a vyznačována teoretickým vyměřováním prostoru.

Krajiny nejsou vytvářeny teprve společně se vyskytujícími věcmi, nýbrž jsou již vždy na jednotlivých místech po ruce. Místa sama jsou příručnímu jsoucnu vykazována v rámci praktického ohledu obstarávání, popřípadě je již předem jako taková nacházíme. Jsoucno, které je stále po ruce a s nímž ‚bytí ve světě‘ v praktickém ohledu již předem počítá, má tudíž své místo. ‚Kde‘ je toto jsoucno po ruce, je vzato obstaráváním v úvahu a orientováno vůči ostatnímu příručnímu jsoucnu. Např. slunce, jehož světla a tepla denně užíváme, má na základě proměnlivé použitelnosti toho, co skýtá, svá význačná, v praktickém ohledu odkrytá místa: východ, poledne, západ, půlnoc. Místa tohoto příručního jsoucna, které je sice proměnlivě, ale stále stejnoměrně po ruce, se stávají zdůrazněnými „údaji“ o krajinách, které se v nich prostírají. Tyto nebeské krajiny, které ještě nemusí mít nějaký geografický smysl, poskytují ono předchůdné ‚kam‘ pro všechny jednotlivé formy krajin, které je možno obsadit místy. Dům má svou slunečnou a návětrnou stranu; vzhledem k nim je orientováno členění jeho [139] „místností“ a v rámci tohoto členění zase jejich „zařízení“ podle charakteru jejich prostředčnosti. Kostely a hroby jsou kupříkladu zřizovány tak, že směřují k východu a k západu slunce, tedy ke krajinám života a smrti, z nichž je pobyt sám určen vzhledem ke svému nejvlastnějším možnostem, jak být ve světě. Pobyt, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo, odkrývá ve svém obstarávání předchůdně krajiny, které vždy určitým rozhodujícím způsobem k něčemu dostačují. Předchůdné odkrytí těchto krajin je spoluurčeno celkem dostatečností, do něhož je uvolněno příruční jsoucno jako to, s čím se setkáváme.

Předchůdná příručnost každé jednotlivé krajiny má v jistém ještě původnějším smyslu než je tomu u bytí příručního jsoucna *charakter nenápadné důvěrnosti*. Sama se stává viditelnou ve smyslu nápadnosti pouze při praktickém odkrývání příručního jsoucna, a to v deficientních modech obstarávání. Často teprve tehdy, když něco na *svém* místě nenajdeme, stává se pro nás krajina tohoto místa poprvé výslovně jako taková přístupnou. Prostor, který je ‚bytím ve světě‘ v praktickém ohledu odkrýván jako prostorovost celku prostředků, patří vždy jakožto jeho místo k jsoucnu samému. Pouhý prostor je ještě zastřen. Prostor je roztržěn do jednotlivých

míst.¹ Tato prostorovost má však díky světové celkovosti, jíž je charakterizována dostatečností prostorově příručního jsoucná, svou vlastní jednotu. „Svět našeho okolí“ se nezačleňuje do nějakého předem daného prostoru, nýbrž jeho specifická světskost artikuluje ve své významnosti dostatečností souvislost každé celkovosti všech v praktickém ohledu vykázaných míst. Každý svět odkrývá vždy prostorovost jemu příslušejícího prostoru. To, že příruční jsoucná vystupuje skrze svět našeho okolí ve svém prostoru, je onticky možné jen proto, že pobyt sám je ve svém ‚bytí ve světě‘ ‚prostorový‘. [140]

§ 23. Prostorovost ‚bytí ve světě‘

Jestliže *pobytu* přiřkneme prostorovost, pak je samozřejmě třeba toto ‚bytí v prostoru‘ pochopit ze způsobu bytí tohoto jsoucná. Prostorovost pobytu, jenž bytostně není ničím vyskytujícím se, nemůže znamenat ani že se pobyt nachází v nějakém bodě ‚světového prostoru‘, ani že je na nějakém místě po ruce. To obojí je způsob bytí nitrosvětsky vystupujícího jsoucná. Pobyt je však ‚ve‘ světě v tom smyslu, že s nitrosvětsky vystupujícím jsoucňem při svém obstarávání důvěrně zachází. Jestliže mu tedy nějakým způsobem přísluší prostorovost, pak je to možné jen na základě tohoto ‚bytí ve‘. Tato prostorovost potom vykazuje charaktery *od-dálení* a *zaměření*.

Oddálením jako bytostným charakterem pobytu týkajícím se jeho ‚bytí ve světě‘ rozumíme nikoli něco jako vzdálenost (blízkost), nebo dokonce určitý interval vzdálenosti. Výraz oddálení používáme ve významu aktivním a tranzitivním. Máme přitom na mysli bytostnou skladbu pobytu, v níž je oddalování ve smyslu odsouvání pouze jedním určitým, faktickým modem. Oddálit pro nás znamená způsobit, že zmizí *dálka*², tzn. vzdálenost něčeho, zname-

¹ a Ne, právě jistá specifická a neroztříštěná jednota míst!

² a Kde se bere *dálka*, která je od-dalována?

§ 23. *Prostorovost ,bytí ve světě‘*

ná tedy přibližování. Pobyt je bytostně od-dalující; jakožto jsoucno, kterým je, nechává vždy nějaké jsoucno vstupovat do blízkosti.¹ Od-dalování odkrývá vzdálenost. Ta je – právě tak jako interval vzdálenosti – kategoriálním určením nepobytového jsoucna. Oddalování musíme naproti tomu podržet jako existenciál. Jen pokud je vůbec jsoucno pro pobyt odkryto ve své od-dálenosti, stávají se na nitrosvětském jsoucnu samém ve vztahu k jinému nitrosvětskému jsoucnu přístupné „vzdálenosti“ a vzdálenostní intervaly. Dva body jsou od sebe vzdáleny právě tak málo, jako kterékoli dvě věci vůbec, neboť žádné z těchto jsoucen není ve svém způsobu bytí s to od-dalovat. [141] Jejich prostorový interval lze konstatovat a měřit pouze v od-dalování.²

Od-dalování je především a většinou přibližování v rámci praktického ohledu, totiž přivádění do blízkosti formou shánění, uchystávání, přípravy k použití. Ale i určité druhy čistě poznávacího odkrývání jsoucna mají charakter přibližování. *Pobyt má bytostnou tendenci k blízkosti.*³ Všechny druhy zvyšování rychlosti, jichž se dnes více či méně přinuceni účastníme, směřují k překonávání vzdálenosti. Např. pomocí rozhlasu provádí dnes pobyt dalekosáhlé v jeho pobytovém smyslu ještě nedohlédnutelné od-dalování „světa“ rozšiřováním a narušováním každodenního světa našeho okolí.

V od-dalování není nutně obsažen výslovný odhad délky nějakého příručního jsoucna od pobytu. Vzdálenost se především nikdy nebere jako vzdálenostní interval. Má-li být odhadnuta délka, děje se tak relativně k vzdálenostem, v nichž se zdržuje každodenní pobyt. Přesto, že početně vzato jsou tyto odhady nepřesné a kolísavé, mají v každodenním pobytu svou *vlastní* a zcela srozumitelnou *určitost*. Říkáme: je to malá procházka; co by kamenem dohodil; než si zakouříš... Tyto míry naznačují, že nejen nechtějí „měřit“, nýbrž že odhadnutá vzdálenost přísluší jsoucnu, k němuž směřujeme]

^{1b} Blízkost a *přítomnost*, nikoli velikost vzdálenosti je bytostná.

^{2a} Od-dalování silnější než přibližování.

^{3b} Do jaké míry a proč? Bytí qua stálá přítomnost má přednost, zpřítomňování.

v ohledu praktického obstarávání. Ale i když použijeme pevnější míry a řekneme: „k tomu domu je to půl hodiny“, musíme tuto míru brát jako odhadnutou. „Půl hodiny“ není třicet minut, nýbrž doba, která nemá vůbec žádnou „délku“ ve smyslu kvantitativní rozlohy. Tato doba je vždy vyložena z obvyklých každodenních „pochůzek“. Vzdálenosti [142] se odhadují především v praktickém ohledu, a to i tam, kde jsou „úředně“ vypočtené míry známy. Protože od-dalované je v takových odhadech po ruce, podržuje si svůj specificky nitrosvětský charakter. K tomu dokonce patří, že cesty, po kterých se při svém obstarávání ubíráme k vzdálenému jsoucnu, jsou každý den jinak dlouhé. Příruční jsoucno světa našeho okolí tu totiž není pro pohled nějakého věčného pozorovatele, který je z pobytu vyňat, nýbrž vystupuje v praktickém ohledu obstarávající každodennosti pobytu. Pobyt na svých cestách neprobíhá prostorovou dráhu jako nějaké výskytové těleso, „nepolyká kilometry“, nýbrž přibližování a od-dalování je vždy obstarávajícím bytím k přibližovanému a od-dalovanému. „Objektivně“ dlouhá cesta může být kratší než nějaká „objektivně“ velmi krátká, která je třeba „těžká“ a připadá člověku nekonečně dlouhá. *V takovém „připadání“ je ale příslušný svět teprve vlastně po ruce.* Objektivní vzdálenostní intervaly vyskytujících se věcí se nekryjí se vzdáleností a blízkostí nitrosvětského příručního jsoucna. I tehdy, jsou-li objektivní míry exaktně známy, zůstává toto vědění slepé, nemá funkci odkrývacího přibližování světa našeho okolí v praktickém ohledu; takové vědění se používá pouze v bytí a pro bytí, které při svém obstarávání neměří, jakou cestu musí urazit, a které není bytím ke světu, jenž se ho „týká“.

Na základě své předchůdné orientace na „přírodu“ a na „objektivně“ měřené vzdálenostní intervaly věcí jsme nakloněni vydávat právě podaný výklad vzdálenosti a jejího odhadování za „subjektivní“. Je to však „subjektivita“, která odkrývá něco, co je na „realitě“ světa snad nejreálnější, která nemá se „subjektivní“ libovůlí a subjektivistickými „pojetími“ jsoucna, které je „samo o sobě“ jinak, nic společného. *Praktické od-dalování, k němuž dochází v každodennosti pobytu, odkrývá „bytí o sobě“ „pravého světa“, „bytí o sobě“ jsoucna, u něhož pobyt jako existující vždy již je.*

§ 23. *Prostorovost ,bytí ve světě‘*

Primární a zcela výlučná orientace na vzdálenosti jako na měřené intervaly zakrývá původní prostorovost našeho ,bytí ve‘. To domněle „nejbližší“ [143] není v žádném případě to, co má „od nás“ nejmenší vzdálenost. „Nejbližší“ leží v tom, co je jistým průměrným způsobem na dosah a na dohled. Poněvadž pobyt je bytostně prostorový na způsob od-dalování, odehrává se jeho zacházení vždy v nějakém od něho v určitém volném prostoru vzdáleném „okolí“, a proto slyšíme a vidíme vždycky především tak, že to, co je nám intervalově „nejbližší“, přeskakujeme. Vidění a slyšení jsou dálkové smysly nikoli proto, že daleko dosáhnou, nýbrž proto, že se v nich převážně zdržuje pobyt jakožto od-dalující. Pro toho, kdo např. nosí brýle, které jsou mu co do intervalu tak blízko, že je „má na nose“, je tento použitý prostředek ve světě jeho okolí daleko více vzdálen než obraz na protější zdi. Tento prostředek má tak málo blízkosti, že často zprvu vůbec není k nalezení. Prostředek k vidění nebo i slyšení, např. sluchátko telefonu, má tuto výše charakterizovanou nenápadnost toho, co je nejbliže po ruce. To platí např. i o cestě – prostředku k chození. Při chůzi se jí každým krokem dotýkám a je zdánlivě tím nejbližším a nejreálnějším z toho, co je vůbec po ruce, přímo se podél určitých částí těla, pod chodidly, sune. A přece je daleko vzdálenější než známý, kterého na „vzdálenost“ dvaceti kroků „na cestě“ potkávám. O blízkosti a dálce toho, co máme ve svém okolí nejbliže po ruce, rozhoduje praktický ohled obstarávání. To, u čeho se toto obstarávání především zdržuje, je to nejbližší, a podle toho se také řídí od-dalování.

Když si pobyt při svém obstarávání něco uvede do blízkosti, pak to neznamena, že to fixuje na nějakém místě v prostoru, které má nejmenší vzdálenost od nějakého bodu jeho těla. Být v blízkosti znamená: v okrsku toho, co je v praktickém ohledu především po ruce. Přibližování není orientováno vzhledem k tělesné věci „já“, nýbrž vzhledem k obstarávajícímu ,bytí ve světě‘, to znamená vzhledem k tomu, s čím se v tomto ,bytí ve světě‘ především setkáváme. Prostorovost pobytu tudíž [144] také není určena udáním místa výskytu nějakého tělesa. Říkáme sice i o pobytu, že zaujímá vždy nějaké místo. Toto „zaujímání místa“ je však třeba zásadně odlišovat od bytí po ruce na nějakém místě příslušné krajiny. Zaujímání místa je

třeba pojmout jako od-dalování příručního jsoucná našeho okolí do příslušné v praktickém ohledu předchůdně odkryté krajiny. Svě ,zde' chápe pobyt z ,tam' světa našeho okolí. Toto ,zde' neznamená ,kde' nějakého výskytového jsoucná, nýbrž ,u čeho' určitého od-dalujícího ,bytí u...', spolu s tímto od-dálením. Pobyt v souladu se svou prostorovostí nikdy není zprvu zde, nýbrž tam, a z tohoto ,tam' teprve přichází zpět ke svému ,zde', a to opět jenom tím způsobem, že své obstarávající ,bytí k...' vykládá z toho, co je ,tam' po ruce. To plně vysvitne z jisté fenomenální zvláštnosti od-dalovací struktury ,bytí ve'.

Pobyt se jakožto ,bytí ve světě' bytostně drží v jistém od-dálení. Tuto od-dálenost, dálku příručního jsoucná od něho samého, nemůže pobyt *nikdy projít*. Vzdálenost nějakého příručního jsoucná od pobytu může sice pobyt učinit samu konstatovatelnou jako vzdálenostní interval, bude-li určena vzhledem k nějaké věci, kterou si budeme myslet jako vyskytující se na místě, které předtím zaujímal pobyt, a tento interval může pak pobyt dodatečně projít, nicméně pouze tak, že interval sám se stane oddáleným. Svě od-dálení tím pobyt prošel tak málo, že si je spíše vzal s sebou a stále je s sebou nese, *poněvadž je bytostně od-dalováním, tzn. je prostorový*. Pobyt se nemůže v okrsku svých od-dáleností přesunovat sem tam, může je vždy pouze měnit. Pobyt je prostorový na způsob odkrývání prostoru v praktickém ohledu, tak totiž, že se k takto prostorově vystupujícímu jsoucnu stále vztahuje v oddalování.

Pobyt má jakožto oddalující ,bytí ve' zároveň charakter *zaměřenosti*. Každé přibližování se vždy již předem [145] nasměrovalo do nějaké krajiny, z níž se ono od-dálené přibližuje, aby je bylo možno nalézt na jeho místě. Praktické obstarávání je zaměřující se oddalování. V tomto obstarávání, tzn. v ,bytí ve světě' pobytu samého je dána potřeba „znaku“; tento prostředek přejímá výslovné a lehce dostupné udávání směru. Udržuje výslovně otevřenou vždy tu kterou krajinu používanou v praktickém ohledu, totiž ono ,kam', kam něco patří, kam jdeme, kam něco neseme, odkud něco přinášíme. Když pobyt *jest*, má již vždy jakožto zaměřeně od-dalující svou odkrytou krajinu. Zaměřenost právě tak jako od-dálení jsou jako by-

tostné mody ,bytí ve světě' předchůdně vedeny *praktickým ohledem* obstarávání.

Z tohoto zaměření povstávají pevné směry vpravo a vlevo. Stejně jako své od-dálenosti, nosí si pobyt i tyto směry stále s sebou. Rozprostranění pobytu v jeho „tělesnosti“, jež obsahuje zvláštní problematiku, kterou se zde nebudeme zabývat, je rovněž charakterizováno těmito směry. Proto musí příruční jsoucno, které používáme pro tělo, jako např. rukavice, které mají spoluvykonávat pohyby rukou, být zaměřeno doprava a doleva. Naproti tomu náradí, které držíme v ruce a kterým rukou pohybujeme, neprovádí spolu s rukou její specifické „přirozené“ pohyby. Proto, i když s nimi zacházíme rukama, nejsou pravá a levá kladiva. 1

Zbývá si povšimnout, že zaměření, jež patří k od-dalování, je fundováno ,bytím ve světě'. Vlevo a vpravo není něco „subjektivního“, pro co má subjekt jakýsi cit, nýbrž jsou to směry zaměřenosti do světa, který je již vždy po ruce. „Pomocí pouhého citu pro rozdíl svých dvou stran“¹ nemohl bych se nikdy v žádném světě vyznat. Subjekt [146] s „pouhým citem“ pro tento rozdíl je vykonstruované východisko, které nemá na zřeteli opravdovou strukturu subjektu, že totiž pobyt s tímto „pouhým citem“ vždy už je *a musí být* v nějakém světě, aby se mohl orientovat. To se ozřejmí na příkladě, jímž se pokouší vysvětlit fenomén orientace Kant.

Předpokládejme, že vstoupím do známé, ale temné místnosti, jejíž zařízení bylo během mé nepřítomnosti přestavěno tak, že vše, co stálo napravo, stojí nyní nalevo. Mám-li se orientovat, pak mi „prostý cit pro rozdíl“ mých dvou stran vůbec nepomůže, pokud se mi nepodaří uchopit ani jeden určitý předmět, „jehož umístění mám v paměti“, jak Kant říká mimochodem. Co to ale znamená jiného, než: orientuji se nutně vždy již v nějakém a z nějakého ,bytí u' určitého „známého“ světa.² Souvislost prostředků nějakého světa musí být pobytu již předem dána. Že vždy již v nějakém světě jsem,

¹ I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786), in: *Kants Werke* (Akad. Ausgabe) sv. VIII, str. 131–147.

^{2a} Na základě toho, že vím, co kam patří; tuto patřičnost podržuji a *podle ní* teprve obměňuji.

je pro možnost orientace neméně konstitutivní než cit pro pravou a levou stranu. Že je tato bytostná struktura pobytu samozřejmá, nás neopravňuje k tomu, abychom její ontologicky konstitutivní úlohu zanedbali. Ani Kant ji nezanedbává, právě tak jako žádná jiná interpretace pobytu. Stálé používání této struktury nás však nezavazuje povinnosti podat přiměřenou ontologickou explikaci, naopak tuto explikaci vyžaduje. Psychologická interpretace, že ‚já‘ má něco ‚v paměti‘, míní v základě existenciální strukturu ‚bytí ve světě‘. Poněvadž Kant tuto strukturu nevidí, nemůže také rozpoznat celkovou souvislost konstituce možné orientace. Zaměřenost napravo a nalevo je zakotvena v bytostné zaměřenosti pobytu vůbec, která je zase bytostně spoluurčena ‚bytím ve světě‘. Kantovi nicméně také nejde o tematickou interpretaci orientace. Chce [147] jen ukázat, že každá orientace potřebuje nějaký ‚subjektivní princip‘. ‚Subjektivní‘ zde ale má znamenat: a priori. Apriori zaměřenosti doprava a doleva je však zakotveno v ‚subjektivním‘ apriori ‚bytí ve světě‘, které nemá nic společného s určením, jež je předem omezeno na subjekt, vytržený ze světa.

Od-dalování a zaměření určují jako konstitutivní charakter ‚bytí ve‘ prostorovost pobytu, tzn. být při svém praktickém obstarávání v odkrytém, nitrosvětském prostoru. Explikace prostorovosti nitrosvětského příručního jsoucna a prostorovosti ‚bytí ve světě‘, kterou jsme dosud podali, poskytuje teprve předpoklady k tomu, abychom mohli vypracovat fenomén prostorovosti světa a vytyčit ontologický problém prostoru.

§ 24. *Prostorovost pobytu a prostor*

Pobyt jakožto ‚bytí ve světě‘ vždy již odkryl nějaký ‚svět‘. Toto odkrývání, fundované ve světskosti světa, bylo charakterizováno jako uvolňování jsoucna do celku dostatečnosti. Toto uvolňující ‚s něčím vystačit‘ probíhá způsobem praktického sebeodkazování zakotveného v předchůdném porozumění významnosti. Dále bylo ukázáno: praktické ‚bytí ve světě‘ je prostorové. A pouze proto, že pobyt je prostorový na způsob od-dalování a zaměřování, může se

ve svém okolí setkat s příručním jsoucnem v jeho prostorovosti. Uvolnění jistého celku dostatečnosti je stejně původní jako to, že vystačíme s jistou krajinou, kterou jsme od-dálili a na kterou jsme se zaměřili, což znamená, že uvolňujeme příruční jsoucno také v tom ohledu, že někam prostorově patří. Ve významnosti, s níž je pobyt jako obstarávající ‚bytí ve‘ důvěrně obeznámen, je obsažena bytostná spoluodemčenost prostoru.

Prostor, jenž je takto spolu se světskostí světa odemčen, nemá ještě nic z čisté rozmanitosti tří dimenzí. [148] Prostor jako čisté ‚v čem‘ nějakého metrického uspořádání míst a určení polohy zůstává při tomto prvotním odemčení ještě skryt. To, do čeho je prostor předchůdně v pobytu odkryt, ukázali jsme již jako fenomén krajiny. Krajinu chápeme jako ono ‚kam‘, do něž může patřit soustava příručních prostředků, s kterou se máme moci setkat jako se zaměřenou a oddálenou, tzn. jako s umístěnou. Tato patřičnost se určuje z významnosti, jež je konstitutivní pro svět, a v rámci možného ‚kam‘ artikuluje ‚sem‘ a ‚tam‘. ‚Kam‘ vůbec je předznamenáno celkem poukazů, který je zakotven v určitém ‚kvůli čemu‘ našeho obstarávání a v jehož rámci se odkazuje ono uvolňující ‚s něčím vystačit‘. S tím, co vystupuje jako příruční jsoucno, vždy už nějak v jisté krajině vystačíme. K celku dostatečnosti, jenž tvoří bytí příručního jsoucna ve světě našeho okolí, patří krajinná dostatečnost prostorová. Na jejím základě se příruční jsoucno stává určitelným co do formy a směru, a lze je nalézat. V souladu s možnou průhledností příslušející každému určitému případu praktického obstarávajícího ohledu je faktickým bytím pobytu od-dáleno a zaměřeno nitrosvětské příruční jsoucno.

Nechávat vystoupit nitrosvětské jsoucno – což je konstitutivní pro ‚bytí ve světě‘ – znamená „dávati prostor“. Toto „dávání prostoru“, jež také nazýváme *umístování*, je uvolňování příručního jsoucna do jeho prostorovosti. Toto umístování, jakožto odkrývající předestírání možného celku míst určeného dostatečností, umožňuje vždy určitou faktickou orientaci. Pobyt jakožto praktické obstarávání světa může jen proto něco „přemístovat“, „odstraňovat“ a „umístovat“, poněvadž k jeho ‚bytí ve světě‘ patří umístování chápané jako existenciál. Ale ani onu vždy již předchůdně odkrytou krajinu, ani pří-

slušnou prostorovost vůbec, nemáme na zřeteli výslovně. Sama o sobě je tu krajina pro praktický ohled, obstarávající příruční jsoucnost, v nenápadnosti tohoto jsoucnosti. S „bytím ve světě“ je prostor [149] prvotně odkryt v této prostorovosti. Na půdě takto odkryté prostorovosti je pak prostor sám přístupný poznání.

Prostor není v subjektu a svět není v prostoru. Prostor je spíše „ve“ světě, pokud „bytí ve světě“, konstitutivní pro pobyt, prostor odemklo. Prostor se nenalézá v subjektu, ani subjekt nenazírá svět, „jako by“ svět byl v prostoru, nýbrž ontologicky správně pochopitelný „subjekt“, totiž pobyt, je v jistém původním smyslu prostorový. A poněvadž je pobyt popsán způsobem prostorový, ukazuje se prostor jako apriori. Tento titul neznamena něco jako předchůdnou příslušnost k nějakému zprvu nesvětskému subjektu, který ze sebe rozvrhuje nějaký prostor. Apriornost zde znamená: předchůdnost vyvstávání prostoru (jakožto krajiny) v příslušném vyvstávání příručního jsoucnosti ve světě našeho okolí.

Prostorovost jsoucnosti, s níž se v praktickém ohledu zprvu setkáváme, se může sama stát pro praktický ohled tématem a záležitostí propočítávání a vyměřování, např. při stavbě domu či vyměřování pozemku. Spolu s tímto převážně ještě praktickým tematizováním prostorovosti světa našeho okolí přichází prostor sám o sobě již určitým způsobem do zorného pole. Takto se ukazující prostor můžeme pak sledovat v čistém pohlížení, vzdáme-li se oné předtím jediné možnosti přístupu k prostoru, totiž počítání s prostorem v praktickém ohledu. „Formální názor“ prostoru odkrývá čisté možnosti prostorových vztahů. Uvolňování čistého, homogenního prostoru přitom postupuje od čisté morfologie prostorových útvarů přes analysis situs až k čisté metrické vědě o prostoru. Uvažování o těchto souvislostech přesahuje rámec tohoto zkoumání.¹ V rámci jeho problematiky měla být [150] pouze ontologicky fixována fenomenální půda, jež by poskytla východisko pro tematické odkrývání a vypracovávání čistého prostoru.

¹ Srv. k tomu O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI (1923), str. 385 nn.

§ 24. Prostorovost pobytu a prostor

Od praktického ohledu oproštěné a už jen nazírající odkrývání prostoru neutralizuje krajiny světa našeho okolí na čisté dimenze. Místa příručních prostředků a jejich celek, orientovaný v praktickém ohledu, se hroutí a vzniká rozmanitost míst, jež mohou zaujmout libovolné věci. Prostorovost nitrosvětského příručního jsoucna tím ztrácí svůj charakter dostatečnosti. Svět ztrácí specifický charakter okolí, ze světa našeho okolí se stává svět přírody. „Svět“ jako příruční celek prostředků se rozprostře v soustavu rozlehlých věcí, které se už jen vyskytují. Homogenní přírodní prostor se ukazuje jedině tehdy, když nějakým způsobem odkrýváme vystupující jsoucno, které se vyznačuje specifickým *odsvětštěním* světovosti příručního jsoucna.

Odkrytý prostor je pobytu podle jeho ‚bytí ve světě‘, i když netematicky, vždy již dán. Naproti tomu prostor sám o sobě, pokud jde o v něm obsažené čisté možnosti bytí něčeho v prostoru, zůstává zprvu zakryt. To, že se prostor bytostně *ukazuje v nějakém světě*, nerozhoduje ještě o způsobu jeho bytí. Prostor nemusí mít způsob bytí příručního či výskytového jsoucna, jež jsou sama prostorová. Bytí prostoru také nemá způsob bytí pobytu. Z toho, že bytí prostoru samo nelze chápat po způsobu bytí *res extensa*, nevyplývá ani to, že by prostor musel být ontologicky určen jako „fenomén“ 1 této *res* – pak by se od ní v bytí nelišil –, a ovšem ani to, že by bytí prostoru bylo možno položit na roveň bytí *res cogitans* a chápat je jako něco pouze „subjektivního“, nemluvě už vůbec o problematičnosti *bytí* takového subjektu.

Rozpaky ohledně interpretace bytí prostoru, které až dodnes stále ještě trvají, nezakládají se ani tak na nedostatečnosti věcných poznatků o prostoru samém, jako na nedostatku zásadní jasnosti [151] o možnostech bytí vůbec a na nedostatečnosti jejich ontologicky pojmové interpretace. Pro porozumění ontologickému problému prostoru je rozhodující vyprostit otázku po bytí z pout náhodně přijatých, a navíc většinou hrubých pojmů bytí, a zaměřit problematiku bytí prostoru, mající na zřeteli fenomén sám a rozmanité typy fenomenální prostorovosti, směrem k vyjasnění možností bytí vůbec.

I. odd. 3. Světskost světa

Fenomén prostoru nemůže být považován ani za jediné ontologické určení bytí nitrosvětského jsoucná, ani za primární z mnoha jiných. Tím méně je pak fenoménem prostoru konstituován fenomén světa. Prostor lze pochopit teprve tím, že sestoupíme ke světu. Prostor se nestává přístupným teprve v odsvětštění světa našeho okolí, prostorovost je vůbec odkrytelná jedině na základě světa, totiž tak, že svět je prostorem *spolukonstituován*, jak to odpovídá bytostné prostorovosti pobytu samého vzhledem k jeho bytostné struktuře ‚bytí ve světě‘. [152]

Kapitola čtvrtá
**„BYTÍ VE SVĚTĚ“ JAKO SPOLUBYTÍ A „BYTÍ SEBOU“
NEURČITÉ „ONO SE“**

Analýza světskosti světa nám stále stavěla před oči celý fenomén „bytí ve světě“, aniž by přitom všechny jeho konstitutivní momenty vyvstaly se stejnou fenomenální zřetelností jako fenomén světa sám. Ontologickou interpretaci světa, vedoucí přes nitrosvětsky příruční jsoucno, jsme předeslali proto, poněvadž pobyt ve své každodennosti, v níž zůstává stále naším tématem, nejenže vůbec ve světě jest, nýbrž jistým převládajícím způsobem svého bytí se ke světu vztahuje. Pobyt je prvotně a většinou svým světem pohlcen. Tento bytostný způsob rozptýlenosti ve světě a spolu s ním i „bytí ve“ vůbec, v němž je tato rozptýlenost založena, bytostně určují fenomén, který nyní budeme sledovat otázkou: *kdo* to je, pobyt ve své každodennosti? Všechny bytostné struktury pobytu, a tudíž i fenomén, který odpovídá na tuto otázku, jsou způsoby jeho bytí. Jejich ontologická charakteristika je existenciální. Proto je třeba správného výchozího položení otázky a předběžného načrtnutí cesty, na níž se má dostat do našeho zorného pole další fenomenální okrsek každodennosti pobytu. Zkoumání směřující k fenoménu, který by byl odpovědí na otázku „kdo“, vede ke strukturám pobytu, jež jsou stejně původní jako „bytí ve světě“: *spolubytí* a *spolupobyt*. V tomto způsobu bytí je zakotven modus každodenního „bytí sebou“, jehož explikace umožní spatřit to, co můžeme nazvat „subjektem“ každodennosti, totiž neurčité „ono se“. Kapitola o tom, „kdo“ je průměrný pobyt, je tudíž rozčleněna takto: 1. výchozí položení existenciální otázky [153] „kdo je pobyt“ (§ 25); 2. spolupobyt druhých a každodenní spolubytí (§ 26); 3. každodenní „bytí sebou“ a „ono se“ (§ 27).

§ 25. Výchozí položení existenciální otázky
‚kdo je pobyt‘

Odpověď na otázku, kdo toto jsoucno (pobyt) vždy v tom kterém případě je, byla již zdánlivě dána při formálním náčrtu základních určení pobytu (srv. § 9). Pobyt je jsoucno, které jsem vždy já sám, toto bytí je vždy moje. Toto určení *naznačuje* jistou *ontologickou* strukturu, ale nic víc. Obsahuje zároveň *ontický* – i když hrubý – údaj, že tímto jsoucnem je vždy nějaké já, a nikoliv druzí. Na otázku ‚kdo‘ se odpovídá pomocí já, pomocí „subjektu“, pomocí „sebe“. Tento ‚kdo‘ je to, co se ve střídě postojů a prožitků udržuje jako něco identického a co se přitom k této rozmanitosti vztahuje. Ontologicky je chápán jako něco, co se v jistém uzavřeném regionu a pro tento region již vždy a stále vyskytuje, jako něco, co v jistém význačném smyslu leží v jeho základě, totiž jako *subjectum*. Toto *subjectum*, jako něco sebetotožného v mnohotvárné různosti, má charakter bytí ‚sebou‘, charakter ‚sebe‘. I když budeme odmítat duševní substanci, stejně jako věcnost vědomí a předmětnost osoby, přesto tu ontologicky stále vycházíme od něčeho, co si podržuje – ať už výslovně či nevýslovně – smysl výskytovosti. Ontologické vodítko pro určení jsoucna, jehož se tu používá při odpovědi na otázku ‚kdo‘, je substancialita. Pobyt je mlčky již předem pojat jako výskyt.

5 V každém případě neurčitost jeho bytí tento smysl bytí alespoň implikuje. Výskyt je však způsob bytí takového jsoucna, které nemá charakter pobytu.

Ontická samozřejmost výpovědi, že jsem to vždy já, kdo je tím kterým pobyt, nesmí svádět k domnění, že je tím bez jakéhokoliv nedorozumění naznačena cesta ontologické interpretace toho, [154] co je takto „dáno“. Je naopak dokonce problematické, zda i sám ontický obsah výše uvedené výpovědi přiměřeně postihuje to, jak to s každodenním pobyt, fenomenálně je. Možná, že onen ‚kdo‘ každodenního pobytu právě *nejsem* já sám.

Má-li si fenomenální vykazování, jež při získávání onticko-ontologických výpovědí vychází ze způsobu bytí jsoucna samého, podržet přednost i před nejsamozřejmějšími a odedávna obvyklými od-

§ 25. *Výchozí položení existenciální otázky „kdo je pobyť“*

povědmi a před vytyčováním problémů z těchto odpovědí čerpáných, musíme fenomenální interpretaci pobytu, pokud jde o otázku, jež má být nyní položena, uchránit před převrácením celé problematiky.

Neodporuje to však pravidlům vší zdravé metodiky, když se při rozpracování nějaké problematiky nedržíme evidentních daností tematizované oblasti? A co je nepochybnější, než danost našeho já? Což není v této danosti obsažen pokyn odhlédnout za účelem jejího původního rozpracování od všeho ostatního „daného“, nejen od jsoucího „světa“, nýbrž i od bytí druhých „já“? Možná, že to, co tento druh danosti, toto prosté formální, reflexivní postřehování našeho já dává, je vskutku evidentní. Toto nahlédnutí dokonce otevírá přístup k samostatné fenomenologické problematice, jež jako „formální fenomenologie vědomí“ má svůj zásadní, rámcový význam.

V souvislosti s existenciální analytikou faktického pobytu, o kterou nám nyní jde, vzniká otázka, zda zmíněný způsob danosti já odemyká pobyť v jeho každodennosti, pokud jej vůbec odemyká. Což je a priori samozřejmé, že přístupem k pobytu musí být prostá postřehující reflexe na já našich aktů? Co když tento způsob „sebe-danosti“ pobytu je pro existenciální analytiku určitým svodem, a to takovým, který tkví v bytí pobytu samého? Možná, [155] že pobyť, když sám sebe zprvu oslovuje, říká vždycky: já to jsem, a nakonec nejhlasitěji tehdy, když tímto jsoucím právě „není“. Co kdyby ona struktura pobytu, že je vždycky můj, byla důvodem, proč pobyť zprvu a většinou *není sebou samým*? Kdyby existenciální analytika tím, že by vyšla od oné výše uvedené danosti já, padla pobytu samému a jistému jeho nasnadě jsoucímu sebevýkladu takříkajíc do léčky? Kdyby se mělo ukázat, že ontologický horizont pro určování toho, co je přístupné v přímé danosti, je zásadně neurčitý? O tomto jsoucnu se ovšem kdykoli může onticky oprávněně říci, že jsem to „já“. Avšak ontologická analytika, která takovýchto výpovědí použije, musí tu učinit zásadní výhrady. „Já“ smí být chápáno pouze ve smyslu nezávazného *formální náznaku* něčeho, co se v příslušné fenomenální bytostné souvislosti možná odhalí jako „pravý opak“. „Ne-já“ pak při tom nikterak neznamenaá jsoucnu, kterému „jáskost“

bytostně chybí, nýbrž míní určitý způsob bytí ‚já‘ samého, kupříkladu sebeztracenost.¹

Ale i pozitivní interpretace pobytu, kterou jsme dosud podali, zapovídá vycházet od formální danosti já, pokud chceme dát fenomenálně dostatečnou odpověď na otázku ‚kdo je pobyt‘. Vyjasnění ‚bytí ve světě‘ ukázalo, že zprvu ‚není‘ a ani není dán pouhý subjekt bez světa. A právě tak není nakonec dáno nějaké zprvu izolované já bez druhých.² Ale i když ‚druzí‘ *jsou tu* v ‚bytí ve světě‘ *již vždy spolu*,³ [156] nesmí nás toto fenomenální zjištění svádět k tomu, abychom *ontologickou* strukturu takto ‚daného‘ považovali za něco samozřejmého, co není třeba dále zkoumat. Naším úkolem je učinit způsob tohoto spolupobytu⁴ v naší nejbližší každodennosti fenomenálně zřetelným a ontologicky přiměřeně jej interpretovat.

Tak jako ontická samozřejmost ‚bytí o sobě‘ nitrosvětského jsoucna svádí k přesvědčení o ontologické samozřejmosti smyslu tohoto bytí a způsobuje přehlédnutí fenoménu světa, tak také ontická samozřejmost, že pobyt je vždy můj, skrývá v sobě možnost, že příslušnou ontologickou problematiku svede na scestí. Kdo je pobyt, je *zprvu* problémem nejen *ontologicky*, nýbrž zůstává zakryto i *onticky*.

7 Ale je tedy nyní existenciálně-analytické zodpovídání otázky ‚kdo je pobyt‘ úplně bez vodítka? Nikoliv. Z výše uvedených (§§ 9 a 12) formálních znaků bytostné struktury pobytu neslouží však za vodítko ten, o němž jsme právě mluvili, nýbrž spíše ten, podle něhož ‚esence‘ pobytu tkví v jeho existenci. *Jestliže ‚já‘ je esenciální určení pobytu, pak musí být interpretováno existenciálně.* Otázku ‚kdo je pobyt‘ je pak možno zodpovědět jedině fenomenálním

¹ a Nebo právě také opravdové bytí sebou oproti ubohému jáství.

² Srv. fenomenologické průkazy M. Schelera, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1913. Dodatek, str. 118 n.; také 2. vydání pod titulem *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923, str. 244 nn.

³ Výraz ‚být tu‘ (da sein) odkazuje v originále přímo na termín ‚pobyt‘ (Dasein), který by v doslovném překladu zněl ‚bytí tu‘. Obdobně od výrazu ‚být tu spolu‘ je odvozen termín spolupobyt. (Pozn. překl.)

⁴ Viz předchozí poznámka překladatelů.

§ 26. *Spolupobyt druhých a každodenní spolubytí*

vykázáním určitého způsobu bytí pobytu. Je-li pobyt sám sebou vždycky jen jako *existující*, pak stálost tohoto samostatného sebe sama právě tak jako jeho možná „nesamostatnost“ vyžaduje existenciálně-ontologické položení otázky jako jediný přiměřený přístup k této problematice.

Pojmeme-li však ono ‚být sebou‘ „pouze“ jako určitý způsob bytí tohoto jsoucna, vzniká dojem, jako by se nám vlastní „jádro“ pobytu vypařilo. Takové obavy však pramení ze zvráceného předsudku, že jsoucno, na něž se ptáme, má v podstatě přece jen způsob bytí nějakého výskytu, i když se vystříháme masivní představy vyskytující se tělesné věci. [157] Avšak „substance“ člověka není duch ve smyslu syntézy duše a těla, nýbrž *existence*.

§ 26. *Spolupobyt druhých a každodenní spolubytí*

Odpověď na otázku, kdo je každodenní pobyt, má být získána analýzou *toho* způsobu bytí, v němž se pobyt zdržuje zprvu a většinou. Zkoumání dostává svou orientaci z ‚bytí ve světě‘ jako základní struktury pobytu, která spoluurčuje každý modus jeho bytí. Jestliže jsme právem řekli, že výše provedenou explikací světa se dostaly do zorného pole již i ostatní strukturní momenty ‚bytí ve světě‘, pak tím musí být v jistém smyslu připravena i odpověď na otázku ‚kdo je pobyt‘.

„Popis“ nejbližšího světa našeho okolí, např. světa řemeslníkovy dílny, ukázal, že při práci s pracovními prostředky „spoluvystupují“ druzí, pro něž je „dílo“ určeno. Ve způsobu bytí tohoto příručního jsoucna, tzn. v jeho dostatečnosti, spočívá bytostný odkaz na možné uživatele, jimž má být dílo „střiženo na tělo“. Rovněž v použitém materiálu vystupuje jeho výrobce nebo „dodavatel“ jako ten, kdo nás dobře nebo špatně „zásobuje“. Pole kupříkladu, podél něhož „venku“ jdeme, ukazuje se jako tomu a tomu patřící a jím řádně obdělávané, kniha, kterou používám, je u někoho zakoupena, 1 někým darována atp. Člun kotvící na pláži odkazuje ve svém ‚bytí o sobě‘ na jistého známého, který na něm podniká výlety, ale i jako „cizí člun“ ukazuje druhé. Tyto druhé, kteří takto „vystupují“ v pří-

ruční souvislosti světa našeho okolí, jsme si k věcem, které by se snad zprvu vyskytovaly jen tak, nepřimysleli, nýbrž tyto „věci“ vystupují ze světa, v němž jsou po ruce pro druhé a který [158] je již předem vždy také můj. V dosavadní analýze byl okruh nitrosvětsky vystupujícího jsoucna zprvu zúžen na příruční prostředky, příp. na vyskytující se přírodu, tudíž na jsoucno, které nemá charakter pobytu. Toto zúžení bylo nutné nejen za účelem zjednodušení explikace, nýbrž především proto, že způsob bytí nitrosvětsky vystupujícího pobytu druhých se od způsobu bytí příručnosti a výskytu liší. Svět našeho pobytu tedy uvolňuje jsoucno, které je nejen odlišné od prostředků a věcí vůbec, nýbrž které v souladu s charakterem svého bytí, *jako pobyt*, je po způsobu ‚bytí ve světě‘ samo „ve“ světě, v němž zároveň nitrosvětsky vystupuje. Toto jsoucno není ani výskytové ani příruční, nýbrž je *tak, jako sám pobyt*, jenž je uvolňuje – *je také a spolu s ním tu*.¹ Kdyby tedy někdo chtěl svět vůbec identifikovat s nitrosvětským jsoucnem, musel by říci, že „svět“ je také pobyt.

Charakteristika toho, jak se setkáváme s *druhými*, se tak ale přece jen orientovala na tom kterém *vlastním* pobytu. Nevychází i ona z význačného postavení izolovaného „já“, a není pak třeba od tohoto izolovaného subjektu hledat k druhým nějaký přechod? Abychom se vyhnuli takovému nedorozumění, je třeba dát pozor, v jakém smyslu se zde mluví o „druhých“. „Druzí“ zde neznamena tolik co: celý zbytek ostatních kromě mne, z něhož se pozvedá moje já; druzí jsou spíše ti, mezi nimiž také jsme a od nichž se sami většinou neodlišujeme. Toto ‚být tu také‘ spolu s nimi nemá ontologický charakter nějakého „spolu“-výskytu uvnitř světa. Toto „spolu“ je v řádu pobytu; oním „také“ míníme, že jde o stejné bytí, totiž o praktické obstarávající ‚bytí ve světě‘. „Spolu“ a „také“ je třeba chápat *existenciálně*, nikoli *kategoriálně*. Na základě ‚bytí ve světě‘, které má charakter tohoto ‚spolu‘, je svět vždy již světem, [159] jež sdílím s druhými. Svět pobytu je *spolusvět*. ‚Bytí ve‘ je *spolubytí* s druhými. Jejich nitrosvětské bytí o sobě je *spolupobyt*.

¹ Viz předchozí poznámka překladatelů.

S druhými se nesetkáváme tak, že bychom předem pojali rozlišení našeho vlastního, nejbližší se vyskytujícího subjektu od ostatních, také se vyskytujících subjektů, ne tak, že bychom primárně pohlíželi na sebe, kde bychom nacházeli to, vůči čemu se ostatní odlišují. Druzí vystupují ze světa, v němž se obstarávající praktický pobyt bytostně zdržuje. Proti snadno se vnucujícímu teoreticky vymyšlenému „vysvětlování“ výskytu druhých musíme se držet fenomenálně vykázaného faktu, že se s nimi setkáváme ve světě našeho okolí. Tento prvotní a elementární světský způsob vystupování pobytu jde tak daleko, že dokonce i vlastní pobyt sám sebe zprvu „nachází“ tehdy, když odhlíží od „prožitků“ a „centra aktů“, případně ještě je „nevidí“. Pobyt nachází „sebe sama“ prvotně v tom, co dělá, potřebuje, očekává, čemu brání – v prvotně obstarávaném příručním jsoucnu světa našeho okolí.

A dokonce i tehdy, když pobyt sebe sama výslovně oslovuje jako: ‚já zde‘, je třeba místní určení osoby chápat z existenciální prostorovosti pobytu. Při její interpretaci (§ 23) jsme již naznačili, že toto ‚já zde‘ neznamena nějaký význačný bod věci ‚já‘, nýbrž rozumí si jako ‚bytí ve‘ na základě konkrétního ‚tam‘ v příručním světě, v němž se pobyt jako obstarávající zdržuje.

W. von Humboldt¹ poukázal na jazyky, které vyjadřují ‚já‘ pomocí ‚zde‘, ‚ty‘ pomocí ‚tu‘, ‚on‘ pomocí ‚tam‘, které tudíž, formulováno gramaticky, nahrazují osobní zájmena příslovci místa. Je sporné, jaký je vlastně původní význam [160] výrazů pro místo, zda příslovečný či zájmenný. Spor se stává bezpředmětným, uvážíme-li, že příslovce místa se vztahují k já jakožto pobytu. ‚Zde‘, ‚tam‘ a ‚tu‘ nejsou primárně čistá místní určení jsoucen, která se nitrosvětsky vyskytují na určitých místech v prostoru, nýbrž charakteru původní prostorovosti pobytu. Domnělá příslovečná určení místa pobytu, mají primárně existenciální a nikoli kategoriální význam. Ale nejsou to ani žádná zájmena, jejichž význam předchází diferenci mezi příslovci místa a osobními zájmeny; vlastní prosto-

¹ W. v. Humboldt, *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen*, 1829, in: *Gesammelte Schriften* (vyd. Pruské akademie věd), sv. VI, 1. oddíl, str. 304–330.

2) 0 rově pobytový význam těchto výrazů však dokládá, že teoreticky nezakreslený výklad vidí pobyt bezprostředně v jeho prostorovém, tj. od-dalujícím a zaměřujícím se „bytí u“ obstarávaného světa. Když říká „zde“, nemíří tím náš do světa vykračující pobyt k sobě, nýbrž od sebe pryč, k „tam“ nějakého v praktickém ohledu příručního jsoucna, a přece míní *sebe* v existenciální prostorovosti.

Pobyt si prvotně a většinou rozumí ze svého světa a spolupobyt druhých rozmanitým způsobem vystupuje z nitrosvětsky příručního jsoucna. Ale i tehdy, když se druhí ve svém pobytu stávají takřka-jíc tematickými, vystupují nikoliv jako vyskytující se osobnostní věci, nýbrž setkáváme se s nimi „při práci“, tzn. primárně v jejich ‚bytí ve světě‘. Dokonce i tehdy, když druhého vidíme „pouze lelkovat“, nikdy ho nechápeme jako vyskytující se lidskou věc, nýbrž „lelkování“ je existenciální modus bytí: bezstarostné, nepraktické prodlévání u všeho a u ničeho. Druhý vystupuje ve svém spolupobývání ve světě.

Ale výraz „pobyt“ ukazuje přece zřetelně, že toto jsoucno je „zprvu“ bez vztahů k druhým, i když dodatečně může být i „spolu“ s druhými. Nesmí však být přehlédnuto, že termín spolupobyt používáme k označení *toho* bytí, k němuž jsou tito druhí nitrosvětsky uvolněni. [161] Tento spolupobyt druhých je nitrosvětsky odemčen pro pobyt a také pro spolupobývající pouze proto, poněvadž pobyt je bytostně sám o sobě spolubytí. Fenomenologická výpověď, že pobyt je bytostně spolubytí, má existenciálně-ontologický smysl. Nechce onticky konstatovat, že se fakticky nevyskytují sám, že se vyskytují ještě další téhož druhu jako já. Kdyby něco takového bylo míněno větou, že ‚bytí ve světě‘ našeho pobytu je bytostně konstituováno spolubytím, pak by spolubytí nebylo existenciálním určením, kterého se pobytu dostává z něho samého na základě jeho způsobu bytí, nýbrž byla by to jakási vlastnost, která by se objevila vždy jen s výskytem druhých. Spolubytí však existenciálně určuje pobyt i tehdy, když se druhý fakticky nenaskýtá a není vnímán. I osamocenost pobytu je spolubytí ve světě. *Chybět* může druhý *jen ve* spolubytí a *pro* spolubytí. Osamocenost je deficientní modus spolubytí, její možnost je pro ně důkazem. Faktická osamocenost na druhé straně není odstraněna tím, že se „vedle“ mne vyskytne

§ 26. Spolupobyt druhých a každodenní spolubytí

druhý exemplář člověka, nebo třeba deset takových. I když se jich naskytne ještě víc, může být pobyt osamocen. Spolubytí a fakticita ‚bytí spolu‘ není tudíž zakotvena ve společném výskytu více „subjektů“. Osamocenost „mezi“ mnohými však zase na druhé straně vzhledem k bytí těchto mnohých neznamena, že se přitom jen vyskytují. I v bytí „mezi nimi“ jsou tito mnozí *spolu s námi tu*; jejich spolupobývání vystupuje v modu lhostejnosti a cizosti. Chybět a „být pryč“ jsou mody spolupobytu a jsou možné jen proto, poněvadž pobyt jako spolubytí nechává ve svém světě vystupovat pobyt druhých. Spolubytí je určení našeho vlastního pobytu; spolupobyt charakterizuje pobyt druhých, pokud je pro nějaké spolubytí jeho světem uvolněn. Náš vlastní pobyt jest pouze tehdy, má-li bytostnou strukturu spolubytí, jakožto pro druhé vystupující spolupobyt. [162]

Je-li spolubytí existenciálně konstitutivní pro ‚bytí ve světě‘, pak musí právě tak jako praktické zacházení s nitrosvětským příručním jsoucnem, které jsme předběžně charakterizovali jako obstarávání, být interpretováno z fenoménu *starosti*, jež je určením bytí pobytu vůbec (srv. kap. 6 tohoto oddílu). Spolubytí nemůže příslušet bytostný charakter obstarávání, i když tento způsob bytí je stejně jako obstarávání *bytím k* nitrosvětsky vystupujícímu jsoucnu. Jsoucno, k němuž se pobyt vztahuje ve způsobu spolubytí, nemá však způsob bytí příručního prostředku, nýbrž je samo pobytem. Toto jsoucno není obstaráváno, nýbrž *staráme se o ně, je v naší péči*.

Také „obstarávání“ potravy a oděvu a ošetřování nemocného těla je péče, starání. Tento výraz však chápeme – analogicky k tomu, jak užíváme výrazu obstarávání – jako termín pro určitý existenciál. Například „péče“ jako faktická sociální instituce tkví v bytostné struktuře pobytu – ve spolubytí. Její faktická naléhavost je motivována tím, že pobyt především a většinou setrvává v deficientních modech starání. Být jeden pro druhého, proti druhému, bez druhého, jeden druhého míjet, nemít spolu nic společného, vzájemně se o sebe nestarat, jsou možné způsoby starání. A právě tyto posledně jmenované mody deficiencie a indiference charakterizují každodenní a průměrné ‚bytí spolu‘. Tyto mody bytí opět vykazují charakter nenápadnosti a samozřejmosti, který je každodennímu nitrosvětské-

mu pobytu druhých vlastní právě tak jako příručnost denně obstarávaných prostředků. Tyto indiferentní mody ‚bytí spolu‘ svádějí ontologickou interpretaci snadno k tomu, aby toto bytí vykládala zprvu jako ryzí výskyt více subjektů. Zdá se, že tu máme před sebou jen nepatrné obměny téhož způsobu bytí, a přece je mezi „lhostejným“
2 společným výskytem libovolných věcí a oněch navzájem se o sebe nestarajících spolujoucen ontologicky bytostný rozdíl. [163]

Pokud jde o jeho pozitivní mody, má starání dvě extrémní možnosti. Může druhému „starost“ takříkajíc odnímat a stavět se v obstarávání na jeho místo, *zaskakovat* za něho. Toto starání přebírá to, co je třeba obstarat, za druhého. Ten je přitom ze svého místa odstrčen, ustupuje do pozadí, aby posléze to, co bylo obstaráno, převzal jako hotové, příp. se toho zcela zprostil. Při takovém starání se druhý může stát závislým a ovládaným, i když se toto ovládání může dít i mlčky a zůstat ovládanému skryto. Toto „zaskakující“, starost odnímající starání určuje naše ‚bytí spolu‘ v širokém rozsahu a týká se především obstarávání příručního jsouca.

Naproti tomu je možné starání, které za druhého nezaskakuje, nýbrž spíše jej v jeho existenciálním ‚moci být‘ *předbíhá*, nikoliv proto, aby mu „starost“ odňalo, nýbrž proto, aby mu ji teprve vlastně jako takovou přenechalo. Toto starání, které se bytostně týká starosti ve vlastním smyslu – tzn. existence druhého – a nikoli nějakého *co*, jež je obstaráváno, dopomáhá druhému k tomu, aby se stal ve své starosti sám sobě průhledným a *pro ni volným*.

Starání se prokazuje jako bytostná struktura pobytu, která je ve svých rozličných možnostech spjata právě tak s jeho bytím k obstarávanému světu, jakož i s jeho vlastním bytím k sobě samému. ‚Bytí spolu‘ tkví zprvu a mnohdy výhradně v tom, co v takovém bytí společně obstaráváme. ‚Bytí spolu‘, které pramení z toho, že se účastníme téhož díla, nejen že se většinou drží na vnější hranici, nýbrž přechází do modu odstupu a rezervovanosti. ‚Bytí spolu‘ těch, kdo jsou zaměstnání touž věcí, živí se často pouze nedůvěrou. Společné zasažení se o tutéž věc je naopak určeno pokaždé v tom či onom smyslu autenticky uchopeným pobytím. Toto *autentické* spojení umožňuje teprve pravou věcnost, která druhého uvolňuje v jeho svobodě k němu samému. [164]

§ 26. Spolupobyt druhých a každodenní spolubytí

Mezi těmito dvěma extrémami pozitivního starání – toho, které zaskakuje a ovládá, a toho, které předbíhá a osvobozuje – se udržuje každodenní ‚bytí spolu‘ a vykazuje rozmanité smíšené formy, jejichž popis a klasifikace překračuje rámec tohoto zkoumání.

Tak jako veškerému obstarávání jakožto způsobu odkrývání příručního jsoucna přísluší *praktický ohled*, je starání vedeno *ohleduplností a shovívavostí*. Oba tyto rysy mohou spolu se staráním probíhat škálou odpovídajících deficientních a indiferentních modů až k *bezohlednosti a přezírání*, jímž je vedena lhostejnost.

Svět uvolňuje k nitrosvětskému vystoupení nejen příruční jsoucno, nýbrž i pobyt, druhé v jejich spolupobytu. Toto jsoucno, uvolněné do světa našeho okolí, je však v nejvlastnějším smyslu svého bytí ‚bytím v‘ tomtéž světě, v němž, vystupujíc pro druhé, je spolu s nimi tu. Světскost byla interpretována (§ 18) jako celek odkazů významnosti. V předchůdném důvěrném porozumění této významnosti nechává pobyt vystupovat příruční jsoucno jako odkryté v jeho dostatečnosti. Souvislost odkazů významnosti je zakotvena v bytí pobytu ke svému nejvlastnějšimu bytí, které bytostně nemůže být prostředkem, jenž k něčemu dostačuje, nýbrž které je spíše tím bytím, *kvůli němuž* je pobyt sám tak, jak je.

Podle právě provedené analýzy patří však k bytí pobytu, o něž mu v jeho bytí samém jde, spolubytí s druhými. Jakožto spolubytí „je“ tudíž pobyt bytostně kvůli druhým. To je třeba chápat jako existenciální výpověď o bytnosti. I když se faktický pobyt na druhé *neobrací*, domnívá se, že je nepotřebuje, anebo je naopak postrádá, *jest* ve způsobu spolubytí. Ve spolubytí jakožto existenciálním ‚kvůli‘ druhým jsou tito již odemčeni ve svém pobytu. Tato spolubytím předchůdně konstituovaná odemčenost druhých spoluvytváří i významnost, [165] tj. světскost, a ta je tedy jako taková zakotvena v existenciálním ‚kvůli čemu‘. Takto konstituovaná světскost světa, v němž pobyt bytostně vždy již je, nechává tudíž příruční jsoucno světa našeho okolí vystupovat tak, že zároveň s ním, jakožto v praktickém ohledu obstarávaným, vystupuje spolupobyt druhých. Je obsaženo ve struktuře světскosti světa, že druzí nevystupují zprvu jako volně se vyskytující subjekty vedle jiných věcí, nýbrž ve svém obstarávajícím ‚bytí ve světě‘ se ukazují skrze jsoucno, které je v něm po ruce.

Tato k spolubytí patřící odemčenost spolupobytu druhých znamená: poněvadž bytí pobytu je spolubytí, je v jeho porozumění bytí obsaženo porozumění druhým. Toto rozumění, tak jako rozumění vůbec, není nějaká znalost vyrůstající z poznání, nýbrž původní existenciální způsob bytí, jenž poznání a znalost teprve umožňuje. 4 Znat se s druhými tkví v původně rozumějícím spolubytí. Tato vzájemná obeznámenost se v souladu s prvotním způsobem bytí, jímž je spolusoucí ‚bytí ve světě‘, pohybuje zprvu v rozumějící znalosti toho, co pobyt spolu s druhými v praktickém ohledu nachází a obstarává ve světě svého okolí. Z obstarávaného, a skrze rozumění tomuto obstarávanému, rozumí pobyt obstarávání starajícímu se. Druhý je tak zprvu odemčen v obstarávajícím starání.

Poněvadž se však starání především a většinou zdržuje v deficientních nebo přinejmenším v indiferentních modech – v lhostejnosti vzájemného míjení –, je k nejbližší a bytostné obeznámenosti s druhými zapotřebí určitého seznamování. A když se pak tato vzájemná obeznámenost ztrácí do modů zdrženlivosti, skrývání a přetvářky, potřebuje ‚bytí spolu‘ zvláštní způsoby, jak se k druhým přiblížit, příp. proniknout „do nich“.

Ale tak jako sebeotevírání a sebeuzavírání tkví vždy v příslušném bytostném způsobu ‚bytí spolu‘, ba právě jím samo *jest*, vyrůstá i výslovné [166] starající se odemykání druhého pokaždé jen z primárního spolubytí s ním. Toto sice *tematické*, ale nikoli teoreticko-psychologické odemykání druhého se pak pro teoretickou problematiku rozumění „cizímu duševnímu životu“ snadno stává fenoménem, který nejdříve padne do oka. Co takto fenomenálně „prvotně“ představuje určitý způsob rozumějícího ‚bytí spolu‘, je zároveň vzato jako to, co „počátečně“ a původně umožňuje a konstituuje bytí k druhým vůbec. Tento fenomén, ne právě šťastně označovaný jako „*vcit'ování*“, má pak ontologicky teprve jaksi vytvořit most od zprvu jedině daného vlastního subjektu ke zprvu úplně uzavřeným subjektům ostatním.

Bytí k druhým se ovšem ontologicky liší od bytí k vyskytujícím se věcem. Toto „druhé“ jsoucno má samo způsob bytí pobytu. V bytí s druhými a k druhým spočívá tudíž bytostný vztah pobytu k pobytu. Tento vztah, mohlo by se říci, je přece ale konstitutivní již pro každý

§ 26. Spolupobyt druhých a každodenní spolubytí

vlastní pobyt, který bytostně rozumí sobě samému a vztahuje se tak k pobytu. Z bytostného vztahu k druhým se pak stane projekce vlastního bytí k sobě samému „do druhého“. Druhý je jakási dubleta mne samého.

Lze však snadno nahlédnout, že toto zdánlivě samozřejmé uvažování stojí na vratké půdě. Předpoklad, na nějž se tato argumentace odvolává, že totiž bytí pobytu k sobě samému je bytí k někomu druhému, není v pořádku. Pokud tento předpoklad nebyl ve své oprávněnosti evidentně vykázan, zůstává záhadným, jak se má vztah pobytu k sobě samému odemknout druhému jakožto druhému.

Bytí k druhému je nejen samostatný, neredukovatelný bytostný vztah, nýbrž jakožto spolubytí je jsoucí zároveň s bytím pobytu. Nelze sice popřít, že živoucí [167] vzájemná obeznámenost založená na spolubytí je často závislá na tom, jak dalece vždy vlastní pobyt porozuměl sám sobě; to však jen znamená, jak dalece se stalo průhledným a nezastřeným bytostné spolubytí s druhými, což je možné jen tehdy, jestliže pobyt jakožto ‚bytí ve světě‘ jest již vždy s druhými. ‚Vciťováním‘ není spolubytí konstituováno; ‚vciťování‘ je možné teprve na základě spolubytí a je motivováno převládajícími deficientními mody spolubytí v jejich nevyhnutelnosti.

Že ‚vciťování‘ není původní existenciální fenomén, stejně jako jím není poznání vůbec, neznamena však, že s ním nejsou žádné problémy. Jeho speciální hermeneutika bude muset ukázat, jak samy rozmanité bytostné možnosti pobytu překážejí ‚bytí spolu‘ a svádějí na scestí vzájemnou obeznámenost, takže pravé ‚rozumění‘ je potlačeno a pobyt se utíká k náhražkám; a dále jakou pozitivní existenciální podmínku předpokládá možnost pravého porozumění druhému. Analýza ukázala: spolubytí je existenciální konstituens ‚bytí ve světě‘. Spolupobyt se vykázal jako vlastní způsob bytí nitrosvětsky vystupujícího jsoucná. Pokud pobyt vůbec *jest*, je způsob jeho bytí ‚bytí spolu‘. Toto nelze chápat jako sumativní rezultat výskytu více ‚subjektů‘. Výskyt nějakého počtu ‚subjektů‘ je sám možný jedině tak, že s druhými, kteří prvotně vystupují ve svém spolupobytu, se začne zacházet už jen jako s ‚čísly‘. Takový počet se odkrývá pouze skrze určitý zvláštní způsob ‚bytí spolu‘ a ‚bytí k sobě navzájem‘.

Toto „bezohledné“ spolubytí „počítá“ druhé, aniž by chtělo vážně „s nimi počítat“, nebo alespoň „s nimi něco mít“.

Vlastní pobyt právě tak jako spolupobyt druhých vystupuje prvotně a většinou z obstarávaného spolusvěta našeho okolí. Pobyt, jsa rozptýlen v obstarávaném světě, to znamená zároveň ve spolubytí obrácen k druhým, není sebou samým. [168] *Kdo to tedy je, kdo převzal bytí každodenního „bytí spolu“?*

§ 27. *Každodenní „bytí sebou“ a neurčité „ono se“*

- 6 *Ontologicky relevantní výtěžek předcházející analýzy spolubytí spočívá v nahlédnutí, že „subjektový charakter“ našeho vlastního pobytu a pobytu druhých se určuje existenciálně, to znamená z určitých způsobů, jak pobyt jest. V tom, co je ve světě našeho okolí obstaráváno, vystupují druzí jako to, čím jsou; jsou tím, čím se zabývají.*

V obstarávání toho, do čeho jsme se spolu s druhými, pro ně, nebo proti nim pustili, je stále obsažena starost o rozdíl vůči druhým, ať už je to jen starost o to, jak tento rozdíl vyrovnat, ať už náš vlastní pobyt, který vůči druhým zaostává, chce druhé dohonit, či ať se pobyt, který druhé převyšuje, snaží udržet je pod sebou. *„Bytí spolu“ – jakkoliv je mu to skryto – je znepokojeno starostí o tento odstup. Existenciálně vyjádřeno, má charakter *odstupu*. Čím je tento způsob bytí každodennímu pobytu samému méně nápadný, tím tvrdošijněji a původněji se uplatňuje.*

V tomto odstupu, jenž patří ke spolubytí, je však obsaženo: pobyt jakožto každodenní *„bytí spolu“* je v *podřízenosti* druhým. *Jest* nikoliv on sám, druzí mu bytí odňali. S každodenními bytostnými možnostmi pobytu nakládají po libosti druzí. Tito druzí přitom nejsou *určití* druzí. Naopak, každý druhý je může zastoupit. Rozhodující je pouze ona nenápadná, pobytem jakožto spolubytím již nepozorovaně přijatá nadvláda druhých. My sami patříme k druhým a upevňujeme jejich moc. *„Druzí“*, které tak nazýváme, abychom skryli svou vlastní bytostnou příslušnost k nim, jsou ti, kteří „jsou

§ 27. Každodenní ‚bytí sebou‘ a neurčité ‚ono se‘

tu“ v každodenním ‚bytí spolu‘ [169] především a většinou. Kdo tu je, není ten ani onen, ani my sami, ani někteří z nás a ani suma všech dohromady. Tento „kdo“ je neutrum, neurčité ‚ono se‘.

Již dříve jsme ukázali, jak v nejbližším světě našeho okolí je po každé po ruce a spoluobstaráváno veřejné „prostředí“. Při používání veřejného dopravního prostředku, při využívání veřejného zpravodajství (novin) jsou všichni jeden jako druhý. Toto ‚bytí spolu‘ rozpouští vlastní pobyt úplně ve způsobu bytí „druhých“, totiž tak, že druzí ve své rozdílnosti a výslovnosti ještě více mizí. V této nenápadnosti a neurčitelnosti rozvíjí neurčité ‚ono se‘ teprve svou vlastní diktaturu. Líbí se nám a baví nás to, co se líbí; čteme, sledujeme a posuzujeme literaturu a umění tak, jak se čte a jak se posuzuje; ale také se z „davů“ stahujeme, jak se to obvykle dělá; shledáváme „pohoršujícím“, co se obvykle takovým shledává. ‚Ono se‘, kterým není nikdo určitý a kterým jsou všichni, i když ne jako suma, předpisuje způsob bytí každodennosti.

Neurčité ‚ono se‘ má své vlastní způsoby, jak být. Výše zmíněná tendence spolubytí, kterou jsme nazvali *odstup*, spočívá v tom, že ‚bytí spolu‘ jako takové obstarává *průměrnost*. Průměrnost je existenciální charakter neurčitého ‚ono se‘. Je tím, oč mu v jeho bytí bytostně jde. Proto se fakticky udržuje v průměrnosti toho, co se sluší, co platí a co ne, co se považuje za úspěšné a čemu se úspěch upírá. Tato průměrnost, která předznamenává, čeho se můžeme a smíme odvážit, bdí nad každou výjimkou, která by se mohla vynořit. Každé vyniknutí je bez hluku potlačeno. Vše originální je do druhého rána ohlazeno jako něco již dávno známého. Všechny výdobytky se stávají něčím běžným. Každé tajemství ztrácí svou sílu. Starost průměrnosti odhaluje další bytostnou tendenci pobytu, kterou nazýváme *vyrovnávání* veškerých bytostných možností. [170]

Odstup, průměrnost a vyrovnávání konstituují jakožto způsoby bytí neurčitého ‚ono se‘ to, co známe jako „veřejnost“. Veřejnost řídí zprvu veškerý výklad světa a pobytu a má ve všem pravdu. A to nikoliv na základě nějakého význačného a primárního bytostného vztahu k „věcem“, nikoliv proto, že by disponovala nějakou výslovně osvojenou průhledností pobytu, nýbrž na základě toho, že nejde

„věcem na kloub“, poněvadž je necitlivá ke všem rozdílům úrovně a ryzosti. Veřejnost všechno zatemňuje a vydává to, co je takto zastřené, za známé a každému přístupné.

Neurčité „ono se“ nesmí při ničem chybět, ale přece je při všem tak, že se vždy stáhne do pozadí, kdykoliv si pobyt razí cestu k nějakému rozhodnutí. Protože však předstírá, že všechno posuzuje a o všem rozhoduje, odnímá pobytu jeho případnou odpovědnost. Neurčité „ono se“ si může takříkajíc dovolit, aby se na ně „člověk“ stále odvolával. Všechno si lehce zodpoví, protože není nikým, kdo by za něco musel ručit. Vždycky za to „mohlo“, a přece lze říci, že to nebyl „nikdo“. V každodennosti pobytu se většina věcí děje tak, že musíme říci: nikdo za to nemůže, nikdo to nebyl.

Neurčité „ono se“ tak jednotlivému pobytu v jeho každodennosti odlehčuje. A nejen to; tímto odlehčováním bytí vychází neurčité „ono se“ pobytu vstříc, pokud je v pobytu tendence k lehkomyšlnosti a ledabylosti. A protože neurčité „ono se“ vychází tímto odlehčováním bytí jednotlivému pobytu neustále vstříc, uchovává si a upevňuje svou neochvějnou nadvládu.

Každý je tím druhým a nikdo sám sebou. „Ono se“, jímž je zodpovězena otázka „kdo“ je každodenní pobyt, je *nikdo*, kterému se pobyt ve svém bytí mezi druhými vždy již odevzdal.

V zachycených bytostných charakterech každodenního vzájemného bytí mezi sebou, v odstupu, průměrnosti, vyrovnávání, veřejnosti, odlehčováním bytí a vycházení vstříc [171] spočívá prvotní „stálost“ pobytu. Tato stálost se týká nikoliv toho, že by se něco neustále vyskytovalo, nýbrž bytí pobytu ve způsobu spolubytí. Jsouce ve zmíněných modech, se ani vlastní pobyt jako „on sám“, ani druzí jako „oni sami“ ještě nenašli, příp. ztratili. Jejich způsob bytí je nesamostatný a nevlastní. Tento způsob bytí neznamena žádně umenšení fakticity pobytu, stejně jako neurčité „ono se“, jakožto nikdo, není žádné nic. Naopak, v tomto způsobu bytí je pobyt *ens realissimum*, pokud „realitou“ rozumíme bytí ve způsobu pobytu.

Ovšemže „ono se“ je něco právě tak málo výskytového jako pobyt vůbec. Čím zřetelnějším se neurčité „ono se“ staví, tím je nepostižitelnější a skrytější, tím méně je však také ničím. Nepředpojatému onticko-ontologickému „vidění“ se odhaluje jako „nejreálnější

§ 27. Každodenní ‚bytí sebou‘ a neurčité ‚ono se‘

subjekt“ každodennosti. A že není přístupné tak jako vyskytující se kámen, ani v nejmenším nerozhoduje o jeho způsobu bytí. Nelze ani uspěchaně nadekretovat, že neurčité ‚ono se‘ není „vlastně“ nic, ani se spokojit míněním, že tento fenomén je již ontologicky interpretován, když jej „vysvětlíme“ třeba jako dodatečně vzniklý výsledek společného výskytu více subjektů. Spíše naopak, rozpracování pojmu bytí se musí tímto nepominutelným fenoménem řídit.

Neurčité ‚ono se‘ také není něco takového jako „všeobecný subjekt“, který se vznáší nad více subjekty. K takovému pojetí lze dospět jen tehdy, když bytí „subjektů“ nechápeme ve smyslu pobytu, ale bereme je jako skutečně se vyskytující případy vyskytujícího se rodu. Při tomto východisku zbývá ontologicky už jen možnost chápat všechno, co takovým případem není, ve smyslu druhu a rodu. Neurčité ‚ono se‘ není rod jednotlivého pobytu a nelze je také najít na tomto jsoucnu jako setrvalou vlastnost. Není se co divit, že i tradiční logika [172] tváří v tvář tomuto fenoménu selhává, uvážíme-li, že se zakládá na ontologii výskytu, navíc ještě velmi hrubé. Proto ji ani sebevětším množstvím pokusů o její zlepšení a rozšíření zásadně nelze učinit pružnější. Tyto „duchovědně“ orientované reformy logiky jen zvyšují ontologický zmatek.

Neurčité ‚ono se‘ je existenciál a patří jako původní fenomén k pozitivní struktuře pobytu. Samo má opět různé možnosti své pobytové konkréce. Důraznost a výslovnost jeho nadvlády se může dějinně měnit.

Každodenní pobyt je sebou v modu neurčitého ‚ono se‘, což rozlišujeme od *autentického*, tzn. výslovně uchopeného ‚bytí sebou‘. Jsa sebou v modu neurčitého ‚ono se‘, je každý pobyt do něho rozptýlen a musí sám sebe teprve najít. Tato rozptýlenost charakterizuje „subjekt“ onoho způsobu bytí, který známe jako obstarávající pohlcenost naším nejbližše vystupujícím světem. Je-li pobyt sobě samému důvěrně znám jako on sám v modu ‚ono se‘, pak to zároveň znamená, že neurčité ‚ono se‘ předznamenává nejbližší výklad světa a ‚bytí ve světě‘. Toto bytí sebou v modu ‚ono se‘, kvůli němuž pobyt každodenně jest, artikuluje souvislost odkazů významnosti. Svět pobytu uvolňuje vystupující jsoucnu do celku dostatečnosti, jenž je neurčitému ‚ono se‘ důvěrně znám, a to v mezích, jež jsou

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

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

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

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

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

Kapitola pátá
„BYTÍ VE“ JAKO TAKOVÉ

§ 28. *Úkol tematické analýzy „bytí ve“*

Vůdčím tématem existenciální analytiky pobytu v jejím přípravném stadiu je základní struktura tohoto jsoucna, totiž „bytí ve světě“. Jejím nejbližším cílem je fenomenálně postihnout jednotnou původní strukturu bytí pobytu, která ontologicky určuje jeho možnosti a způsoby, jak „být“. Fenomenální charakteristika „bytí ve světě“ byla dosud zaměřena na strukturní moment světa a na zodpovězení otázky, „kdo“ je toto jsoucno ve své každodennosti. Ale již při prvním vytyčování úkolů přípravné fundamentální analýzy pobytu jsme se orientačně zabývali „*bytím ve“ jako takovým*¹ a demonstrovali si je na určitém konkrétním modu, na poznávání světa.²

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

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

¹ Viz § 12, str. 73 nn.

² Viz § 13, str. 81 nn.

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

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

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

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

Říká-li se onticky obrazně, že člověku je vlastní *lumen naturale*,¹ neznamená to nic jiného, než existenciálně-ontologickou strukturu tohoto jsoucna, že totiž *jest* tak, že je svým ‚tu‘. Být jsoucnem ‚osvětleným‘ znamená, že je samo o sobě *jakožto* ‚bytí ve světě‘ prosvětleno,² a to nikoli nějakým jiným jsoucnem, nýbrž tak, že ono samo *jest*³ světlna. Jedině jsoucnu takto existenciálně prosvětlenému je výskytové jsoucno na světle přístupné, ve tmě skryté. Pobyt si nese svoje ‚tu‘ odjakživa s sebou, a pokud je postrádá, pak nejen fakticky není, nýbrž vůbec není jsoucnem takovéto bytnosti. *Pobyt jest*⁴ *svou odemčeností*.

¹ Viz pozn. překl. na str. 146.

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

^{3b} Ale neprodukuje ji.

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

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

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

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

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

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

V oddílu B (každodenní bytí našeho ‚tu‘ a upadání pobytu) budou analyzovány následující existenciální mody každodenního bytí našeho ‚tu‘, odpovídající konstitutivnímu fenoménu řeči, pohledu 4 spočívajícímu v rozumění a jemu příslušejícímu výkladu (uchopení smyslu): „řeči“ (§ 35), zvědavost (§ 36), dvojsmyslnost (§ 37). Na těchto fenoménech se stane patrným základní modus bytí našeho ‚tu‘, který interpretujeme jako *upadání*, kde „padání“ se ukazuje jako existenciálně svérázný způsob hybnosti (§ 38).

A. Existenciální konstituce našeho ‚tu‘

§ 29. ‚Bytí tu‘ jako rozpoložení

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

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

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

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

vý. A právě v nejlhostejnější a nejneškodnější každodennosti může se bytí pobytu vynořit jako holé „že jest a býti má“. Ukazuje se čisté „že jest“; „odkud“ a „kam“ zůstává v temnotě. Že se pobyt těmto 5 náladám právě tak každodenně „nepoddává“, tzn. nesleduje jejich odemykání a nenechává se přivést před to, co je v nich odemčeno, není žádným vyvrácením fenomenálního faktu náladové odemčenosti bytí našeho ‚tu‘ v jeho ‚že‘, nýbrž naopak jeho dokladem. [180] Pobyt se většinou *onticko-existenciálně* tomuto v náladě odemčenému bytí vyhýbá; *ontologicko-existenciálně* to znamená: v tom, čeho taková nálada nedbá, je pobyt odhalen ve své vydanosti svému ‚tu‘. V tomto vyhýbání samém *jest* odemčeno naše ‚tu‘.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Viz § 18, str. 107 nn.

a odporu a odpor by bytostně vůbec nebyl odkryt, kdyby naladěné ‚bytí ve světě‘ nebylo již odkázáno na náladami předznamenanou dotknutelnost nitrosvětským jsoucnem. *V rozpoložení existenciálně spočívá odemykající odkázanost na svět, z něhož může vystupovat něco, co se nás týká.* Ontologicky musíme primární odkrývání světa vskutku přenechat zásadně „pouhé náladě“. Čisté nazírání, i kdyby proniklo do nejnvnitřnějšího ledví bytí výskytového jsoucna, by nikdy nemohlo odkrýt něco jako ohrožující. 1

To, že se každodenní praktický ohled na základě primárně odemykajícího rozpoložení mýlí a podléhá dalekosáhle klamu, je – poměřováno ideou absolutního poznání „světa“ – μή ὄν.¹ Avšak existenciální pozitivita této [184] omylnosti je takovým ontologicky neoprávněným hodnocením zcela pomínuta. Právě v nestálém, náladově proměnlivém vidění „světa“ ukazuje se příruční jsoucno ve své specifické světskosti, která je každý den jiná. Teoretické nazírání vždy již nastavilo clonu tak, že ze světa zůstala jen jednotvárnost ryze výskytového jsoucna, v níž je ovšem obsaženo nové bohatství toho, co lze odkrývat pomocí čistého určování. Ale ani nejčistší θεωρία se nezbavila všech nálad; i jejímu zření se ono již jen vyskytující jsoucno ukazuje ve svém ryzím vzezření pouze tehdy, může-li je k sobě nechat přijít v *klidném* prodlévání u... v ῥασιώνη² a διαγωγή.³ – Průkaz, že poznávající určování je existenciálně-ontologicky konstituováno v rozpoložení ‚bytí ve světě‘, nelze ovšem zaměňovat s pokusem vydat vědu onticky všanc „citu“.

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

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

² ῥασιώνη lehkost při jakékoli činnosti, klid, dobrá nálada; διαγωγή trávení času příjemným způsobem (Pozn. překl.)

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

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

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

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

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

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

§ 30. Strach jako modus rozpoložení

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

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

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

§ 30. Strach jako modus rozpoložení¹

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

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

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

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

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

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

§ 30. Strach jako *modus* rozpoložení

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

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

Strach o... se však také může týkat druhých; říkáme pak, že se bojíme o někoho. Tím, že se o druhého bojíme, nezbavujeme ho jeho strachu. To je vyloučeno už proto, že druhý, *o něhož* se bojíme, se třeba vůbec nebojí. Nejvíce se *o druhého* bojíme právě tehdy, když *on* se *nebojí* a ztřeštěně se vrhá do nebezpečí. Bát se o ně- 1
koho je způsob spolurozpoložení, ale neznámá nutně bát se spolu s druhým, nebo dokonce bát se o sebe navzájem. Můžeme se bát o někoho, aniž bychom se báli o sebe. Podíváme-li se na to však blíže, znamená bát se o někoho [189] přece jen bát se o *sebe*. „Bojíme se“ přitom o spolubytí s druhým, který by nám mohl být odejmut. Strašné nemíří na toho, kdo se bojí o druhého, přímo. Bojí-li se o druhého, chápu se v jistém smyslu jako ten, kdo ohrožen není, a přece jsem ohrožen skrze ohroženost spolupobytu, o který se bojím. Strach o někoho není tudíž nějaký oslabený strach o sebe. Nejde zde o různé stupně a „odstíny citu“, nýbrž o existenciální mody. Strach o někoho neztrácí také nic ze své specifické ryzosti, jestliže se přece „vlastně“ nebojím.

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

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

§ 31. ‚Bytí tu‘ jako rozumění

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

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

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

² Srv. § 18, str. 107 nn.

§ 31. ‚Bytí tu‘ jako rozumění

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rozvrh se týká vždy celé odemčenosti ‚bytí ve světě‘; rozumění 1 má samo jakožto ‚moci být‘ možnosti, které jsou předznačeny okruhem toho, co je v něm bytostně odemknutelné. Rozumění se *může* primárně vydat odemknutému světu, tzn. pobyt si může zprvu a většinou rozumět ze svého světa. Nebo se rozumění naopak obrátí primárně ke svému ‚kvůli čemu‘, tzn. pobyt existuje jako on sám.² Ro-

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

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

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

Pobyť jako faktický vždy již svoje ‚moci být‘ obrátil k jedné z možnostmi rozumění.

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

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

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

§ 31. ‚Bytí tu‘ jako rozumění

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

Tím, že se ukáže, jak veškerý pohled je primárně zakotven v rozumění – praktický ohled obstarávání je rozumění ve smyslu *běžné rozumnosti* –, je čisté nazírání zbaveno svého přednostního postavení, které noeticky odpovídá tradiční ontologické přednosti výskytového jsoucna. „Názor“ a „myšlení“¹ jsou až vzdálenými deriváty rozumění. I fenomenologické „zření podstaty“ je zakotveno v existenciálním rozumění. O tomto způsobu hledění bude možno rozhodnout teprve tehdy, až se nám podaří získat explicitní pojmy bytí a bytostné struktury, které se jedině v této podobě mohou stát fenomény ve fenomenologickém smyslu.

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

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

² b Jak v ní ‚spočívá‘ a co tu znamená bytj (Seyn)?

³ c Což však neznamena: bytí ‚je‘ díky rozvrhu.

⁴ Viz § 4, str. 27 nn.

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

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

§ 32. *Rozumění a výklad*

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

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

připravování, upravování, zařizování, vylepšování, doplňování se 1
provádí tak, že příruční jsoucno je analyzováno s praktickým ohle-
dem na to, že ‚k tomu a tomu‘ slouží, a podle takto zpřístupněné
analýzy je pak obstaráváno. Jsoucno analyzované s praktickým
ohledem na to, že ‚k tomu a tomu‘ slouží, toto jsoucno, kterému vý-
slovně rozumíme, má jako takové strukturu ‚něco jako něco‘. Vý-
klad, jenž v praktickém ohledu odpovídá na otázku, co toto určité
příruční jsoucno je, říká: je k tomu a tomu. Udání tohoto ‚k čemu‘
není prosté jmenování něčeho: pojmenované chápeme *jako to, jako*
co máme to, nač jsme se tázali, brát. To, co je rozuměním odemče-
no, čemu rozumíme, je již vždy natolik přístupné, že u něj můžeme
výslovně vytknout jeho „jako co“. Toto „jako“ strukturuje výslov-
né porozumění jsoucnu; konstituuje výklad. Zacházení s příručním
jsoucnem našeho okolí, jež toto jsoucno v praktickém ohledu vy-
kládá tím, že je „vidí“ *jako* stůl, dveře, vůz, most, nemusí nutně to,
co takto vyložilo, též analyzovat nějakou určující *výpovědí*. Veške-
ré předpredikativní, prosté vidění příručního jsoucna je samo o so-
bě již rozumějící a vykládající. Necharakterizuje však chybění to-
hoto „jako“ bezprostřednost čistého vnímání něčeho? Ale vždyť
i takovýto pohled je již rozumějící a vykládající. Skrývá v sobě vý-
slovné odkazové vztahy (ono ‚k tomu a tomu‘), které patří k celku
dostatečnosti, z něhož rozumíme tomu, s čím se prostě setkáváme.
Artikulace toho, čemu rozumíme ve výkladovém přibližování
jsoucna, jehož vodítkem je ono „něco jako něco“, leží *před* thematic-
kou výpovědí o tomto jsoucnu. Toto „jako“ nevynořuje se až v ní,
avšak teprve v ní je vysloveno, což je možné jedině tak, že tu je
jako vyslovitelné již připraveno. To, že v prostém pohlížení může
výslovná výpověď chybět, nás neopravňuje k tomu, [199] abychom
tomuto prostému vidění upírali jakýkoli artikulující výklad, a tudíž
strukturu ‚něco jako něco‘. K prostému vidění nejbližších věcí, s ni-
miž máme co dělat, náleží výkladová struktura natolik původně, že
právě uchopení něčeho jakoby bez struktury ‚jako‘ vyžaduje urči-
tou změnu postoje. K tomu, že ‚máme něco už jen prostě před se-
bou‘ dochází při čistém zírání, *kdy už nerozumíme*. Toto uchopení
bez struktury ‚jako‘ je privace *prostého* rozumějícího vidění, není
původnější než ono, nýbrž je z něj odvozeno. Ontická nevyslove-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ale vidět v tomto kruhu něco bludného a ohlížet se po způsobech, jak se mu vyhnout, ba i jen „pocítovat“ jej jako nevyhnutelnou nedokonalost, znamená zásadně rozumění nerozumět. Nejde o to, abychom rozumění a výklad připodobňovali určitému poznávacímu ideálu, jenž sám je jen jistou odrůdou rozumění, které se pak zapletlo do zákonité úlohy uchopit výskytové jsoucno v jeho bytostné nesrozumitelnosti. Splnění základních podmínek možnosti výkladu spočívá spíše v tom, že budeme od počátku respektovat bytostné podmínky jeho provádění. Rozhodující není z kruhu vystoupit, nýbrž správným způsobem do něj vstoupit. Tento kruh rozumění není kruhem, v němž se pohybuje jeden z druhů poznání, nýbrž je výrazem existenciální *„před-“* struktury pobytu samého. Tento kruh nesmí být snižován na bludný, ani kdybychom jej chtěli jako takový strpět. Chová v sobě totiž pozitivní možnost nejpůvodnějšího poznání, jež je ovšem pravým způsobem uchopeno jen tehdy, pokud výklad pochopil, co je jeho prvním a jediným úkolem: nenechat si předestírat před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí libovolnými nápady a populárními pojmy, nýbrž zajistit si vědecké téma vypracováním tohoto *„před-“* z věcí samých. Poněvadž rozumění je ve svém existenciálním smyslu [204] oním *„moci být“* pobytu samého, překračují ontologické předpoklady historického poznání zásadně ideu přísnosti exaktních věd. Matematika není přísnější než historie, nýbrž jen užší co do okrsku existenciálních fundamentů, které jsou pro ni relevantní. 1

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

§ 33. Výpověď jako odvozený modus výkladu

Veškerý výklad je založen na rozumění. To, co rozumění předznačeno jako členitelné vůbec a co výklad rozčlenil, je jako takové 4 smysl. Pokud je výpověď („soud“) založena na rozumění a představuje jistou odvozenou formu vykládání, „má“ také ona smysl. Nelze jej však definovat jako něco, co se „v“ soudu vyskytuje vedle samotného souzení. Výslovná analýza výpovědi má v souvislostech, kterými se nyní zabýváme, několiký účel.

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

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

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

1. Výpověď znamená primárně *ukazování*. Tím podržujeme původní smysl slova *λόγος* jako *ἀπόφανσις*: nechat vidět jsoučno, jak se samo ukazuje. Ve výpovědi: „Kladivo je příliš těžké“ se pohledu odkrývá nikoliv „smysl“, nýbrž jsoučno ve způsobu své příručnosti. I tehdy, když toto jsoučno není na dosah nebo na „dohled“, míní toto ukazování jsoučno samo, a ne snad pouhou jeho představu, ani ve smyslu něčeho „pouze představovaného“, ani ve smyslu psychického stavu mluvčího, jeho představování tohoto jsoučna.

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

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

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

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

§ 33. Výpověď jako odvozený modus výkladu

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

Spojíme-li všechny tři analyzované významy „výpovědi“ v jednotný pohled na celý fenomén, zní definice takto: *výpověď je sdě-
lující a určující ukazování*. Zbývá se ještě zeptat: jakým právem
pojímáme vůbec výpověď jako modus výkladu? Jestliže něčím tak-
kovým je, pak se v ní musíme znovu shledat s bytostnými struktu-
rami výkladu. Ukazování výpovědi probíhá na půdě toho, co rozu-
mění již odemklo, resp. co praktický ohled odkryl. Výpověď není
nějaké nepodložené chování, které by samo od sebe mohlo vůbec
primárně odemykat jsoucno, nýbrž jeho fundamentem je vždy již
,bytí ve světě'. Co jsme výše¹ ukázali ohledně poznání světa, platí 1
v neztenčené míře i o výpovědi. K výpovědi je zapotřebí, aby před-
se-vzetí mělo před sebou vůbec něco odemčeného, co potom výpo-
věď ukáže tak, že je určí. Ve východisku určování je dále již obsa-
ženo jisté hledisko zaměřené na to, co má být vypověděno. To, čím
jsme ve svém zaměření na dané jsoucno vedeni, přejímá v procesu
určování funkci určujícího. K výpovědi je zapotřebí jistého před-
vídání, které predikát, jenž má být izolován a prisouzen, uvolní z jeho
nevyslovené uzavřenosti ve jsoucnu. K výpovědi jako určujícímu
sdělení patří vždy nějaká významová artikulace ukazovaného, od-
bývá se vždy v určité pojmové oblasti: kladivo je těžké, tíha příslu-
ší kladivu, kladivo má vlastnost tíže. Před-pojetí, ve výpovědi rov-
něž vždy spoluobsažené, zůstává většinou nenápadné, poněvadž
jazyk v sobě vždy již chová nějaké vypracované pojmosloví. Vý-
pověď tak jako výklad vůbec má existenciální fundamenty nutně
v před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí. [209]

V jakém smyslu je však výpověď *odvozeným* modem výkladu?
Co na něm bylo modifikováno? Tuto modifikaci můžeme ukázat na
mezních případech výpovědí, jež v logice fungují jako případy nor-
mální a slouží za příklad „nejjednodušších“ fenoménů výpovědi.

¹ Srv. § 13, str. 81 nn.

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

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

¹ a Jakým způsobem lze obměnou výkladu provést výpověď?

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

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

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

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

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

¹ logos něčeho (Pozn. překl.)

² slučování a rozlučování (Pozn. překl.)

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

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

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

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

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

§ 34. ‚Bytí tu‘ a řeč. Jazyk

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

§ 34. ‚Bytí tu‘ a řeč. Jazyk

Fundamentální existenciály, které konstituují bytí našeho ‚tu‘, odemčenost našeho ‚bytí ve světě‘, jsou rozpoložení a rozumění. Rozumění v sobě chová možnost výkladu, tedy možnost osvojit si to, čemu rozumíme. Poněvadž rozpoložení je stejně původní jako rozumění, pohybuje se i ono v určitém porozumění. Právě tak mu přísluší určitá možnost výkladu. Ukázali jsme, že extrémním derivátem výkladu je výpověď. Objasňování třetího významu výpovědi jako sdělení (vyjádření) vedlo k pojmu mluvení a jazyka, k němuž jsme dosud, a to záměrně, nepřihlíželi. Že jazyk tematizujeme *teprve nyní*, chce naznačit, že tento fenomén má své kořeny v existenciální struktuře odemčenosti pobytu. *Existenciálně-ontologický fundament jazyka je řeč*. V dosavadní interpretaci rozpoložení, rozumění, výkladu a výpovědi jsme s tímto fenoménem již pracovali, v tematické analýze jsme jej však do jisté míry potlačili. 1

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

¹ a Husserl

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

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

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

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

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

¹ a Pro jazyk je vrženost bytostná.

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

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

Řeč je významové členění naladěné srozumitelnosti ‚bytí ve světě‘. Jako konstitutivní momenty k ní patří: to, ‚o čem‘ je řeč, vyřčené jako takové, sdělování a dávání najevo. To nejsou žádné vlastnosti jen empiricky v jazyce postihované, nýbrž jsou to ve struktuře bytí pobytu zakotvené existenciální charaktery, které něco takového 1 jako jazyk ontologicky teprve umožňují. Ve faktické jazykové podobě řeči mohou některé z těchto momentů chybět, příp. zůstat bez povšimnutí. Že se často „výslovně“ *nevyjádří*, je pouze příznakem určitého způsobu řeči, která, pokud *jest*, musí být v celkovosti uvedených struktur.

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

¹ ‚tu‘; vystavenost jako otevřené místo

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ a co ‚má být řečeno‘? (byťj Seyn)

To, že pro bytí našeho ‚tu‘, tj. pro rozpoložení a rozumění, je konstitutivní řeč, a že pobyt je ‚bytí ve světě‘, znamená, že pobyt jako mluvící ‚bytí ve‘ se již vyslovil. Pobyt má jazyk. Je to snad náhoda, že Řekové, jejichž každodenní existence záležela převážně v tom, že spolu rozmlouvali, a kteří zároveň měli „oči k vidění“, určili bytnost člověka v předfilosofickém stejně jako ve filosofickém výkladu pobytu jako ζῶον λόγον ἔχον?¹ Pozdější výklad této definice člověka ve smyslu animal rationale, „rozumný živočich“, není sice „falešný“, ale zakrývá fenomenální půdu, z níž tato definice pobytu vyrůstá. Člověk se ukazuje jako jsoucno, které mluví. To neznamena, že je mu vlastní možnost hlasového projevu, nýbrž že toto jsoucno [220] jest takovým způsobem, že odkrývá svět a sám pobyt. Řekové nemají žádné slovo pro jazyk, chápou tento fenomén „zprvu“ jako řeč. Protože ale filosofické uvažování zahlédlo logos především jako výpověď, stal se vodítkem pro vypracování základních struktur jak forem, tak součástí řeči právě *tento logos*. Gramatika hledala svůj fundament v „logice“ tohoto logu. Ta však je zakotvena v ontologii výskytového jsoucna. Základní inventář „kategorií významu“, který přešel do pozdější jazykovědy a který je v zásadě ještě dnes směrodatný, je orientován na řeč jako výpověď. Vezmeme-li naproti tomu tento fenomén v jeho zásadní původnosti a v celé jeho šíři, totiž jako existenciál, ukáže se nutnost postavit jazykovědu na fundamenty ontologicky původnější. Úkol *osvobodit* gramatiku od logiky vyžaduje, abychom *napřed* získali *pozitivní* 5 porozumění apriorním základním strukturám řeči vůbec jako existenciálu; tento úkol nelze splnit pouhým dodatečným opravováním a doplňováním tradovaného. S ohledem na to je třeba ptát se po základních formách možného významového členění toho, čemu lze vůbec porozumět, a nikoli jen nitrosvětského jsoucna, které poznáváme při teoretickém uvažování a vyjadřujeme ve větách. Nauka o významu nevznikne sama od sebe obsáhlým srovnáváním co největšího počtu pokud možno odlehlých jazyků. Právě tak nedosta- tečné je převzít např. filosofický horizont, v němž učinil jazyk

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

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

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

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

B. Každodenní bytí našeho ‚tu‘ a upadání pobytu

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

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

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

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

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

§ 35. „Řeči“

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

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

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

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

Naslouchání a rozumění předchůdně ulpívá na řečeném jako takovém. Sdílení „neudílí“ [224] primární bytostné sepětí se jsoucnem, o kterém je řeč, nýbrž naše ‚bytí spolu‘ se pohybuje v tom, že spolu mluvíme a obstaráváme řečené. Záleží mu na tom, aby se mluvilo. Řečené, diktum, výpověď ručí nyní za ryzost a věcnost řeči a jejího porozumění. A protože mluvení ztratilo své primární bytostné sepětí se jsoucnem, o němž je řeč, příp. k němu nikdy nedospělo, nesdílí se tak, že by si toto jsoucno původním způsobem osvojovalo, nýbrž tak, že řečené *omílá* a *štří*. Řečené jako takové opisuje stále širší kruhy a nabývá autoritativního charakteru. Věc se má tak a tak, poněvadž se to o ní říká. V takovém omílání a šíření, v němž původně beztak nepřiliš pevná půda pod nohama úplně mizí, se konstituují „řeči“. A ty se neomezují jen na omílání slo- 1
vem, nýbrž šíří se písmem jako „spisování“. Omílání zde nespočívá v opakování slyšeného. Živí se čteným. Průměrné porozumění čtenáře nebude *nikdy moci* rozhodnout, co je načerpáno a získáno

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

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

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

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

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

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

§ 36. Zvědavost

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

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

§ 36. Zvědavost

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Augustin, *Vyznání*, X, 35.

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

Jak se to má s touto tendencí k pouhému vnímání? Jakou existenciální strukturu pobytu umožňuje fenomén zvědavosti pochopit? 1

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

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

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

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

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

§ 37. Dvojznačnost

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

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

¹ divit se (Pozn. překl.)

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

Když se totiž jednoho dne to, co *se* tuší a cítí, stane skutkem, pak se právě [231] dvojznačnost postará o to, aby zájem o tuto skutečnost vzápětí opadl. Tento zájem spočívá totiž pouze ve zvědavosti a v „řečech“, a to pokud trvá možnost pouhého nezávazného spolu-¹tušení. Toto ‚být spolu u toho‘, když *se* a pokud *se* „za něčím jde“, znemožňuje setrvat u tušené věci, když se jí podaří uskutečnit. Neboť pobyt je nyní nucen vrátit se k sobě samému. „Řeči“ a zvědavost ztrácejí svou moc. A také se již mstí. Při pohledu na skutečnost toho, co *se* společně tušilo, jsou tu hned „řeči“ s tvrzením: to by přece uměl každý, vždyť to *se* dalo tušit. V „řečech“ zazní dokonce i rozmrzelost z toho, že to, co se dalo tušit a co všichni požadovali, se nyní *skutečně* stalo. Vždyť tak mizí příležitost dále tušit.

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

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

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

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

Tento bytostný druh odemčenosti ‚bytí ve světě‘ prostupuje však též ‚bytím spolu‘ jako takovým. Druhý je „tu“ především na základě toho, co se o něm proslýchá, co se o něm říká a ví. Do původního 5 ‚bytí spolu‘ se od počátku vsunují „řeči“. Každý si zprvu a především všímá toho, jak se zachová druhý, co k tomu řekne. ‚Bytí spolu‘ v neurčitém ‚ono se‘ naprosto není nějakým izolovaným lhostejným bytím vedle sebe, nýbrž napjatým, dvojznačným sledováním druhých, jakýmsi tajným vzájemným odposloucháváním. Pod maskou vzájemnosti se rozehrává vzájemné soupeření.

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

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

§ 38. *Upadání a vrženost*

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

§ 38. Upadání a vrženost

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

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

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

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

¹ Srv. § 9, str. 60 nn.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ ve stavu porušení (Pozn. překl.)

² ve stavu neporušenosti (Pozn. překl.)

³ ve stavu milosti (Pozn. překl.)

Kapitola šestá
STAROST JAKO BYTÍ POBYTU

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

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

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

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

¹ Srv. § 12, str. 73 nn.

§ 39. Otázka po původní celosti strukturního celku pobytu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 39. Otázka po původní celosti strukturního celku pobytu

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

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

Závěr přípravné fundamentální analýzy pobytu má tudíž jako své 1
téma: základní rozpoložení úzkosti jako význačnou odemčenost pobytu (§ 40), bytí pobytu jako starost (§ 41), osvědčení existenciální interpretace pobytu jako starosti na základě předontologického sebevýkladu pobytu (§ 42), pobyt, světskost a realitu (§ 43), pobyt, odemčenost a pravdu (§ 44).

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

^{2b} tedy: mezi bytím a pobytem

§ 40. Základní rozpoložení úzkosti jako význačná odemčenost pobytu

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

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

Existenciálně je sice autentičnost ‚bytí sebou‘ v upadání uzamčena a zatlačena, ale tato uzamčenost je jen *privace* odemčenosti, která se fenomenálně zjevuje v tom, že útěk pobytu je útěk *před* sebou samým. V tomto ‚před čím‘ ocitá se pobyt právě sám sobě ‚v patách‘. Pouze pokud je vůbec pobyt ontologicky bytostně přiveden 5 před sebe sama skrze odemčenost, která k němu náleží, *může před* sebou utíkat. V tomto upadajícím odvratu *není* ovšem to, před čím se utíká, *pochopeno*, ba ani zakoušeno, protože se k tomu neobracíme. Nicméně je v tomto odvratu *od* sebe odemčeno, je to ‚tu‘. Existenciálně-ontický odvrát skýtá na základě svého [246] charak-

§ 40. *Základní rozpoložení úzkosti jako význačná odemčenost pobytu*

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

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

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

Upadání pobytu do neurčitého „ono se“ a do obstarávaného „světa“ jsme nazvali „útekem“ před sebou samým. Ale ne každé uhýbání před..., ne každý odvrát od... je nutně útekem. Charakter útěku má uhýbání fundované ve strachu, uhýbání před tím, co je strachem odemykáno, před ohrožujícím. Interpretace strachu jako rozpoložení ukázala: to, z čeho máme strach, je vždy nitrosvětské, z určité krajiny a v blízkosti se přibližující škodlivé jsoucno, které nás také může minout. V upadání se pobyt odvrací od sebe samého. To, před čím uhýbá, [247] musí být nějakým způsobem ohrožující; je to však jsoucno ve způsobu bytí jsoucna uhýbajícího, je to pobyt sám. To, před čím se tu uhýbá, nemůže být pojato jako „strašné“, neboť „strašné“ vystupuje vždy jako jsoucno nitrosvětské. Ohrožování, které jedině může být „strašné“ a které je odkrýváno ve strachu, pochází vždycky z nitrosvětského jsoucna. 1

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

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

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

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

§ 40. Základní rozpoložení úzkosti jako význačná odemčenost pobytu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 40. Základní rozpoložení úzkosti jako význačná odemčenost pobytu

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

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

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

¹ Srv. § 12, str. 73 nn.

² Srv. § 27, str. 156 nn.

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

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

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

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

¹ a (vyvlastnění)

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

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

§ 41. Bytí pobytu jako starost

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

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

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

§ 41. Bytí pobytu jako starost

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

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

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

^{1a} Nikoli egoisticky, nýbrž jako uvržený k převzetí.

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

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

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

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

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

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

Poněvadž ‚bytí ve světě‘ je bytostně starost, bylo v předcházejících 1
analýzách možno pojmut bytí u příručního jsouca jako *obstarávání*, bytí s nitrosvětsky vystupujícím spolupobytem druhých jako *starání o druhého*. ‚Bytí u...‘ je obstarávání, neboť jakožto způsob ‚bytí ve‘ je určeno jeho základní strukturou, starostí. Starost charakterizuje nikoli snad pouze existencialitu vyvázanou z fakticity a upadání, nýbrž obepíná jednotu těchto bytostných určení. Starost tudíž také nemíní primárně a výlučně nějaké izolované chování Já k sobě samému. Výraz ‚starost o sebe‘, analogicky k obstarávání a starání o druhého, by byl tautologií. Starost nemůže mínit nějaký zvláštní vztah k ‚sobě samému‘, neboť pobyt sám je již ontologicky charakterizován předstihem; v tomto určení jsou však *spolukladeny* i oba zbývající strukturální momenty starosti, ‚být vždy již ve...‘ a ‚být u...‘.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 42. Předontologický sebevýklad pobytu

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

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

Při předešlých interpretacích, v nichž se nakonec ukázala starost jako bytí pobytu, šlo především o to, abychom získali přiměřené *ontologické* fundamenty pro jsoucno, kterým jsme vždy my sami a které nazýváme „člověk“. K tomu bylo třeba vymanit analýzu 1
hned na začátku z pout tradičního, ale ontologicky nejasného a zásadně problematického východiska, daného tradiční definicí člověka. Ve srovnání s touto definicí může být existenciálně-ontologická interpretace zarážející, a to zejména tehdy, chápe-li se starost pouze onticky jako „obava“ a „ustaranost“. Chceme proto nyní uvést jisté předontologické svědectví, jehož průkaznost je ovšem „jenom historická“.

Uvědomme si však jedno: v tomto svědectví se pobyt vyslovuje o sobě samém, a to „původně“, nedeterminován teoretickými interpretacemi a nemaje takové interpretace v úmyslu. Dále pak mějme na zřeteli, že bytí pobytu je charakterizováno dějinností, což musí být ovšem teprve ontologicky vykááno. *Jestliže je pobyt v základě svého bytí „dějinný“, pak výpověď, která přichází z jeho dějin a k nim se obrací a která předchází veškerou vědu, nabývá zvláštní, byť nikoli čistě ontologické závažnosti. Předontologicky se tu vyslovuje porozumění bytí vlastní pobytu samému. Svědectví, jež uvedeme, má [262] ozřejmit, že existenciální interpretace není žádný výmysl, nýbrž že jako ontologická „konstrukce“ z něčeho vyrůstá a má svá elementární předznamenání.*

V jedné staré bajce je obsažen tento sebevýklad pobytu jako „starosti“:¹

„Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
3 sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
,tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.““

¹ Na tento předontologický doklad existenciálně-ontologické interpretace pobytu jako starosti narazil autor ve stati K. Burdacha, *Faust und die Sorge*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, I, 1923. Na str. 1 a dále Burdach ukazuje, že bajku o starosti, která se dochovala jako 220. bajka z Hygina, převzal Goethe od Herdera a přepracoval ji pro druhý díl svého *Fausta*. Srv. zvl. str. 40 nn. – Uvedený text je citován podle F. Büchelera, *Rheinisches Museum*, 41 (1886), str. 5.

§ 42. Předontologický sebevýklad pobytu

„Když se jednou Starost brodila přes řeku, uviděla jíloviště: zamyslela se, vzala kus hlíny a začala ji hníst. Když přemítala o tom, co vytvořila, objeví se Jupiter. Starost ho prosí, aby dal ztvárněnému kusu hlíny ducha, a Jupiter jí vyhoví. Když však chtěla svému výtvoru dát své vlastní jméno, [263] Jupiter to zakázal a trval na tom, že musí dostat jméno po něm. Zatímco se Starost a Jupiter přeli, zdvihla se i Zem (Tellus) a žádala, aby výtvoru dali její jméno, vždyť přece ona mu dala kus svého těla. Obrátili se tedy na Saturna, aby je rozsoudil, a ten spravedlivě rozhodl takto: ‚Ty, Jupitere, jelikož jsi mu dal ducha, dostaneš, až zemře, zpátky jeho ducha; ty, Země, protože ‚s dala tělo, dostaneš tělo. Poněvadž to však byla Starost, kdo tuto bytost začal hnísti, nechť jej má ona v moci za života. Co se pak týče vašeho sporu o jméno, nechť se jmenuje člověk (homo), ježto je uhněten z hlíny (humus)‘.“

Zvláštní význam tohoto předontologického svědectví je nejen v tom, že vůbec vidí „starost“ jako to, čemu lidský pobyt „po celý život“ náleží, nýbrž v tom, že tato přednost „starosti“ vystupuje v souvislosti se známým pojetím člověka jako kompozita, složeného z těla (země) a ducha. *Cura prima finxit*: toto jsoucno má „původ“ svého bytí v starosti. *Cura teneat, quamdiu vixerit*: tento původ jej nepropustí, bude jej držet, vládnout mu, pokud bude „ve světě“. „Bytí ve světě“ má bytostný ráz „starosti“. Jméno (homo) dostává toto jsoucno nikoli s ohledem na své bytí, nýbrž podle toho, z čeho je (humus). V čem pak je třeba spatřovat „původní“ bytí tohoto výtvoru, o tom rozhoduje Saturn, „čas“.¹ Předontologické ur- 1
čení bytnosti člověka, vyslovené touto bajkou, má tedy na zřeteli především ten způsob bytí, který vládne v jeho *časné pouti světem*.

Dějiny významu ontického pojmu „cura“ umožňují zahlédnout i další základní struktury pobytu. [264] Burdach upozorňuje na dvojí smysl termínu „cura“, který znamená nejen „úzkostlivé snažení“, nýbrž i „péči“ a „oddanost“.² Tak *Seneca* ve svém posledním listě

¹ Srv. Herderovu báseň *Das Kind der Sorge*, in: *Suphan*, XXIX, str. 75.

² K. Burdach, cit. d., str. 49. Již u stoiků byla pevným termínem, který se znovu vrací v *Novém zákoně*, ve *Vulgátě* jako *sollicitudo*. – Hledisko „starosti“ sledované v uvedené existenciální analytice pobytu, vyplynulo

(Ep. 124) píše: „Z těchto čtyř existujících přirozeností (strom, zvíře, člověk, bůh) se dvě poslední, které jediné jsou nadány rozumem, od sebe liší tím, že bůh je nesmrtelný, člověk smrtelný. Jedna z nich, totiž bůh, dosahuje dobra svou přirozeností, druhá, člověk, *starostí* (cura): unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis.“

Perfectio člověka, totiž dosahování toho, čím člověk ve své svobodě pro své nejvlastnější možnosti (v rozvrhu) může být, je „výkonem“ „starosti“. Ta však stejně původně určuje základní způsob bytí tohoto jsoucná, totiž jeho odkázanost na obstarávaný svět (vrženost). Tento „dvojitý smysl“ slova „cura“ vyznačuje *jednu* základní strukturu v její bytostné dvojitosti, strukturu vrženého rozvrhu.

Existenciálně ontologická interpretace není vůči ontickému výkladu snad jenom nějakým teoreticko-ontickým zevšeobecněním. To by neznamenal nic víc, než že onticky jsou všechny postoje člověka „plny starosti“ a jsou vedeny tím, že se člověk něčemu „oddává“. Toto „zevšeobecnění“ je *apriorně-ontologické*. Jde mu nikoli o stálé ontické vlastnosti, nýbrž o určitou vždy již zakládající strukturu bytí. Teprve ta ontologicky umožňuje nazývat toto jsoucná onticky cura. Existenciální podmínku možnosti „životních starostí“ [265] a „oddanosti“ je třeba pojmut jako starost v původním, to znamená ontologickém smyslu.

Transcendentální „všeobecnost“ fenoménu starosti a všech ostatních fundamentálních existenciálů je na druhé straně tak široká, že skýtá půdu pro *každý* ontický světonázorový výklad pobytu, ať už chce chápat pobyt jako „životní starosti“ a nouzi, nebo jako jejich opak.

„Prázdnota“ a „všeobecnost“ existenciálních struktur, které se vnucují ontickému pohledu, má svou *vlastní* ontologickou určitost a plnost. Sám celek struktury pobytu není tudíž ve své jednotě jednoduchý, nýbrž vykazuje strukturální členitost, která nalézá výraz v existenciálním pojmu starosti.

autorovi v souvislosti s pokusem interpretovat augustinovskou – tzn. řecko-křesťanskou – antropologii s ohledem na zásadní fundamenty, k nimž dospěla Aristotelova ontologie.

§ 43. *Pobyt, světskost a realita*

Ontologická interpretace pobytu převedla předontologický sebevýklad tohoto jsoucna jako „starosti“ na *existenciální pojem* starosti. Analytika pobytu nicméně nesměruje k ontologickému založení antropologie, její účel je fundamentálně-ontologický. Ten určoval, i když to nebylo výslovně řečeno, postup dosavadních úvah, výběr fenoménů a meze prováděných analýz. Avšak naše zkoumání, majíc na zřeteli vůdčí otázku po smyslu bytí a její vypracování, musí se nyní tím, co bylo dosud dosaženo, ujistit *výslovně*. Toho však nelze dosáhnout vnějškovým shrnutím probraného. Zde je třeba využít dosažených výsledků k pronikavějšímu porozumění problému, který mohl být na začátku existenciální analytiky naznačen jen v hrubých rysech. [266]

§ 43. *Pobyt, světskost a realita*

Otázka po smyslu bytí je vůbec možná jen tehdy, jestliže *jest* něco takového jako porozumění bytí. Porozumění bytí patří ke způsobu bytí jsoucna, které nazýváme pobyt. Čím přiměřeněji a původněji se nám podaří explikovat toto jsoucno, tím bezpečněji dosáhne další rozpracování fundamentálně-ontologického problému svého cíle.

Práce na úkolech přípravné existenciální analytiky pobytu si vyžádala interpretaci rozumění, smyslu a výkladu. Analýza odemčenosti pobytu dále ukázala, že spolu s touto odemčeností je pobyt, jak to odpovídá jeho základní struktuře ‚bytí ve světě‘, odhalen stejně původně také pokud jde o svět, ‚bytí ve‘ a ‚bytí sebou‘. Ve faktické odemčenosti světa je dále spoluodkryto nitrosvětské jsoucno. Tím je řečeno: bytí tohoto jsoucna vždy již určitým způsobem rozumíme, což však neznamená, že je ontologicky přiměřeně chápeme. 2 Předontologické porozumění bytí zahrnuje sice veškeré jsoucno, které je v pobytu bytostně odemčeno, ale toto porozumění samo se ještě neartikulovalo tak, aby to odpovídalo rozmanitým modům jeho bytí.

Interpretace rozumění zároveň ukázala, že rozumění zprvu a většinou již splynulo s rozuměním „světu“ v souladu se způsobem bytí, jímž je tu upadání. I tam, kde nejde jen o ontickou zkušenost,

nýbrž o ontologické porozumění, i tam se výklad bytí řídí zprvu bytím nitrosvětského jsoucna.¹ Při tom dochází k přeskočení bytí prvotně příručních prostředků a jsoucno je nejdříve pojato jako výskytová souvislost věcí (*res*). *Bytí* dostává smysl *reality*.² [267] Základním určením bytí se stává substancialita. Zároveň s tímto posunem porozumění bytí dostává se i ontologické rozumění pobytu do horizontu tohoto pojmu bytí. *Pobyt* se také, stejně jako druhá jsoucna, *reálně vyskytuje*. Tak nabývá i *bytí vůbec* smyslu *reality*.³ Pojem *reality* má potom v ontologické problematice jistou specifickou přednost. Tato přednost uzavírá cestu ke genuinní existenciální analytice pobytu, ba znemožňuje dokonce zahlédnout bytí toho, co je nitrosvětsky nejbližší po ruce, a celou problematiku bytí nakonec svádí na scestí. Ostatní mody bytí jsou pak určovány negativně a privativně vzhledem k realitě.

Proto je třeba nejen analytiku pobytu, nýbrž i vypracování otázky po smyslu bytí vůbec vymanit z jednostranné orientace na bytí ve smyslu *reality*. Je nutno prokázat, že *realita* je nejen *jeden* způsob bytí *mezi* jinými, nýbrž že je v určitém ontologickém vztahu fundace k pobytu, světu a příručnímu jsoucnu. Tento průkaz vyžaduje zásadní úvahu o *problému reality*, jeho podmínkách a mezích.

Pod záhlavím „problém reality“ jsou nakupeny rozmanité otázky: 1. zda jsoucno, jež je domněle „vůči vědomí transcendentní“, vůbec *jest*; 2. zda je možno tuto *realitu* „vnějšího světa“ dostatečně *dokázat*; 3. jak dalece lze toto jsoucno, jestliže je reálné, poznat v jeho „bytí o sobě“; 4. co smysl tohoto jsoucna, totiž *realita*, vůbec znamená. Tématem úvahy o problému *reality* bude s ohledem na fundamentálně-ontologickou otázku a) *realita* jako problém bytí a dokazatelnosti „vnějšího světa“, b) *realita* jako problém ontologický, c) *realita* a starost. [268]

^{1a} Zde rozlišovat: φύσις, ἰδέα, οὐσία, substantia, *res*, objektivita, výskytovost.

² Srv. výše § 19, str. 114 nn. a str. 126 n.

^{3a} „*Realita*“ jako „skutečnost“ a *realitas* jako „věcnost“; střední postavení Kantova pojmu „objektivní *reality*“.

a) *Realita jako problém bytí a dokazatelnosti
„vnějšího světa“*

Ve výčtu otázek týkajících se reality patří na první místo ontologická otázka, co vůbec realita znamená. Ale dokud chyběla čistá ontologická problematika a metodika, musela se tato otázka, byla-li vůbec položena, směřovat s „problémem vnějšího světa“; neboť analýza reality je možná jen na základě přiměřeného přístupu k tomu, co je reálné. Za způsob, jak uchopit reálné, však odedávna platilo nazírající poznání. Toto poznání „jest“ jakožto postoj duše, jakožto postoj vědomí. Pokud k realitě patří charakter ‚o sobě‘ a charakter nezávislosti, pojí se s otázkou po smyslu reality otázka možné nezávislosti reálného „na vědomí“, resp. otázka možné transcendence vědomí do „sféry“ reálného. Možnost dostatečné ontologické analýzy reality závisí na tom, jak dalece je vyjasněno *bytí* toho a právě toho, *na čem* má být reálné nezávislé, *co* má být transcendováno. Jedině tak bude také ontologicky uchopitelný způsob bytí tohoto transcendování. A konečně musí být primární přístup k reálnému zajištěn ve smyslu rozhodnutí otázky, zda vůbec může poznání tuto funkci převzít.

Tato zkoumání, jež musí *předcházet* možnému ontologickému tázání po realitě, byla provedena výše podanou existenciální analytikou. Poznání je podle ní *fundovaným* modelem přístupu k reálnému. To, co je reálné, je přístupné bytostně jen jako nitrosvětské jsoucno. Veškerý přístup k takovému jsoucnu je ontologicky fundován v základní skladbě pobytu, v ‚bytí ve světě‘. Původnější struktura tohoto bytí je starost (v předstihu před sebou – být již vždy ve světě – jakožto bytí u nitrosvětského jsoucna). [269]

Otázka, zda vůbec je nějaký svět a zda jeho bytí může být dokázáno, je jako otázka, kterou klade *pobyt* jakožto ‚bytí ve světě‘ – a kdo jiný by ji měl klást? – beze smyslu. Kromě toho je dvojnásobná. Zaměňuje totiž, resp. vůbec ještě nerozlišuje svět jako to, ‚v čem‘ je ‚bytí ve‘, a „svět“ jako nitrosvětské jsoucno, jako to, 2
‚u čeho‘ se zdržuje a ‚do čeho‘ je pohrouženo obstarávání. Svět je však odemčen bytostně *spolu s bytím* pobytu; „svět“ je vždy již od-

kryt spolu s odemčeností světa. Nicméně právě nitrosvětské jsoucno ve smyslu reálného, ve smyslu něčeho, co se jenom vyskytuje, může ještě zůstat zakryto. I reálné lze však odkrývat jedině na základě určitého již odemčeného světa. A pouze na tomto základě může zůstat reálné ještě *skryto*. Otázka „reality“ „vnějšího světa“ je položena bez předchozího vyjasnění *fenoménu světa* jako takového. Fakticky se „problém vnějšího světa“ neustále orientuje podle nitrosvětského jsoucna (podle věcí a objektů). Takové uvažování pak vede k problematice ontologicky téměř neřešitelné.

Propletení otázek, směřování toho, co chce být dokázáno, s tím, co je dokazováno, a s tím, pomocí čeho je důkaz veden, se ukazuje v Kantově „vyvrácení idealismu“.¹ To, že přesvědčivý a každou skepsi umlčující důkaz „existence věcí mimo nás“ stále ještě chybí, nazývá Kant „skandálem filosofie a obecného lidského rozumu“.² On sám takový důkaz předkládá, a to jako zdůvodnění „poučky“: „Pouhé, avšak empiricky určené vědomí mé vlastní existence dokazuje existenci předmětů v prostoru mimo mne.“³ [270]

Nejdříve je třeba výslovně poznamenat, že Kant používá termínu „existence“ k označení způsobu bytí, který se v našem zkoumání nazývá „výskyt“. „Vědomí mé existence“ znamená pro Kanta: vědomí mého výskytu ve smyslu Descartově. Termínem „existence“ je míněn jak výskyt vědomí, tak výskyt věcí.

Důkaz „existence věcí mimo mne“ se opírá o to, že k bytnosti času patří stejně původně změna a trvalost. Můj výskyt, to znamená výskyt rozmanitosti představ, jenž je dán ve vnitřním smyslu, je vyskytující se změna. Určenost času však předpokládá něco, co se vyskytuje trvale. To však nemůže být „v nás“, „protože má existence v čase může být určena teprve tímto trvalým“.⁴ Spolu s empiric-

¹ Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, cit. vyd., B 274 nn., dále opravné dodatky v Předmluvě k 2. vyd., B XXXIX, pozn.; srv. též: *Von den Paralogismen der reinen Vernunft*, tamt., str. 399 nn., zvl. str. 412.

² Tamt., Předmluva, pozn.

³ Tamt., B 275

⁴ Tamt., B 275.

ky kladenou výskytovou změnou „ve mně“ je tudíž nutně empiricky spolukladeno něco výskytově trvalého „mimo mne“. Toto trvalé je podmínkou možnosti výskytu změny „ve mně“. Zkušenost o tom, že naše představy jsou v čase, klade se stejnou původností to, co se mění „ve mně“, a to, co trvá „mimo mne“.

Tento důkaz není ovšem žádným kauzálním úsudkem, a není tudíž také poznamenán jeho nevýhodami. Kant podává jakoby „ontologický důkaz“ vycházející z ideje časového jsoucna. Zprvu se zdá, jako by se Kant vzdával karteziánského východiska, izolovaně se vyskytujícího subjektu. Ale to je jen zdání. Že Kant vůbec nějaký důkaz „existence věcí mimo mne“ požaduje, to samo již ukazuje, že to, na čem tato problematika stojí, je mu subjekt, ono „ve mně“. I důkaz sám je veden tak, že se vychází od empiricky dané změny „ve mně“. Neboť pouze „ve mně“ je zakoušen „čas“, jímž je důkaz nesen. [271] Od něj se důkaz odráží, aby se přenesl k tomu, co je „mimo mne“. Kromě toho Kant zdůrazňuje: „Problematický idealismus, který v tomto ohledu nic netvrdí, kromě toho, že je nemožné, aby se pomocí bezprostřední zkušenosti dala dokázat nějaká existence mimo naši vlastní existenci, je rozumný a přiměřený opravdu filosofickému způsobu myšlení; totiž nepřipustit žádný rozhodující soud dříve, než se pro něj nalezne dostatečný důkaz.“¹

Ale i kdyby byla ontická přednost izolovaného subjektu a vnitřní zkušenosti opuštěna, přece by ontologicky zůstala Descartova pozice zachována. Co Kant dokazuje – připustíme-li správnost důkazu a jeho báze vůbec –, je nutný spoluvýskyt proměnlivého a trvalého jsoucna. Tato souřadnost dvou výskytových jsoucen neznamená však ještě spoluvýskyt subjektu a objektu. A i kdyby byl dokázán tento spoluvýskyt, zůstalo by stále ještě zakryto to, co je ontologicky rozhodující: základní struktura „subjektu“, pobytu, jakožto ‚bytí ve světě‘. *Spoluvýskyt fyzického a psychického je onticky i ontologicky zcela rozdílný od fenoménu ‚bytí ve světě‘.*

Rozdílnost a souvislost onoho „ve mně“ a „mimo mne“ činí Kant – fakticky právem, ve smyslu tendence svého důkazu však neprávem – předpokladem. Rovněž není dokázáno, že to, co je pomocí

¹ Tamt., B 274 n.

5 vodítka času zjištěno o spoluvýskytu proměnlivého a trvalého, platí také pro souvislost onoho „ve mně“ a „mimo mne“. Kdyby však byl viděn celek rozdílnosti a souvislosti onoho „uvnitř“ a „mimo“, který je v důkazu předpokládán, kdyby bylo ontologicky pochopeno, co je tímto předpokladem vlastně předpokládáno, nebylo by vůbec možné považovat důkaz „existence věcí mimo mne“ za chybějící a žádoucí. [272]

„Skandál filosofie“ nespočívá v tom, že tento důkaz nebyl dosud podán, nýbrž v tom, že *takové důkazy jsou stále očekávány a že se o ně znovu a znovu někdo pokouší*. Takové úmysly, naděje a požadavky pramení z ontologicky nedostatečného chápání toho, na čem má být dokazovaný „svět“ nezávislý a „mimo“ co se má vyskytovat. Nedostatečné nejsou důkazy, nýbrž *nedostatečně je určen způsob bytí* jsoucna, které tyto důkazy požaduje a provádí. Proto může vzniknout dojem, že prokázáním nutného spoluvýskytu dvou výskytových jsoucnen je vykázáno něco o pobytu jakožto ‚bytí ve světě‘, nebo že je tu vůbec něco k dokazování. Správně pochopený pobyt se takovému dokazování přičí, neboť to, co k němu dodatečné důkazy považují za nutné teprve připojit demonstrováním, to v jeho bytí již vždy *jest*.

Jestliže by chtěl někdo z nemožnosti důkazů výskytu věcí mimo nás vyvodit, že je v něj „prostě třeba věřit“¹, nijak by se tím převrácení problému neodstranilo. Předsudek, že zásadně a v ideálním případě by takový důkaz muselo být možno podat, by trval dál. Omezit se na „víru v realitu vnějšího světa“ znamená stvrdit nepřiměřené východisko problému i tehdy, jestliže této víře výslovně přiznáme, že je ve svém oboru „oprávněná“. Na požadavek důkazu přistupuje v zásadě i ten, kdo se snaží vyhovět tomuto požadavku jiným způsobem než přísným dokazováním.² [273]

¹ Tamt., Předmluva, B XXXIX, pozn.

² Srv. W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht* (1890), in: *Gesammelte Schriften*, V, 1 (1924), str. 90 nn. Na samém začátku tohoto pojednání říká Dilthey zcela jednoznačně: „Neboť má-li pro člověka existovat nějaká obecně platná pravda, musí si myšlení, podle metody, kterou

§ 43. a) *Realita jako problém bytí a dokazatelnosti „vnějšího světa“*

Kdyby se chtěl někdo odvolávat na to, že subjekt musí předpokládat a nevědomky také vždy již předpokládá, že se „vnější svět“ vyskytuje, zůstávalo by konstruktivní východisko – izolovaný subjekt – stále ještě ve hře. Fenomén ‚bytí ve světě‘ by tím byl postižen právě tak málo jako průkazem spoluvýskytu fyzického a psychického. Pobyt přichází s takovým předpokládáním vždy již „příliš pozdě“, protože, pokud jakožto jsoucno tento předpoklad činí – a předpoklad není jinak možný –, je *jakožto jsoucno* vždy již ve světě. „Apriori“ bytostné struktury způsobu bytí starosti je „dříve“ než jakýkoli předpoklad a postoj pobytu.

Věřit v realitu „vnějšího světa“, ať již právem či neprávem, dokazovat tuto realitu, ať dostatečně nebo nedostatečně, předpokládat ji, ať výslovně či nikoli – to vše jsou pokusy, kterým není zcela jasno, na jaké půdě stojí, a které předpokládají zprvu jakýsi světaprostý subjekt, resp. subjekt, který si není svým světem jist a který se v podstatě musí o nějakém světě teprve ujišťovat. ‚Bytí v nějakém světě‘ je tak od začátku odkázáno na určité pojetí, domněnku, jistotu či víru, což je postoj, který je vždy až fundovaným modem ‚bytí ve světě‘.

„Problém reality“ ve smyslu otázky, zda se vyskytuje nějaký vnější svět a zda je dokazatelný, prokazuje se jako nemožný, a to nikoli proto, že by ve svých konsekvencích vedl k neřešitelným aporiím, nýbrž poněvadž jsoucno, které je jeho tématem, samo takové tázání odmítá. Není nutno dokazovat, že a jak se vyskytuje „vnější svět“, nýbrž je zapotřebí vykázat, proč pobyt jako ‚bytí ve světě‘ má tendenci pohřbít „vnější svět“ napřed „epistemologicky“ v nicotnosti, aby jej pak mohl nechat skrze důkazy vstát z mrtvých. Důvod této tendence je třeba hledat v upadání pobytu, které obrací jeho primární porozumění bytí směrem [274] k výskytovosti. Je-li zkoumání při této ontologické orientaci „kritické“, pak jako první jsoucno, jež jediné se vyskytuje, nalezne pouhé „nitro“. Po rozbití původního fenoménu ‚bytí ve světě‘ se pak pro zbylý izolovaný subjekt rekonstruuje sepětí se „světem“.

první naznačil Descartes, prorazit cestu od faktů vědomí k vnější skutečnosti“, tamt., str. 90.

7 V tomto zkoumání nemůžeme zevrubně probírat četné pokusy o řešení „problému reality“, které byly vypracovány různými variantami realismu a idealismu a jejich křížením. Jakkoli lze ve všech těchto pokusech najít zrnko ryzího tázání, bylo by nicméně scestné snažit se dojít k spolehlivému řešení problému tím, že bychom z každého vzali to, co je na něm správné. Spíše je třeba zásadně nahlédnout, že různé epistemologické směry nechybují z hlediska teorie poznání, nýbrž že jim – poněvadž zanedbaly existenciální analytiku pobytu vůbec – naprosto chybí sama půda pro fenomenální zajištění dané problematiky. Tuto *půdu* nelze však získat dodatečným fenomenologickým vylepšováním pojmů subjektu a vědomí.¹ Tím totiž nelze zaručit, že nebude přetrvávat nepřiměřené *kladení otázky*.

Spolu s pobytím jako ‚bytím ve světě‘ je vždy již odemčeno nitrosvětské jsoucno. Tato existenciálně ontologická výpověď se zdánlivě shoduje s tezí *realismu*, že vnější svět se reálně vyskytuje. Poněvadž v existenciální výpovědi není výskyt nitrosvětského jsoucna popírán, shoduje se ve výsledku – abychom tak řekli doxograficky – s tezí realismu. Liší se však zásadně od každého realismu tím, že realismus pokládá realitu „světa“ za něco, co je třeba teprve dokázat, [275] co však je zároveň dokazatelné. A právě toto obojí existenciální výpověď popírá. Čím se však od ní realismus zcela odlišuje, je jeho ontologické neporozumění. Pokouší se totiž vysvětlit realitu onticky na základě reálných vztahů vzájemného působení mezi reálnými věcmi.

Oproti realismu má *idealismus*, jakkoli je ve svém výsledku protikladný² a neudržitelný, jednu zásadní přednost, pokud nechápe sám sebe nesprávně jako idealismus „psychologický“. Zdůrazňuje-li idealismus, že bytí a realita jsou jen „ve vědomí“, je to výrazem jeho porozumění tomu, že bytí nelze vysvětlovat jsoucnem. Pokud však zůstává nevyjasněno, že se zde jedná o porozumění bytí a co toto porozumění bytí samo znamená, jak je možné a že patří k bytostné skladbě pobytu,³ nemají interpretace reality žádný základ. Že

¹ a skok do bytí-tu

² a totiž protikladný existenciálně ontologické zkušenosti

³ b pobyt však patří k bytování bytí jako takového

§ 43. a) *Realita jako problém bytí a dokazatelnosti „vnějšího světa“*

bytí není vysvětlitelné ze jsoucna a že realita je možná jen v porozumění bytí, to idealismus nikterak nezprošťuje povinnosti tázat se po bytí *res cogitans*, vědomí samého. V důsledcích idealistické teze je předznačena ontologická analýza vědomí samého jako předběžný úkol, jež nelze obejít. Jedině proto, že bytí je „ve vědomí“, tzn. srozumitelné v pobytu, může pobyt také rozumět takovým rysům bytí jako je nezávislost, „o sobě“ a realita vůbec, a může je také pojmově uchopit. Pouze proto je „nezávislé“ jsoucno přístupné jako to, s čím se setkáváme v praktickém ohledu obstarávání. 2

Znamená-li označení idealismus tolik co porozumění tomu, že bytí nikdy nelze vysvětlit ze jsoucna,¹ nýbrž že bytí je pro každé jsoucno vždy již něčím „transcendentálním“, pak je v idealismu obsažena jediná a pravá možnost filosofického tázání. Pak byl idealistou Aristotelés právě tak jako Kant. Znamená-li idealismus převedení veškerého jsoucna [276] na subjekt nebo vědomí, které se vyznačují pouze tím, že jsou ve svém bytí *neurčité*, charakterizované nanejvýš jen negativně jako „nevěcné“, pak je tento idealismus stejně naivní jako ten nejhrubší realismus.

Zbývá ještě možnost předřadit problematiku reality *před* jakékoliv „zaujímání stanoviska“, a to pomocí teze: každý subjekt je tím, čím je, pouze pro nějaký objekt a naopak. Toto formální východisko však ponechává jak členy korelace, tak i korelaci samu ontologicky v neurčitosti. V základě je ale celá korelace přece jen nutně myšlena jako „nějak“ *jsoucí*, tedy myšlena vzhledem k určité ideji bytí. Je-li napřed zajištěna existenciálně-ontologická půda tím, že se vykáže ‚bytí ve světě‘, pak lze uvedenou korelaci dodatečně poznat jako formalizovaný, ontologicky indiferentní vztah.

Diskuse zamlčených předpokladů těchto pouze „epistemologických“ pokusů o řešení problému reality ukazuje, že tento problém musí být znovu začleněn do existenciální analytiky pobytu jako problém ontologický.² [277] 2

^{1c} ontologická diference

² V poslední době učinil Nicolai Hartmann ve stopách Schelerových základem své ontologicky orientované teorie poznání tezi, že poznání je „vztah k bytí“. Srv. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2. dopl.

b) Realita jako ontologický problém

Znamená-li označení realita¹ bytí nitrosvětsky se vyskytujícího jsoucna (res) – a nic jiného se tím vskutku nemíní –, pak to pro analýzu tohoto modu bytí znamená: *nitrosvětské* jsoucno lze ontologicky uchopit jen tehdy, je-li ujasněn fenomén nitrosvětskosti. Ten má ale základ ve fenoménu *světa*, jenž zase jako bytostný strukturní moment ‚bytí ve světě‘ patří k základní skladbě pobytu. A konečně ‚bytí ve světě‘ patří ontologicky do celkové struktury bytí pobytu, kterou jsme charakterizovali jako starost. Tím jsou tedy vyznačeny fundamenty a horizonty, jejichž vyjasnění teprve umožňuje analýzu reality. A teprve v této souvislosti je také ontologicky srozumitelný charakter onoho ‚o sobě‘. Na tyto problémové souvislosti se v předchozích analýzách orientovala interpretace bytí nitrosvětského jsoucna.²

Fenomenologickou charakteristiku reality reálného lze ovšem do jisté míry podat bez výslovné existenciálně-ontologické základny. O to se pokusil ve výše zmíněném pojednání Dilthey. Reálné je zakoušeno v impulsu a vůli. Realita je *odpor*, přesněji řečeno kladení

vyd., 1925. – Scheler i Hartmann však při vší odlišnosti svých fenomenologických východisek stejným způsobem přehlízejí, že tradiční „ontologie“ ve své základní orientaci není s to pobyt uchopit a že právě onen v poznání obsažený „vztah k bytí“ (srv. výše str. 77 nn.) nutí k jejímu *zásadnímu* revidování, a ne jen k pouhému kritickému vylepšování. Podcenění zamlčeného dosahu ontologické neujasněnosti „vztahu k bytí“ nutí Hartmanna ke „kritickému realismu“, jenž je v základě zcela cizí úrovni problematiky, kterou exponuje. K Hartmannovu pojetí ontologie srv. *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* ve sborníku *Festschrift für Paul Natorp*, 1924, str. 124 nn.

¹ a nikoli realita jako věcnost

² Viz především § 16: Světský ráz našeho okolí, jak se ohlašuje na nitrosvětském jsoucnu; § 18: Dostatečnost a významnost; světskost světa; § 29: Bytí-tu jako rozpoložení. – O ‚bytí o sobě‘ nitrosvětského jsoucna viz str. 96 nn.

§ 43. b) Realita jako ontologický problém

odporu. Analytické vypracování fenoménu odporu je pozitivním přínosem zmíněného pojednání a nejlepším konkrétním osvědčením ideje „popisné a analytické psychologie“. Důsledky této analýzy fenoménu odporu se však nemohou plně uplatnit, protože jim stojí v cestě epistemologická problematika reality. S „větou o [278] fenomenalitě“ nemůže Dilthey dojít k ontologické interpretaci bytí vědomí. „Vůle a její zábrany vystupují uvnitř téhož vědomí“.¹ Způsob bytí tohoto „vystupování“, smysl bytí onoho „uvnitř“, bytostný vztah k reálnému samému, to vše vyžaduje ontologického určení. Že nebylo provedeno, souvisí vposled s tím, že Dilthey ontologicky neurčil „život“, „za“ který již podle něho nelze dále sestoupit. Ontologicky interpretovat pobyt neznamená ovšem sestoupit onticky k nějakému jinému jsoucnu. Že byl Dilthey epistemologicky vyvrácen, nám nemůže bránit ve využití pozitivních výsledků jeho analýz, které nebyly při tomto vyvrácení vůbec pochopeny. 2

V poslední době se k Diltheyově interpretaci reality vrátil Scheler.² Je zastáncem „voluntativní teorie bytí“, které chápe v kantovském smyslu jako výskyt. „Bytí předmětů je bezprostředně dáno pouze ve vztahu k pudu a vůli.“ Scheler nejen zdůrazňuje, podobně jako Dilthey, že realita nikdy není primárně dána v myšlení a pojmovém uchopování, nýbrž poukazuje především na to, že ani poznání samo není souzení a že vědění je „vztah k bytí“.

I o této teorii platí v zásadě totéž, co jsme museli říci o ontologické neurčitosti fundamentů u Diltheye. Fundamentálně-ontologickou analýzu „života“ nelze provést ani dodatečně, abychom jí podepřeli již hotovou teorií. Neboť právě ona nese a podmiňuje analýzu [279] reality, úplnou explikaci kladení odporu i jeho fenomenálních předpokladů. S odporem se setkávám, když „nemohu projít“, jako s pře-

¹ Srv. Dilthey, *Beiträge*, cit. vyd., str. 134.

² Srv. M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*. Přednáška z r. 1925, pozn. 24 a 25. Poznámka při korektuře: Scheler uveřejnil nyní v právě vydané sbírce pojednání *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926, své již dlouho ohlašované zkoumání *Erkenntnis und Arbeit*, str. 233 nn. Oddíl VI tohoto pojednání (str. 455) přináší zevrubnou expozici „voluntativní teorie existence“ v souvislosti s hodnocením a kritikou Diltheye.

kázkou svého ‚chci projít‘. Spolu s tím je však již odemčeno něco, *za čím pud a vůle jdou*. Ontickou neurčitost tohoto ‚za čím‘ nesmíme však ontologicky přehlížet, nebo dokonce považovat za nic. Toto ‚jít za...‘, které naráží na odpor a které jedině může na něco ‚narážet‘, je samo vždy již u celku dostatečnosti. Odkrytost celku dostatečnosti je však dána odemčeností celku poukazů významnosti. *Zkušenost odporu, tzn. odkrývání něčeho, co klade odpor našemu úsilí, je ontologicky možná jen na základě odemčenosti světa*. Kladení odporu charakterizuje bytí nitrosvětského jsoucna. Zkušenosti odporu určují fakticky jenom rozsah a směr odkrývání nitrosvětsky vystupujícího jsoucna. Odemčení světa nezačíná jejich sumarizací, nýbrž je pro ni předpokladem. ‚Proti‘ a ‚vůči‘ jsou ve své ontologické možnosti nesený odemčeným ‚bytím ve světě‘.

- 1 Odpor dále není zakoušen v nějakém pudu či vůli, které by ‚vystupovaly‘ samy o sobě. Pud a vůle jsou vždy modifikace starosti. Pouze jsoucno tohoto způsobu bytí může narazit na to, co klade odpor, jako na něco nitrosvětského. Je-li tedy realita určena kladením odporu, je třeba mít na zřeteli dvojí: že je tím postižen pouze *jeden* charakter reality mezi jinými a že kladení odporu již nutně předpokládá odemčený svět. Odpor charakterizuje ‚vnější svět‘ ve smyslu nitrosvětského jsoucna, ale nikdy ve smyslu světa. ‚*Vědomí reality*‘ je samo jedním ze způsobů ‚bytí ve světě‘. Na tento základní existenciální fenomén odkazuje nutně veškerá ‚problematika vnějšího světa‘.

Kdybychom za východisko existenciální analytiky pobytu zvolili ‚*cogito sum*‘, bylo by zapotřebí nejen převrátit [280] jeho obsah, nýbrž jej i nově ontologicky fenomenálně prověřit. První výpověď by pak zněla ‚*sum*‘ a znamenala by ‚*jsem ve světě*‘. Jako takto jsoucím ‚*jsem*‘ bytostně mocen rozmanitých druhů chování (*cogitationes*) jakožto způsobů bytí u nitrosvětského jsoucna. Descartes naproti tomu říká: *cogitationes se vyskytují a v nich se spoluvyskytuje ego jako světaprostá res cogitans*.

c) *Realita a starost*

Realita jako ontologický titul se vztahuje na nitrosvětské jsoucno. Slouží-li k označení tohoto způsobu bytí vůbec, pak příručnost a výskyt jsou mody reality. Ponecháme-li však tomuto slovu jeho tradiční¹ význam, pak znamená bytí ve smyslu čistého výskytu věcí. Ale ne každý výskyt je výskyt věci. „Příroda“, která nás „obklopuje“, je sice nitrosvětské jsoucno, avšak její bytí není ani bytím příručního prostředku, ani výskytovým bytím v modu „přírodní věčnosti“. Ale ať už toto bytí „přírody“ interpretujeme jakkoliv, všechny mody bytí nitrosvětského jsoucna jsou ontologicky fundovány ve světskosti světa, a tudíž ve fenoménu ‚bytí ve světě‘. Vidíme tedy, že realita nemá mezi bytostnými mody nitrosvětského jsoucna ani přednost, ba ani není s to něco takového jako svět a pobyt ontologicky přiměřeně charakterizovat.

Realita je v řádu ontologických vztahů fundace a možného kategoriálního a existenciálního vykazování *odkázána na fenomén starosti*. Že realita je ontologicky zakotvena v bytí pobytu, neznamená, že něco reálného jako to, čím je samo o sobě, může být jen tehdy a tak dlouho, pokud existuje pobyt. [281] 2

Nicméně jen pokud *jest* pobyt, tzn. ontická možnost porozumění bytí, jen potud „je“ bytí. Když pobyt neexistuje, pak „není“ ani „nezávislost“ a „není“ ani „o sobě“. Něco takového potom není ani pochopitelné, ani nepochopitelné. Také nitrosvětské jsoucno pak nemůže být ani odkryváno, ani skryto. *Potom* nelze říci ani že jsoucno je, ani že není. *Nyní*, dokud porozumění bytí, a tudíž porozumění výskytu je, lze ovšem říci, že jsoucno bude i *potom*.

Naznačená závislost bytí, nikoliv jsoucna, na porozumění bytí, tzn. závislost reality, nikoliv reálného, na starosti, zajišťuje další analytiku pobytu před nekritickou, ale stále znovu se vnucující interpretací pobytu z ideje reality. Teprve zaměření na ontologicky *pozitivně* interpretovanou existencialitu skýtá záruku, že faktický

¹ a dnešní

postup analýzy „vědomí“ či „života“ nebude založen na jednom – bytí indiferentním – z významů reality.

Že jsoucno, jehož způsob bytí je pobyt, nelze pojmově uchopit na základě reality a substanciality, jsme vyjádřili tezí: *substancí člověka je existence*. Interpretace existenciality jako starosti a její vymezení vůči realitě neznamena však konec existenciální analyticky, nýbrž vrhá ještě ostřejší světlo na spleť problémů obsažených v otázce po bytí, jeho možných modech a smyslu těchto modifikací: jen pokud *jest* porozumění bytí, je jsoucno přístupné jako jsoucno; jen pokud *jest* jsoucno, jehož způsob bytí je pobyt, je porozumění bytí možné jako jsoucí. [282]

§ 44. Pobyt, odemčenost a pravda

Filosofie odedávna spojovala pravdu s bytím.¹ V prvním objevu bytí jsoucího u Parmenida je bytí „identifikováno“ s vnímavým rozuměním bytí: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.² Aristotelés ve svém náčrtu postupného odkrývání ἀρχαί³ zdůrazňuje, že „věci samy“ ukazovaly jeho filosofickým předchůdcům cestu a nutily je k dalšímu tazání: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὠδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν.⁴ Totéž vyjadřuje také slovy: ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις,⁵ (Parmenidés) byl nucen jít za tím, co se samo od sebe ukazovalo. Na jiném místě čteme, že báda-li ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι,⁶ přinucováni „pravdou“ samou. Aristotelés označuje toto bádání jako φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας,⁷ „filosofování“ o „pravdě“, nebo také ἀπο-

¹ α φύσις již v sobě samé ἀλήθεια, neboť κρύπτεσθαι φιλεῖ

² Viz H. Diels / W. Kranz, cit. d., *Parmenidés*, B 3.

³ Aristotelés, *Metafyzika*, I.

⁴ Tamt., 984a18 nn. [Věc sama razila jim cestu a nutila je hledat.]

⁵ Tamt., 986b31.

⁶ Tamt., 984b10.

⁷ Tamt., 983b2, srv. 988a20.

φαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας,¹ vykazování, které nechává něco vidět s ohledem na „pravdu“ a v jejím okrsku. Filosofii samu určuje jako ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας,² vědu o „pravdě“. Zároveň ji však charakterizuje jako ἐπιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν,³ jako vědu, která zkoumá jsoucnost jako jsoucí, tzn. co do jeho bytí.

Co zde znamená „bádat o >pravdě<“, věda o „pravdě“? Je v tomto bádání „pravda“ tématem ve smyslu teorie poznání či soudu? Zjevně nikoli, neboť „pravda“ znamená totéž co „věc“, „něco, co se samo ukazuje“. Co ale potom [283] znamená výraz „pravda“, lze-li jej terminologicky užívat ve významu „jsoucnost“ a „bytí“?

Patří-li však *pravda* právem a původně do spojitosti s *bytím*, pak fenomén pravdy spadá do okruhu⁴ fundamentálně-ontologické problematiky. Nemusí se pak ale tento fenomén nutně objevit už v rámci přípravné fundamentální analýzy, v analytice pobytu? V jaké onticko-ontologické spojitosti je „pravda“ s pobytím a jeho ontickou určeností, již nazýváme porozumění bytí? Lze v tomto porozumění vykázat důvod, proč je bytí nutně spjato s pravdou a pravda s bytím?

Těmto otázkám se nemůžeme vyhnout. Poněvadž bytí je vskutku „spjato“ s pravdou, byl již také fenomén pravdy v předchozích analýzách tematizován, i když nikoli výslovně pod tímto označením. Abychom mohli formulovat problém bytí ostřeji, je nyní třeba fenomén pravdy výslovně vymezit a vytknout problémy, jež jsou v něm 2
obsaženy. Nepůjde zde o pouhé shrnutí předchozích rozborů. Zkoumání vyjde z nového počátku.⁵

Začneme u *tradičního pojmu pravdy* a pokusíme se odhalit jeho ontologické základy (a). Na nich vyvstane *původní* fenomén pravdy. S jeho pomocí bude pak možno vykázat *odvozenost* tradičního pojmu pravdy (b). Zkoumání prokáže, že k otázce po „bytnosti“ pravdy nutně patří otázka *způsobu bytí* pravdy. Spolu s tím se vy-

¹ Tamt., II, 1, 993b17.

² Tamt., 993b20.

³ Tamt., IV, 1, 1003a21.

^{4a} nejen to, nýbrž do *centra*

^{5b} Zde je vlastní místo vstupního skoku do ‚bytí tu‘.

jasní ontologický smysl obratu „pravda existuje“ a také druh nutnosti, s níž „musíme předpokládat“, že pravda „existuje“ (c). [284]

a) *Tradiční pojem pravdy a jeho ontologické základy*

Tradiční pojetí bytnosti pravdy a názor na to, jak byla poprvé definována, charakterizují tři teze: 1. „Místem“ pravdy je výpověď (soud). 2. Bytnost pravdy spočívá ve „shodě“ soudu s jeho předmětem. 3. Byl to Aristotelés, otec logiky, kdo jednak určil jako původní místo pravdy soud, jednak zavedl definici pravdy jakožto „shody“.

Nezamýšlíme tu podat dějiny pojmu pravdy, což by bylo možné jen na půdě dějin ontologie. Analytické pojednání uvedeme několika charakteristickými poukazy na známé věci.

Aristotelés praví: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα,¹ „prožitky“ duše, νοήματα („představy“), se shodují s věcmi. Tento výrok, který rozhodně nebyl zamýšlen jako výslovná definice bytnosti pravdy, se stal jedním z podnětů k pozdějšímu formulování bytnosti pravdy jako *adaequatio intellectus et rei*. Tomáš Akvinský,² který se u této definice odvolává na *Avicennu*, jenž ji zase převzal z *Knihy definic* Isaaka Israeliho (10. století), používá pro *adaequatio* (shoda) také termínu *correspondentia* (odpovídání) a *convenientia* (soulad).

- 5 Pro novokantovskou teorii poznání 19. století byla tato definice pravdy v mnohém ohledu výrazem metodicky zaostalého naivního realismu neslučitelného s úrovní, na niž se tato problematika dostala Kantovým „kopernikánským obratem“. [285] Přitom se nevidí, jak upozornil již Brentano, že i Kant se tohoto pojetí pravdy přidržuje dokonce natolik, že je ani blíže nezkoumá: „Stará a proslulá otázka, která měla logiky přivést do úzkých..., zní: *Co je pravda?* Výklad slova pravda, totiž že je to shoda poznání s jeho předmětem, zde předpokládáme jako daný...“.³

¹ Aristotelés, *O vyjadřování*, I, 16a6.

² Srv. Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1.

³ I. Kant, *Kritika čistého nrozumu*, cit. vyd., B 82.

§ 44. a) Tradiční pojem pravdy a jeho ontologické základy

„Spočívá-li pravda ve shodě poznání s jeho předmětem, musí tím být tento předmět odlišen od jiných; neboť poznání je nesprávné, neshoduje-li se s předmětem, k němuž se vztahuje, i když třeba obsahuje něco, co by mohlo platit o jiných předmětech.“¹ A v úvodu k transcendentální dialektice Kant říká: „Pravda nebo zdání nejsou v předmětu, pokud je nazírán, nýbrž v soudu o něm, pokud je myšlen.“²

Charakteristika pravdy jako „shody“, *adaequatio*, *ὁμοίωσις* je sice velmi všeobecná a prázdná, přesto však asi bude mít určité oprávnění, jestliže se udržuje bez ohledu na rozmanitost interpretací poznání, jemuž přece tento predikát povýtce přísluší. Tážeme se nyní na základy tohoto „vztahu“. *Co je v celku tohoto vztahu – adaequatio intellectus et rei – nevysloveně spolukladeno? Jaký ontologický charakter má toto spolukladené samo?*

Co se vůbec míní termínem „shoda“? Shoda něčeho s něčím má formální charakter vztahu něčeho k něčemu. Každá shoda, a tudíž i „pravda“, je vztah. Ale ne každý vztah je shoda. Znak [286] ukazuje *na* ukazované. Ukazování je vztah, nikoli však shoda znaku s ukazovaným. Zjevně však ani každá shoda neznamena něco takového jako *convenientia* užitá v definici pravdy. Číslo 6 se shoduje s 16 – 10. Tyto výrazy se shodují, jsou stejné vzhledem ke kvantitě. Stejnost je *jeden* ze způsobů shody. Ke shodě patří strukturálně něco takového jako „vzhledem k čemu“. Co je to, vzhledem k čemu se shodují členy adekvace? Při vyjasňování „vztahu pravdy“ musíme přihlížet ke specifičnosti členů tohoto vztahu. Vzhledem k čemu se shodují *intellectus* a *res*? Nabízí jejich způsob bytí a jejich bytostný obsah vůbec něco, vzhledem k čemu by se mohly shodovat? Není-li možná jejich stejnost, protože nejsou stejnorodé, jsou snad tedy (*intellectus* a *res*) podobné? Ale poznání má přece věc „dávati“ *takovou, jaká je*. „Shoda“ má charakter relace „tak – jak“. Jakým způsobem je tento vztah jako vztah mezi *intellectus* a *res* možný? Z těchto otázek je zřejmé: k vyjasnění struktury pravdy nestačí tento vztahový celek jednoduše předpokládat, nýbrž je třeba sestoupit

¹ Tamt., B 83.

² Tamt., B 350.

k problematice bytostných souvislostí, které tento celek jako takový nesou.

Musíme však k tomu účelu rozvinout „epistemologickou“ problematiku vztahu subjektu a objektu, nebo je možno omezit analýzu na interpretaci „imanentního vědomí pravdy“, tedy zůstat „uvnitř sféry“ subjektu? Pravdivé je podle obecného mínění poznání. Ale poznání je souzení. U soudu je třeba rozlišit: souzení jako *reálný* psychický proces a souzené jako *ideální* obsah. O tom se říká, že je „pravdivý“. Naproti tomu reálný psychický proces pouze probíhá nebo neprobíhá. Ve vztahu shody [287] je tedy ideální obsah soudu. Tento vztah se pak týká souvislosti mezi ideálním obsahem soudu a reálnou věcí jako tím, o čem se soudí. Je jejich shoda co do způsobu bytí reálná nebo ideální, nebo ani to ani ono? *Jak ontologicky uchopit vztah mezi jsoucnem ideálním a jsoucnem reálně se vyskytujícím?* Vždyť tento vztah přece nastává a stojí [besteht], a to ve faktickém souzení nejen mezi obsahem soudu a reálným objektem, nýbrž zároveň mezi ideálním obsahem a reálným procesem souzení; a zde je zjevně ještě „těsnější“.

Nebo se snad na ontologický smysl vztahu mezi reálným a ideálním ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$) nesmíme ptát? Tento vztah tu přece *stojí* [besteht]. Co znamená ontologicky toto *stání* [Bestand]?

7 Co může popřít oprávněnost této otázky? Je to náhoda, že se tento problém po více než dvě tisíciletí nehnul z místa? Netkví pochybenost otázky v samém jejím východisku, v ontologicky neujasněném odtržení reálného a ideálního?

A není vůbec s ohledem na „skutečné“ souzení souzeného neoprávněné odtrhovat od sebe reálný proces a ideální obsah? Není skutečnost poznání a souzení rozlomena do dvou způsobů bytí a „vrstev“, jejichž skládáním nikdy nepostihneme způsob bytí poznání? Není psychologismus v právu, když se staví proti tomuto odtržení, i když sám způsob bytí myšlení a myšleného nejen ontologicky nevysvětluje, nýbrž ani nezná jako problém?

Krok, jímž rozlišíme proces souzení a jeho obsah, není tedy při zkoumání způsobu bytí adekvace pokrokem, nýbrž činí pouze zřejmým, že je nezbytné vyjasnit způsob bytí poznání samého. Analýza, jíž je k tomu zapotřebí, se musí pokusit zhlédnout zároveň i fe-

nomén pravdy, jímž je poznání charakterizováno. Kdy je v poznání samém pravda fenomenálně výslovná? [288] Tehdy, když se poznání vykazuje *jako pravdivé*. Jeho pravdu mu zajišťuje sebevykazování. Vztah shody se tedy musí objevit ve fenomenální souvislosti vykazování.

Dejme tomu, že někdo, obrácen zády ke stěně, vysloví pravdivou výpověď: „Ten obraz na stěně visí nakřivo.“ Tato výpověď se vykazuje tak, že ten, kdo ji vyslovil, se otočí a vnímá obraz visící nakřivo. Co je tímto vykázáním vykázano? Co je smyslem ověření výpovědi? Je snad konstatována shoda „poznání“, případně „poznatku“, s věcí na stěně? Ano a ne, podle toho, zda je fenomenálně přiměřeně interpretováno, co znamená výraz „poznatek“. K čemu se vypovídající vztahuje, když soudí – a při tom obraz nevnímá, nýbrž si jej „pouze představuje“? Snad k „představě“? Zajisté nikoli, má-li zde představa znamenat: představování jako psychický proces. A nevztahuje se ani k představě ve smyslu představovaného, je-li tím míněn „obraz“ reálné věci na stěně. Tato „pouze představující“ výpověď je ve svém nejvlastnějším smyslu vztahena k reálnému obrazu na stěně. Je míněn tento obraz, a nic jiného. Každá interpretace, která tvrdí, že výpověď pouze představující míní ještě něco jiného, falšuje fenomenální obsah toho, o čem se vypovídá. Vypovídání je bytí k jsoucí věci samé. A co se vykazuje vnímáním? Nic jiného, než že to, co bylo výpovědí míněno, *jest* míněné jsoucno samo. Ověřuje se, že vypovídající bytí k vypovídánému je ukazováním jsoucna, že jsoucno, k němuž toto bytí *jest*, je tímto bytím *odkrýváno*. Vykazuje se odkrývající ráz výpovědi. Poznání se ve vykazování vztahuje jedině k jsoucnu samému. Ověřování se jaksi odehrává na jsoucnu samém. Jsoucno, jež je míněno, se samo ukazuje *tak, jak* samo o sobě [289] *jest*, to znamená, že *ono* samo o sobě je v sobě takové, jak je jako jsoucí ukázáno, odkryto ve výpovědi. Neporovnávají se představy, a to ani mezi sebou, ani ve *vztahu* k reálné věci. Nevykazuje se shoda poznání a předmětu, či dokonce něčeho psychického a něčeho fyzického, ale ani vzájemná shoda „obsahů vědomí“. Vykazuje se jedině odkrytost jsoucna samého, ono samo, jak je odkryto. Tato odkrytost se ověřuje tím, že to, o čem se vypovídá, tj. jsoucno samo, se ukazuje jako právě toto jsoucno. *Ověření* znamená, že *se jsoucno*

ukazuje ve své totožnosti.¹ Ověřování se děje na základě sebeukazování jsoucna. To je možné jen tak, že vypovídající a ověřující se poznávání je ve svém ontologickém smyslu *odkrývajícím bytím* k reálnému jsoucnu samému.

Že výpověď *je pravdivá*, znamená: odkrývá jsoucno samo o sobě. Vypovídá, ukazuje, „nechává vidět“ (ἀπόφανσις) jsoucno v jeho odkrytosti. Že výpověď *je pravdivá* (*pravdu* výpovědi), je třeba
9 chápat tak, že *je odkrývající*. Pravda tedy vůbec nemá strukturu shody mezi poznáním a předmětem ve smyslu připodobnění jednoho jsoucna (subjektu) k nějakému jinému jsoucnu (objektu). [290]

Pravdivost jako odkrývání je ovšem ontologicky možná jen na půdě ‚bytí ve světě‘. Tento fenomén, v němž jsme poznali základní strukturu pobytu, tvoří fundament původního fenoménu pravdy. Tohoto fenoménu si nyní všimneme ještě důkladněji.

b) Původní fenomén pravdy a odvozenost tradičního pojmu pravdy

Být pravdivý (pravda) znamená být odkrývající. Není to však na nejvyšší svévolná definice pravdy? Může být, že se takovým násilným určováním pojmů podaří vyloučit z pojmu pravdy ideu shody, ale nebude pak muset být tento pochybný zisk zaplacen tím, že stará „dobrá“ tradice bude odvržena jako nepotřebný balast? Leč tato zdánlivě *svévolná* definice obsahuje jen *nutnou* interpretaci toho,

¹ K ideji vykazování jako „identifikace“ srv. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2. vyd., sv. II, 2. část, VI. zkoumání. O „evidenci a pravdě“, tamt., §§ 36–39, str. 115 nn. Obvyklé výklady *fenomenologické* teorie pravdy se omezují na to, co je řečeno v *kritických Prolegomenech* (tamt., sv. I) a zmiňují souvislost s Bolzanovou naukou o větě. *Pozitivní* fenomenologická interpretace, která se od Bolzanovy teorie zásadně liší, zůstává naproti tomu stranou. Jediný, kdo se mimo rámec fenomenologických bádání pozitivně ujal těchto zkoumání, byl E. Lask, jehož *Logik der Philosophie* (1911) je právě tak silně ovlivněna VI. zkoumáním (*Über sinnliche und kategoriale Anschauungen*, str. 128 nn.), jako jeho *Lehre vom Urteil* (1912) zmíněným oddílem o evidenci a pravdě.

§ 44. b) *Původní fenomén pravdy a odvozenost tradičního pojmu pravdy*

co nejstarší tradice antické filosofie původně tušila a čemu také předfenomenologicky rozuměla. Pravdivost logu jakožto ἀπόφανσις je ἀληθεύειν ve způsobu ἀποφαίνεσθαι: nechat jsoucno vidět – tím, že je vyjímáme ze skrytosti – v jeho neskrytosti (odkrytosti). Ἀλήθεια, kterou Aristotelés podle výše uvedených citátů ztotožňuje s πράγμα, s φαινόμενα, znamená „věci samy“, to, co se ukazuje, *jsoucno, jak je odkryto*. A je to snad náhoda, že v jednom z Hérakleitových fragmentů,¹ což jsou *nejstarší* filosofické výroky týkající se *výslovně* logu, prosvítá právě vypracovaný fenomén pravdy ve smyslu odkrytosti (neskrytosti)? Proti logu a tomu, kdo jej říká a rozumí mu, jsou postaveni ti, kdo nerozumějí. Λόγος je φράζων ὅπως ἔχει, říká, jak se to se jsoucnem má. Těm, kdo nerozumějí, [291] naproti tomu λανθάνει, zůstává skryto, co dělají; tito lidé ἐπιλανθάνονται, zapomínají, tzn. zapadá pro ně opět do skrytosti, jak se to se jsoucnem má. K logu tedy patří neskrytost, ἀλήθεια. Překlad slovem „pravda“, a zejména pak teoretická pojmová určení tohoto výrazu, zakrývají smysl předfilosofického porozumění, na němž Řekové „samozřejmě“ zakládali terminologické užívání výrazu ἀλήθεια.

Při používání takových dokladů je třeba se vyvarovat nekontrolované slovní mystiky; ve filosofii běží nakonec o to, střežit *působnost nejelementárnějších slov*, jimiž se vyslovuje pobyt, aby je prostý lidský rozum nezplošťoval do nesrozumitelnosti, jež se pak stává pramenem pseudoprobémů. 2

Co jsme dříve² řekli v poněkud dogmatické interpretaci o pojmech λόγος a ἀλήθεια, bylo nyní fenomenálně vykázáno. Předkládaná „definice“ pravdy není žádným *odvržením* tradice, nýbrž původním *osvojením*: tím spíše, podaří-li se prokázat, že a jakým způsobem musela teorie na základě původního fenoménu pravdy nutně dojít k ideji shody.

„Definice“ pravdy jako odkrytosti a odkrývání není dále pouhým výkladem slova, nýbrž vyrůstá z analýzy těch aktů pobytu, které běžně nazýváme „pravdivými“.

¹ Viz H. Diels / W. Kranz, cit. d., *Hérakleitos*, B 1.

² Srv. str. 49 nn.

Být pravdivý ve smyslu být odkrývající je způsob bytí pobytu. To, čím je odkrývání samo umožňováno, musí být nutně nazváno „pravdivým“ v ještě původnějším smyslu. *Teprve existenciálně-ontologické fundamenty odkrývání samého ukazují nejpůvodnější fenomén pravdy.* [292]

Odkrývání je způsob ‚bytí ve světě‘. Obstarávání, ať už v praktickém ohledu či v prodlévajícím pohlížení, odkrývá nitrosvětské jsoucnost. Jsoucnost je odkrytá. „Pravdivé“ je až v druhém smyslu. Primárně „pravdivý“, tj. odkrývající, je pobyt. Pravda v tomto druhém smyslu neznamena být odkrývající (odkrývání), nýbrž být odkrytý (odkrytost).

Předchozí analýza světskosti světa a nitrosvětského jsoucnosti však ukázala: odkrytost nitrosvětského jsoucnosti je založena v odemčenosti světa. Odemčenost je však základní způsob pobývání, díky němuž pobyt *jest* svým ‚tu‘. Odemčenost je konstituována rozpořádáním, rozuměním a řečí a týká se stejně původně světa, ‚bytí ve‘ a ‚bytí sebou‘. Struktura starosti jako ‚bytí v předstihu před sebou – již vždy ve světě – jakožto bytí u nitrosvětského jsoucnosti‘ obsahuje v sobě odemčenost pobytu. *Spolu s ní a skrze ni jest odkrytost.* Teprve s odemčeností pobytu je tudíž dosaženo *nejpůvodnějšího* fenoménu pravdy. To, co jsme výše ukázali o existenciální konstituci našeho ‚tu‘¹ a o každodenním bytí tohoto ‚tu‘², se netýká ničeho jiného než právě nejpůvodnějšího fenoménu pravdy. A protože pobyt bytostně *jest* svou odemčeností a jako odemčený odemyká a odkrývá, je bytostně „pravdivý“. *Pobyt jest „v pravdě“.* Tato výpověď má ontologický smysl. Není jí míněno, že pobyt je onticky stále nebo třeba jen v jednotlivém případě zasvěcen „do vší pravdy“, nýbrž že k jeho existenciální skladbě patří odemčenost jeho vlastního bytí.

Shrneme-li to, k čemu jsme dospěli již dříve, lze plný existenciální smysl věty „pobyt jest v pravdě“ podat takto: [293]

1. K struktuře bytí pobytu patří bytostně *odemčenost vůbec.* Odemčenost se týká celku bytostné struktury ozřejmené fenomé-

¹ Srv. str. 165 nn.

² Srv. str. 199 nn.

§ 44. b) *Původní fenomén pravdy a odvozenost tradičního pojmu pravdy*

nem starosti. K starosti patří nejen ‚bytí ve světě‘, nýbrž i bytí u nitrosvětského jsoucna. Odkrytost nitrosvětského jsoucna je stejně původní jako bytí pobytu a jeho odemčenost.

2. K struktuře bytí pobytu patří *vrženost*, a to jako konstitutivum jeho odemčenosti. Ve vrženosti se odhaluje, že pobyt – jakožto můj a tento – je vždy již v určitém světě a u určitého okrsku konkrétních nitrosvětských jsoucen. Odemčenost je bytostně faktická.

3. K struktuře bytí pobytu patří *rozvrh*: odemykající bytí ke svému ‚moci být‘. Pobyt *si může* jakožto rozumějící rozumět ze „světa“ a z druhých, nebo ze svého nejvlastnějšího ‚moci být‘. Tato druhá možnost znamená: pobyt se odemyká sobě samému ve svém nejvlastnějším (a jako své nejvlastnější) ‚moci být‘. Tato *autentická* odemčenost ukazuje fenomén nejpůvodnější pravdy v modu *autenticity*. Nejpůvodnější, to jest nejvlastnější odemčenost, v níž může být pobyt jakožto ‚moci být‘, je *pravda existence*. Tato pravda nabývá existenciálně-ontologické určitosti teprve v souvislosti s analýzou *autenticity* pobytu.

4. K struktuře bytí pobytu patří *upadání*. Zprvu a většinou je pobyt ztracen ve svém „světě“. Právě do něj přesunulo rozumění jakožto rozvrhování do bytostných možností své těžiště. Rozptýlenost v neurčitém ‚ono se‘ znamená vládu veřejného výkladu. To, co je odkryto a odemčeno, je – skrze „řeči“, zvědavost a dvojznačnost – v modu zastřenosti a uzamčenosti. Bytí k jsoucímu nezaniklo, ale je vykořeněné. Jsoucno není zcela skryto, nýbrž právě odkryto, ale zároveň zastřeno; ukazuje se – ale v modu [294] zdání. To, co bylo dříve odkryto, klesá přitom opět do zastřenosti a skrytosti. *Pobyt – poněvadž je bytostně upadající – je strukturou svého bytí v „nepravdě“*. Tento název je zde právě tak jako výraz „upadání“ užit ontologicky. Jeho existenciálně analytické užití nezahrnuje žádné ontické „hodnocení“. K *fakticitě* pobytu patří uzamčenost a zakrytost. Plný existenciálně ontologický smysl věty „pobyt je v pravdě“ říká stejně původně: „pobyt je v nepravdě“. Ale pouze pokud je pobyt odemčen, je také uzamčen; a pouze pokud je spolu s pobyttem vždy již odkryto nitrosvětské jsoucno, je toto jsoucno jako to, s čím se můžeme nitrosvětsky setkávat, zakryto (skryto) nebo zastřeno.

Proto si pobyt musí i to, co již bylo odkryto, výslovně osvojovat a chránit *proti* zdání a zastření a musí si odkrytost vždy znovu zajišťovat. Dokonce ani zcela nové odkrývání se neděje na půdě úplné skrytosti, nýbrž vychází z odkrytosti v modu zdání. Jsoucno vypadá jako..., tzn. je již jistým způsobem odkryté, a přece ještě zastřené.

Pravda (odkrytost) musí být na jsoucnu vždy znovu vydobyta. Jsoucno je vytrhováno ze skrytosti. Faktická odkrytost je pokaždé jakousi *loupeží*. Je snad náhoda, že se Řekové vyslovovali o bytnosti pravdy *privativním* výrazem (ἀ-λήθεια)? Neohlašuje se v takovém sebevyslovení pobytu původní porozumění vlastnímu bytí, totiž porozumění – bytí i jen předontologické – tomu, že být v nepravdě je jedno z bytostných určení ‚bytí ve světě‘?

Že bohyně pravdy ukazuje Parmenidovi, kterého provází, obě cesty, jak cestu odkrývání, tak cestu skrývání, neznamena nic jiného, než že pobyt je vždy již v [295] pravdě i nepravdě. Cestu odkrývání nastupujeme jedine v κρίνειν λόγῳ, v rozumějícím rozlišování obou a rozhodnutím pro jednu.¹

Existenciálně ontologická podmínka toho, že ‚bytí ve světě‘ je určeno ‚pravdou‘ a ‚nepravdou‘, spočívá v té struktuře pobytu,² kterou jsme charakterizovali jako *vržený rozvrh* a jež konstituuje strukturu starosti.

Z existenciálně ontologické interpretace fenoménu pravdy vyplynulo: 1. Pravda v nejpůvodnějším smyslu je odemčenost pobytu, k níž patří odkrytost nitrosvětského jsoucna. 2. Pobyt je stejně původně v pravdě i nepravdě.

Tyto věty se v horizontu tradiční interpretace fenoménu pravdy mohou plně ozřejmit³ teprve tehdy, bude-li možno ukázat: 1. Prav-

¹ K. Reinhardt (srv. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916) poprvé pochopil a rozřešil mnohokrát zpracovávaný problém souvztažnosti obou částí Parmenidovy naučné básně, přestože výslovně nevykázal ontologický fundament souvztažnosti ἀλήθεια a δόξα a jeho nutnost.

^{2a} ve struktuře ‚bytí tu‘, a tudíž ve struktuře vytrvalosti [Srv. pozn. překladatele k pozn. 1^a, str. 61]

^{3b} k tomu takto nikdy nedojde

§ 44. b) *Původní fenomén pravdy a odvozenost tradičního pojmu pravdy*

da pochopená jako shoda má původ v odemčenosti a dochází se k ní cestou určitého modifikování. 2. Způsob bytí odemčenosti sám vede k tomu, že zprvu vidíme pouze její odvozenou modifikaci, jež pak řídí i teoretickou explikaci struktury pravdy.

Výpověď a její struktura, apofantické ‚jako‘, je fundována ve výkladu a jeho struktuře, tedy v hermeneutickém ‚jako‘, a dále v rozumění, v odemčenosti pobytu. Pravda se však považuje za význačné určení takto odvozené výpovědi. Kořeny pravdy výpovědi sahají tudíž až k odemčenosti [296] rozumění.¹ Kromě tohoto naznačení původu pravdy výpovědi musíme však nyní *výslovně* vykázat fenomén *shody* v jeho odvozenosti.

Bytí u nitrosvětského jsoucna, obstarávání, je odkrývající. K odemčenosti pobytu však bytostně patří řeč.² Pobyt se vyslovuje; vyslovuje *sebe* – jako odkrývající bytí k jsoucnu. A jako takové bytí se ve výpovědi vyslovuje o odkrytém jsoucnu. Výpověď sděluje jsoucno v ‚jak‘ jeho odkrytosti. Pobyt, který toto sdělení přijímá, vstupuje pak tímto přijetím sám do odkrývajícího bytí k dotyčnému jsoucnu. Vyřčená výpověď obsahuje v tom, o čem mluví, odkrytost jsoucna. Ve vyřčeném je tato odkrytost uchována. Takto se vyřčené jaksí samo stává nitrosvětským příručním jsoucnem, jež může být uchopeno a předáváno řečí dál. Díky uchování odkrytosti zaujímá vyřčené, jež má charakter příručnosti, samo vztah ke jsoucnu, jehož se jakožto výpověď týká. Odkrytost je vždy odkrytost něčeho. I v opakování vyřčeného se opakující pobyt stává bytím ke jsoucnu, o němž je řeč. Je však zbaven – a cítí se být zproštěn – onoho původního výkonu odkrývání.

Pobyt nemá zapotřebí stavět se v „originární“ zkušenosti před jsoucno samo, a přesto setrvává odpovídajícím způsobem v bytí k tomuto jsoucnu. Odkrytost si z velké části osvojujeme nikoli každý svým vlastním odkrýváním, nýbrž přebíráním toho, co slyšíme říkat. Pohlcenost řečeným patří ke způsobu bytí neurčitého ‚ono se‘. Vyřčené jako takové na sebe strhává bytí ke jsoucnu odkryté-

¹ Srv. výše § 33, str. 186 nn. Výpověď jako odvozený modus výkladu.

² Srv. § 34, str. 193 nn.

mu ve výpovědi. Máme-li si však toto jsoucno výslovně [297] osvojit v jeho odkrytosti, znamená to, že výpověď je třeba vykázat jako odkrývající. Vyslovená výpověď je však příruční jsoucno: uchovávajíc odkrytost, má sama o sobě k odkrytému jsoucnu určitý vztah. Vykázat, že je odkrývající, tedy znamená: vykázat vztah výpovědi, která uchovává odkrytost, ke jsoucnu. Výpověď je příruční jsoucno. Jsoucno, k němuž se výpověď jakožto odkrývající vztahuje, je nitrosvětské příruční, příp. výskytové jsoucno. Vztah má takto sám ráz výskytu. Toto vztazení ale spočívá v tom, že výpovědí uchovávaná odkrytost je vždy odkrytost něčeho. Soud „obsahuje něco, co platí o předmětech“ (Kant). Ale tím, že se toto vztazení proměnilo ve vztah mezi výskytovými jsoucnými, nabylo nyní samo výskytového charakteru. Odkrytost něčeho se stala vyskytující se přiměřeností jednoho výskytového jsoucna, vyslovené výpovědi, ke druhému výskytovému jsoucnu, k tomu, o němž se mluví. A vystoupí-li tato přiměřenost do popředí už jen jako vztah mezi výskytovými jsoucnými, tzn. bude-li způsob bytí členů vztahu pochopen nerozlišeně jako pouhá výskytovost, objeví se tento vztah jako vyskytující se shoda dvou výskytových jsoucnů.

- 5 *Vyslovením výpovědi nabude odkrytost jsoucna způsob bytí nitrosvětského příručního prostředku. Poněvadž ji však jako odkrytost něčeho prostupuje vztazenost k výskytovému jsoucnu, stává se odkrytost (pravda) sama vyskytující se vztahem mezi výskytovými jsoucnými (intellectus a res).*

Existenciální fenomén odkrytosti, fundovaný v odemčenosti pobytu, se stane výskytovou vlastností, jež v sobě ještě chová charakter vztazenosti, a rozlomí se tak na výskytový vztah. Z pravdy jako odemčenosti a odkrývajícího bytí k odkrytému jsoucnu se stala pravda ve smyslu shody mezi nitrosvětskými výskytovými jsoucnými. Tím je vykázána ontologická [298] odvozenost tradičního pojmu pravdy.

Co je však v řádu existenciálně-ontologických souvislostí fundace poslední, je z onticko-faktického hlediska první a nejbližší. Tento fakt je ale co do své nutnosti opět zakotven ve způsobu bytí pobytu samého. Pohlcen obstaráváním rozumí si pobyt z toho, s čím se nitrosvětsky setkává. Odkrytost, jež odkrývání přísluší, nalézá

§ 44. b) *Původní fenomén pravdy a odvozenost tradičního pojmu pravdy*

pobyt zprvu nitrosvětsky v tom, co je vysloveno. Ale nejen pravda vystupuje jako výskytové jsoucní: porozumění bytí rozumí zprvu všemu jsoucnímu jako výskytovému. Ontologické zamyšlení nad zprvu onticky vystupující „pravdou“ chápe od počátku λόγος (výpověď) jako λόγος τινός (výpověď o..., odkrytost něčeho), ale interpretuje tento fenomén jako výskytové jsoucní z jeho možné výskytovosti. Poněvadž je však výskytovost ztotožněna se smyslem bytí vůbec, *nemůže* pak vyvstat otázka, zda tento způsob bytí pravdy a její struktura, s níž se zprvu setkáváme, jsou či nejsou původní. *Porozumění bytí pobytu, které zprvu převládlo a které dodnes nebylo zásadně a výslovně překonáno, samo tedy zakrývá původní fenomén pravdy.*

Zároveň však nesmíme přehlédnout, že u Řeků, kteří toto počáteční rozumění bytí první vědecky rozvinuli a nastolili, žilo zároveň i původní, třebaže předontologické porozumění pravdě a prosazovalo se – alespoň u Aristotela – dokonce i proti zakrytí způsobenému jejich ontologií.¹

Aristotelés nikdy netvrdil, že původní „místo“ pravdy je soud. 2 Říká, [299] že λόγος je takový způsob bytí pobytu, který může být odkrývající *nebo* zakrývající. Pravdivost logu se vyznačuje touto *dvojí možností*: je to chování, které může rovněž zakrývat. A protože Aristotelés zmíněnou tezi nikdy netvrdil, nemusel také nikdy pojem pravdy „rozšiřovat“ z logu na čisté νοεῖν. „Pravda“, která přísluší αἰσθησις a zření „idejí“, je původní odkrývání. A jedině proto, že νόησις původně odkrývá, může mít také λόγος jakožto διανοεῖν odkrývající funkci.

Tvrzení, že vlastní „místo“ pravdy je soud, se nejen neprávem dovolává Aristotela, nýbrž i svým obsahem představuje neporozumění struktuře pravdy. Výpověď není primární „místo“ pravdy, nýbrž *naopak*, výpověď jako modus osvojování odkrytosti a jako způsob „bytí ve světě“ je zakotvena v odkrývání, resp. v *odemčenosti* pobytu. Nejpůvodnější „pravda“ je „místem“ výpovědi a ontologickou podmínkou toho, aby vypovídání mohlo být pravdivé nebo nepravdivé (odkrývající nebo zakrývající).

¹ Srv. *Etika Nikomachova a Metafyzika*, IX, 10.

Pravda pochopená v nejpůvodnějším smyslu patří k základní struktuře pobytu. Pravda je existenciál. Tím je ale už také naznačena odpověď na otázku po způsobu bytí pravdy a po smyslu nutnosti předpokládat, že „pravda existuje“.

c) Způsob bytí pravdy a předpokládání pravdy

Pobyt jako konstituovaný odemčeností je bytostně v pravdě. Odemčenost je bytostný způsob bytí pobytu. *Pravda „existuje“ jen potud, pokud je pobyt.* Jsoucno je odkryto jen *tehdy* a odemčeno pouze *tak dlouho*, pokud vůbec *jest* pobyt. [300] Newtonovy zákony, věta o sporu, každá pravda vůbec je pravdivá jen potud, pokud *jest* pobyt. Dokud pobyt vůbec nebyl, nebyla pravda a nebude ani tehdy, až už pobyt vůbec nebude, protože pravda jakožto odemčenost, odkrývání a odkrytost v takovém případě vůbec být *nemůže*. Než byly Newtonovy zákony odkryty, nebyly „pravdivé“; z toho neplyne, že byly nepravdivé, ani že budou nepravdivé, až už nebude onticky žádná odkrytost možná. Toto „omezení“ nepředstavuje rovněž žádné znehodnocení pravdivosti „pravd“.

Že Newtonovy zákony nebyly před Newtonem ani pravdivé, ani nepravdivé, to nemůže znamenat, že jsoucno, které odkrývají a ukazují, předtím nebylo. Tyto zákony se staly pravdivými skrze *Newtona*, jejich prostřednictvím získal pobyt přístup k jsoucnu samému. V odkrytosti se toto jsoucno ukazuje právě jako to, jímž bylo již předtím. Takové odkrývání je způsob bytí „pravdy“.

Existence „věčných pravd“ bude dostatečně dokázána teprve tehdy, až se podaří dovodit, že od věčnosti do věčnosti pobyt byl a bude. Dokud takový důkaz chybí, zůstává věta fantastickým tvrzením, které nic nezískává na správnosti tím, že mu filosofové ve směr „věří“.

Veškerá pravda je na základě svého bytostně pobytového způsobu bytí relativní k bytí pobytu. Znamená tato relativita, že všechny pravdy jsou „subjektivní“? Interpretujeme-li „subjektivní“ jako „ponechaný libovůli subjektu“, pak zajisté nikoliv. Neboť odkrývání – jak je jeho nejvlastnějším smyslem – oproštuje vypovídání od

§ 44. c) *Způsob bytí pravdy a předpokládání pravdy*

„subjektivní“ libovůle a přivádí odkrývající pobyt před jsoucno samo. A pouze *proto*, že „pravda“ jakožto odkrývání je *způsob bytí pobytu*, může být oproštěna od *jeho* libovůle. Rovněž „všeobecná platnost“ pravdy má svůj původ výhradně v tom, že pobyt je s to odkrývat a uvolňovat [301] jsoucno samo. Jedině tak může být toto jsoucno samo závazné pro každou možnou výpověď, tj. pro každé ukázání tohoto jsoucna. Poškodí snad správně pochopenou pravdu v něčem okolnost, že je možná pouze v „subjektu“ a s jeho bytím stojí a padá?

Z existenciálně pochopeného způsobu bytí pravdy je také nyní pochopitelné, že pravdu předpokládáme. *Proč musíme předpokládat, že pravda existuje? Co to znamená „předpokládat“? Co míní ono „musíme“ a „my“? Co znamená: „pravda existuje“? Pravdu předpokládáme „my“, poněvadž „my“, kteří jsme ve způsobu bytí pobytu, jsme „v pravdě“.* Nepředpokládáme ji jako něco „mimo“ nás nebo „nad“ námi, k čemu bychom se vztahovali jako k hodnotě vedle jiných. Nejsme to my, kdo předpokládá „pravdu“, nýbrž¹ je to *pravda*, co nám ontologicky vůbec umožňuje *být* tak, že něco „předpokládáme“. Pravda teprve umožňuje něco takového jako 2 předpoklad.

Co znamená „předpokládat“? Pochopit něco jako důvod bytí nějakého jiného jsoucna. Takové rozumění jsoucnu v jeho bytostných vztazích je možné jedině na základě odemčenosti, tzn. na základě toho, že pobyt je odkrývající. Předpokládat „pravdu“ potom znamená chápat ji jako něco, kvůli čemu pobyt je. Ale pobyt – jak vyplývá z bytostné struktury starosti – je už vždy v předstihu před sebou. Je to jsoucno, kterému jde v jeho bytí o jeho nejvlastnější ‚moci být‘. K bytí a k ‚moci být‘ pobytu jako ‚bytí ve světě‘ patří bytostně odemčenost a odkrývání. Pobytu jde o jeho ‚moci být ve světě‘ a o to, aby v něm mohl v praktickém obstarávání odkrývat nitrosvětská jsoucna. A právě v tom, že bytostná struktura pobytu je starost, že pobyt je v předstihu před sebou, v tom spočívá nejpůvodnější „předpokládání“. *Poněvadž k bytí pobytu patří toto sebepředpokládání,*

¹ a nýbrž bytnost pravdy klade nás do ‚před‘, které je nám přiřčeno!

*musíme také „my“ předpokládat [302] „sebe“ jako určené odemčenosti. Toto „předpokládání“ obsažené v bytí pobytu se nevztahuje k ostatnímu nepobytovému jsoucnu, které kromě něho ještě také je, nýbrž jedině k pobytu samému. Předpokládaná pravda, resp. ono „existuje“, jímž má být její bytí určeno, má způsob bytí, resp. smysl bytí pobytu samého. Předpoklad pravdy musíme „činit“ proto, že s bytím našeho „my“ již *jest* „učiněn“.*

Pravdu *musíme* předpokládat, pravda jako odemčenost pobytu *musí* být, právě tak jako pobyt sám *musí* být vždy můj a právě tento. To patří k bytostné vrženosti pobytu do světa. *Což snad někdy pobyt sám za sebe svobodně rozhodl nebo bude moci rozhodnout, zda chce či nechce přijít na svět? „O sobě“ nelze vůbec nahlédnout, proč by mělo být jsoucnu odkrýváno, proč musí být pravda a proč musí být pobyt. Obvyklé vyvracení skepticismu, jenž popírá bytí resp. poznatelnost „pravdy“, zůstává stát v půli cesty. Formální argumentace tohoto vyvracení pouze ukazuje, že soudíme-li, je pravda již předpokládána. Poukazuje tedy na to, že k výpovědi patří „pravda“, že smyslem ukazování je odkrývání. Přitom zůstává *nevyjasněno, proč* tomu tak musí být, co je ontologický důvod této nutné bytostné spojitosti mezi výpovědí a pravdou. Zcela temný zůstává rovněž způsob bytí pravdy a smysl předpokládání a jeho ontologický fundament v pobytu samém. Mimo to zůstává nepovšimnuto, že pravda je již předpokládána i tehdy, když nikdo *nesoudí* – pokud pobyt vůbec *jest*.*

Skeptika nelze vyvrátit, stejně jako nelze „dokázat“ bytí pravdy. Skeptika, jestliže fakticky *jest* a neguje pravdu, také *není třeba* vyvracet. Pokud *jest* a pokud si v tomto svém bytí porozuměl, pak v zoufalství [303] sebevraždy již pobyt, a tudíž i pravdu zahladil. Pravdu nelze v její nutnosti dokázat, protože pobyt si nemůže sebe sama teprve dokazovat. Právě tak jako není prokázáno, že jsou „věčné pravdy“, není prokázáno ani to, že kdy „existoval“ nějaký „skutečný“ skeptik – v což všichni odpůrci skepticismu v zásadě věří, přestože jej vyvracejí. Existoval možná častěji, než jsou ochotny připustit plytké a formálně dialektické pokusy „skepticismus“ zlomit lstí.

Při otázce po bytí pravdy a po nutnosti pravdu předpokládat se tedy stejně jako při otázce po bytnosti poznání vychází v každém případě z „ideálního subjektu“. Výslovným či nevysloveným motivem takového počínání je požadavek, který je sice oprávněný, jejíž třeba ale také teprve ontologicky odůvodnit: že tématem filosofie má být „apriori“, a nikoli „empirická fakta“ jako taková. Vyhovuje však východisko „ideálního subjektu“ tomuto požadavku? Není to subjekt *fantasticky idealizovaný*? A nezaviňuje pojem takového subjektu, že právě apriori pouze „faktického“ subjektu, totiž pobytu, míjíme? Není apriori faktického subjektu, to znamená fakticita pobytu, určena tím, že je stejně původně v pravdě i nepravdě?

Ideje „čistého já“ a „vědomí vůbec“ mají tak málo společného s apriori „skutečné“ subjektivity, že ontologické rysy fakticity a struktury bytí pobytu přeskakují, resp. vůbec nevidí. Odmítáme-li „vědomí vůbec“, neznamená to, že popíráme apriori, stejně jako vyjdeme-li z idealizovaného subjektu, není tím zaručena věcně založená apriornost pobytu.

Tvrzení „věčných pravd“ jakož i zaměňování fenomenálně založené „ideality“ [304] pobytu s idealizovaným absolutním subjektem patří k pozůstatkům křesťanské teologie, které zdaleka ještě nebyly z filosofické problematiky radikálně vymýceny.

Bytí pravdy je v původním sepětí s pobytem. A jedině proto, že 2
pobyt jest jako konstituovaný odemčeností, tzn. rozuměním, je vůbec možno rozumět něčemu takovému jako bytí.

Bytí – nikoli jsoucno – „jest“ jen potud, pokud je pravda. A ta jest jen potud, pokud a dokud je pobyt. Bytí a pravda „jsou“ stejně původní. Co znamená, že bytí „jest“, když má být přece od všeho jsoucna odlišeno,¹ se můžeme konkrétně ptát teprve tehdy, až bude vyjasněn smysl bytí a dosah porozumění bytí vůbec. Až pak lze také s příslušnou původností analyzovat, co patří k pojmu vědy o *bytí jako takovém*, jeho možnostech a obměnách. A teprve na základě vymezení tohoto zkoumání a jeho pravdy bude možno ontologicky určit výzkumy, které odkrývají *jsoucno*, a povahu jejich pravdy.

¹ a ontologická diference

Odpověď na otázku po smyslu bytí stále nemáme. Co nám pro vypracování této otázky dala dosavadní fundamentální analýza pobytu? Rozborem fenoménu starosti byla ujasněna bytostná skladba jsoucna, k jehož bytí patří něco takového jako porozumění bytí. Tím bylo bytí pobytu zároveň vymezeno vůči těm modům bytí (přiručnost, výskytovost, realita), které charakterizují jsoucno, jež nemá ráz pobytu. Rovněž bylo ozřejmeno rozumění samo, čímž byla zároveň zajištěna metodická průhlednost rozumějícího a vykládajícího postupu interpretace bytí. [305]

Jestliže jsme ve starosti skutečně našli původní bytostnou skladbu pobytu, musí být na tomto základě možno pojmově uchopit také porozumění bytí, jež je starosti vlastní, tzn. vymezit smysl bytí. Ale je fenoménem starosti vskutku odemčena nejpůvodnější existenciálně-ontologická skladba pobytu? Dává nám ona strukturní rozmanitost fenoménu starosti původní celost bytí faktického pobytu? Zahlédli jsme vůbec v dosavadním zkoumání pobyt *jako celek*?