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 vydání[1] 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 bytí 17
§ 2. Formální struktura otázky po bytí 20
§ 3. Ontologická přednost otázky po bytí 24
§ 4. Ontická přednost otázky po bytí 27

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 32
§ 6. Úkol destrukce dějin ontologie 36
§ 7. Fenomenologická metoda zkoumání 44
A. Pojem fenoménu 45
B. Pojem logu 49
C. Předběžný pojem fenomenologie 52
§ 8. Nástin pojednání 57

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 příručního 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 existencielní 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. Existencielně 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 interpretace 373
§ 68. Časovost odemčenosti vůbec 374
a) Časovost rozumění 375
b) Časovost rozpoložení 379
c) Časovost upadání 385
d) Časovost řeči 388
§ 69. Časovost ‚bytí ve světě' a problém
transcendence světa 390
a) Časovost obstarávání v praktickém ohledu 392
b) Časový smysl modifikace praktického
obstarávání na teoretické odkrývání
nitrosvětského výskytového jsoucna 397
c) Časový problém transcendence světa 405
§ 70. Časovost pobytové prostorovosti 407
§ 71. Časový smysl každodennosti pobytu 411

Kapitola pátá
ČASOVOST A DĚJINNOST
§ 72. Existenciálně-ontologická expozice
problému dějin 414
§ 73. Vulgární porozumění dějinám a dění pobytu 419
§ 74. Základní skladba dějinnosti 424
§ 75. Dějinnost pobytu a dějiny světa 429
§ 76. Existenciální původ historie z dějinnosti pobytu 433
§ 77. Souvislost předchozí expozice problému dějinnosti
s bádáním W. Diltheye a s myšlenkami
hraběte Yorcka 439

Kapitola šestá
ČASOVOST A NITROČASOVOST JAKO
PŮVOD VULGÁRNÍHO POJMU ČASU
§ 78. Neúplnost předchozí časové analýzy pobytu 446
§ 79. Časovost pobytu a obstarávání času 448
§ 80. Obstarávaný čas a nitročasovost 453

§ 81. Nitročasovost a genese 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

Doslov vydavatele 483
Poznámka překladatelů 487

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, 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, *Sofistés*, 244a.

Úvod
EXPOZICE OTÁZKY PO SMYSLU BYTÍ

Kapitola první
NUTNOST, STRUKTURA A PŘEDNOST OTÁZKY PO BYTÍ

§ 1. *Nutnost výslovného obnovení otázky po bytí*

Tato otázka upadla dnes v zapomnění, přestože si naše doba přičítá 2
k dobru, že opět schvaluje „metafyziku". Má nicméně za to, že je ušetřena námahy znovu rozněcovat 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 „přemalováváno" až k Hegelově *Logice*. A co bylo kdysi s největším myšlenkovým úsilím, i když zlomkovitě a v prvních náběžích, 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 dostatečně interpretovat – co se týče půdy, z níž základní ontologické pojmy vyrůstají, a pokud jde o přiměřenost vykázání kategorií a jejich 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. Takové předsudky jsou tři:

1. „Bytí“[1] je „nejvšeobecnější“ pojem: τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων.[2] Illud, quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. „Porozumění bytí je vždy již spoluobsaženo ve všem, co kdo na jsoucnu chápe.“[3] Avšak „všeobecnost“ „bytí“ není všeobecnost *rodu*. „Bytí“ nevymezuje nejvyšší region jsoucna, co se týče jeho pojmové artikulace podle rodů a druhů: οὔτε τὸ ὂν γένος.[4] „Všeobecnost“ bytí *překračuje* všechnu všeobecnost rodů. „Bytí“ je podle označení středověké ontologie „transcendens“. Jednotu tohoto transcendentálního „všeobecna“ oproti rozmanitosti věcně obsažných nejvyšších rodových pojmů poznal již Aristotelés jako *jednotu analogie*. Tímto odhalením postavil Aristotelés při vší závislosti na Platónově kladení ontologické otázky [5] problém bytí na zásadně novou bázi. Ani on ovšem nevyjasnil temnotu těchto kategoriálních souvislostí. Středověká ontologie tento problém mnohostranně 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 určení základem všech dalších kategoriálních explikací své *Logiky*, pohlíží 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.

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 nej- 4
vyšší obecnosti.[1] A to právem – jestliže definitio fit per genus proximum et differentiam specificam.[2] „Bytí" vskutku nelze pojmout jako jsoucno: *enti non additur aliqua natura:* „bytí" se nemůže dostat nějakého určení tím, že mu přiřkneme jsoucno. Bytí nelze definitoricky 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).

[3 a] 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 *položit* 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. Tázaní může otázku „jen tak nadhodit", anebo může

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

Po smyslu bytí je třeba otázku *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, jejž je třeba vyjasnit. Zkoumání o smyslu bytí 6
to však nebude chtít učinit na samém začátku. Nutné vodítko pro interpretaci průměrného porozumění bytí získáme teprve vypracováním pojmu bytí. Z jasnosti o tomto pojmu a o příslušných způsobech, jak mu explicitně rozumět, bude pak možno vyčíst, co znamená ono zatemněné, případně ještě nevyjasněné porozumění bytí a jaké druhy zatemnění, příp. překážek, bránících explicitnímu vyjasnění smyslu bytí, jsou možné a nutné.

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

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

mu bytí spočívá v tom, že nebudeme μῦθόν τινα διηγεῖσθαι,[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 charaktery svého bytí nezkresleně, musí být nejprve zpřístupněno jako takové, jaké samo o sobě je. Otázka po bytí – vzhledem k tomu, ‚u čeho' se má ptát – vyžaduje, aby byl vydobyt a předem zajištěn správný druh přístupu ke 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
7 to, co a jak jsme my sami. Bytí spočívá v tom, že a jak něco je, v realitě, ve výskytu, ve stálosti trvání, v platnosti, v existenci[2], 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 exemplární[4] jsoucno a v jakém smyslu má přednost?

---

[1] Platón, *Sofistés,* 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, 8
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 (Seyn), 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 koneckonců*[1] *patří k samotné bytostné skladbě pobytu*. Takové „předpokládání" nemá nic společného s kladením nějaké nedokázané zásady, z níž by se deduktivně odvozovala další tvrzení. V položení otázky po smyslu bytí nemůže o nějaký „kruh v důkazu" vůbec jít, neboť v zodpovídání této otázky nejde o deduktivní zdůvodňování a zakládání, nýbrž o to, aby byl základ vykázán a obnažen.

V otázce po smyslu bytí není obsažen „kruh v důkazu", ale spíše jakási pozoruhodná „zpětná nebo předběžná vazba" toho, ‚po čem' se tážeme (bytí), k 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.

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 9
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 pozitivitě, 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 nejpřísnější 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 problém matérie. V *biologii* se probouzí tendence klást otázky překračující mechanistické a vitalistické určení organismu a života a snaha nově určit způsob bytí živých bytostí jako takových. V *historických duchovědách* zesílilo puzení dobrat se skrze tradici a její předvádění a tradování k dějinné skutečnosti samé: literární dějiny se mají stát dějinami problémovými. *Theologie* se snaží o původnější výklad lidského bytí k bohu, o výklad, který by byl čerpán ze samého smyslu víry a který by nevybočoval z jeho mezí. Pomalu začíná opět rozumět tomu, [14] co nahlédl Luther, že její dogmatická systematika spočívá na „fundamentu", který nevyrostl z tázání primárně vyvěrajícího z víry a jehož pojmový aparát nejenže na theologickou problematiku nestačí, nýbrž ji zakrývá a 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. Pravého vykázání a „odůvodňujícího založení" těchto pojmů se tudíž dosahuje pouze odpovídajícím předchůdným probádáním věcných oborů samých. Poněvadž však každý z těchto oborů je získán z oblasti jsoucna samého, neznamená takové předchůdné bádání, v němž jsou vytvářeny základní pojmy, nic jiného než výklad tohoto jsoucna, pokud jde o základní skladbu jeho bytí. Takové bádání musí předcházet pozitivním vědám; a předcházet jim *může*. Práce Platóna a Aristotela je toho důkazem. Takové zakládání věd se zásadně liší od „logiky", která se belhá za ním a zkoumá náhodný stav nějaké vědy co do její „metody". Toto zakládání je produktivní logikou, v tom smyslu, že 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

smyslu co do jeho dějinnosti. Pozitivní výtěžek Kantovy *Kritiky čis-* 1
tého 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 vý-
2 značnost 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.

Ontologicky být neznamená 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 neznamená prostě tolik jako být onticky, nýbrž být ve způsobu jistého porozumění bytí.

Ono[2] bytí samo, k němuž[3] 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,

---

[1 a] 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.

[2 b] to příslušné, konkrétní bytí

[3 c] jakožto ke svému vlastnímu

anebo zda ji zanedbá, rozhoduje vždy pouze ten který pobyt sám. Otázka existence je řešitelná vždy jen existováním samým. Porozumění sobě samému, jež nás *v tomto* ohledu vede, nazýváme *existencielním*. 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 existencielního nýbrž *existenciálního* porozumění. Úkol existenciální analytiky pobytu je co do 1
své možnosti a nutnosti předznačen v ontické skladbě pobytu.

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 existencielní 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 *existencielní*, tj. *ontické* kořeny. Pouze tehdy, je-li filosoficko-výzkumné tázání samo existencielně uchopeno jako bytostná možnost toho kterého existujícího pobytu, je možno odemknout existencialitu existence
4 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 πώς ἐστιν.[1] Duše (člověka) je jistým způsobem jsoucími věcmi; „duše", která tvoří bytí člověka, odkrývá ve způsobech, jakým jest, totiž αἴσθησις 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 přísluší 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 jsoucím 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 odchylující provedení „dedukce" transcendentalií v opuskulu *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 rozumějícím 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 nejblíže – 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-

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

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

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

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 existencielně. Obojí nemusí jít nutně ruku v ruce, ale ani se to nevylučuje. Je-li pochopena možnost a nutnost filosofického poznání, může existencielní 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 předznamenaných 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 vykázání se musí osvědčit v opakované interpretaci předběžně naznačených struktur pobytu jako modů časovosti. Ale ani výkladem pobytu jako časovosti není ještě dána odpověď na vůdčí otázku, která se ptá po smyslu bytí vůbec.[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' αὑτό [vůbec, o sobě]

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

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

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

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

„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, jejž je nicméně třeba teprve ujasnit. Poněvadž výraz „časový" je v předfilosofickém a filosofickém jazykovém úzu zatížen výše uvedenými významy a poněvadž budeme tento výraz v dalším zkoumání užívat ještě v jiném významu, nazveme původní, z času pocházející určení smyslu bytí a jeho charakterů a modů jeho určením *temporálním*. Fundamentální ontologický úkol interpretace bytí jako takového zahrnuje tudíž vypracování *temporality bytí*. Teprve v expozici problematiky temporality je dána konkrétní odpověď na otázku po smyslu bytí.

Poněvadž bytí je uchopitelné jen se zřetelem k času, nemůže odpověď na otázku po bytí spočívat v nějaké izolované a slepé větě. Tuto odpověď nelze pochopit opakováním toho, co říká její slovní znění, natož sděluje-li se jako z kontextu vytržený rezultát pouze za účelem informování o jistém „stanovisku", jež se snad od dosavadního způsobu traktování věci odchyluje. Zda je tato odpověď „nová", je naprosto nedůležité a vnější. Co je na ní pozitivní, musí spočívat v tom, že je dost *stará*, aby nás naučila pochopit možnosti, které nám „staří" již připravili. 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". Určení ‚dějinnost' předchází tomu, co se nazývá dějinami (světově

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

Podání tradice, jež zde takto vládne, činí zprvu a většinou to, co „podává", tak málo přístupným, že to spíše zakrývá. Vydává tradované na pospas samozřejmosti a brání v přístupu k původním „zdrojům", z nichž byly tradované kategorie a pojmy zčásti ryzím způsobem čerpány. Tradice dokonce zatlačuje takový původ vůbec v zapomnění. Způsobuje, že se ani necítí potřeba chápat byť 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 nejodlehlejších 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

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

Toto dokládání původu základních ontologických pojmů, které jim má na základě zkoumání vystavit „rodný list", nemá nic společného se špatnou relativizací ontologických stanovisek. Destrukce rovněž nemá [31] *negativní* smysl nějakého odvržení ontologické tradice. Má naopak tuto tradici vytyčit v 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. Destrukce 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. Destrukce nechce pohřbít minulost jako ni-

cotnost, nýbrž má *pozitivní* záměr; její negativní funkce je nezvýslovněná a nepřímá.

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

Pozitivní záměr destrukce si žádá, abychom nejprve položili otázku, zda a do jaké míry byla v průběhu dějin ontologie vůbec tematicky spojena interpretace bytí s fenoménem času a zda byla a mohla být zásadně vypracována problematika temporality, jež je k tomu nezbytná. První a jediný, kdo se ve svém zkoumání ubíral kus cesty směrem k dimenzi temporality, příp. kdo se tam nechal zatlačit tíhou fenoménů samých, byl Kant. Teprve až bude fixována problematika temporality, může se podařit vnést světlo do jeho temné nauky o schematismu. Na této cestě lze však potom ukázat, *proč* musela být Kantovi tato oblast ve své vlastní dimenzi a ve své centrální ontologické funkci uzamčena. Kant sám věděl, že se odvažuje do temné [32] oblasti: „Tento schematismus našeho rozvažování, pokud jde o jevy a jejich pouhou formu, je uměním skrytým v hlubinách lidské duše, jehož pravých postupů se na přírodě stěží kdy dohádáme 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-
4 tismu a odtud pak Kantovu nauku o čase. Zároveň ukážeme, proč Kantovi muselo zůstat odepřeno nahlédnout do problematiky temporality. Tomuto nahlédnutí překáželo dvojí: předně zanedbání otázky po bytí vůbec a s tím související chybění tematické ontologie pobytu, nebo řečeno kantovsky, nedostatek předběžné ontolo-

---

[1] I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil ve spolupráci s J. Chotašem a I. Chvatíkem, Praha 2001, B 180.

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

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

Descartes však nezůstává jen u tohoto zanedbání, jímž je res cogitans sive mens sive animus ponechána v naprosté ontologické neurčitosti. Descartes provádí fundamentální úvahy svých *Meditationes* tak, že na toto jsoucno, jež klade jako fundamentum inconcussum, aplikuje středověkou ontologii. Res cogitans je ontologicky určena jako ens, přičemž smysl bytí ens je pro středověkou ontologii fixován v porozumění, jež ens chápe jako ens creatum. Bůh jako ens infinitum je ens *increatum*. Avšak stvořenost něčeho, chápaná v nejširším smyslu jako zhotovenost, je podstatným 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 vedeni 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 vskutku z „času". Vnějším – ale samozřejmě *jen* vnějším – dokladem toho je, že smysl bytí se určuje jako παρουσία, příp. οὐσία, 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 ζῷον 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 vypracovávání 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 pří-tomnost [totiž s ohledem na to, že vyvstává ‚vůči nám', že jsme ‚při tom' – pozn. překl.], tzn. je pojato jako přítomnění (οὐσία).

§ 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 nahlédnutí základu možnosti této funkce. Právě naopak: čas sám je brán jako jsoucno mezi jinými jsoucny a dějí se pokusy uchopit jej samotný ve struktuře jeho bytí z horizontu toho porozumění bytí, jež bylo nezvýslovněně 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 konkreci. 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. 2

---

[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

– mohl by někdo namítnout – nadmíru samozřejmá a kromě toho výrazem principu každého vědeckého poznání. Není patrno, 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. Vnějškově 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, „fenoménem" 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 φαινόμενον („fenomén" jako něco, co ukazuje sebe, a „fenomén" jako zdaj) mezi sebou ve své struktuře souvisí. Jenom pokud je vůbec smyslem něčeho ukazovat se, tzn. být fenoménem, *může* se ukazovat *jako* něco, čím *není*, *může* „jenom vypadat jako...". V tomto významu φαινόμενον („zdaj") je již obsažen původní význam (fenomén: něco zřejmého) jako to, čím je ten druhý fundován. Terminologicky vyhrazujeme titul „fenomén" pozitivnímu a původnímu významu slova φαινόμενον a rozlišujeme fenomén od zdaje jako privativní modifikace fenoménu. Co však *oba* termíny vyjadřují, nemá zprvu naprosto nic společného s tím, co se obvykle nazývá „jev" nebo dokonce „pouhý jev".

Tak se mluví např. o „projevech nemoci". Míní se tím tělesné změny, které se ukazují a které jako toto ukazující se „indikují" ve svém ukazování něco, co se samo *neukazuje*. Výskyt takových změn, jejich ukazování se, nastává spolu s poruchami, které se samy neukazují. Jev jako projev „něčeho" proto tedy právě *nez*namená: ukazovat sebe sama, nýbrž znamená, že se ohlašuje něco, co se neukazuje, a to skrze něco, co se ukazuje. Jevit se[1] znamená *neukazovat se*. Toto „ne" nesmí však být nikterak směšováno s privativním záporem, jak je určen strukturou zdaje. Co se *ne*ukazuje, a to *tak*, jako se *ne*ukazuje 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 dostát jen tehdy, jestliže se ukazuje samo o sobě, jestliže je „fenoménem". Jev a zdaj jsou samy různým způsobem fundovány ve fenoménu. Matoucí rozmanitost „fenoménů", 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. Budeme-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 fenoménem, činí-li si Kant nárok na věcně zakotvenou transcendentální výpověď, když říká, že prostor je to apriorní, ‚v čem' je vůbec možná nějaká uspořádanost.

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

B. *Pojem logu*

Pojem λόγος je u Platóna a Aristotela mnohoznačný, a to takovým 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 pojmout 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.

V konkrétním provedení má řeč (nechávání vidět) charakter mlu-
3 vení, 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, *odkrýt* je. Podobně znamená „být nepravdivý", ψεύδεσθαι, tolik co klamat ve smyslu *zakrývat*: postavit něco před něco (nechat to vidět tímto zkresleným způsobem) a vydávat to tak *za* něco, čím to *není.*

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

právě jen *skrze* ni a *pro* ni přístupné 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 pohlížející postřehování nejjednodušších 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*, *pojímat* jsoucno, může λόγος znamenat *rozum*, schopnost *pojmů*. 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 vykázáno. [47] Tentýž smysl má onen v podstatě tautologický výraz „deskriptivní fenomenologie". Deskripce zde neznamená takový postup, jakým je třeba botanická morfologie – tento titul má také smysl prohibitivní: zdržet se veškerého určování, kterým se nic nevykazuje. Charakter deskripce samé, specifický smysl onoho λόγος, může být fixován teprve z „věcnosti" toho, co má být „popisováno", tzn. co má být ve způsobu setkání se s fenomény přivedeno k vědecké určitosti. Význam formálního a vulgárního pojmu fenoménu opravňuje formálně k tomu, aby každé předvedení jsoucna, tak jak se samo o sobě ukazuje, bylo nazýváno fenomenologií.

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

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

To, co však zůstává v jistém mimořádném smyslu *skryto*, nebo do *zakrytí* opět zpátky zapadá, nebo se ukazuje jenom „*zastřeně*", 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, 3
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 jsoucí, 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 dvojí. 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 depravace. 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". 7

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 vulgární pojem fenoménu. Předběžný úkol „fenomeno-

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 ἑρμηνεύειν, 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 duchověd.

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]

Pokud jde o neladnost a nedostatečnou „krásu" vyjadřování

9 v analýzách, které následují, budiž mi dovoleno poznamenat toto: něco jiného je o *jsoucnu* vyprávět, něco jiného je uchopit jsoucno v jeho *bytí*. Pro tento druhý úkol nám většinou chybí nejen slova,

---

važování gsaucno (Seyendes). Transcendence však směrem od pravdy bytj (des Seyns): úvlast. [K českému pojmu „úvlast" = „Ereignis" srv. např. český překl. Heideggerovy přednášky „Das Ding" z r. 1950, in: M. Heidegger, *Básnicky 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.

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.]

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]

[2 a] Transcendenční diference.
Překonání horizontu jako takového.
Obrat k původu.
Přítomnění z tohoto původu.

Část první

INTERPRETACE POBYTU VZHLEDEM K ČASOVOSTI[1] A EXPLIKACE ČASU JAKO TRANSCENDENTÁLNÍHO HORIZONTU OTÁZKY PO BYTÍ[2]

První oddíl

PŘÍPRAVNÁ FUNDAMENTÁLNÍ ANALÝZA POBYTU

Jsoucno, kterému primárně klademe otázku, tážeme-li se po smyslu 4
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
2 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

[1 a] vždy ‚já'

[2 b] Ale toto je dějinné ‚bytí ve světě'.

[3 c] Jaké? Být oním ‚tu' a v tom udržovat bytj (Seyn) vůbec.

[4 d] Že ‚má' bytj (seyn); je to jeho určení, poslání!

vždy ty které způsoby, jakými je tomuto jsoucnu možno být, a jenom to. Veškeré ‚být něčím' znamená u tohoto jsoucna primárně být. Proto titul „po*byt*", 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 pojmout 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 neznamená 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 pobytem 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 bytí[1] 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.]

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*.

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

Všechny explikáty získané při analytice pobytu pramení ze zřetele na strukturu jeho existence. Poněvadž se určují z existenciality, nazýváme tyto bytostné rysy *existenciály*. Je třeba je ostře odlišovat od bytostných určení nepobytového jsoucna, která nazýváme *kategorie*. I tento výraz [60] přijímáme a podržujeme v jeho primárním ontologickém významu. Exemplární půdou výkladu bytí v antické ontologii je jsoucno, s nímž se lze setkat uvnitř světa. Způsob, jímž se k němu přistupuje, je νοεῖν, popřípadě λόγος. V něm se setkáváme se jsoucnem. Bytí tohoto jsoucna se však musí stát uchopitelným v jistém význačném λέγειν (nechat vidět), a to tak, aby toto bytí bylo již předem srozumitelné jako to, čím je a čím už vždy je v každém jsoucnu. Toto vždy již předchůdné oslovování bytí v rozpravě (λόγος) o jsoucnu je κατηγορεῖσθαι. To znamená především: veřejně obžalovat, veřejně někoho označit, vmést někomu něco přede všemi do tváře. V ontologickém užití pak tento termín znamená: vmést jsoucnu jaksi do tváře, co ono vždy už jako to které jsoucno je, tzn. umožnit, aby je všichni spatřili v jeho bytí. To, co 4
je v takovémto zření viděno a zviditelněno, jsou κατηγορίαι. Jejich obsahem jsou apriorní určení jsoucna, které je možno různým způsobem oslovovat a vyslovovat pomocí onoho λόγος. Existenciály a kategorie jsou dva základní možné druhy bytostných rysů. Na

jsoucna, jež jim odpovídají, je třeba se primárně tázat dvojím 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.

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

[1 a] Tato zkoumání naprosto a vůbec nemířila na pobyt.

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

Tato historická exemplifikace záměru analytiky je nicméně zároveň zavádějící. Jedním z jejích prvních úkolů bude vykázat, že vyjít od primární danosti [62] Já a subjektu znamená od základu minout to, co pobyt fenomenálně je. Každá idea „subjektu" – pokud není zásadním ontologickým určením předem ujasněna – klade zároveň *ontologicky* ještě stále subjectum (ὑποκείμενον), ať se proti „duševní substanci" nebo „zvěcnění vědomí" onticky sebeenergičtěji brání. Aby bylo možno ptát se, co se vlastně má oním nezvěcněným *bytím* subjektu, duše, vědomí, ducha či osobnosti *pozitivně* rozumět, je třeba věcnost samu nejprve vykázat v jejím ontologickém původu. Všechny tyto tituly označují určité, „vyčlenitelné" fenomenální oblasti, jejich užití však vždy pozoruhodně souvisí se ztrátou potřeby ptát se po bytí takto označeného jsoucna. Není tudíž terminologickou svévolí, jestliže se těmto 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 nedostatek[2] –, 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 Husserla[1] 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 materielní 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 pod- 4
statně 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 vypočíst 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 scestí, 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 ἡμέτεραν 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 excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intellegentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, 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]

9

---

[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.

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 *tíhne*, 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“

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
1 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 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 nejodlehlejších 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 architektonika 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.

[2 a] Vůbec ne! Poněvadž pojem světa není vůbec pochopen.

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

Účelem pozitivní charakteristiky a negativní úvahy této kapitoly bylo navést správným směrem porozumění tendenci a způsobu tázání 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 konkreci. Pobyt je jsoucno, které se ve svém bytí vztahuje k tomuto bytí tak, že mu rozumí. Tím je udán formální pojem existence. Pobyt existuje. Pobyt je dále jsoucno, které jsem vždy já sám. K existujícímu pobytu patří rys ‚vždy mého' jako podmínka možnosti vlastního a nevlastního modu bytí. Pobyt existuje vždy v jednom z těchto modů, příp. v jejich modální indiferenci.

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

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

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

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

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

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

Co znamená ‚*bytí ve*'? Výraz ‚být ve' si zprvu doplňujeme oním
4 „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 jsoucen 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' neznamená prostorový výskyt jednoho jsoucna „v" druhém, a to právě tak, jako německé „in" („v") původně vůbec neznamená 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 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 zřídkakdy vyložili v jejich bytostném smyslu a v ještě menší míře máme jasné formulace přiměřených strukturních pojmů.

‚Bytí u‘ světa jako existenciál nikdy neznamená 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 směšovat 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 ro-
6 zumí 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.

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, neznamená to, že pobytu upíráme jakýkoli druh „prostorovosti". Naopak: pobyt má svůj vlastní způsob „bytí v prostoru", který je však sám možný pouze *na základě ‚bytí ve světě' vůbec*. ‚Bytí ve' tudíž také nemůže být ontologicky vysvětleno nějakou ontickou charakteristikou, jako kdybychom např. řekli: ‚Bytí v' nějakém světě je vlastnost duchovní, zatímco „prostorovost" člověka je uzpůsobenost jeho tělesnosti, která je vždy zároveň „fundována" v tom, že tělo má charakter tělesa. Tím bychom byli opět u toho, že [76] takto uzpůsobená věc duchovní se ‚vyskytuje pohromadě' s jistou věcí tělesnou, a bytí takto složeného 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 škrtli; 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, 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" pobytem 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.

[78] než určit napřed ontologicky dostatečně bytí pobytu. Je-li tato bytostná struktura používána v biologii – především opět počínaje K. E. v. Baerem –, neznamená to ještě, že je možno z jejího filosofického užití usuzovat na „biologismus". Neboť ani biologie nemůže tuto strukturu jako pozitivní věda nikdy nalézt a určit – musí ji předpokládat a stále používat.[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 vykázání ‚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]

[1 a] Máme tu vůbec právo mluvit o „světě"? Pouze okolí, které je dáno! Tomuto „dáno" odpovídá „mít". ‚Bytí tu' nemůže nikdy „mít" svět.

[2 b] Ovšem! Vždyť co se týče bytí, *není* přece vůbec!

[3 a] vysvětlení zpětným odrazem

V pobytu samém a pobytu samému je tato bytostná struktura
9 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 jsoucny 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 „*ne*teoretické" 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 pobytem 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 veskrze otázka po způsobu bytí tohoto poznávajícího subjektu, jehož způsob bytí je přece stále, i když nikoli explicitně, součástí tématu, jakmile jde o poznávání, které tento subjekt provádí. Jsme sice pokaždé ujišťováni, že nitro a „vnitřní sféra" subjektu určitě nejsou myšleny jako nějaká „schránka" nebo „pouzdro". Co však toto „nitro" imanence, v němž je poznání prvotně obsaženo, pozitivně znamená a jak je tento bytostný charakter poznávání, totiž „být uvnitř", zakotven ve způsobu bytí subjektu, o tom se mlčí. Ať už se však
1 tato vnitřní sféra vykládá jakkoliv – jakmile položíme otázku, jak se poznání dostane z této sféry „ven" a jak získá „transcendenci", vyjde najevo, že toto poznávání shledáváme problematickým, aniž bychom napřed ujasnili, [82] co toto poznávání, které nám dává takové hádanky, vůbec je a jak je.

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

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

čistě výskytové 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 *deficience* 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 *po*hlížení 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, 6
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 neznamená, že snad pobyt svoji vnitřní sféru opustil, nýbrž i ve svém „bytí venku" u předmětu, je pobyt ve správně pochopeném smyslu „uvnitř", tzn.

[1 a] 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, pojímání poznatku neznamená, že se chápající ‚vykročení ven' vrací se získanou kořistí do „skrýše" vědomí, nýbrž [84] i v pojímání, 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 všechen klam a omyl.

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

Kapitola třetí
SVĚTSKOST SVĚTA

§ 14. *Idea světskosti světa vůbec*

‚Bytí ve světě' máme nejprve ukázat s ohledem na strukturní mo- 6
ment „svět". Zvládnout tento úkol zdá se být lehké a tak triviální, že se leckdo stále ještě domnívá, že je možno si tuto námahu ušetřit. Co asi znamená popsat „svět" jako fenomén? Nechat vidět, co za „jsoucno" se uvnitř světa ukazuje. První, co přitom uděláme, je, že začneme vypočítávat, co je „ve" světě: domy, stromy, lidé, hory, hvězdy. Můžeme *vylíčit*, jak toto jsoucno „vypadá", a *vyprávět*, co se s ním a na něm děje. Ale je zřejmé, že takový „podnik" je záležitost předfenomenologická a že fenomenologicky nemůže být vůbec relevantní. Popis ulpívá na jsoucnu. Je ontický. My však přece hledáme bytí. „Fenomén" ve fenomenologickém smyslu byl formálně určen jako to, co se ukazuje jako bytí a jeho struktura.

Popsat fenomenologicky „svět" bude tudíž znamenat: ukázat bytí jsoucna vyskytujícího se uvnitř světa a fixovat je kategoriálními pojmy. Jsoucno uvnitř světa jsou věci: věci přírodní a věci s charakterem „hodnoty". Problémem se stane jejich věcnost; a pokud se věcnost druhých buduje na věcnosti prvních, je primárním tématem bytí věcí přírodních, příroda jako taková. 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 pobytem *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 matematiky. 6

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 existencielní 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 příslušné[1] 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

---

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

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

[3 c] 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 pobytem, 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', 6
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 oslo-
8 vení jsoucna jako „věci" (res) již ontologickou charakteristiku jistým způsobem mlčky předbíháme. Analýza, která pak v dalším tázání 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 pojmout 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 (πρᾶξις). 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 a] Proč? εἶδος – μορφή – ὕλη! Přece na základě τέχνη, tedy „umělecký" výklad! Pokud se μορφή nebere jako εἶδος, ἰδέα!

rávání, nazývat *prostředek*. Při obstarávajícím zacházení se setkáváme s prostředky ku psaní (s psacími potřebami), s prostředky k šití (šicími potřebami), s pracovními prostředky (nářadím), 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 prostředečnost.

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 genesi teprve v dalších analýzách. Prozatím jde o to, abychom se na tuto rozmanitost poukazů fenomenálně zaměřili. V souladu se svou prostředečností 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 *předchází* odkrytí příslušné celkové souvislosti prostředků. 6

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 prostředečném 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 sebebystřejší pouhé *pohlížení* konstatující takový či onaký „vzhled" věcí není nikdy s to odkrýt příruční jsoucno. Pouhý „teoreticky" nazírající 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 rozmanitosti 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 postrádalo 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* vidění. Teoretické chování je pouhé pohlížení bez praktického ohledu. [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 tématem není samo prvotně ani v praktickém ohledu. Pro jsoucno, jež máme prvotně po ruce, je totiž charakteristické, že se ve své příručnosti jaksi drží v pozadí, a to právě proto, aby bylo ve vlastním smyslu po ruce. To, u čeho se každodenní zacházení prvotně zdržuje, 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-

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 odkrýt 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 vznikání „spolupřítomen". Při výrobě tucového 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 domáckém 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 hodinek 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 pojímáme[1], 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 zabarvena". 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 vykázali 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 výskytovosti?

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

Ale i kdyby se v hlubší ontologické interpretaci potvrdilo, že 7
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]

§ 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?

Podaří-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 nejblíže 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 *ne*chybí a *není* nepoužitelné, ale „stojí" obstarávání „v cestě". To, čemu se obstarávání nemůže věnovat, na co „nemá čas", to je *ne*příruční 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 neznamená, 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" neznamená 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 „pohrouženi", 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 nejblíže 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 feno-
7 menální 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 prostředečný 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-

tou 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 ome- 7
zení 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 pojede. 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.

[2 a] 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 prostředečné 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 pojmout 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 jsoucno 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
9 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 nasměrovaného „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 neznamená *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 prostředečný 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 8
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 prostředečného 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 nejblíže po ruce, však nyní patří výše popsaný charakter zdrženlivé nenápadnosti. Praktické zacházení ve světě našeho okolí tudíž potřebuje mít po ruce nějaký prostředek, který by ve svém prostředečném 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. Znaky 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 dává 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 prostředečné 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 docilujeme, dokumentují nejen nenápadnost, konstitutivní pro to, co je nejblíže po ruce; znamení 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. Šíři 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 nejblíže 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 věcnosti. 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 prostředečný 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 obstaráváném 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" kladiva nejsou vlastnostmi těchto jsoucen. 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

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 jsoucen 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" uchopíme zásadně ontologicky. Budeme tím interpretovat smysl předchůdného uvolnění toho, co je nitrosvětsky prvotně po ruce. Nechat něco předchůdně „být" neznamená něco předem teprve přivádět k bytí a zhotovovat, nýbrž to, co je vždycky už „jsoucno", odkrývat v jeho příručnosti a nechávat[2] 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 ontickém 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* příručního 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 obstarávaným, jež jako odkryté jsoucno nenecháváme „být" tak, jak je, nýbrž je opracováváme, zlepšujeme, rozbíjíme. 8

Toto ‚vždycky už s něčím vystačit', jímž je jsoucno uvolňováno ke své dostatečnosti, je jakési *apriorní perfektum*,[3] které charakterizuje způsob bytí samotného pobytu. Toto ontologicky pochopené ‚s něčím vystačit' je předchůdné uvolnění jsoucna k jeho příručnosti uvnitř světa našeho okolí. Na základě toho, ‚na co' s něčím stačíme, je uvolněno to, ‚s čím' vystačíme, čeho je to dostatečnost. Obstarávání 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 nikoli „napřed" jen pouhá vyskytující se „látka světa".

[1 a] Nechání bytj (Seyn-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.]

[2 b] Tedy nechat bytovat v jeho pravdě.

[3 a] 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 jsoucna 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 jsoucna. Tento předchůdně odkrytý celek dostatečnosti v sobě ukrývá jistý ontologický vztah ke světu. Ono ‚s něčím vystačit', jež uvolňuje jsoucno do celku dostatečnosti, muselo si to, do čeho je uvolňuje, samo vždy již nějak odemknout. To, do čeho je příruční jsoucno našeho okolí takto uvolněno, totiž tak, že se teprve stává přístupným *jako* nitrosvětské jsoucno, nemůže být samo [115] pojato jako jsoucno, 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 jsoucna.

Co však nyní znamená, že to, do čeho je nitrosvětské jsoucno prvotně uvolněno, musí být předchůdně odemčeno? K bytí pobytu
6 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 jsoucno, není nic jiného než rozumění světu, k němuž se pobyt jako jsoucno 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 němu' 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-

---

τῇ 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 bytujícím', ‚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 zkou- 8
mání je třeba napřed učinit zřetelnějším, jako co chce být souvislost sebeodkazování pobytu ontologicky pojata.

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 pobyt[1] jako takový vždy již jest. *Pobyt je ve své důvěrné obeznámenosti s významností ontickou podmínkou možnosti odkrytelnosti jsoucna, které ve způsobu bytí dostatečnosti (přítomnosti) 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 se[2] 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, ukrývá 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 „sub-
8 stanciální 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-

---

[1 a] Bytí-tu, v němž člověk bytuje.

[2 b] Ale ne jako jáský výkon nějakého subjektu, spíše: pobyt a bytí

[3 c] 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, světskost[1] 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 pojmout 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 obstarávající 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 a] 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 vycházívá 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 expozici 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 jsoucen? Název pro bytí nějakého o sobě 9
jsoucího jsoucna zní substantia. Tímto výrazem se míní jednou *bytí* nějakého jako substance jsoucího jsoucna, *substancialita*, jednou toto jsoucno 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 jsoucna jako substance. Co tvoří vlastní ‚bytí o sobě' této res corporea? Jak lze vůbec nějakou substanci jako takovou, tzn. její substancialitu, pojmout? 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 substancionality 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 jsoucna, 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. jsoucno.

[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 určenosti 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 (tvrdost), 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 „tvrdosti“: Nam, quantum ad duritiem, nihil alliud 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] Tvrdost se zakouší hmatáním. Co nám „říká" hmat o tvrdosti? Části tvrdé věci „kladou odpor" pohybu ruky, třeba když ji chceme odstrčit. Kdyby tvrdá, 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, tvrdost 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 „tvrdost" nemožným, pak tato „tvrdost" 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, ca- 9
pax mutationum, to, co se ve všech těchto změnách udržuje, remanet. To, co na tělesné věci vyhovuje požadavku takovéhoto *stálého setrvávání*, to je na ní ve vlastním smyslu jsoucí, a to tak, že je tím charakterizována substancialita této substance.

---

[1] Tamt., II, č. 4, str. 42. [Co se týče tvrdosti, naznačují nám smysly pouze to, že části tvrdých 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 tvrdost 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 tvrdosti.]

[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 dici 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 stvořeného. „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- 9

---

[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]

)4 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 určeností 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

vel sit extensa;[1] neboť substancialita je ratione tantum[2], nikoli realiter[3] vydělitelná, abychom se s ní mohli setkat tak jako se substanciel ním jsoucnem 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 substancielní vlastnost příslušné substance. V určení substance pomocí substancielního 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 kartezián ské 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 pojmout pomocí extensio, je spíše něco takové-

---

[1] Tamt., č. 63, str. 31. [Substanci rozlehlou nebo myslící chápeme do-konce 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,
6 o čem lze ukázat, že to má charakter *stálé setrvalosti*, jako remanens 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 názorově vněmového přístupu ke jsoucnu, sensatio (αἴσθησις) oproti intellectio.

Descartes velmi dobře ví, že jsoucno 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 jsoucno v jeho bytí, nýbrž ohlašují pouze užitečnost a škodlivost „vnějších" nitrosvětských věcí pro lidskou, s tělem spjatou bytost. Nos non docent, qualia (cor- 9
pora) 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 matematično 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: setrvávat 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 neznamená, 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 pojatá 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 ontologicky 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 možnosti ‚bytí ve světě‘. Bytí „pobytu“ k jehož základní skladbě patří ‚bytí ve světě‘, pojímá nicméně Descartes tímtéž 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 určité nitrosvětské jsoucno a jeho bytí se světem, když fenomén světa, a tudíž něco takového jako nitrosvětskost, 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 vyřešení, je z jeho *Meditací* (srv. zvláště I. a VI.) zřejmé. Že mu základní ontologická orientace na tradici bez jakékoli pozitivní kritiky znemožnila odhalit původní ontologickou problematiku pobytu, že mu musela zastřít 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 vskutku skryt a jakkoli zůstalo skryto i bytí jsoucna, s nímž se ve světě našeho okolí nejbezprostředněji setkáváme, položil Descartes přece základ pro ontologickou charakteristiku *toho* nitrosvětského jsoucna, které ve svém bytí funduje každé jiné jsoucno, totiž materielní přírody.[1] Na ní, jako na fundamentální vrstvě, se budují ostatní vrstvy nitrosvětské skutečnosti. V rozlehlé věci jako takové jsou zakotveny nejprve ty určenosti, které se sice ukazují jako kvality, ale

---

[1 a] Kritika Husserlovy výstavby ‚ontologií‘! A vůbec celá kritika Descarta 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 „přitakání"? 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 srozumitelnosti[1] 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 *problematice* 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 nejpřísnější 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 nímž 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,

nýbrž pouze udržet otevřený přístup k vidění bytostné prostorovosti pobytu. Tu je třeba nyní vyznačit. Pokud je však nitro*světské* 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 a] 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 prostředečnému 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 prostředečné 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.

§ 22. Prostorovost nitrosvětsky příručního jsoucna

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 prostředečnosti. 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 svým 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 dostatečnosti, 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 roztříštěn do jednotlivých

míst.[1] Tato prostorovost má však díky světové celkovosti, jíž je charakterizována dostatečnost prostorově příručního jsoucna, svou vlastní jednotu. „Svět našeho okolí" se nezačleňuje do nějakého předem daného prostoru, nýbrž jeho specifická světskost artikuluje ve své významnosti dostatečnostní souvislost každé celkovosti všech v praktickém ohledu vykázaných míst. Každý svět odkrývá vždy prostorovost jemu příslušejícího prostoru. To, že příruční jsoucno 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 jsoucna. 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 jsoucna. Pobyt je však „ve" světě v tom smyslu, že s nitrosvětsky vystupujícím jsoucnem 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?

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 dálky nějakého příručního jsoucna od pobytu. Vzdálenost se především nikdy nebere jako vzdálenostní interval. Má-li být odhadnuta dálka, 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]

[1 b] Blízkost a *přítomnost*, nikoli velikost vzdálenosti je bytostná.

[2 a] Od-dalování silnější než přibližování.

[3 b] 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 odkrývajícího 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 nejblíže 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 nejblíže 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 neznamená, 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 jsoucna našeho okolí do příslušné v praktickém ohledu předchůdně odkryté krajiny. Své ‚zde' chápe pobyt z ‚tam' světa našeho okolí. Toto ‚zde' neznamená ‚kde' nějakého výskytového jsoucna, 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' tepr-
8 ve 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 jsoucna od něho samého, nemůže pobyt *nikdy projít*. Vzdálenost nějakého příručního jsoucna 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. Své 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 nářadí, kte- 1
ré 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.

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 nezbavuje 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 charaktery ‚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 nějž může patřit soustava příručních prostředků, s kterou se máme moci setkat jako se zaměřenou a oddálenou, tzn. jako s umístěnou. Tato patřičnost se určuje 1
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 „dávat prostor". Toto „dávání prostoru", jež také nazýváme *umisťování*, je uvolňování příručního jsoucna do jeho prostorovosti. Toto umisťování, jakožto odkrývající předestírání možného celku míst určeného dostatečností, umožňuje vždy určitou faktickou orientaci. Pobyt jakožto praktické obstarávání světa může jen proto něco „přemisťovat", „odstraňovat" a „umisťovat", poněvadž k jeho ‚bytí ve světě' patří umisťování 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 jsoucno, v nenápadnosti tohoto jsoucna. 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 pochopený „subjekt", totiž pobyt, je v jistém původním smyslu prostorový. A poněvadž je pobyt popsaným způsobem prostorový, ukazuje se prostor jako apriori. Tento titul neznamená 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 jsoucna ve světě našeho okolí.

Prostorovost jsoucna, s nímž 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 čistě 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.

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.

Fenomén prostoru nemůže být považován ani za jediné ontologické určení bytí nitrosvětského jsoucna, 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 *spolu*konstituován, 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, 1
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. 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 pobytem, 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 pobytem 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-

pověďmi a před vytyčováním problémů z těchto odpovědí čerpaných, 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 pobyt 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 „sebedanosti" pobytu je pro existenciální analytiku určitým svodem, a to takovým, který tkví v bytí pobytu samého? Možná, [155] že pobyt, když sám sebe zprvu oslovuje, říká vždycky: já to jsem, a nakonec nejhlasitěji tehdy, když tímto jsoucnem právě „není". Co kdyby ona struktura pobytu, že je vždycky můj, byla důvodem, proč pobyt 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 neznamená jsoucno, 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 spolupobytu[4] 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.

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 nitrostvětsky 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 neznamená 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 *ne*odlišujeme. 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] jejž 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.

§ 26. Spolupobyt druhých a každodenní spolubytí

S druhými se nesetkáváme tak, že bychom předem pojali rozliše- 1
ní našeho vlastního, nejblíže 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' neznamená 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 Humboldt[1] 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 charaktery 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 Verwandschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen*, 1829, in: *Gesammelte Schriften* (vyd. Pruské akademie věd), sv. VI, 1. oddíl, str. 304–330.

rově pobytový význam těchto výrazů však dokládá, že teoreticky nezkreslený 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 druzí ve svém pobytu stávají takříkajíc 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 druzí 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 nevyskytuji 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

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 neznamená, 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 kostitutivní 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 deficience 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 spolujsoucen 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 jsoucna.

Naproti tomu je možné starání, které za druhého nezaskakuje, nýbrž spíše jej v jeho existencielním ‚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 zaměstnáni touž věcí, živí se často pouze nedůvěrou. Společné zasazení se o tutéž věc je naopak určeno pokaždé v tom či onom smyslu autenticky uchopeným pobytem. Toto *autentické* spojenectví umožňuje teprve pravou věcnost, která druhého uvolňuje v jeho svobodě k němu samému. [164]

Mezi těmito dvěma extrémy 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 pří- 1
ručního 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. Světskost 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 nejvlastnějšímu bytí, které bytostně nemůže být prostředkem, jenž k něčemu dostačuje, nýbrž které je spíše tím, tím, *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 *ne*obrací, 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. světskost, a ta je tedy jako taková zakotvena v existenciálním ‚kvůli čemu'. Takto konstituovaná světskost 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 světskosti 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
4 existenciální způsob bytí, jenž poznání a znalost teprve umožňuje. Znát se s druhými tkví v původně rozumějícím spolubytí. Tato vzájemná obeznámenost se v souladu s prvotním způsobem bytí, jímž je spolujsoucí ‚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-pychologické 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 *„vciťování"*, 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

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 vykázán, 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, neznamená 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 jsoucna. Pokud pobyt vůbec *jest*, je způsob jeho bytí ‚bytí spolu'. Toto nelze chápat jako sumativní rezultát 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 tvrdošíjněji 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

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 pokaždé 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 „davu" 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. 1

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
2 8 ‚ono se' pobytu vstříc, pokud je v pobytu tendence k lehkomyslnosti 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, odlehčování 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 neznamená žádné 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

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 1
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 množství 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 konkrece. 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 nejblíže 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 jsoucno 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 druzí ve způsobu ‚ono se'. Z něho a jakožto ono jsem zprvu „dán" sobě „samému". Zprvu je pobyt neurčitým ‚ono se' a většinou to tak zůstane. Jestliže pobyt výslovně svět odkryje a přiblíží si jej, jestliže se mu odemkne jeho vlastní, autentické bytí, pak se toto odkrývání „světa" a odemykání pobytu provádí vždy jako odstraňování příkrovu [173] a zatemnění, jako prolamování přetvářek, jimiž se pobyt před sebou samým zavírá.

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

Každodenní pobyt čerpá předontologický výklad svého bytí z nejbližšího způsobu bytí neurčitého ‚ono se'. Ontologická interpretace sleduje zprvu tuto výkladovou tendenci, chápe pobyt ze světa a shledává ho nitrosvětským jsoucnem. A nejen to; i smysl bytí, v němž jsou pochopeny tyto 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 míjí. *Je to tato struktura sama, co samo sebe zprvu míjí a zakrývá.*

Jestliže se už bytí každodenního ‚bytí spolu' zásadně liší od čisté výskytovosti, jíž se zdánlivě ontologicky blíží, tím méně je možno jako výskytovost chápat bytí autentického ‚bytí sebou'. *Autentické ‚bytí sebou samým'* nespočívá v nějakém od neurčitého ‚ono se' odtrženém výjimečném stavu subjektu, nýbrž *je existencielní 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 roztříštění jednotného fenoménu. Nyní je třeba, abychom při podržení toho, co jsme získali konkrétními analýzami světa, a toho, ‚kdo' je ve světě, zaměřili interpretaci zpět k fenoménu ‚bytí ve'. Jeho důkladnější zkoumání má však nejen znovu a bezpečněji předvést fenomenologickému pohledu celkovou strukturu ‚bytí ve světě', nýbrž také proklestit cestu k uchopení původního bytí pobytu samého, totiž starosti. [175]

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

---

[1] Viz § 12, str. 73 nn.

[2] Viz § 13, str. 81 nn.

ní a jeho praktického ohledu, starání se o druhého a ohledu na něj, a dále pak pomocí zpřesněné explikace bytí všeho možného nitrosvětského 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.* Táže-me-li se tudíž tematicky na ‚bytí ve', nemůžeme chtít ovšem negovat původnost tohoto fenoménu tím, že bychom jej odvozovali z nějakých jiných, tj. že by se nám nepřiměřenou analýzou v nějakých jiných fenoménech rozplynul. Neodvoditelnost původního fenoménu však nevylučuje rozmanitost bytostných charakterů, kterými je konstituován. Jestliže se nám takové charaktery ukáží, pak jsou existenciálně stejně původní. Fenomén *stejné 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 konvenience dvou výskytových jsoucen. Jejich předchůdné zavedení však onen fenomén vždy již rozbilo na kusy a je beznadějné 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 nitro*světsky* 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 „osvíceným“ znamená, že je samo o sobě *jakožto* ‚bytí ve světě‘ prosvětleno,[2] a to nikoli nějakým jiným jsoucnem, nýbrž tak, že ono samo *jest*[3] světlina. 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 světlina, 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 kostitutivnímu 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 psychologií 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 neznamená 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 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*-existencielně 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'. *Fakticita není faktičnost jako factum brutum výskytového jsoucna, nýbrž do existence pojatý, i když zprvu potlačovaný, bytostný charakter pobytu.* Toto ‚že' fakticity nelze nikdy shledat v pouhém nazírání.

Jsoucno, jež má charakter pobytu, jest svým ‚tu' tím způsobem, že se, ať už výslovně či nevýslovně, nachází ve své vrženosti. V rozpoložení je pobyt vždy již přiveden před sebe sama, vždycky se již nalezl, 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 „přitom 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 zá- 1
hadnosti. Existenciálně-ontologicky nemáme sebemenšího práva snižovat „evidenci" rozpoložení jejím poměřováním s apodiktickou jistotou teoretického poznání jsoucen čistě výskytových. O nic menší však není ani *to* falšování fenoménů, jež ji odsunuje do refugia iracionality. Iracionalismus – jako protějšek racionalismu – jen šilhá po tom, vůči čemu je tento slepý.

Že určitý pobyt fakticky může, má a musí věděním a vůlí zvládat svou náladu, znamená pro jisté možnosti existování, že chtění a poznání tu mají přednost. Jenom nás to nesmí svádět k tomu, abychom ontologicky popřeli náladu jako původní modus bytí pobytu, v němž je sobě samému odemčen *před* vším poznáním a chtěním, a v míře, která *přesahuje* dosah odemykání, 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 *ne*vnímání *uzamyká*.

To ukazuje *rozladěnost*. V ní je pobyt vůči sobě samému slepý. Obstarávaný svět jeho okolí se zahaluje, ohled obstarávání je vykolejen. 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 reflektu-
7 jícímu uchopování „nitra" k pozitivnímu nahlédnutí jeho odemyka-
jícího 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. Výše[1] bylo řečeno: předchůdně již odemčený svět nechává vystupovat nitrosvětské jsoucno. Tato předchůdná, k ‚bytí ve' příslušející odemčenost světa je spolukonstituována rozpoložením. Nechávat [183] vystupovat nitrosvětské jsoucno je primárně záležitostí *praktického ohledu*, nikoliv pouhého vnímání či zírání. Díky rozpoložení můžeme nyní vidět ostře-ji, 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* 1
něco, co se nás týká. Ontologicky musíme primární odkrývání světa vskutku přenechat zásadně „pouhé náladě". Čisté nazírání, i kdyby proniklo do nejvnitřnějšího ledví bytí výskytového jsoucna, by nikdy nemohlo odkrýt něco jako ohrožující.

To, že se každodenní praktický ohled na základě primárně odemykajícího rozpoložení mýlí a podléhá dalekosáhle klamu, je – poměřováno ideou absolutního poznání „světa" – μὴ ὄν.[1] Avšak existenciální pozitivita této [184] omylnosti je takovým ontologicky neoprávněným hodnocením zcela pominuta. 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 ῥᾳστώνη[2] 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] ῥᾳστώνη 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 pojímání 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 fundačním souvislostem mezi akty „představování" a „zájmu". Ovšem i zde zůstávají existenciálně-ontologické fundamenty fenoménu aktu vůbec stále ještě temné.

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

---

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

vystavuje a nechává se jím oslovovat, a to tak, že se určitým způsobem sobě samému 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 objas- 1
nění 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 rozpoložení*[1]

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 strukturních 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 postih-
[1] nout, 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, pobyt. 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 pobyt – i když s různou mírou výslovnosti – v bytí jeho ‚tu'. Že se bojíme o dům a jmění, není žádnou námitkou proti výše uvedenému určení toho, oč se strach bojí. Neboť pobyt jako ‚bytí ve světě' je vždy obstarávající

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

Mít strach o něco, a to znamená z něčeho, odemyká vždy – ať už privativně či pozitivně – stejně původně jak nitrosvětské 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 někoho je způsob spolurozpoložení, ale neznamená nutně bát se spolu s druhým, nebo dokonce bát se o sebe navzájem. Můžeme se bát o někoho, aniž bychom se báli o sebe. Podíváme-li se na to však blíže, znamená bát se o někoho [189] přece jen bát se o *sebe*. „Bojíme se" přitom o spolubytí s druhým, který by nám mohl být odejmut. Strašné nemíří na toho, kdo se bojí o druhého, přímo. Bojím-li se o druhého, chápu se v jistém smyslu jako ten, kdo ohrožen není, a přece jsem ohrožen skrze ohroženost spolupobytu, o který se bojím. Strach o někoho není tudíž nějaký oslabený strach o sebe. Nejde zde o různé stupně a „odstíny citu", nýbrž o existenciální mody. Strach o někoho neztrácí také nic ze své specifické ryzosti, jestliže se přece „vlastně" nebojím.

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 „bojácný". 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 rozpoložením je však toto bytí konstituováno *rozuměním*. Rozpoložení má vždy své porozu-
3 mění, 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.

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 býti 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'. 1·

Možnost jako existenciál neznamená 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 míjí 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 služeb*nosti*, použitel*nosti*, škod*livosti*. 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* možností. 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 *roz*vrhuješ, kým se *stáváš*.

[2b] Ale ne qua subjekt a individuum nebo qua osoba.

zumění je buď vlastní, autentické, pramenící z vlastního sebe sama jako takového, nebo je nevlastní. Toto „ne-" neznamená, že se pobyt 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 možností. Obrátit se k jedné z těchto základních možností rozumění neznamená však odvrhnout možnosti ostatní. *Je tomu spíše takto: poněvadž rozumění se týká vždy celé odemčenosti pobytu jako ‚bytí ve světě', dochází podle toho, k čemu se rozumění obrátí, k existenciální modifikaci rozvrhu jako celku.* Tím, že rozumíme světu, rozumíme vždy i ‚bytí ve' a rozumění existenci jako takové je vždy i rozumění světu.

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

Rozumění, mající charakter rozvrhu, tvoří existenciálně to, co nazýváme *pohled* pobytu. Tímto pohledem, existenciálně jsoucím v odemčenosti ‚tu', *jest* [195] pobyt stejně původně ve všech výše charakterizovaných základních způsobech svého bytí: jako praktický ohled obstarávání, ohled na druhého, o nějž se staráme, a jako pohled na bytí jako to, kvůli čemu je pobyt vždy v tom kterém případě tak, jak je. Pohled, který se primárně a 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', *prů*hledem *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, jíž jsme charakterizovali odemčenost našeho ‚tu'. „Hledění" zde neznamená ani vnímání tělesnýma očima, ani čisté nesmyslové nazírání výskytového jsoucna v jeho výskytovosti. Existenciální význam pohledu podržuje jen tu

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

Tím, že se ukáže, jak veškerý pohled je primárně zakotven v rozumění – praktický ohled obstarávání je rozumění ve smyslu *běžné rozumnosti* –, je čisté nazírání zbaveno svého přednostního postavení, které noeticky odpovídá tradiční ontologické přednosti výskytového jsoucna. „Názor" a „myšlení"[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 předjímáno rozumění bytí. V rozvrhu rozumíme bytí,[3] není to však jeho ontologické pochopení. Jsoucno, jehož způsobem bytí je bytostný rozvrh ‚bytí ve světě', je ve svém bytí konstituováno porozuměním bytí. Co bylo výše[4] dogmatickým východiskem, je nyní vykázáno 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 neznamená: bytí ‚je' díky rozvrhu.

[4] Viz § 4, str. 27 nn.

Rozpoložení a rozumění jako existenciály charakterizují původní odemčenost ‚bytí ve světě'. V tom či onom naladění „vidí" pobyt možnosti, z nichž vychází a skrze něž jest. V rozvrhujícím 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, byť 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 neznamená, že bereme na vědomí to, čemu rozumíme, nýbrž že rozpracováváme možnosti, jež jsou rozuměním rozvrženy. V souladu s postupem těchto přípravných analýz každodenního pobytu budeme sledovat fenomén výkladu na rozumění světu, tedy na rozumění nevlastním, a to v modu, jejž 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 ohledem na to, že ‚k tomu a tomu' slouží, a podle takto zpřístupněné analýzy je pak obstaráváno. Jsoucno analyzované s praktickým ohledem na to, že ‚k tomu a tomu' slouží, toto jsoucno, kterému *výslovně* rozumíme, má jako takové strukturu *‚něco jako něco'*. Výklad, jenž v praktickém ohledu odpovídá na otázku, co toto určité příruční jsoucno je, říká: je k tomu a tomu. Udání tohoto ‚k čemu' není prosté jmenování něčeho: pojmenované chápeme *jako* to, *jako* co máme to, nač jsme se tázali, brát. To, co je rozuměním odemčeno, čemu rozumíme, je již vždy natolik přístupné, že u něj můžeme výslovně vytknout jeho „jako co". Toto „jako" strukturuje výslovné porozumění jsoucnu; konstituuje výklad. Zacházení s příručním jsoucnem našeho okolí, jež toto jsoucno v praktickém ohledu vykládá tím, že je „vidí" *jako* stůl, dveře, vůz, most, nemusí nutně to, co takto vyložilo, též analyzovat nějakou určující *výpovědí*. Veškeré předpredikativní, prosté vidění příručního jsoucna je samo o sobě již rozumějící a vykládající. Necharakterizuje však chybění tohoto „jako" bezprostřednost čistého vnímání něčeho? Ale vždyť i takovýto pohled je již rozumějící a vykládající. Skrývá v sobě výslovné odkazové vztahy (ono ‚k tomu a tomu'), které patří k celku dostatečnosti, z něhož rozumíme tomu, s čím se prostě setkáváme. Artikulace toho, čemu rozumíme ve výkladovém přibližování jsoucna, jehož vodítkem je ono „něco jako něco", leží *před* tematickou 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 nimiž máme co dělat, náleží výkladová struktura natolik původně, že právě uchopení něčeho jakoby bez struktury ‚jako' vyžaduje určitou změnu postoje. K tomu, že ‚máme něco už jen prostě před sebou' dochází při čistém zírání, *kdy už nerozumíme*. Toto uchopení bez struktury ‚jako' je privace *prostého* rozumějícího vidění, není původnější než ono, nýbrž je z něj odvozeno. Ontická nevyslove-

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

Ale je-li již každé vnímání příručního prostředku rozumějící a vykládající a nechává-li v praktickém ohledu vystupovat něco jako něco, není pak právě tím řečeno, že zprvu je zakoušeno ryze výskytové jsoucno, které je pak pojato *jako* dveře, *jako* dům? To by bylo nepochopení specifické odemykající funkce výkladu. Není to tak, že by výklad přes holé výskytové jsoucno jaksi přehazoval roucho „významu" a opatřoval je nálepkou hodnoty, nýbrž 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 odbývá 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, „nastřihne" 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 předpokladuprosté 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 struktu- 1
ru? 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 neznamená žádné hodnocení, nýbrž je výrazem ontologického určení. *A pouze to, co je nesmyslné, může být protismyslné.* Výskytové jsoucno může v pobytu vystupovat jako něco, co směřuje jaksi proti jeho bytí, např. náhlé a ničivé přírodní katastrofy.

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

Rozumění jako odemčenost našeho ‚tu' týká se vždy celku ‚bytí ve světě'. V každém rozumění světu rozumíme zároveň existenci a naopak. Všechen 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, 1
jak se mu vyhnout, ba i jen „pociťovat" 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.

„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 předznamenalo 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, několikerý účel.

Především lze na výpovědi demonstrovat, jakým způsobem je modifikovatelná struktura „jako", jež je pro rozumění a výklad konstitutivní. Rozumění a výklad se tím ukáží v mnohem jasnějším světle. [205] Analýza výpovědi má dále významné místo v rámci fundamentálně ontologické problematiky proto, že v rozhodujících počátcích antické ontologie fungoval λόγος jako jediné vodítko pro přístup ke 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 a] Toto ‚jeho bytí samo' je však v sobě určeno porozuměním bytí, tzn. stáním uvnitř světliny přítomnění, přičemž ani světlina jako taková, ani přítomnění jako takové se nestávají tématem představování.

§ 33. Výpověď jako odvozený modus výkladu

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 jsoucno, jak se samo ukazuje. Ve výpovědi: „Kladivo je příliš těžké" se pohledu odkrývá nikoliv „smysl", nýbrž jsoucno ve způsobu své příručnosti. I tehdy, když toto jsoucno není na dosah nebo na „dohled", míní toto ukazování jsoucno samo, a ne snad pouhou jeho představu, ani ve smyslu něčeho „pouze představovaného", ani ve smyslu psychického stavu mluvčího, jeho představování tohoto jsoucna.

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 1
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 jsoucno na „toto kladivo zde", aby pak tím, že tuto redukci zruší, dalo zjevnému vyvstat *v* jeho určitelné 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 jsoucno 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. Vypovídané jakožto sdělované může být druhými a vypovídajícím „sdíleno", aniž by oni sami měli ukazované a určované jsoucno v dosažitelné a dohledné blízkosti. Vypovídané může být „předáno dál". Okrsek vidoucího spolusdílení se rozšiřuje. Zároveň se však při tomto předávání může ukázané opět zastřít, ačkoliv i toto vědění a znalost z doslechu míní stále ještě ono jsoucno samo, a ne snad nějaký „platný smysl", který se jim donesl a kterému by „přitakávali". 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", jejž 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 *závaznost*, „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 závaznosti jsou nejen samy o sobě neprůhledné, ale nelze je od sebe ani řádně odlišit. Metodická obezřelost žádá, aby takové mlhavé pojmy

nebyly voleny jako vodítko interpretace. Pojem smyslu nerestringujeme předem na význam „obsahu soudu", nýbrž chápeme jej, jak jsme výše naznačili, jako existenciální fenomén, v němž je formální struktura toho, co je v 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 sdělující a určující ukazování*. Zbývá se ještě zeptat: jakým právem pojímáme vůbec výpověď jako modus výkladu? Jestliže něčím takovým je, pak se v ní musíme znovu shledat s bytostnými strukturami výkladu. Ukazování výpovědi probíhá na půdě toho, co rozumění již odemklo, resp. co praktický ohled odkryl. Výpověď není nějaké nepodložené chování, které by samo od sebe mohlo vůbec primárně odemykat jsoucno, nýbrž jeho fundamentem je vždy již ‚bytí ve světě'. Co jsme výše[1] 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 výpověď ukáže tak, že je určí. Ve východisku určování je dále již obsaženo jisté hledisko zaměřené na to, co má být vypovězděno. 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 přisouzen, uvolní z jeho nevyslovené uzavřenosti ve jsoucnu. K výpovědi jako určujícímu sdělení patří vždy nějaká významová artikulace ukazovaného, odbývá se vždy v určité pojmové oblasti: kladivo je těžké, tíha přísluší kladivu, kladivo má vlastnost tíže. Před-pojetí, ve výpovědi rovněž vždy spoluobsažené, zůstává většinou nenápadné, poněvadž jazyk v sobě vždy již chová nějaké vypracované pojmosloví. Výpověď tak jako výklad vůbec má existenciální fundamenty nutně v před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí. [209]

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

---

[1] Srv. § 13, str. 81 nn.

Co tematizuje logika kategorickou výpovědí, např. větou „kladivo je těžké", tomu také před 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]

Jsoucno, které máme v před-se-vzetí před sebou, kupříkladu kladivo, je zprvu po ruce jako prostředek. Stává-li se toto jsoucno
8 „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 (ἑρμηνεία) 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 nalezlo *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 διαίρεσις[2] 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-

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 odbývá [215] v určitém způsobu obstarávajícího ‚bytí spolu'. V něm mluvení slibuje a odpírá, vyzývá, varuje, vyslovuje se, rozmlouvá a přimlouvá se, „činí výpovědi" a řeční. Mluvení je řeč o... To, *o čem* je řeč, nemá nutně, ba
2 ani většinou charakter tématu nějaké určující výpovědi. I rozkaz je vydán k...; i přání má své ‚co'. Ani přímluvě 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 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. 1

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

[1 a] ‚tu'; vystavenost jako otevřené místo

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

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

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 „počitků", 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 jsoucna, o němž je řeč. Naproti tomu zprvu *neslyšíme* akustickou podobu vysloveného. I tam, kde je mluva nejasná anebo jde dokonce o cizí jazyk, slyšíme zprvu *nesrozumitelná* slova, a nikoli rozmanitost zvukových dat.

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

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

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

Týž existenciální fundament má jiná bytostná možnost mluvení, totiž *mlčení*. Kdo při rozmluvě mlčí, může „dávat na srozuměnou", to znamená vytvářet rozumění vlastnějším způsobem než ten, kdo druhého nepustí ke slovu. V mnohomluvnosti není ani sebemenší záruka, že se prohloubí porozumění tomu, o čem je řeč. Naopak: rozvleklé mluvení [219] zakrývá; zjednává o tom, čemu se má rozumět, jasnost pouze zdánlivou, jež charakterizuje nesrozumitelnost triviality. Mlčet však neznamená být němý. Němý má naopak tendenci k „mluvení". Němý nejen nedokázal, že umí mlčet, nýbrž 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] a co ‚má být řečeno'? (bytj 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 ζῷον 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 neznamená, 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* 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 nedostatečné 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 1
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 konkreci.

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 vylože-
B nosti 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 započetí nového výkladu a nové pojmové artikulace. Nespokojujíce se s pouhým poukazem na faktum této vyloženosti pobytu, musíme se nyní ptát na existenciální způsob bytí vyslovené a vyslovující se řeči. Nemůže-li být pojata jako něco, co se vyskytuje, jaké je její bytí a co toto bytí zásadně říká o každodenním způsobu bytí pobytu?

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

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

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

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

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

Řeč, která patří k bytostné skladbě bytí pobytu a která spoluvytváří jeho odemčenost, má možnost stát se „řečmi" a jako „řeči" udržovat ‚bytí ve světě' ani ne tak [225] otevřené v rozčleněném porozumění jako spíše uzavírat je a zakrývat nitrosvětské jsoucno. K tomu není třeba úmyslného klamání. Způsob bytí „řečí" není *vědomé vydávání* něčeho za něco jiného. Nezakotvené omílání a šíření „řečí" stačí samo k tomu, aby se odemykání zvrátilo ve svůj opak. Řečené je totiž zprvu vždy chápáno jako to, co „něco říká", tj. jako odkrývající. Vzhledem k tomu, že „řeči" zásadně *nedbají* o zakotvenost v tom, o čem je řeč, jsou od původu 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 nezřídka se přes toto průměrné porozumění vůbec nedostaneme. Z tohoto každodenního výkladu, do něhož od počátku vrůstá, se pobyt nikdy nemůže vymanit. V něm, z něho a proti němu děje se veškeré pravé rozumění, výklad a sdílení, znovuodkrývání a nové osvojování. Není to tak, že by pobyt, nedotčen a nesveden tímto výkladem, stál před neporušenou zemí nějakého „světa" o sobě, aby prostě nazíral, s čím se setkává.
10 Vláda veřejného výkladu rozhodla dokonce již i o možnostech naladěnosti, to znamená o základním způsobu, jímž se pobyt vystavuje světu. Neurčité ‚ono se' předznamenává naše rozpoložení, určuje, co a jak „vidíme".

„Řeči", které uvedeným způsobem pobyt uzavírají, představují způsob bytí vykořeněného porozumění pobytu. Takové porozumění ovšem není něco jako hotový stav výskytového jsoucna, nýbrž – existenciálně vykořeněno – je samo způsobem neustálého vykořeňování. 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 takovéhoto vykořenění, které zdaleka není nebytím pobytu, nýbrž naopak jeho nejkaždodennější a nejtvrdošíjnější „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: πάμτες ἄνθρωποι
1 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 jsoucnu a jeho bytí. Tato řecká interpretace existenciální genese vědy není náhodná. Je v ní explicitně formulováno porozumění tomu, co je předznamenáno v Parmenidově větě: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.[3] Bytí je to, co se ukazuje v čistém nazírajícím postřehování, a pouze toto vidění odkrývá bytí. Původní a ryzí pravda spočívá v čistém názoru. Tato teze zůstává napříště fundamentem evropské filosofie. Motivuje Hegelovu dialektiku, která je pouze na jejím základě možná.

Pozoruhodné přednosti „vidění" si všiml především Augustin v souvislosti s interpretací concupiscentia.[4] Ad oculos enim videre proprie pertinet, vidění je nejvlastnější vlastnost očí. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus. Tohoto slova však používáme také pro ostatní smysly – chceme-li jimi poznávat. Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olfac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Neříkáme: slyš, jak se to třpytí, přivoň, jak se to leskne, ochutnej, jak to svítí, nebo sáhni si, jak to září; nýbrž ve všech případech říkáme: *pohleď*, 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 oči.

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

‚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 oprostit od sebe sama jako ‚bytí ve světě', jak se oprostit od bytí u nejbližšího každodenního příručního jsoucna.

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

---

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

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

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

§ 37. *Dvojznačnost*

Jestliže to, s čím se v každodenním ‚bytí spolu' setkáváme, je každému přístupné a může o tom kdokoliv 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 nejzáludnější 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 skuteč- 1
nost vzápětí opadl. Tento zájem spočívá totiž pouze ve zvědavosti a v „řečech", a to pokud trvá možnost pouhého nezávazného spolutušení. Toto ‚být spolu u toho', když *se* a pokud *se* „za něčím jde", znemožňuje setrvat u tušené věci, když se ji podaří uskutečnit. Neboť pobyt je nyní nucen vrátit se k sobě samému. „Řeči" a zvědavost ztrácejí svou moc. A také se již mstí. Při pohledu na skutečnost toho, co *se* společně tušilo, jsou tu hned „řeči" s tvrzením: to by přece uměl každý, vždyť to *se* dalo tušit. V „řečech" zazní dokonce i rozmrzelost z toho, že to, co se dalo tušit a co všichni požadovali, se nyní *skutečně* stalo. Vždyť tak mizí příležitost dále tušit.

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

Dvojznačnost veřejného výkladu vydává 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 nejhlasitější [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 ‚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 „řečí", zvědavosti a dvojznačnosti byly předvedeny tak, že vyvstává jejich bytostná spojitost. Způsob bytí této spojitosti je třeba nyní pojmout 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.

Tento titul, který nevyjadřuje žádné negativní hodnocení, má znamenat: pobyt je především a většinou *u* obstarávaného světa. Toto rozptýlení v... má většinou charakter ztracenosti ve veřejném ‚ono se'. Pobyt zprvu vždy již odpadl od sebe sama jako autentického ‚moci být sebou' a propadl „světu". Propadnutí „světu" znamená rozptýlenost v ‚bytí spolu', pokud je toto spolubytí ovládáno „řečmi", zvědavostí a dvojznačností. Výkladem upadání se nyní dostává přesnějšího určení tomu, co jsme nazvali neautenticitou,[1] nevlastním modem bytí pobytu. „Neautentický" a „nevlastní" však v žádném případě neznamená „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 pojmout jako prvotní způsob bytí pobytu, v němž se pobyt většinou zdržuje. 1

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 skoncují 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 všudy odemyká, ale tak, že ‚bytí ve' je všude a nikde. Dvojznačnost nic před porozuměním pobytu neskrývá, ale jen proto, aby ‚bytí ve světě' udržela ve vykořeněném ‚všude a nikde'.

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

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

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

Toto zklidnění v neautentickém bytí nesvádí nicméně k zastavení a nečinnosti, nýbrž vhání nás do živelného „provozu". Ani teď tedy upadlost do „světa" nedochází klidu. Svody zklidnění naše upadání 1
stupňují. Se zvláštním ohledem na výklad pobytu může nyní vzniknout dojem, že porozumění nejvzdálenějším kulturám a jejich „syntéza" s naší vlastní dovede pobyt k naprosté a konečně pravé jasnosti o sobě samém. Všestranná zvědavost a neúnavné všeznalectví předstírají universální porozumění pobytu. V základě však zůstává v neurčitu a nedotázáno, *čemu* se vlastně má rozumět; zůstává nepochopeno, že rozumění samo je určité ‚moci být', které se musí svobodně otevřít jedině v *nejvlastnějším* pobytu. V tomto zklidněném, všemu „rozumějícím" sebesrovnávání se vším žene se pobyt do odcizení, v němž se mu skrývá jeho nejvlastnější ‚moci být'. Upadlé ‚bytí ve světě', svádějící a zklidňující, je zároveň *odcizující*.

Toto odcizení však opět nemá znamenat, že by pobyt byl fakticky vyrván sobě samému; naopak vhání pobyt do způsobu bytí, kterému záleží na „sebeanalýze" vedené do krajnosti, která se cvičí ve všech možných způsobech výkladu, takže počet předkládaných „charakterologií" a „typologií" roste do nedohledna. Toto odcizení, které před 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 pojmout 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. 1

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 začátku[1] 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.

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'.*

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

Negativně je mimo pochybnost: celost strukturního celku nelze fenomenálně zachytit skládáním elementů. K tomu by bylo zapotřebí stavebního plánu. Bytí pobytu, jímž je tento strukturní celek jako takový ontologicky nesen, se nám zpřítomní úplným průhledem *skrze* tento celek *na určitý* původně jednotný fenomén, který je již v tomto celku obsažen tak, že ontologicky funduje každý strukturní moment v jeho strukturální možnosti. „Shrnující" interpretace nemůže tudíž být souborným uchopením dosavadních poznatků. Otázka po základním existenciálním charakteru pobytu je bytostně odlišná od tázání po bytí jsoucna výskytového. Každodenní zakoušení světa našeho okolí, které je onticky i ontologicky zaměřeno na nitrosvětské jsoucno, nemůže onticky původně dát ontologické analýze k dispozici pobyt. Imanentnímu vnímání prožitků mimo to 1
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 *nejdůsažnější*

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

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

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

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

existenciálně-apriorní antropologie, musíme znovu a důkladněji uchopit fenomény, které jsou s vůdčí otázkou po bytí v nejtěsnější souvislosti. Jsou to předně dosud explikované způsoby bytí: 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 rozumění[1] 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).

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

[2 b] 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 *ne*obrací tváří v tvář sobě samému. Tento odvrat vede – jak to odpovídá nejvlastnějšímu tíhnutí upadání – *pryč od* pobytu. Avšak u takovýchto fenoménů se musí mít zkoumání na pozoru, aby onticko-existencielní charakteristiku nesměšovalo s ontologicko-existenciální interpretací, příp. aby v oné charakteristice nepřehlédlo podklady pro tuto interpretaci, jež jsou v ní obsaženy.

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

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

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

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

Upadání pobytu do neurčitého ‚ono se' a do obstarávaného „světa" jsme nazvali „útěkem" před sebou samým. Ale ne každé uhýbání před..., ne každý odvrat od... je nutně útěkem. Charakter útěku má uhýbání fundované ve strachu, uhýbání před tím, co je strachem odemykáno, před ohrožujícím. Interpretace strachu jako rozpoložení ukázala: to, z čeho máme strach, je vždy nitrosvětské, z určité krajiny a v blízkosti se přibližující škodlivé jsoucno, které nás také může minout. V upadání se pobyt odvrací od sebe samého. To, před čím uhýbá, [247] musí být nějakým způsobem ohrožující; je to však jsoucno ve způsobu bytí jsoucna uhýbajícího, je to pobyt sám. To, před čím se tu uhýbá, nemůže být pojato jako „strašné", neboť „strašné" vystupuje vždy jako jsoucno nitrosvětské. Ohrožování, 1
které jedině může být „strašné" a které je odkrýváno ve strachu, pochází vždycky z nitrosvětského jsoucna.

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

Abychom porozuměli tomu, co se zde říká o upadajícím útěku pobytu před sebou samým, musíme si připomenout ‚bytí ve světě' jako základní strukturu tohoto 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 nesetkáváme [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 neznamená žádné nic, nýbrž leží v něm krajina vůbec, odemčenost světa pro bytostně prostorové ‚bytí ve'. Ono hrozící se tudíž nemůže ani blížit 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.

V tom, z čeho je nám úzko, se stává zřejmým: „není to nic a není
7 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, neznamená nepřítomnost světa, nýbrž říká, že nitrosvětské jsoucno

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 jedině 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 neznamená, 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 „tísnivé 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.)

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 pobytu[2] vnáší poklidnou sebejistotu, samozřejmou „zabydlenost". Úzkost naproti tomu pobyt z jeho upadající rozptýlenosti ve 1
„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 „tísní 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 útěkem *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 odvrat, 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 nezabydlenosti*[1] *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 existencielně. 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 existencielní 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

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 neurčitého ‚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 jsoucnem, k němuž se pobyt zprvu a většinou upíná. 1

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.

[1 a] 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 konkrecí v úzkosti. Bytí ke svému nejvlastnějšímu ‚moci být' však ontologicky znamená: pobyt již vždy sebe sama ve svém bytí *před-*
2 *stihl*. 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..." pojmeme jako ‚*být v předstihu před sebou*'.

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

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

A dále: faktické existování pobytu je nejen povšechně a indiferentně vržené ‚moci být ve světě', nýbrž je vždy již také rozptýleno v obstarávaném světě. V tomto upadajícím ‚bytí u...' se ohlašuje – ať už výslovně či nevysloveně, pochopen či nepochopen – útěk 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 jsoucna. [256]

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

Poněvadž ‚bytí ve světě' je bytostně starost, bylo v předcházejících analýzách možno pojmout bytí u příručního jsoucna jako *obstarávání*, bytí s nitrosvětsky vystupujícím spolupobytem druhých jako *starání o druhého*. ‚Bytí u...' je obstarávání, neboť jakožto způsob ‚bytí ve' je určeno jeho základní strukturou, starostí. Starost charakterizuje nikoli snad pouze existencialitu vyvázanou z fakticity a upadání, nýbrž obepíná jednotu těchto bytostných určení. Starost tudíž také neníní 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 existencielní možnosti. ‚Moci být' je to, kvůli čemu pobyt je vždy tak, jak fakticky je. Poněvadž je však nyní toto bytí ke svému ‚moci být' samo určeno svobodou, *může* se pobyt chovat ke svým možnostem také *bezděčně*, *může* být neautenticky – a právě tímto způsobem také zprvu a většinou fakticky je. Autentické ‚kvůli čemu' pak zůstává neuchopeno, rozvrh vlastního ‚moci být' je zůstaven 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.

Proto jsou také odsouzeny k nezdaru pokusy převést fenomén
4 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. Fenoménem 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 1
možné jako takové. Průměrná každodennost obstarávání stává se k možnostem slepou a spokojuje se s tím, co je pouze „skutečné". Toto uspokojení nevylučuje rozsáhlou podnikavost, nýbrž povzbuzuje ji. To, co chceme, nejsou pak pozitivní nové možnosti; pouze tu „takticky" obměňujeme to, co je k dispozici, aby vznikl dojem, že se něco děje.

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

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

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

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

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

Výraz „starost" míní určitý základní existenciálně-ontologický fenomén, jehož struktura ovšem *není jednoduchá.* Ontologicky elementární celistvost struktury starosti nelze převést na nějaký ontický „pra-element", stejně jako nelze 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-existencielně 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 neujasněného 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 vykázáno. *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.

„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 určení bytnosti člověka, vyslovené touto bajkou, má tedy na zřeteli především ten způsob bytí, který vládne v jeho *časné pouti světem.* 1

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 jsoucna, totiž jeho odkázanost na obstarávaný svět (vrženost). Tento „dvojí 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 neznamenalo 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 jsoucno onticky cura. Existenciální podmínku možnosti „životních starostí" [265] a „oddanosti" je třeba pojmout 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.

„Prázdnost" 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.

Ontologická interpretace pobytu převedla předontologický sebevýklad tohoto jsoucna jako „starosti“ na *existenciální pojem* starosti. Analytika pobytu nicméně nesměřuje 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, mající 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 nejblíže 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]

2

[1 a] Zde rozlišovat: φύσις, ἰδέα, οὐσία, substantia, res, objektivita, výskytovost.

[2] Srv. výše § 19, str. 114 nn. a str. 126 n.

[3 a] „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, směšovat 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* modem 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 dvojznačná. 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, směšování 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“. 2

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 jsoucen je vykázáno něco o pobytu jakožto ‚bytí ve světě‘, nebo že je tu vůbec něco k dokazování. Správně pochopený pobyt se takovému dokazování příčí, 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

Kdyby se chtěl někdo odvolávat na to, že subjekt musí předpo- 2
kládat 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.

V tomto zkoumání nemůžeme zevrubně probírat četné pokusy o řešení „problému reality“, které byly vypracovány různými vari-
7 antami 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 pobytem 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 protikladný[2] 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

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, jejž 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 po- 2
jmově uchopit. Pouze proto je „nezávislé“ jsoucno přístupné jako to, s čím se setkáváme v praktickém ohledu obstarávání.

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 realita[1] 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 přehlížejí, 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.

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 vyvracení 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 teorii. 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.

kážkou 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 neseny 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 jsoucí „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 tradiční[1] 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 věcnosti". 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 odkrýváno, 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 – byť 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 neznamená však konec existenciální analytiky, 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
3 ve svém náčrtu postupného odkrývání ἀρχαί[3] zdůrazňuje, že „věci samy“ ukazovaly jeho filosofickým předchůdcům cestu a nutily je k dalšímu tázání: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν 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 bádali 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 a] φύσις již v sobě samé αλήθεια, 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 ὂν ᾗ ὄν,[3] jako vědu, která zkoumá jsoucno 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 „jsoucno" a „bytí"?

Patří-li však *pravda* právem a původně do spojitosti s *bytím*, pak fenomén pravdy spadá do okruhu[4] fundamentálně-ontologické problematiky. Nemusí se pak ale tento fenomén nutně objevit už v rámci přípravné fundamentální analýzy, v analytice pobytu? V jaké ontické-ontologické spojitosti je „pravda" s pobytem 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).

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.

„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 neznamená něco takového jako convenientia užitá v definici pravdy. Číslo 6 se shoduje s 16 – 10. Tyto výrazy se shodují, jsou stejné vzhledem ke kvantitě. 2
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 „dávat" *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 (μέθεξις) nesmíme ptát? Tento vztah tu přece *stojí* [besteht]. Co znamená ontologicky toto *stání* [Bestand]?

Co může popřít oprávněnost této otázky? Je to náhoda, že se ten-
7 to 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 zahlédnout 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 vykázáno? 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 vztažena 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 vypovídanému 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 nanejvýš 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.

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 πρᾶγμα, 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 ὅκως 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, ἀ-λήθεια. 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 nekontro- 2
lované 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 pseudoproblémů.

Co jsme dříve[2] 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 jsoucno. Jsoucno je odkryté. „Pravdivé" je až v druhém smyslu. Primárně „pravdivý", tj. odkrývající, je pobyt. Pravda v tomto druhém smyslu neznamená být odkrývající (odkrývání), nýbrž být odkrytý (odkrytost).

Předchozí analýza světskosti světa a nitrosvětského jsoucna však ukázala: odkrytost nitrosvětského jsoucna *je založena* v odemčenosti světa. Odemčenost je však základní způsob pobývání, díky němuž pobyt *jest* svým ‚tu'. Odemčenost je konstituována rozpoložením, 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 jsoucna' obsahuje v sobě odemčenost pobytu. *Spolu* s ní a *skrze* ni jest odkrytost. Tepr-

1 ve 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.

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 pobytem 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 – byť 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, neznamená nic jiného, než že pobyt je vždy již v [295] pravdě i nepravdě. Cestu odkrý-
3 vání nastupujeme jedině 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 ozřejmit[3] 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

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; 2
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 jaksi samo stává nitrosvětským příručním jsoucnem, jež může být uchopeno a předáváno řečí dál. Dík 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 vztažení 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 vztažení proměnilo ve vztah mezi výskytovými jsoucny, 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 jsoucny, tzn. bude-li způsob bytí členů vztahu pochopen nerozlišeně jako pouhá výskytovost, objeví se tento vztah jako vyskytující se shoda dvou výskytových jsoucen.

5 *Vyslovením výpovědi nabude odkrytost jsoucna způsob bytí nitrosvětského příručního prostředku. Poněvadž ji však jako odkrytost něčeho prostupuje vztaženost k výskytovému jsoucnu, stává se odkrytost (pravda) sama vyskytujícím se vztahem mezi výskytovými jsoucny (intellectus a res).*

Existenciální fenomén odkrytosti, fundovaný v odemčenosti pobytu, se stane výskytovou vlastností, jež v sobě ještě chová charakter vztaženosti, 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 jsoucny. 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

pobyt zprvu nitrosvětsky v tom, co je *vysloveno*. Ale nejen pravda vystupuje jako výskytové jsoucno: porozumění bytí rozumí zprvu všemu jsoucnu 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 jsoucno 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 αἴσθησις 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 neply-
7 ne, že byly nepravdivé, ani že budou nepravdivé, až už nebude ontic-
ky 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-
směs „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 – oprošťuje vypovídání od

„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", nýbrž[1] je to *pravda*, co nám ontologicky vůbec umožňuje *být* tak, že něco „předpokládáme". Pravda teprve umožňuje něco takového jako předpoklad. 2

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 jsoucno *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 on-
9 tologický 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, jejž 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 theologie, 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 (příručnost, 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 nalezli 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?*

Druhý oddíl
POBYT A ČASOVOST

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

K čemu jsme přípravnou analýzou pobytu dospěli a co hledáme? 2
Nalezli jsme základní strukturu zkoumaného jsoucna, strukturu ‚bytí ve světě', jehož bytostné rysy se protínají v odemčenosti. Celost tohoto strukturního celku se odhalila jako starost. V ní je obsaženo bytí pobytu. Této analýze bytí sloužilo za vodítko to, co bylo předběžně určeno jako bytnost pobytu, totiž existence.[1] Formálně lze tento termín charakterizovat takto: pobyt *jest* jakožto rozumějící ‚moci být', jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo. Jsoucno takto jsoucí jsem vždy já sám. Pojmová artikulace fenoménu starosti nám otevřela konkrétní skladbu existence, tzn. její stejně původní sepětí s fakticitou a upadáním pobytu.

Hledáme odpověď na otázku po smyslu bytí vůbec a ještě předtím možnost, jak tuto základní otázku[2] veškeré ontologie radikálně vypracovat. Ale zmapovat horizont, v němž je něco takového jako bytí vůbec zprvu srozumitelné, znamená vyjasnit možnost porozumění bytí vůbec, tedy porozumění, které patří ke skladbě jsoucna, jež nazýváme [308] pobyt[3]. Avšak porozumění bytí jako bytostný moment pobytu lze *radikálně* vyjasnit jen tehdy, podaří-li se toto jsoucno, k jehož bytí porozumění patří, samo o sobě *původně* interpretovat v jeho bytí.

---

[1] Srv. § 9, str. 60.

[2 a] která ale ‚onto-logii' zároveň proměňuje (srv. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: *Gesamtausgabe*, 3, Frankfurt a. M. 1991, oddíl IV)

[3] Srv. § 6, str. 36, § 21, str. 121 a § 43, str. 235.

Smíme ontologickou charakteristiku pobytu jako starosti považovat za *původní* interpretaci tohoto jsoucna? Čím však původnost či nepůvodnost existenciální analytiky pobytu měřit? Co vůbec znamená *původnost* ontologické interpretace?

Ontologické zkoumání je jeden z možných druhů výkladu, přičemž výklad jsme charakterizovali jako rozpracování a osvojení
2 nějakého porozumění[1]. Každý výklad má své před-se-vzetí, svou před-vídavost a své před-pojetí. Stane-li se výklad v podobě interpretace výslovným úkolem zkoumání, pak je třeba celek těchto „předpokladů", tj. *hermeneutickou situaci*, předběžně projasnit a fixovat na základě a v rámci základní zkušenosti odemykaného „předmětu". Ontologická interpretace, která má zpřístupnit bytostnou skladbu vlastní tomuto jsoucnu, si musí před-se-vzít vykládané jsoucno už prvotní fenomenální charakteristikou tak, aby se tomuto před-se-vzetí všechny následující kroky analýzy mohly přizpůsobit. Tyto kroky však zároveň musí být vedeny možným před-vídáním, které má na zřeteli způsob bytí příslušného jsoucna. Před-se-vzetí a před-vídání pak zároveň předznamenávají soustavu pojmů (před-pojetí), jíž mají být uchopeny všechny bytostné struktury.

Původní ontologická interpretace však vyžaduje nejen zajištění fenomenálně přiměřené hermeneutické situace vůbec, nýbrž musí se výslovně ujistit, zda si před-se-vzala *celek* tematizovaného jsoucna. Přitom nestačí jen první předběžný náčrt bytí tohoto jsoucna, jakkoli podložený fenomény. [309] Před-vídání mající na zřeteli bytí musí toto bytí postihovat již v *jednotě* příslušných a možných strukturních momentů. Teprve pak lze s fenomenální jistotou položit a zodpovědět otázku po smyslu jednoty celosti bytí celého jsoucna.

Je právě provedená existenciální analýza pobytu plodem takové hermeneutické situace, která je zárukou fundamentálně-ontologicky požadované původnosti? Lze od dosaženého výsledku – že bytí pobytu je starost – přikročit k otázce po původní jednotě tohoto strukturního celku?

Jaké bylo před-vídání, které až dosud vedlo náš ontologický postup? Ideu existence jsme určili jako rozumějící ‚moci být', jemuž

---

[1] Srv. § 32, str. 180 nn.

jde o jeho bytí samo. Jako ‚*vždy moje*' je však toto ‚*moci být*' svobodné pro autenticitu či neautenticitu, anebo jejich modální indiferenci.[1] Dosavadní interpretace, vycházející z průměrné každodennosti, se omezila na analýzu indiferentního, popřípadě neautentického existování. Již na této cestě bylo možno a nutno dospět také ke konkrétnímu určení existenciality existence. Přesto zůstala ontologická charakteristika skladby existence zatížena podstatným nedostatkem. Existence znamená ‚moci být' – ale také ‚moci být' autenticky. Dokud není do ideje existence zahrnuta existenciální struktura autentického ‚moci být', chybí před-vídání, vedoucímu *existenciální* interpretaci, potřebná původnost. 2

A jak je tomu s před-se-vzetím dosavadní hermeneutické situace? Kdy a jak se existenciální analýza ujistila o tom, že jí východisko každodennosti umožnilo obsáhnout tematizujícím fenomenologickým pohledem *celý* pobyt – toto jsoucno od „začátku" až do „konce"? [310] Tvrdili jsme sice, že starost představuje celost strukturního celku skladby pobytu[2]. Neznamená však již přijetí tohoto interpretačního východiska rezignaci na možnost zahlédnout pobyt jako celek? Každodennost je přece právě bytí „mezi" zrozením a smrtí. A je-li bytí pobytu určeno existencí a její bytnost spolukonstituována[3] oním ‚moci být', pak pobyt, dokud existuje, musí ve svém ‚moci být' vždycky něčím *ještě nebýt*. Jsoucno, jehož esencí je existence, se bytostně vzpírá možnosti být uchopeno jako celé. Z hermeneutické situace dosud nejen není jisté, zda vskutku „máme" celek tematizovaného jsoucna ve svém před-se-vzetí, nýbrž je teď dokonce problematické, zda je to vůbec dosažitelné a zda původní ontologická interpretace pobytu nemusí dokonce ztroskotat – právě na způsobu bytí tematizovaného jsoucna.

Jedno je však jisté: *dosavadní existenciální analýza pobytu si nemůže činit nárok na původnost*. V před-se-vzetí bylo vždy jen *neautentické bytí* pobytu, a to jako *necelé*. Má-li interpretace bytí pobytu jako fundament pro vypracování základní ontologické otázky být

---

[1] Srv. § 9, str. 60 nn.

[2] Srv. § 41, str. 225 nn.

[3a] kromě ‚*již* být'

vskutku původní, musí napřed existenciálně odhalit bytí pobytu v jeho možné *autenticitě* a *celosti*.

Stojíme tedy před úkolem před-se-vzít pobyt jako celek. To však znamená: je třeba teprve rozvinout otázku po možnosti tohoto jsoucna být celé. V pobytu, dokud jest, vždycky ještě chybí něco, čím být může a čím bude. K tomuto chybějícímu však patří i sám „konec". „Konec" ‚bytí ve světě' je smrt. Tento konec, příslušející k ‚moci být', to znamená k existenci, omezuje a určuje každou možnou celost [311] pobytu. Toto ‚být u konce' ve smrti a s tím celost tohoto jsoucna budeme moci zahrnout fenomenálně přiměřeným způsobem do úvahy o možnosti tohoto jsoucna *být* celé teprve tehdy, až získáme ontologicky dostatečný, to znamená *existenciální* pojem smrti. Avšak pobytově[1] *jest* smrt jen v existencielním *bytí k smrti*.[2] Existenciální struktura tohoto bytí se prokazuje jako ontologická skladba pobytového ‚moci být celý'. Tak lze zahrnout celý existující pobyt do existenciálního před-se-vzetí. Ale může pobyt jako celý existovat i *autenticky*? Jak vůbec určovat autenticitu existence, ne-li s ohledem na autentické existování? A kde hledat kritérium autentické existence? Je zřejmé, že pobyt si sám svým bytím musí ukládat možnost a způsob své autentické existence, neboť mu ji nelze ani onticky vnutit, ani ontologicky vynalézt. Autentické ‚moci být' dosvědčuje svědomí. Stejně jako smrt, i tento fenomén pobytu vyžaduje genuinní existenciální interpretaci. Ta umožňuje nahlédnout, že autentické ‚moci být' našeho pobytu záleží v tom, že *chceme mít svědomí*. Tato existencielní možnost směřuje však smyslem svého bytí k existencielní určitosti skrze bytí k smrti.

Vykázáním možnosti pobytu *být autenticky celý* si existenciální analytika zajistí skladbu *původního* bytí pobytu; autentické ‚moci být celý' se však zároveň ukáže jako modus starosti. Takto je posléze zabezpečena fenomenálně dostatečná půda pro původní interpretaci smyslu bytí pobytu.

Původním ontologickým základem existenciality pobytu je *časovost*. Teprve z ní bude existenciálně srozumitelný [312] učleněný strukturní celek bytí pobytu jako starost. U toho se však interpretace

---

[1 b] myšleno přiměřeně k bytnosti pobytu

[2 c] bytí nebytí

smyslu bytí pobytu nemůže zastavit. Existenciálně-časová analýza tohoto jsoucna vyžaduje konkrétní potvrzení. Dosud získané ontologické struktury pobytu je třeba zpětně analyzovat vzhledem k jejich časovému smyslu. Každodennost se odhalí jako modus časovosti. Tímto zopakováním přípravné fundamentální analýzy pobytu se zároveň stane průhlednějším i sám fenomén časovosti. Pak pochopíme, proč pobyt je a může být v základě svého bytí dějinný a že ja- 2
kožto *dějinný* je s to tvořit dějiny.

Je-li časovost původní smysl bytí pobytu a jde-li tomuto jsoucnu v jeho bytí *o toto bytí samo*, musí starost potřebovat „čas", a tudíž s „časem" počítat. Časovost pobytu je základem pro „počítání času". „Čas" zakoušený v tomto počítání je nejběžnější fenomenální aspekt časovosti. Z něho vyrůstá každodenně-vulgární porozumění času. Z tohoto porozumění se vyvíjí tradiční pojem času.

Vyjasnění původu „času", „v němž" se setkáváme s nitrosvětským jsoucnem, času jako nitročasovosti, zjevuje jednu z bytostných možností časení časovosti. Tím je připraveno porozumění pro časení ještě původnější. V něm pak tkví porozumění bytí, které je konstitutivní pro bytí pobytu. Rozvrh smyslu bytí vůbec lze provést jen v horizontu času[1].

Zkoumání, jímž se zabýváme v tomto oddílu, bude tedy probíhat v těchto etapách: možnost pobytu být celý a bytí k smrti (1. kapitola); pobytové dosvědčení autentického ‚moci být' a [313] odhodlanost (2. kapitola); autentické ‚moci být celý' a časovost jako ontologický smysl starosti (3. kapitola); časovost a každodennost (4. kapitola); časovost a dějinnost (5. kapitola); časovost a nitročasovost jako původ vulgárního pojmu času (6. kapitola).[2] [314]

[1 a] pří-tomnost (příchod a událost úvlasti)

[2] V 19. stol. to byl Sören Kierkegaard, kdo problém existence výslovně a důkladně promyslel na existencielní rovině. Existenciální[a] problematika je mu však natolik cizí, že v ontologickém ohledu je zcela v područí Hegela a antické filosofie viděné jeho očima. Filosoficky se lze tudíž naučit více z jeho spisů „vzdělávacích" než z teoretických – vyjma pojednání o pojmu úzkosti.

[a] a to fundamentálně-ontologická, tj. zaměřená na otázku po bytí jako takovém

Kapitola první

MOŽNOST POBYTU BÝT CELÝ A BYTÍ K SMRTI

§ 46. *Zdánlivá nemožnost ontologického uchopení a určení celosti pobytu*

Naším úkolem je překonat nedostatečnost hermeneutické situace,
6 z níž vzešla dosavadní analýza pobytu. Protože je nutno zahrnout do před-se-vzetí celý pobyt, musíme se tázat, zda toto jsoucno jakožto existující může být vůbec ve své celosti přístupno. Zdá se, že pro nemožnost takového předestření mluví závažné důvody, které spočívají v samé skladbě bytí pobytu.

Možnost pobytu být celý je v zřejmém rozporu s ontologickým smyslem starosti, která tvoří celost strukturního celku tohoto jsoucna. Primární moment starosti, být v „předstihu" před sebou, přece znamená: pobyt existuje vždy kvůli sobě samému. „Dokud jest", vztahuje se až do svého konce ke svému ‚moci být'. I tehdy, když toto jsoucno, ještě existujíc, nemá už nic „před sebou" a „uzavřelo svůj účet", je jeho bytí stále ještě určeno „předstihem". Například beznaděj nezbavuje pobyt jeho možností, nýbrž je jen zvláštním modem *bytí k* těmto možnostem. A „připravenost *na* všecko", která si nedělá žádné iluze, není „předstihem" o nic méně. Tento strukturní moment pobytu říká přece jednoznačně, že v pobytu vždycky ještě *chybí* něco, co se jako jeho vlastní ‚moci být' ještě „neuskutečnilo". V bytnosti základní skladby pobytu je tedy *stálá neuzavřenost*. Tato necelost znamená stále otevřenou položku v ‚moci být'. [315]

Jakmile však pobyt „existuje" tak, že už v něm naprosto nic nechybí, stal se zároveň něčím, co ‚už tu není'. Odstranění neukončenosti bytí znamená zánik bytí pobytu. Dokud pobyt jako jsoucno

jest, nikdy nedosáhl své „celosti". Ale dosáhne-li jí, stává se tento zisk ztrátou ‚bytí ve světě' vůbec. Nikdy pak už není možno zakusit je *jako jsoucí*.

Důvodem toho, že pobyt je nemožné zakoušet onticky jako jsoucí celek, a určit ho tudíž ontologicky v jeho celosti, není nedokonalost naší *poznávací schopnosti*. Překážka je na straně *bytí* tohoto jsoucna. Co vůbec nemůže *být* tak, *jak* to při svém uchopování pobytu očekává zkušenost, to se jakékoliv zkušenosti zásadně vymyká. Ale není potom snaha vyčíst z pobytu ontologickou celost jeho bytí zcela beznadějná?

„Předstih" jako bytostný strukturní moment starosti nelze škrtnout. Je však udržitelné i to, co jsme z toho vyvodili? Nebyla argumentace dokazující nemožnost uchopit pobyt jako celek pouze 2
formální? Či nebyl snad pobyt dokonce mimoděk pojat jako něco v zásadě výskytového, co před sebou stále sune něco ještě se nevyskytnuvšího? Uchopila naše argumentace ono ‚ještě nebýt' a „předstih" v ryze *existenciálním* smyslu? Byla řeč o „konci" a „celosti" fenomenálně přiměřená pobytu? Má výraz „smrt" význam biologický, nebo existenciálně-ontologický? Byl vůbec jeho význam vymezen s dostatečnou přesností? A jsou tedy vskutku vyčerpány všechny možnosti, jak zpřístupnit pobyt v jeho celku?

Na tyto otázky musí odpovědět každý, kdo by chtěl odmítnout problém celosti pobytu jako nicotný. Otázka po celosti pobytu, a to jak existencielní, týkající se nějaké [316] možnosti být celý, tak existenciální, zaměřená na bytostnou skladbu „konce" a „celosti", nás staví před úkol pozitivní analýzy dosud opomíjených fenoménů existence. Těžištěm těchto úvah bude ontologická charakteristika pobytového ‚bytí u konce' a hledání existenciálního pojmu smrti. Naše zkoumání se člení takto: možnost zakusit smrt druhého a pojmout pobyt jako celý (§ 47); neukončenost, konec a celost (§ 48); odlišení existenciální analýzy smrti od jiných možných interpretací tohoto fenoménu (§ 49); předběžný náčrt existenciálně-ontologické struktury smrti (§ 50); bytí k smrti a každodennost pobytu (§ 51); každodenní bytí k smrti a plný existenciální pojem smrti (§ 52); existenciální rozvrh autentického bytí k smrti (§ 53).

§ 47. *Možnost zakusit smrt druhého a pojmout pobyt jako celý*

Dosáhnout ve smrti celosti pobytu znamená zároveň ztratit bytí ‚tu'. Přechod k ‚nebytí tu' ruší možnost pobytu tento přechod zakoušet a jako zakoušený jej chápat. Něco takového je ovšem pobytu odepřeno, alespoň ve vztahu k němu samému. O to naléhavější je však smrt druhých. Skonání pobytu je tedy „objektivně" přístupné. Pobyt, jelikož je zároveň bytostně spolubytím s druhými, může získat zkušenost o smrti. Tato „objektivní" danost smrti musí pak také umožňovat ontologické vymezení celosti pobytu.

8 Povede toto nabízející se řešení, které vychází ze způsobu bytí pobytu jakožto bytí s druhými a chce nahradit [317] analýzu celosti pobytu tematizováním konce pobytu druhých, vskutku k vytčenému cíli?

Ani pobyt druhých není v celosti, dosažené ve smrti, už pobytem ve smyslu ‚bytí ve světě'. Cožpak zemřít neznamená odejít ze světa, ztratit ‚bytí ve světě'? ‚Nebytí ve světě' zemřelého je ovšem – extrémně chápáno – stále ještě bytí ve smyslu ‚už jen pouhého výskytu' těla-věci. Na úmrtí druhých lze zakusit pozoruhodný fenomén bytí, který můžeme určit jako proměnu jsoucna ze způsobu bytí pobytu (příp. života) ve způsob, v němž již není pobytem. *Konec* jsoucna jako pobytu je *začátek* tohoto jsoucna jako pouhého výskytu.

Tato interpretace proměny pobytu v pouhý výskyt však v jistém smyslu míjí příslušný fenomenální obsah, protože jsoucno, které tu ještě zbylo, není čistě jenom těleso. I vyskytující se mrtvé tělo je teoreticky stále ještě možným předmětem patologické anatomie, jejíž porozumění se řídí ideou života. To, co se takto už jen vyskytuje, je „více" než jen *neživá* materiální věc. Setkáváme se tu s něčím, *co už nežije*, protože života pozbylo.

Ale ani touto charakteristikou ‚něco, co zde zbylo' nevyčerpáváme plný pobytově-fenomenální obsah toho, oč tu jde.

„Zesnulý", který na rozdíl od mrtvého byl smrtí vyrván „pozůstalým", je předmětem „obstarávání" v tryzně, pohřbu a kultu hrobů. A to opět proto, že je svým způsobem bytí stále ještě „něčím více" než jen pouhým obstaravatelným příručním jsoucnem světa našeho okolí. Když u něho pozůstalí prodlévají ve smuteční vzpomínce, *jsou s ním* – v modu uctívající péče. Bytostný vztah k mrtvému nesmíme tedy pochopit ani jako *obstarávající* bytí k příručnímu jsoucnu. [318]

V takovém spolubytí s mrtvým není zesnulý *sám* již fakticky „tu". Spolubytí však vždycky znamená ‚být spolu' v tomtéž světě. Zesnulý náš „*svět*" opustil a nechal za sebou. Právě ze *světa* mohou ti, co zůstávají, ještě *být s ním*.

Pojmeme-li to, že zesnulý již není pobytem, přiměřeně fenoménu, jasně se ukáže, že takovéto spolubytí s mrtvým právě *nezakouší* 2
vlastní skončenost zemřelého. Smrt se sice odhaluje jako ztráta, ale spíše jako ztráta zakoušená pozůstalými. Ve zkušenosti této ztráty není však jako taková přístupná ztráta bytí, kterou „zakusil" umírající. Umírání druhých v pravém smyslu nezakoušíme, nýbrž nanejvýš jsme vždy jen „při tom".

Ale i kdyby bylo možné a přípustné vyjasňovat umírání druhých „psychologicky" tím, že jsme „u toho", nebyl by tím rozhodně postižen způsob bytí, o který jde, totiž končení. Neboť se tážeme na ontologický smysl umírání umírajícího jako na bytostnou možnost *jeho* bytí, nikoli na to, jak tu zesnulý ještě je s pozůstalými. Návrh vyjít při analýze konce pobytu a jeho celosti ze smrti zakoušené u druhých nemůže onticky ani ontologicky splnit to, co se zdál slibovat.

Především však spočívá poukaz na umírání druhých jakožto náhradní téma pro ontologickou analýzu ukončenosti a celosti pobytu na předpokladu, který je prokazatelně neslučitelný se způsobem bytí pobytu. Tímto předpokladem je domněnka, že pobyt lze libovolně nahradit jiným, takže to, co nelze zakusit na pobytu vlastním, bude přístupné na pobytu cizím. Ale je tento předpoklad vskutku tak bezdůvodný?

K bytostným možnostem ‚bytí spolu' ve světě patří nepochybně *zastupitelnost* jednoho pobytu druhým. [319] V každodennosti ob-

starávání se taková zastupitelnost mnohostranně a stále uplatňuje. Každé ‚někam dojít', ‚něco přinést' je v okrsku našeho nejblíže obstarávaného „okolí" zastupitelné. Široká rozmanitost zastupitelných způsobů ‚bytí ve světě' zahrnuje nejen otřelé mody veřejného ‚spolu s druhými', nýbrž i takové možnosti obstarávání, které jsou omezené a specializované na určité okruhy druhých, dané povoláním, stavem či věkem. Smysl takového zastupování je však vždy zastupování „v" něčem a „u" něčeho, tzn. při obstarávání něčeho. Každodenní pobyt si však zprvu a většinou rozumí z toho, *co* je zvyklý obstarávat. „Člověk" „*je*" to, čím se zabývá. Pokud jde o toto bytí s druhými v každodenní pohlcenosti obstarávaným „světem", je zastupitelnost nejen vůbec možná, nýbrž je pro ‚spolu s druhými' dokonce konstitutivní. Zde může, ba v jistých mezích dokonce musí „*být*" jeden pobyt druhým.

Avšak tato možnost zastupitelnosti zcela selhává, jde-li o zastupování v bytostné možnosti končení, která pobytu dává jeho celost. *Nikdo nemůže druhému odejmout jeho umírání.* Někdo ovšem může „jít za druhého na smrt". To však stále znamená: obětovat se za druhého „*v určité věci*". Zemřít za druhého však nemůže ani v nejmenším znamenat, že bychom z druhého sňali jeho smrt. Umírání musí každý pobyt vzít vždy na sebe. Smrt je, pokud „je", bytostně vždy moje. Znamená totiž specifickou možnost být, v níž jde o bytí vždy mého vlastního pobytu vůbec. Na umírání se ukazuje, že smrt[1] je ontologicky konstituována existencí a tím, že je ‚vždy moje'. [320] Umírání není žádná výskytová událost, nýbrž fenomén, který je třeba chápat existenciálně, a to ve význačném smyslu, jejž bude nutno ještě blíže vymezit.

Avšak konstituuje-li „končení" jakožto umírání celost pobytu, pak musí být tento celek sám pojat jako existenciální fenomén vlastní každému jednotlivému pobytu. V „končení" a jím konstituované možnosti pobytu být celý je bytostně nemožné jakékoli zastupování. Tento existenciální fakt je opomenut v návrhu, který analýze celosti pobytu podsouvá jako náhradní téma umírání druhých.

[1 a] Vztah ke smrti z hlediska pobytu; smrt sama = její příchod zásah, skon.

Pokus fenomenálně přiměřeným způsobem zpřístupnit celost pobytu tak znovu ztroskotal. Ale výsledek úvah není negativní. Nechaly se přece jen do jisté míry vést fenomény. Ukázalo se, že smrt je fenomén existenciální. Zkoumání je tím nuceno zaměřit se čistě existenciálně na ‚vždy můj' vlastní pobyt. Analýza smrti jako umírání nemá tudíž jinou možnost než nalézt čistě *existenciální* pojem tohoto fenoménu, nebo na jeho ontologické pochopení rezignovat.

Když jsme přechod od pobytu k ‚již ne pobytu' charakterizovali jako ‚nebýt již ve světě', ukázalo se dále, že odchod *pobytu* ze světa ve smyslu umírání je nutno odlišit od odchodu něčeho, co ‚jen žije'. Končení živočicha označuje termín uhynutí. Rozdíl lze spat- 2
řit jedině tehdy, když pobytové končení vymezíme vůči pouhému ukončení života.[1] Umírání lze sice pojmout také fyziologicko-biologicky, nicméně lékařský pojem „exitus" se rozhodně nekryje s pojmem uhynutí.

Z dosavadního rozboru možnosti ontologického pojetí smrti je zároveň jasné, že nepozorovaně [321] se vnucující podsouvání jsoucen, která mají jiný způsob bytí (výskyt či život), hrozí zmást nejen interpretaci fenoménu, ale už i jeho *první* přiměřené *předestření*. Tomu můžeme čelit jen tím, že budeme pro další postup analýzy hledat dostatečnou ontologickou určitost konstitutivních fenoménů, jimiž jsou konec a celost.

§ 48. *Neukončenost, konec a celost*

Ontologická charakteristika konce a celosti může být v rámci tohoto zkoumání pouze předběžná. Provést ji dostatečně vyžaduje nejen vypracovat *formální* strukturu konce vůbec a celosti vůbec, nýbrž i rozvinout jejich možné strukturální varianty, které jsou regionální, to znamená neformální, vztažené na příslušná „obsahová" jsoucna a determinované jejich bytím. Tento úkol předpokládá opět sdostatek jednoznačnou, pozitivní interpretaci způsobů bytí, což vyžaduje

---

[1] Srv. § 10, str. 64 nn.

regionální rozčlenění veškerenstva jsoucího. Porozumění těmto způsobům bytí vyžaduje však ujasněnou ideu bytí vůbec. Přiměřené zvládnutí ontologické analýzy konce a celosti ztroskotává nejen na rozsáhlosti tématu, nýbrž na obtíži zásadního rázu, že totiž k vyřešení daného úkolu je třeba předpokládat jako nalezené a známé právě to, co v tomto zkoumání hledáme (smysl bytí vůbec).

Hlavní zájem následujících úvah patří těm „variantám" konce a celosti, které jako ontologická určení pobytu mají vést původní interpretaci tohoto jsoucna. Se stálým zřetelem k již vypracované existenciální skladbě pobytu se musíme snažit rozhodnout, v čem jsou ony [322] zprvu se nabízející pojmy konce a celosti – i když
2 zůstanou kategoriálně jakkoli neurčité – ontologicky nepřiměřené pobytu. Odmítnutí těchto pojmů musí přerůst v jejich pozitivní *zařazení* do příslušného specifického regionu. Tím se prohloubí porozumění pro konec a celost jako existenciály, čímž bude zaručena možnost ontologické interpretace smrti.

Má-li však analýza konce a celosti pobytu tak široký záběr, pak to ještě vůbec neznamená, že existenciální pojmy konce a celosti mají být nalezeny cestou nějaké dedukce. Existenciální smysl toho, že pobyt spěje ke konci, je naopak třeba vyčíst z pobytu samého a ukázat, jak takové „končení" konstituuje pro jsoucno, které *existuje*, možnost *být celým*.

Výsledky dosavadních úvah o smrti lze shrnout do tří tezí: 1. K pobytu, pokud jest, patří jakési ‚ještě ne', jímž teprve bude – patří k němu stálá neukončenost. 2. Když bytost ‚nejsoucí ještě u konce' ke konci dospěje (bytostné zrušení neukončenosti), ztrácí charakter pobytu. 3. Spění ke konci představuje modus bytí, který je pro každý jednotlivý pobyt zhola nezastupitelný.

Od pobytu je neodmyslitelná neustálá „necelost", která končí smrtí. Ale můžeme tento fenomenální fakt, že k pobytu, pokud jest, „patří" toto ‚ještě ne', interpretovat jako *neukončenost*? U jakého jsoucna mluvíme o neukončenosti? Tímto výrazem se míní, že k nějakému jsoucnu něco sice „patří", ale ještě mu chybí. Neukončenost jako chybění je založena v tom, že něco něčemu přísluší. Chybí například zbytek sumy, která má vyrovnat dluh. To, co chybí, není ještě k dispozici. Zapravování „dluhu" jako vyrovnávání nedoplatku

znamená „docházení“, tj. postupné přijímání [323] zbytku sumy, čímž se ono ‚ještě ne‘ postupně jakoby naplňuje, až je dlužná suma „pohromadě“. Chyběním se tudíž míní, že to, co k sobě patří, ještě není pohromadě. Ontologicky to znamená, že nejsou po ruce části, které mají být ještě doplněny a které mají stejný způsob bytí jako ty, které již po ruce jsou a u kterých tím, že dojde zbytek, nenastane modifikace jejich způsobu bytí. Neúplnost se odstraňuje postupným připojováním částí. *Jsoucno, kterému ještě něco chybí, má způsob bytí příručnosti.* Úplnost, příp. v ní fundovanou neúplnost, charakterizujeme jako *sumu*.

Touto neúplností, která přísluší onomu modu úplnosti, jímž je 2
suma, totiž neukončeností ve smyslu chybění, nemůže však být v žádném případě ontologicky určeno ono ‚ještě ne‘, jež jako možná smrt patří k pobytu. Toto jsoucno vůbec nemá způsob bytí nitrosvětského příručního jsoucna. Úplnost takového jsoucna, jakým je pobyt „během života“, dokud „svůj běh“ nezavrší, se nekonstituuje „průběžným“ skládáním jsoucna, které tu samo od sebe již nějak a někde je po ruce. Nelze říci, že pobyt *jest* úplný až tehdy, když se jeho ‚ještě ne‘ naplní, protože právě tehdy již není. Pobyt existuje vždy již právě tak, že jeho ‚ještě ne‘ k němu *patří*. Nenalezli bychom však jsoucno, jež je takové, jaké je, a k němuž může patřit nějaké ‚ještě ne‘, aniž by takové jsoucno muselo mít způsob bytí pobytu?

Můžeme například říci: Měsíci chybí ještě poslední čtvrť, aby byl úplný. Ono ‚ještě ne‘ se zmenšuje tím, že mizí stín, který měsíc zakrývá. Přitom je však měsíc stále přítomen jako celý. Odhlédneme-li od toho, že měsíc ani jako úplný nemůžeme nikdy *zcela* uchopit, neznamená tu ono ‚ještě ne‘ v žádném případě, že příslušné části ještě *nejsou* pohromadě, nýbrž týká se pouze vněmového *uchopování*. ‚Ještě ne‘, které patří k pobytu, je však nejen prozatím a [324] občas pro vlastní i cizí zkušenost nepřístupné, nýbrž ještě vůbec „není skutečné“. Problémem není *uchopení* pobytového ‚ještě ne‘, nýbrž jeho možnost *bytí* příp. *nebytí*. Pobyt sám se musí tím, čím ještě není, *stát*, to znamená *být*. Abychom tedy mohli srovnáním určit *pobytové bytí onoho ‚ještě ne‘*, musíme vzít v úvahu jsoucno, k jehož způsobu bytí patří, že se něčím stává.

Například nezralý plod dozrává. Zrání mu však rozhodně nepřidává nějaké výskytové ‚ještě ne', kterým plod ještě není. Plod sám spěje ke zralosti a toto spění charakterizuje jeho bytí jako bytí plodu. Nelze myslit nic, co přidáno k plodu, bylo by s to odstranit jeho nezralost, kdyby toto jsoucno nedozrálo *samo od sebe.* Ono ‚ještě ne', jímž je nezralost plodu, neznamená něco dalšího, vůči plodu lhostejného, co se může na něm a spolu s ním vyskytovat, nýbrž znamená plod sám v jeho specifickém způsobu bytí. Neúplná suma jakožto příruční jsoucno je k chybějícímu zbytku, který ještě není po ruce, „lhostejná". Přísně vzato nemůže být ani lhostejná ani ne-
4 lhostejná. Zrající plod však nejenže není k nezralosti lhostejný jako k něčemu jinému, než je sám, nýbrž právě jakožto zrající *jest* nezralostí. Ono ‚ještě ne' je zahrnuto již v jeho vlastním bytí, a to nikterak jako určení libovolné, nýbrž jako konstitutivum. Odpovídajícím způsobem *jest* i pobyt, pokud jest, vždy již svým ‚ještě ne'.

To, co je na pobytu „necelostí", ono stálé ‚v předstihu před sebou', není ani nedostatek nějaké sumativní [325] úplnosti, ani něco ještě nepřístupného, nýbrž ‚ještě ne', jímž každý pobyt – jakožto jsoucno, jímž jest – má být. Srovnání s nezralým plodem vykazuje ovšem přes jistou shodu přece jen bytostné rozdíly. Přihlédnout k nim znamená poznat, že to, co jsme dosud říkali o konci a končení, bylo stále ještě neurčité.

Přestože se zrání, specifické bytí plodu, jakožto způsob bytí onoho ‚ještě ne' (nezralosti) formálně shoduje s pobytem v tom, že v jistém smyslu, který je nutno ještě blíže určit, *jest* obojí vždy již svým ‚ještě ne', přesto to nemůže znamenat, že by se zralost jako „konec" a smrt jako „konec" kryly i pokud jde o ontologickou strukturu končení. Zralostí dosahuje plod své *plnosti.* Je však smrt, k níž dospívá pobyt, naplněním v tomto smyslu? Jistě, smrtí se „naplnil jeho čas". Ale vyčerpal tím pobyt také nutně své specifické možnosti? Nebyly mu naopak právě odňaty? I „nenaplněný" pobyt končí. Na druhé straně je jasné, že pobyt nemusí dosahovat zralosti teprve smrtí, nýbrž může mít na konci svou zralost již dávno za sebou. Většinou končí nenaplněn, nebo rozpadlý a vyčerpaný.

Končení neznamená nutně sebenaplnění. Tím naléhavější je nyní otázka, *v jakém smyslu musí být vůbec smrt pojata jako končení pobytu.*

Končit znamená především *přestat*, a to opět v ontologicky různém smyslu. Déšť přestává. Je pryč. Cesta končí. Tímto koncem cesta nemizí, nýbrž vymezuje se právě jako tato cesta. Končit ve 2
smyslu přestat může tedy znamenat: přestat se vyskytovat, anebo právě vyskytovat se s koncem. Toto druhé končení může opět určovat výskytové jsoucno jako *nehotové* – rozestavěná cesta – anebo může [326] konstituovat jeho „dohotovenost" – poslední tah štětce dokončuje obraz.

Ale ukončení ve smyslu dohotovení neznamená završenost. Na druhé straně to, co má být završeno, musí být hotovo. Završenost je fundovaný modus „hotovosti", a ta je možná pouze jako určení příručního či výskytového jsoucna.

I končení ve smyslu mizení se ještě může modifikovat podle způsobu bytí příslušného jsoucna. Déšť skončil, to znamená zmizel. Chléb došel, to znamená je spotřebován, není již jako příruční jsoucno k dispozici.

Žádným z těchto modů končení nelze přiměřeně charakterizovat smrt jako konec pobytu. Kdyby byla smrt jakožto bytí u konce pochopena jako končení ve smyslu některého z výše zmíněných druhů, byl by tím pobyt postaven na roveň výskytovému příp. příručnímu jsoucnu. Ve smrti není pobyt ani završen, ani prostě nezmizel, ani není dohotoven nebo zcela k dispozici jako příruční jsoucno.

Tak jako pobyt, pokud je, již stále *jest* svým ‚ještě ne', tak také vždy již *jest* svým koncem. Končení ve smyslu smrti neznamená, že pobyt je u konce, nýbrž[1] znamená *bytí ke konci* tohoto jsoucna. Smrt je způsob bytí, jejž na sebe pobyt bere, jakmile jest. „Jakmile člověk nabude života, ihned je sdostatek stár, aby zemřel."[2]

[1 a] smrt jako umírání

[2] *Der Ackermann aus Böhmen*, vyd. A. Bernt a K. Burdach (*Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, vyd. K. Burdach, sv. III, část druhá) 1917, kap. 20, str. 46. [Srv. český překlad J. Povejšila: Jan ze Žatce, *Oráč z Čech*. Vyšehrad 1985.]

Končení jako ‚bytí ke konci' musí být ontologicky vyjasněno ze způsobu bytí pobytu. A teprve z existenciálního výměru končení bude snad srozumitelná i možnost existujícího bytí onoho ‚ještě ne', které „předchází" před„koncem". Existenciální [327] ujasnění ‚bytí ke konci' poskytuje rovněž dostatečnou základnu pro vymezení možného smyslu celosti pobytu, pokud má být tato celost konstituována smrtí jako „koncem".

Pokus dojít od vyjasnění onoho ‚ještě ne' přes charakteristiku
6 končení k porozumění celosti pobytu nevedl k cíli. Ukázal jen *negativně*: ‚ještě ne', jímž vždy každý pobyt *jest*, se nedá interpretovat jako neukončenost. Konec, *k* němuž pobyt ve svém existování *jest*, není jako bytí u konce určen přiměřeně. Zároveň však měla tato úvaha ukázat, že musíme postupovat obráceně. Pozitivní charakteristika zkoumaných fenoménů (‚ještě ne', končení, celost) se může podařit jedině tenkrát, budeme-li se řídit výhradně skladbou bytí pobytu. Jednoznačnost této orientace bude negativně zajištěna tím, že nahlédneme, kam regionálně patří struktury konce a celosti, které jsou s pobytem ontologicky v rozporu.

Vodítkem pozitivní existenciálně-analytické interpretace smrti a jejího charakteru konce musí být již získaná základní skladba pobytu, totiž fenomén starosti.

§ 49. *Odlišení existenciální analýzy smrti od jiných možných interpretací tohoto fenoménu*

Jednoznačnost ontologické interpretace[1] smrti chceme nejprve posílit výslovným připomenutím toho, na co se tato interpretace *nemůže* ptát a nač od ní *nelze* čekat odpověď. [328]

Smrt v nejširším slova smyslu je fenomén života. Život[2] musí být chápán jako způsob bytí, k němuž patří ‚bytí ve světě'. Tento způsob bytí lze ontologicky zachytit pouze privativním postupem vy-

---

[1 a] tzn. fundamentálně-ontologické

[2 a] Pouze je-li míněn lidský život; jinak nikoli – ‚svět'.

cházejícím z pobytu. I na pobyt se můžeme dívat jako na pouhý život. Pro biologicko-fyziologické tázání pak náleží do okrsku bytí, který známe jako svět zvířat a rostlin. V tomto oboru můžeme ontickým zjišťováním shromažďovat údaje a sestavovat statistiky o délce života rostlin, zvířat a lidí. Lze poznávat souvislost mezi délkou života, rozmnožováním a růstem. Lze zkoumat „druhy" smrti, příčiny, „mechanismy" a způsoby umírání.[1]

V základech biologicko-ontického výzkumu smrti se skrývá ontologická problematika. Je třeba se ještě ptát, jak z ontologické bytnosti života určit bytnost smrti. Ontické zkoumání smrti tuto otázku vždy již jistým způsobem rozhodlo a operuje více či méně ujasněnými předběžnými pojmy života a smrti. Tyto pojmy potřebují jako vodítko ontologii pobytu. V rámci ontologie pobytu, která je *nadřazena* ontologii života, je existenciální analýza smrti *podřazena* charakteristice základní skladby pobytu. Konec života jsme u živočicha označili termínem *uhynutí*. Jelikož i pobyt „má" fyziologickou, živočišnou smrt, i když nikoli onticky izolovanou, nýbrž spoluurčenou svým původním způsobem bytí, a může také skončit, aniž by ve vlastním slova smyslu umíral, což však na druhé straně neznamená, že by jednoduše uhynul, označujeme tento fenomenální mezistupeň jako *dožití*. *Umírání* bude naproti tomu označovat ten *způsob bytí*, jímž pobyt *jest ke* své smrti. [329] Je tedy třeba říci: pobyt nemůže nikdy uhynout. Dožít však může pobyt jen potud, pokud umírá. Lékařsko-biologický výzkum dožívání může přinést výsledky, které budou mít i ontologický význam, bude-li zajištěno základní zaměření na existenciální interpretaci smrti. Anebo je dokonce zapotřebí pojmout i nemoc a smrt vůbec – a to i z hlediska medicíny – primárně jako existenciální fenomény?

Existenciální interpretace smrti předchází veškerou biologii a ontologii života. Funduje však i všechna biograficko-historická a etnologicko-psychologická zkoumání smrti. „Typologie" „umírání" jako charakteristika stavů a způsobů, v nichž je dožívání „prožíváno", předpokládá již pojem smrti. Psychologie „umírání" nás ostat-

---

[1] Srv. obsáhlý výklad, který podává E. Korschelt, *Lebensdauer, Altern und Tod*, 1924[3]. Viz také bohatou bibliografii na str. 414 nn.

ně informuje spíše o „životě“ „umírajícího“ než o umírání samém, což je jen odrazem toho, že pobyt neumírá (a už vůbec neumírá vlastně) až během prožívání faktického dožití a v něm. Taktéž je třeba připomenout, že i různá pojetí smrti u primitivů, jejich postoje ke smrti v magii a kultu, osvětlují primárně porozumění *pobytu*, k jehož interpretaci je již zapotřebí existenciální analytiky a příslušného pojmu smrti.

Ontologická analýza ‚bytí ke konci‘ nepředjímá na druhé straně žádné existencielní stanovisko ke smrti. Určíme-li smrt jako „konec“ pobytu, to znamená ‚bytí ve světě‘, není tím onticky nijak rozhodnuto o tom, zda „po smrti“ je možné ještě jiné, vyšší nebo nižší
8 bytí, zda pobyt „žije dál“, či dokonce „přetrvává“ a je „nesmrtelný“. O „onom světě“ a jeho možnostech tu rozhodujeme onticky právě tak málo jako o „tomto světě“, mělo-li by to znamenat ukládání norem a pravidel chování ke smrti s „vzdělavatelskými“ úmysly. Analýza smrti však zůstává čistě v rámci [330] „tohoto světa“ v tom smyslu, že tento fenomén interpretuje pouze vzhledem k tomu, jak *prostupuje každý pobyt* jako možnost jeho bytí. I pouhá *otázka* po tom, co *je po smrti*, může být smysluplně a oprávněně položena a metodicky zajištěna teprve tehdy, až se nám smrt podaří uchopit v plné ontologické bytnosti. Zda taková otázka může být vůbec otázkou *teoretickou*, zde necháváme nerozhodnuto. Ontologická interpretace smrti v rámci „tohoto světa“ předchází každou onticko-zásvětní spekulaci.

Mimo okruh existenciální analýzy smrti se nalézá konečně i to, co bychom mohli nazvat „metafyzikou smrti“. Otázky kdy a jak smrt „přišla na svět“, jaký může a má být „smysl“ smrti jakožto zla a utrpení ve veškerenstvu jsoucího, předpokládají nutně nejen porozumění bytostnému charakteru smrti, nýbrž také ontologii veškerenstva jsoucího v celku, a zejména ontologické vyjasnění zla a negativity vůbec.

Před otázkami biologie, psychologie, theodiceie a theologie smrti má existenciální analýza metodicky přednost. Onticky vzato vykazují její výsledky specifickou *formálnost* a prázdnost všech ontologických charakteristik. To nám však nesmí zastřít bohatství a složitou strukturu tohoto fenoménu. Není-li pobyt nikdy přístupný

jako něco výskytového, poněvadž k jeho způsobu bytí patří specifickým způsobem ‚být možný', nelze ani očekávat, že ontologická struktura smrti, jež je přece jeho význačnou možností, na něm bude na první pohled patrná.

Na druhé straně nemůže analýza sledovat nějakou nahodilou a vyspekulovanou ideu smrti. Takové svévoli se dá zabránit pouze tím, že podáme předběžný ontologický náčrt způsobu bytí, v němž „konec" prostupuje průměrnou každodennost pobytu. K tomu je třeba si v plné šíři zpřítomnit výše ukázané [331] struktury každodennosti. Že v existenciální analýze smrti spoluzazní existencielní možnosti bytí k smrti, je dáno bytností každého ontologického zkoumání. Tím výslovněji je třeba zdůraznit, že existenciální pojmové určování není spojeno s existencielní závazností, a to zvláště jde-li o smrt, na níž je možnostní charakter pobytu nejzřejmější. 2
Existenciální problematika je zaměřena výhradně na odkrytí ontologické struktury bytí *ke* konci pobytu.[1] [332]

---

[1] Antropologie vypracovaná křesťanskou theologií – počínaje Pavlem až po Kalvínovu *Meditatio futurae vitae* – přihlížela při interpretaci „života" vždy i ke smrti. – Ani W. Dilthey, jehož nejvlastnější filosofické usilování směřovalo k ontologii „života", nemohl nevidět jeho spojitost se smrtí. „A konečně vztah, jenž pocit naší existence určuje nejhlouběji a nejobecněji – vztah života ke smrti; neboť omezení naší existence smrtí je pro naše porozumění životu a pro jeho hodnocení vždy rozhodující." *Das Erlebnis und die Dichtung*, 2. vyd., str. 212. V poslední době pak zahrnul fenomén smrti výslovně do určení „života" i G. Simmel, ovšem bez jasného rozlišení biologicko-ontické a ontologicko-existenciální problematiky. Srv. *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918, str. 99–153. – Pro naše zkoumání je *obzvláště* relevantní K. Jaspers, *Psychologie der Weltschauungen*, 1925[3], str. 229 nn., zvl. str. 259–270. Vodítkem pro uchopení smrti je tu Jaspersem objevený fenomén „mezní situace", jehož fundamentální význam přesahuje veškerou typologii „postojů" a „obrazů světa".

Podněty W. Diltheye shrnul R. Unger ve spise *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik*, 1922. Zásadně se Unger nad touto problematikou zamýšlí v přednášce *Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey*, in: *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, Geisteswissenschaftliche Klasse I, 1, 1924. Unger vidí jasně význam

§ 50. *Předběžný náčrt existenciálně-ontologické struktury smrti*

Úvahy o neukončenosti, konci a celosti ukázaly nutnost interpretovat fenomén smrti jako ‚bytí ke konci' ze základní skladby pobytu. Jen tak se může ozřejmit, nakolik ‚bytí ke konci' konstituuje v pobytu – v souladu se strukturou jeho bytí – možnost být celý. Jako základní struktura pobytu se ukázala starost. Ontologický význam tohoto výrazu jsme vyjádřili v „definici": ‚být v předstihu před sebou vždy již ve' (světě) jakožto ‚bytí u' (nitrosvětsky) vystupujícího jsoucna.[1] Tím jsou formulovány fundamentální rysy bytí pobytu: v ‚bytí v předstihu před sebou' rys existence, ve ‚vždy již na...' rys fakticity, v ‚bytí u...' rys upadání. Patří-li tedy smrt ve význačném smyslu k bytí pobytu, musí být možno určit ji (příp. bytí ke konci) z těchto rysů.

V prvé řadě musíme vůbec předběžně načrtnout, jak se na fenoménu smrti odhaluje existence, fakticita a upadání pobytu.

Odmítli jsme interpretaci, která fenomén ‚ještě ne', a tudíž i nejzazší ‚ještě ne', jímž je konec pobytu, vykládala ve smyslu neukončenosti; obsahovala totiž ontologicky nesprávnou redukci pobytu na výskytové jsoucno. Být u konce znamená existenciálně: bytí ke konci. Nejzazší ‚ještě ne' má charakter něčeho, *k čemu se* pobyt *vztahuje*. Pobyt má konec před sebou, čeká ho konec. Smrt není něco, co se ještě nevyskytuje, není to na minimum redukovaný zbytek neukončenosti, nýbrž spíše něco, co nás čeká.

Pobyt jakožto ‚bytí ve světě' však může čekat mnohé. Že ‚nás čeká', ještě samo o sobě [333] smrt necharakterizuje. Naopak: i tato interpretace by mohla vyvolat dojem, že smrt se má pochopit ve smyslu nějaké očekávané události, s níž se nitrosvětsky setkáme. Může nás čekat třeba blížící se bouřka, plánovaná přestavba domu,

---

fenomenologického bádání pro radikálnější založení „problémů života", cit. d., str. 17 nn.

[1] Srv. § 41, str. 226 n.

ohlášená návštěva přítele – tedy jsoucna mající charakter výskytu, příručnosti či spolupobytu. Smrt, která nás čeká, nemá bytí tohoto druhu.

Pobyt však může čekat např. i cesta, spor s druhými, rezignace na něco, čím sám mohl být: jeho vlastní bytostné možnosti, založené ve spolubytí s druhými.

Smrt je bytostná možnost, kterou musí převzít každý pobyt sám. Ve smrti, která ho čeká, má pobyt před sebou sám sebe ve svém *nejvlastnějším* ‚moci být'. V této možnosti jde pobytu o jeho ‚bytí ve světě' vůbec. Jeho smrt je možnost ‚moci tu již nebýt'. Má-li pobyt takto před sebou – jako tuto svou možnost – sebe sama, je *plně* odkázán na své nejvlastnější ‚moci být'. Čekaje takto sám sebe, je vyvázán ze vztahů, jež ho pojí s druhými. Tato nejvlastnější, bezevztažná možnost je zároveň nejzazší. Jakožto ‚moci být' nemůže pobyt možnost smrti nikdy předstihnout. Smrt je možnost naprosté nemožnosti pobytu. *Smrt* se tak odhaluje jako *nejvlastnější, bezevztažná, nepředstižná možnost*. Jako taková je tím, co nás čeká, ve 2
význačném smyslu. Existenciální možnost toho, že ‚nás čeká', tkví v tom, že pobyt je sám sobě bytostně odemčen formou ‚předstihu před sebou'. Tento strukturní moment starosti se nejpůvodněji konkretizuje právě v bytí k smrti. Bytí ke konci se tedy fenomenálně ujasňuje jako bytí k takto charakterizované význačné možnosti pobytu.

Nejvlastnější, bezevztažnou a nepředstižnou možnost si však pobyt netvoří teprve dodatečně a příležitostně v průběhu svého bytí; jakmile pobyt existuje, je už také *vržen* do této možnosti. Že je své [334] smrti vydán, a že smrt tudíž patří k ‚bytí ve světě', o tom nemá pobyt zprvu a většinou žádné výslovné či dokonce teoretické vědění. Vrženost do smrti se mu odhaluje původněji a naléhavěji v rozpoložení úzkosti.[1] Úzkost ze smrti je úzkost „z" nejvlastnějšího, bezevztažného a nepředstižného ‚moci být'. To, z čeho máme úzkost, je samo ‚bytí ve světě'. To, oč v této úzkosti jde, je ‚moci být' pobytu vůbec. Úzkost ze smrti nesmíme směšovat se strachem z dožití. Není to žádná libovolná a nahodilá „slabá" nálada jednot-

[1] Srv. § 40, str. 218 nn.

livce, nýbrž základní rozpoložení pobytu, v němž je odemčeno, že pobyt existuje jako vržené bytí *ke* svému konci. Tím se existenciální pojem umírání vymezuje jako vržené bytí k nejvlastnějšímu, bezevztažnému a nepředstižnému ‚moci být'. Zřetelnější je teď i jeho odlišnost od prostého zmizení, ale i od živočišného uhynutí a „zážitku" dožití.

Bytí ke konci nepočíná teprve s nějakým občas se objevujícím postojem, nýbrž patří bytostně k vrženosti pobytu, která se tak či onak odhaluje v rozpoložení (v náladě). Faktické „vědění" či „nevědění" pobytu o jeho nejvlastnějším bytí ke konci je jenom výrazem existencielní možnosti různým způsobem se v tomto bytí udržovat. Že mnozí zprvu a většinou o smrti fakticky nevědí, nesmí být vydáváno za argument pro to, že bytí k smrti „obecně" k pobytu nepatří; dokazuje to pouze, že pobyt *před* svým nejvlastnějším bytím k smrti zprvu a většinou utíká a zakrývá si je. Pobyt fakticky
2 umírá, pokud existuje, ale zprvu a většinou v modu *upadání.* [335] Neboť faktické existování je nejen vůbec a indiferentně vrženým ‚moci být ve světě', nýbrž je vždy již také pohlceno obstarávaným „světem". V tomto upadajícím ‚bytí u...' se ohlašuje útěk před tísnivou nehostinností, což nyní znamená útěk před svým nejvlastnějším bytím k smrti. Existence, fakticita a upadání charakterizují bytí ke konci, a jsou tedy konstitutivní pro existenciální pojem smrti. *Základem ontologické možnosti umírání je starost.*[1]

Patří-li však bytí k smrti původně a bytostně k bytí pobytu, musí být také – třebaže zprvu nevlastním způsobem – vykazatelné v každodennosti. A kdyby bytí ke konci bylo s to poskytnout dokonce existenciální možnost existencielní celosti pobytu, znamenalo by to fenomenální osvědčení teze, že starost je ontologický termín pro celost strukturního celku pobytu. K plnému fenomenálnímu potvrzení této věty však nepostačí pouhý *předběžný náčrt* souvislosti mezi bytím k smrti a starostí. Tato souvislost se musí ukázat především v bezprostřední *konkreci* pobytu, v jeho každodennosti.

[1 a] Ale starost bytuje z pravdy bytj (des Seyns).

§ 51. *Bytí k smrti a každodennost pobytu*

Tematizace každodenního průměrného bytí k smrti se bude řídit již získanými strukturami každodennosti. V bytí k smrti se pobyt vztahuje *sám k sobě* jako k svému význačnému ‚moci být'. ‚Sebou' je však v každodennosti jako neurčité ‚ono se',[1] jež se konstituuje ve veřejném výkladu, vyslovujícím se v ‚řečech'. V nich se tedy musí projevit, [336] jakým způsobem si každodenní pobyt vykládá své bytí k smrti. Fundamentem tohoto výkladu je rozumění, které je vždy také rozpoložené, to znamená nějak naladěné. Musíme se tedy ptát: Jak je bytí k smrti odemčeno rozpoloženým rozuměním v ‚řečech' neurčitého ‚ono se'? Jak se neurčité ‚ono se' vztahuje ve svém rozumění k nejvlastnější, bezevztažné a nepředstižné možnosti pobytu? Jaké rozpoložení odemyká neurčitému ‚ono se' vydanost smrti a jakým způsobem?

Veřejnost každodenního ‚bytí spolu' „zná" smrt jako běžnou příhodu, jako něčí „úmrtí". Ten či onen blízký nebo vzdálený „umírá". Neznámí „umírají" každým dnem a každou hodinou. Se „smrtí" se setkáváme jako se známou nitrosvětsky nastávající událostí. Jako taková setrvává v charakteristické nenápadnosti každodenně potkávaného.[2] Neurčité ‚ono se' má už také pro tuto událost po ruce určitý výklad. Vyslovená anebo většinou i smlčená „prchavá" myšlenka na smrt říká: umřít se jednou musí, ale zatím se nás to netýká.

Analýza tohoto „umřít se musí" odhaluje zcela nedvojznačně způsob bytí každodenního bytí k smrti. Smrt je v takových řečech pochopena jako něco neurčitého, co jednou odněkud přijde, co však pro nás samy *ještě není v dohledu*, a tudíž nás neohrožuje. Toto „umřít se musí" vyvolává dojem, jako by smrt postihovala neurčité ‚ono se'. Veřejný výklad pobytu praví: „umře každý", protože tak si každý druhý i člověk sám může říkat: já zrovna ne; neboť každý není vlastně *nikdo*. „Umírání" je nivelizováno na něco, co sice pobyt potkává, ale nepatří přímo nikomu. Je-li kdy ‚řečem' vlastní

---

[1] Srv. § 27, str. 156.

[2] Srv. § 16, str. 95 nn.

dvojznačnost, pak je to nepochybně při takovém mluvení o smrti. Umírání, které je bytostně a nezastupitelně mé vlastní, je proměněno ve [337] veřejnou výskytovou událost, s níž se setkává ‚ono se'. Taková řeč mluví o smrti jako o napořád se vyskytujícím „případu". Vydává ji za něco vždy již „skutečného" a zakrývajíc její charakter možnosti zastírá i příslušné momenty bezevztažnosti a nepředstižnosti. Taková dvojznačnost pobytu dovoluje, aby se před význačným, jemu samému nejvlastněji příslušejícím ‚moci být' ztratil v neurčitém ‚ono se'. ‚Ono se' dává právo a stupňuje *pokušení* zakrývat si své nejvlastnější bytí k smrti.[1]

Zakrývající uhýbání před smrtí vládne každodennosti tak pevně, že „bližní" v ‚bytí spolu' ještě „umírajícímu" nezřídka namlouvají, že smrti ujde a zakrátko se zase vrátí do pokojné každodennosti svého obstarávaného světa. Tato „péče o druhého" má dokonce za to, že tím „umírajícího" „utěšuje". Chce jej vrátit pobytu, a přitom mu pomáhá zcela si zastřít nejvlastnější a nepředstižnou možnost být. Neurčité ‚ono se' obstarává tímto způsobem *neustálé upokojování ohledně smrti.* Upokojování je však v zásadě určeno nejen
4 „umírajícímu", nýbrž právě tak i „utěšujícím". A ani v případě dožití nechce být veřejnost touto událostí rušena a znepokojována ve své ustarané bezstarostnosti. Nezřídka se přece v umírání druhých spatřuje společenská nepříjemnost, ne-li dokonce netaktnost, jíž má být veřejnost uchráněna.[2]

Neurčité ‚ono se' si však zároveň svým upokojováním, jež pobyt odvádí od jeho smrti, zjednává respekt a úctu tím, že mlčky stanoví způsob, jak *se* [338] vůbec máme ke smrti chovat. Už „myslet na smrt" pokládá veřejnost za zbabělý strach, nejistotu pobytu a ponuré stranění se světa. *Neurčité ‚ono se' nedovolí, aby se probudila odvaha k úzkosti ze smrti.* Vláda veřejného výkladu neurčitého ‚ono se' rozhodla už i o rozpoložení, jež má určovat postoj ke smrti. V úzkosti ze smrti je pobyt postaven před sebe sama a zakouší svou vydanost nepředstižné možnosti. ‚Ono se' obstarává proměnu této úzkosti ve

---

[1] Srv. § 38, str. 210 nn.

[2] L. A. Tolstoj zpodobil fenomén otřesu a zhroucení tohoto „umřít se musí" v povídce *Smrt Ivana Iljiče.*

strach z přicházející události. Tato úzkost, jež vystupuje jako strach, stává se tak dvojznačnou, je nadto vydávána za slabost, kterou by svobodný pobyt neměl vůbec znát. Co se „sluší" podle nepsaného rozhodnutí neurčitého ‚ono se', je lhostejný klid vůči „faktu", že se umírá. Pěstování takové „povznesené" lhostejnosti *odcizuje* pobyt jeho nejvlastnějšímu a bezevztažnému ‚moci být'.

Pokoušení, upokojování a odcizování však charakterizuje způsob bytí nazvaný *upadání*. Každodenní bytí k smrti je jakožto upadající stálým *útěkem před smrtí*. Bytí *ke* konci má modus překrucujícího, nevlastním způsobem rozumějícího a zastírajícího *uhýbání před smrtí*. To, že každý vlastní pobyt fakticky vždy již umírá, tzn. jest v bytí ke svému konci, toto faktum si pobyt skrývá tím, že převádí smrt na každodenně se vyskytující úmrtí druhých, které nás nanejvýš ještě více utvrzuje v tom, že „člověk sám" přece ještě „žije". Upadajícím útěkem *před* smrtí však každodennost pobytu dokazuje, že i neurčité ‚ono se' je samo vždy již určeno jako *bytí k smrti*, a to i tehdy, kdy „na smrt" výslovně „nemyslí". *Pobytu jde* 2
i v průměrné každodennosti neustále o toto nejvlastnější, bezevztažné a nepředstižné ‚moci být', byť jen v modu obstarávání neznepokojené lhostejnosti vůči *nejzazší možnosti své existence.* [339]

Rozbor každodenního bytí k smrti poskytuje však zároveň vodítko pro pokus důkladnou interpretací upadajícího bytí k smrti jako uhýbání *před smrtí* vypracovat plný existenciální pojem bytí ke konci. Jestliže na fenoménech dostatečně ukážeme, *před čím* pobyt *utíká*, musí být možné fenomenologicky rozvrhnout, jak uhýbající pobyt sám rozumí své smrti.[1]

§ 52. *Každodenní bytí ke konci a plný existenciální pojem smrti*

Bytí k smrti jsme v předběžném existenciálním náčrtu určili jako bytí k nejvlastnějšímu, bezevztažnému a nepředstižnému ‚moci být'. Existující bytí k této možnosti se staví před naprostou nemož-

[1] Ohledně této metodické možnosti srv. analýzu úzkosti § 40, str. 218 n.

nost existence. Kromě této zdánlivě prázdné charakteristiky bytí k smrti se odkryla též konkrece tohoto bytí v modu každodennosti. V souladu s tendencí k upadání, jež je bytostným rysem každodennosti, se bytí k smrti ukázalo jako zakrývající uhýbání před smrtí. Jestliže zkoumání zprvu postupovalo od formálního existenciálního náčrtu ontologické struktury smrti ke konkrétní analýze každodenního bytí ke konci, je nyní naopak třeba prohloubenou interpretací každodenního bytí ke konci získat plný existenciální pojem smrti.

Explikace každodenního bytí k smrti se přidržovala „řečí" neurčitého ‚ono se': jednou se umřít musí, ale zatím ještě ne. Dosud jsme interpretovali pouze samotné „umřít se musí". Obratem „jednou, ale zatím ještě ne" každodennost připouští cosi jako [340] *jistotu* smrti. Nikdo nepochybuje o tom, že umřít se musí. Avšak toto „nepochybování" nemusí v sobě ještě nést právě tu jistotu, jež odpovídá tomu, jak smrt ve smyslu výše charakterizované význačné možnosti zasahuje do pobytu. Každodennost se u tohoto dvojznačného připuštění „jistoty" smrti zastavuje – aby ji oslabila a aby si tím, že umírání ještě více zakrývá, ulehčila svou vrženost ve smrt.

Zakrývající uhýbání před smrtí si vzhledem ke svému smyslu *vlastně* být „jisto" smrtí *nemůže* – a přece *je*. Jak je tomu s „jistotou smrti"?

Být si jist nějakým jsoucnem znamená: toto jsoucno jakožto pravdivé *považovat* za pravdivé. Pravda však znamená odkrytost jsoucna. Veškerá odkrytost je ale ontologicky založena v nejpůvodnější pravdě, totiž v odemčenosti pobytu.[1] Pobyt jako jsoucno, které je odemčeně-odemykající a zároveň odkrývající, je bytostně „v pravdě". *Jistota však je založena v pravdě nebo k ní patří jako stejně původní.* Výraz „jistota" má stejně jako termín „pravda" dvojí význam. Pravda původně znamená odemykající bytí jakožto vztahování pobytu. Odvozený význam míní pak odkrytost jsoucna. Analogickým způsobem znamená jistota původně bytí v jistotě jako způsob bytí pobytu. V odvozeném významu se posléze nazývá „jistým" i jsoucno, jímž si může být pobyt jist.

---

[1] Srv. § 44, str. 248, zvl. str. 254 nn.

Modem jistoty je *přesvědčení.* V něm pobyt nechává své rozumějící bytí k věci určovat jedině svědectvím odkryté (pravdivé) věci samé. Považování něčeho za pravdivé je jakožto udržování se v pravdě dostatečné tehdy, jestliže je založeno v odkrytém jsoucnu samém a jestliže se ohledně své přiměřenosti tomuto jsoucnu stalo jakožto bytí [341] k takto odkrytému jsoucnu samo sobě průhledným. Svévolný výmysl, resp. pouhý „názor" na jsoucno tyto předpoklady nesplňuje.

Dostatečnost pokládání za pravdivé se měří pravdivostním nárokem, pod nějž spadá. Tento nárok je legitimován způsobem bytí jsoucna, jež má být odemčeno, a směrem jeho odemykání. Podle různosti jsoucna a v souladu s vůdčí tendencí a dosahem odemykání se mění druh pravdy, a tím i jistota. Naše úvaha se omezí na analýzu ‚bytí v jistotě' ohledně smrti, jež je vposled i význačnou *jistotou pobytu.*

Každodenní pobyt si nejvlastnější, bezevztažnou a nepředstižnou možnost bytí většinou zakrývá. Tato faktická tendence k zakrývání potvrzuje tezi, že pobyt je jakožto faktický v „nepravdě".[1] Jistota, 2
která patří k takovému zakrývání bytí k smrti, musí být proto nepřiměřeným ‚považováním za pravdu', a nikoli nejistotou ve smyslu pochybování. To, čím si je jista, to tato nepřiměřená jistota neustále zakrývá. Rozumí-li „se" smrtí událost, s níž se setkáváme ve světě našeho okolí, pak se jistota o ní netýká bytí ke konci.

Říká se: Je jisté, že smrt „sama" přijde. Říká *se* to, a neurčité ‚ono se' přehlíží, že k tomu, aby si mohlo být takto jisto smrtí, musí si být pokaždé vlastní pobyt sám jist svým nejvlastnějším bezevztažným ‚moci být'. Říká se, že smrt je jistá, a tím se pobytu sugeruje dojem, jako by si on *sám* byl jist svou smrtí. Co je však základem každodenní jistoty? Jistě to není pouhé vzájemné přemlouvání. Vždyť se přece zakouší „umírání" druhých. Smrt je nesporný „zkušenostní fakt".

Jakým způsobem rozumí každodenní bytí k smrti takto založené jistotě, vychází najevo tam, kde se pokouší [342] – dokonce kriticky a obezřetně, a to přece znamená přiměřeně – o smrti „přemýš-

---

[1] Srv. § 44 b, str. 257.

let“. Všichni lidé, pokud je známo, „umírají“. Smrt je pro každého člověka nanejvýš pravděpodobná, nicméně nikoli „bezpodmínečně“ jistá. Smrti lze přísně vzato přisoudit „pouze“ *empirickou* jistotu. Ta je nutně slabší než nejvyšší, apodiktická jistota, jíž dosahujeme v určitých oblastech teoretického poznání.

Na tomto „kritickém“ určení jistoty smrti a toho, že nás čeká, se zprvu opět ukazuje přehlížení způsobu bytí pobytu a jemu příslušejícího bytí k smrti, které je pro každodennost charakteristické. *Že dožití jako vyskytující se událost je jisté „pouze“ empiricky, to o jistotě smrti nerozhoduje.* Případy úmrtí jistě mohou být pro pobyt faktickým podnětem, aby ke smrti vůbec obrátil pozornost. Avšak pokud pobyt setrvává v právě zmíněné empirické jistotě, naprosto nemůže nabýt o smrti jistoty, jež by se týkala toho, jak smrt „jest“. Ačkoli na veřejnosti neurčitého ‚ono se‘ „mluví“ pobyt zdánlivě pouze o této „empirické“ jistotě, *přece v základě nevychází* výlučně a primárně jen z výskytových případů úmrtí. *Uhýbajíc před svou smrtí*, je si i každodenní bytí ke konci jisto smrtí ještě jinak, než je samo ochotno připustit v čistě teoretické úvaze. A toto „jinak“ si každodennost povětšinou zastírá. Nemá odvahu prohlédnout zde sebe samu. Každodenním rozpoložením, které jsme popsali jako „úzkostně“ obstarávanou, zcela neúzkostně se tvářící vyrovnanost tváří v tvář jistému „faktu“ smrti, připouští každodennost „vyšší“ než jen empirickou jistotu. *Ví* se, že smrt je jistá, a přece si tím „nejsme“ vlastně jisti. Upadající každodennost pobytu ví o jistotě smrti, ale *bytí* v této jistotě se vyhýbá. Fenomény toho, před čím toto uhýbání uhýbá, však dosvědčují, [343] že smrt musí být pojata jako nejvlastnější, bezevztažná, nepředstižná a *jistá* možnost.

Říká se: Smrt jistě přijde, ale ne hned. Tímto „ale...“ však neurčité ‚ono se‘ jistotu smrti zase popírá. Věta „ne hned“ není pouhá negativní výpověď, nýbrž sebevýklad neurčitého ‚ono se‘, jímž se upíná k tomu, co je pro pobyt ještě bezprostředně dostupné a obstaravatelné. Každodennost nutí k nutkavému obstarávání a zbavuje se pout mdlého, „neplodného přemýšlení o smrti“. Smrt je s odvoláním na takzvané „všeobecné mínění“ odsunuta „na později“. Tímto způsobem neurčité ‚ono se‘ zakrývá to, co je jistotě smrti vlastní, totiž *že smrt je možná každým okamžikem*. Jistotu smrti provází *ne-*

určitost jejího ‚kdy'. Této neurčitosti se každodenní bytí k smrti vyhýbá tím, že ji určuje. Takové určování nemůže ovšem znamenat, že by se odhadovalo, kdy přesně dojde k dožití. Před takovou určitostí pobyt spíše utíká. Každodenní obstarávání si neurčitost jisté smrti určuje tím, že před ni vsouvá dohlédnutelné nezbytnosti a možnosti příštího všedního dne.

Zakrývání neurčitosti však zároveň postihuje i jistotu. Tak je zastřen nejvlastnější možnostní charakter smrti: je jistá a přitom neurčitá, to znamená každým okamžikem možná.

Úplná interpretace každodenních řečí neurčitého ‚ono se' o smrti a o způsobu, jak smrt zasahuje do pobytu, nás přivedla k rysům jistoty a neurčitosti. Plný existenciálně-ontologický pojem smrti lze nyní vymezit takto: *smrt jako konec pobytu je nejvlastnější, bezevztažná, jistá a jako taková neurčitá, nepředstižná možnost pobytu.* 2 *Smrt jest* jako konec *pobytu* v bytí tohoto jsoucna *k* jeho konci. [344]

Vymezení existenciální struktury bytí ke konci má přispět k nalezení takového způsobu bytí pobytu, v němž pobyt *jako pobyt* může být *celý*. To, že i každodenní pobyt již *jest ke* svému konci, že se tedy stále, i když „prchavě" vyrovnává se svou smrtí, ukazuje, že tento konec, který završuje a určuje celost pobytu, není něčím, k čemu pobyt dospívá až nakonec ve svém dožití. Nejzazší ‚ještě ne' pobytu samého, před něž se vřazují všechna ostatní ‚ještě ne', je do pobytu jako jsoucího k smrti vždycky již zahrnuto. Proto je nesprávný formální úsudek, který z ‚ještě ne' – nadto ontologicky nepřiměřeně interpretovaného jako neukončenost pobytu – vyvozuje necelost pobytu. *Fenomén ‚ještě ne', získaný z ‚předstihu před sebou', právě tak jako struktura starosti vůbec, nejenom že není žádnou instancí proti možné existentní celosti pobytu, nýbrž tento ‚předstih' činí takové bytí ke konci teprve možným.* Problém možné celosti jsoucna, kterým jsme vždy my sami, je oprávněný, jestliže starost jako základní struktura pobytu „souvisí" se smrtí jako nejzazší možností tohoto jsoucna.

Přesto však ještě není jasné, zda se již také podařilo tento problém dost zřetelně zformulovat. Bytí k smrti je zakotveno v starosti. Jakožto ‚vržené bytí ve světě' je pobyt vždy již vydán své smrti. Protože jest ke své smrti, umírá pobyt fakticky, a to stále, dokud

nenastalo dožití. Pobyt umírá fakticky, to znamená: ve svém bytí k smrti se vždy již tak či onak rozhodl. Každodenní upadající uhýbání *před* smrtí je *neautentické* bytí *ke* smrti. Neautenticita je založena na možné autenticitě.[1] Neautenticitou se vyznačuje způsob bytí, v němž se pobyt může usídlit a také se vždy již většinou usídlil, v němž však nemusí [345] setrvávat nutně a stále. Poněvadž pobyt existuje, určuje způsob, jímž jakožto jsoucno je, vždy z nějaké možnosti, jíž sám *jest* a jíž rozumí.

Může pobyt své nejvlastnější, bezevztažné a nepředstižné, jisté, a jako takové neurčité možnosti také *rozumět autenticky*, je schopen autentického bytí ke svému konci? Dokud neukážeme a ontologicky neurčíme toto autentické bytí k smrti, je existenciální interpretace bytí ke konci v podstatném ohledu neúplná.

Autentické bytí k smrti znamená určitou existencielní možnost pobytu. Toto ontické ‚moci být' musí být samo ontologicky možné. Jaké jsou existenciální podmínky této možnosti? Jak ji zpřístupnit?

§ 53. *Existenciální rozvrh autentického bytí k smrti*

Fakticky pobyt zprvu a většinou setrvává v neautentickém bytí k smrti. Jak nyní „objektivně" charakterizovat ontologickou možnost *autentického* bytí k smrti, jestliže se pobyt nakonec ke svému konci nikdy nevztahuje autenticky, anebo musí-li toto autentické bytí zůstat co do svého smyslu druhým skryto? Není rozvrh existenciální možnosti takového problematického existencielního ‚moci být' jen smělou fantazií? Čeho je zapotřebí k tomu, aby takový rozvrh nebyl jen vybásněnou, libovolnou konstrukcí? Poskytuje pobyt sám pro tento rozvrh nějaká vodítka? Lze něčím v pobytu samém tento rozvrh fenomenálně odůvodnit? Nabízí dosavadní analýza pobytu pro tento ontologický úkol nějaké předznamenání, které by jeho záměrům dalo jasný směr? [346]

Stanovili jsme existenciální pojem smrti, tedy to, k čemu se má autentické bytí ke konci moci vztahovat. Dále jsme charakterizova-

---

[1] O neautentičnosti pobytu pojednával § 9, str. 60, § 27, str. 160 a zvl. § 38, str. 208 nn.

li neautentické bytí k smrti, a tím jsme prohibitivně vymezili, jaké být autentické bytí k smrti *nemůže*. Pomocí těchto pozitivních a prohibitních vodítek musí být možno rozvrhnout existenciální stavbu autentického bytí k smrti.

Pobyt je konstituován odemčeností, tj. rozpoloženým rozuměním. *Autentické* bytí k smrti *nemůže* před nejvlastnější, bezevztažnou možností *uhýbat* a v útěku si ji *zakrývat a překrucovat* podle toho, jak jí rozumí neurčité ‚ono se'. Existenciální rozvrh autentického bytí k smrti musí tudíž nalézt momenty, které by toto bytí konstituovaly jako rozumění smrti ve smyslu neuhýbajícího a nezakrývajícího bytí k uvedené možnosti.

Nejdříve je třeba charakterizovat bytí k smrti jako *bytí k možnosti*, a to k význačné možnosti pobytu samého. Bytí k možnosti, to znamená k něčemu, co je možné, může znamenat být zaměřen na něco možného ve smyslu: obstarávat jeho uskutečnění. V rovině příručních a výskytových jsoucen se neustále s takovými možnostmi setkáváme: něco je dosažitelné, zvládnutelné, schůdné atp. Obstarávající zaměření na možné má tendenci *možnost* tohoto možného *zrušit* tím, že si je obstará. Obstarávající uskutečňování příručního prostředku (jako je zhotovování, připravování, předělávání atd.) je ale vždy jen relativní, pokud i uskutečněné, a právě ono, má bytostný charakter dostatečnosti. Třebaže bylo uskutečněno, zůstává jakožto skutečné něčím možným pro..., nepřestává být charakterizováno rysem ‚k čemu'. Naše analýza má pouze ujasnit, jak se obstarávající zaměřenost vztahuje k možnému: nikoli v tematicko-teoretické úvaze o možném jakožto možném, natož o jeho možnosti jako takové, nýbrž tak, že *ohled* obstarávání *od*hlíží [347] od možného směrem k tomu, co je jím umožňováno. 2

Je jasné, že bytí k smrti, na něž se tu ptáme, nemůže mít charakter obstarávající zaměřenosti na její uskutečnění. Smrt jako něco možného není za prvé žádné možné příruční ani výskytové jsoucno, nýbrž možnost bytí *pobytu*. Za druhé by obstarané uskutečnění této možnosti muselo znamenat, že nastalo dožití. Tím by ale pobyt ztratil půdu pro existující bytí k smrti.

Není-li tedy bytím k smrti míněno její „uskutečnění", pak to nemůže znamenat ani: zdržovat se u konce v jeho možnosti. Takovým

chováním by bylo to, čemu říkáme „myslet na smrt“. Tento postoj uvažuje o tom, kdy a jak se tato možnost asi uskuteční. Toto přemítání o smrti ji sice zcela nezbavuje jejího možnostního charakteru, o smrti se stále ještě přemítá jako o něčem, co teprve přijde, nicméně jej oslabuje vůlí disponovat smrtí prostřednictvím jejího odhadování. Smrt jako něco možného má ze své možnosti ukazovat co možná nejméně. Naproti tomu v bytí k smrti – má-li vůbec ve svém rozumění odemykat tuto charakterizovanou možnost jako *takovou* – musí pobyt této možnosti neoslabeně *jako možnosti* rozumět, *jako možnost* ji plně rozvinout a *jako možnost* ji *vydržet*.

K možnému v jeho možnosti se ale pobyt vztahuje v *očekávání*.
2 Napjaté očekávání možného se přece může s tímto možným bez zábran a plně setkat v jeho „zda ano, či ne, anebo nakonec přece“. Nevede však fenomén očekávání naši analýzu ke stejnému způsobu bytí k možnému, jaký jsme již probrali v obstarávajícím zaměření na něco? Veškeré očekávání rozumí svému možnému a „má“ je z hlediska toho, zda a kdy a jak skutečně nastane. Očekávání neznamená jen příležitostné odhlížení od možného směrem k jeho možnému [348] uskutečnění, nýbrž je bytostně *čekáním na* toto uskutečnění. I v očekávání je obsažen odvrat od možného a příklon ke skutečnému, které je v očekávaném očekáváno. Očekávání z hlediska skutečného a v zaměření na ně vtahuje možné do skutečného.

Bytí k možnosti jakožto bytí k smrti se však má vztahovat ke *smrti* tak, aby se smrt v tomto bytí a pro ně odhalila *jako možnost*. Takové bytí k možnosti terminologicky označujeme *předběh k možnosti*. Neobsahuje však v sobě toto vztahování určité přiblížení k možnému a neblíží se tím i jeho uskutečnění? Nikoli. Toto přibližování nemíří totiž k obstarání něčeho skutečného: v rozumějícím přiblížení se možnost možného jen „zvětšuje“. *Nejbližší blízkost bytí k smrti jako možnosti je od skutečného vůbec nejdál jak je vůbec možné.* Čím nezastřeněji této možnosti rozumíme, tím jasněji rozumění proniká do této možnosti *jakožto nemožnosti existence vůbec*. Smrt jako možnost není pro pobyt něčím, co by „měl uskutečnit“, ani něčím, čím by sám mohl *být* jako skutečný. Je to možnost nemožnosti jakéhokoli vztahování se k..., jakéhokoli existování. V předběhu se tato možnost stává „stále větší“, to jest odhaluje

se jako taková možnost, jež nezná vůbec žádnou míru, žádné více nebo méně, nýbrž znamená možnost bezměrné nemožnosti existence. Tato možnost bytostně nenabízí nic, co bychom mohli napjatě očekávat, žádnou možnou skutečnost, kterou bychom si „představovali“ a zapomněli pro ni na možnost samu. Bytí k smrti jako předběh k možnosti *umožňuje* teprve tuto možnost a nechává ji vystat jako takovou.

Bytí k smrti je předběh k jistému ‚moci být‘ *takového* jsoucna, jehož způsob bytí sám je předběh. V předběhovém odhalování tohoto ‚moci být‘ se pobyt odemyká [349] sobě samému ve své nejzazší možnosti. Ale rozvrhovat se vzhledem ke svému nejvlastnějšímu ‚moci být‘, znamená: moci v bytí takto odhaleného jsoucna 2
rozumět sobě samému: existovat. Předběh je tedy možnost rozumět *nejvlastnějšímu* nejzazšímu ‚moci být‘, to znamená možnost *vlastní, autentické existence*. Její ontologická skladba vyjde najevo, jakmile se ukáže konkrétní struktura předběhu k smrti. Jak tuto strukturu fenomenálně vymezit? Nejspíše tak, že určíme, jaké rysy musí mít předběhové odemykání, aby se mohlo stát čistým rozuměním nejvlastnější, bezevztažné, nepředstižné, jisté a jako takové neurčité možnosti. Je třeba mít na zřeteli, že rozumění primárně neznamená: zírat na smysl, nýbrž rozumět si ve svém ‚moci být‘, které se odhaluje v rozvrhu.[1]

Smrt je *nejvlastnější* možnost pobytu. Bytí k této možnosti odemyká pobytu jeho *nejvlastnější* ‚moci být‘, v němž jde o bytí pobytu vůbec. V něm se může pobytu ozřejmit, že v této význačné možnosti sebe sama je vytržen z neurčitého ‚ono se‘, to znamená, že se z něho může v předběhu kdykoli vytrhnout. Avšak teprve rozumění tomuto „moci“ odhaluje faktickou ztracenost v každodennosti bytí sebou v modu neurčitého ‚ono se‘.

Nejvlastnější možnost je *bezevztažná*. Předběh umožňuje pobytu rozumět, že musí převzít ‚moci být‘, v němž jde přímo o jeho nejvlastnější bytí, sám za sebe. Smrt „patří“ vlastnímu pobytu nikoli pouze indiferentně, nýbrž *žádá* si jeho sama *jako jednotlivce*. Bezevztažnost smrti, jíž pobyt rozumí v předběhu, osamocuje pobyt do

---

[1] Srv. § 31, str. 174.

jedinečnosti sebe sama. Toto osamocení je jeden ze způsobů, jak se ‚tu' odemyká pro existenci. Ukazuje, že jde-li o nejvlastnější ‚moci být', veškeré bytí u obstarávaného [350] a každé spolubytí s druhými selhává. Pobyt může být *autenticky sebou samým* jen tehdy, jestliže se sám za sebe této možnosti otevře. Selhává-li obstarávání a péče o druhé, vůbec to neznamená, že tyto způsoby bytí jsou od vlastního bytí sebou odděleny. Jako bytostné struktury skladby pobytu patří k podmínkám možnosti existence vůbec. Pobyt je autenticky sebou samým jen tehdy, pokud se *jakožto* obstarávající bytí u... a pečující bytí s... primárně rozvrhuje se zřetelem ke svému nejvlastnějšímu ‚moci být', nikoli k možnosti být sebou v modu neurčitého ‚ono se'. Předběh k bezevztažné možnosti nutí jsoucno, které tento předběh vykonává, k možnosti převzít samo od sebe a za sebe své nejvlastnější bytí.

Nejvlastnější, bezevztažná možnost je *nepředstižná*. Bytí k této možnosti umožňuje pobytu porozumět, že jej čeká jako nejzazší možnost existence možnost vzdát se sebe samé. Předběh však na rozdíl od neautentického bytí k smrti před nepředstižností neuhýbá, nýbrž *volně se jí vystavuje*. Svobodné *vystavení* se vlastní smrti v předběhu osvobozuje pobyt ze ztracenosti v nahodile doléhajících možnostech, a to tak, že mu teprve umožňuje faktické možnosti, které před onou nepředstižnou předcházejí, vskutku autenticky pochopit a zvolit. Předběh odemyká pro existenci nejzazší možnost – vzdát se sebe samé, a rozbíjí tak každé ustrnutí v již dosažené existenci. V předběhu se pobyt má na pozoru, aby nezaostal za sebou samým a svým ‚moci být', kterému již porozuměl, a aby se nestal „příliš stár pro svá vítězství" (Nietzsche). Jsa svoboden pro své nejvlastnější, se zřetelem ke *konci* určené možnosti, to znamená pro možnosti pochopené jako *konečné*, odvrací pobyt nebezpečí, že by ve svém konečném porozumění existenci nedbal existenciálních možností druhých, které ho přesahují, a tedy předstihují, nebo že by je násilně přizpůsoboval svým – a připravil se tak o svou nejvlastnější faktickou existenci. Jako bezevztažná [351] možnost osamocuje totiž smrt jen proto, aby jako nepředstižná přivedla pobyt jakožto spolubytí k porozumění pro ‚moci být' druhých. Poněvadž předběh k nepředstižné možnosti odemyká zároveň všechny mož-

nosti, které před ní předcházejí, je v něm obsažena možnost existencielního předjímání *celého* pobytu, to znamná možnost existovat jako ‚*moci být*', které je *celé*.

Nejvlastnější, bezevztažná a nepředstižná možnost je *jistá*. Způsob, jímž *jsme* si jí jisti, je určen jí odpovídající pravdou (odemčeností). Jistá možnost smrti však odemyká pobyt jako možnost pouze tak, že si pobyt v předběhu k ní tuto možnost jako své nejvlastnější ‚moci být' *umožňuje*. Odemčenost možnosti je zakotvena v předběhovém umožnění. A vytrvat v této pravdě, to znamená být si jist tím, co je v ní odemčeno, se tím spíše neobejde bez předběhu. Jistoty o smrti se nelze dobrat výpočtem vycházejícím z konstatování vyskytnuvších se případů úmrtí. Tato jistota vůbec není z oboru pravdy výskytového jsoucna, s nímž se v jeho odkrytosti setkáváme nejčistším způsobem tehdy, když v pouhém pohlížení necháváme vystupovat jsoucno samo o sobě. Pobyt se musí napřed 2
ztratit ve věcných obsazích – což může být vlastní úkol a možnost starosti –, má-li dosáhnout čisté věcnosti, to znamená nezaujatosti apodiktické evidence. Jestliže jistota o smrti nemá tento charakter, pak to neznamená, že je nižšího stupně, nýbrž: *jistota smrti vůbec nepatří do hierarchie evidencí o výskytovém jsoucnu.*

Považovat smrt za pravdivou – smrt *jest* jen vlastní smrt – je jiná a původnější jistota než jakákoli jistota týkající se nitrosvětsky vystupujícího jsoucna či formálních předmětů; neboť je si jista ‚bytím ve světě'. Jako taková vyžaduje nikoli nějaký určitý postoj pobytu, nýbrž pobyt v plné autentičnosti jeho [352] existence.[1] Teprve v předběhu se pobyt může ujistit svým nejvlastnějším bytím v jeho nepředstižné celosti. Proto musí být evidence bezprostřední danosti prožitků, já a vědomí nutně druhotná vůči jistotě, která je obsažena v předběhu. A to nikoli proto, že by příslušné pojetí nebylo přísné, nýbrž proto, že zásadně nemůže považovat *za pravdivé* (odemčené) to, co chce v zásadě jako pravdivé „mít tu": pobyt, jímž já sám *jsem* a jímž jako svým ‚moci být' mohu vlastně být teprve v předběhu.

Nejvlastnější, bezevztažná, nepředstižná a jistá možnost je ve své jistotě *neurčitá*. Jak předběh odemyká tento rys význačné mož-

---

[1] Srv. § 62, str. 343 nn.

nosti pobytu? Jak se rozumění v předběhu rozvrhuje vzhledem k jistému ‚moci být', které je neustále možné, a to tak, že ono ‚kdy', v němž se naprostá nemožnost existence stane možnou, zůstává stále neurčitým? V předběhu k neurčitě jisté smrti se pobyt otevírá neustálému *ohrožení*, jež pramení ze samého jeho ‚tu'. Bytí ke konci musí v tomto ohrožení vytrvat; nejen že si je nemůže zastírat, ono dokonce musí neurčitost jistoty rozvíjet. Jak je původní odemykání tohoto stálého ohrožení možné existenciálně? Veškeré rozumění je vždy v nějakém rozpoložení. Nálada staví pobyt před vrženost jeho „že je tu".[1] *Rozpoložení, které je s to otevírat stálé a naprosté, z nej-*
6 *vlastnějšího osamoceného bytí pobytu vyrůstající ohrožení pobytu samého, je úzkost.*[2] V ní je pobyt postaven *před* nic možné nemožnosti své existence. Úzkosti je úzko *o* ‚moci být' takto určeného jsoucna a odemyká tak jeho nejzazší možnost. Poněvadž předběh pobyt naprosto [353] osamocuje a umožňuje mu být si v tomto osamocení jist celostí svého ‚moci být', patří k tomuto porozumění, v němž pobyt rozumí sám sobě ze svého základu, základní rozpoložení úzkosti. Bytí k smrti je bytostně úzkost.[3] Neklamně, i když „jen" nepřímo, to bytí k smrti dokládá tím, že úzkost mění ve zbabělý strach, který překonává, prozrazujíc tak právě svou zbabělost vůči úzkosti.

Charakteristiku existenciálně rozvrženého autentického bytí k smrti lze shrnout takto: ***Předběh odhaluje pobytu ztracenost v neurčitém ‚ono se' a staví ho před možnost být sebou, a to primárně bez opory v obstarávající péči druhých, být sebou ve strhující, iluzí neurčitého ‚ono se' zbavené, faktické, sebejisté a sebeúzkostné svobodě ke smrti.***

Všechny ohledy, v nichž je bytí k smrti vázáno k plnému obsahu této nejzazší možnosti pobytu, se sjednocují v tom, že předběh, jenž je jimi konstituován, odhalují, rozvíjejí a upevňují jako umožnění této možnosti. Existenciálně rozvrhující vymezení předběhu ukáza-

---

[1] Srv. § 29, str. 165 nn.

[2] Srv. § 40, str. 218 nn.

[3 a] tzn. ale ne jen *úzkost*, a už teprve ne: úzkost jako pouhá emoce.

lo *ontologickou* možnost existencielního autentického bytí k smrti. Tím se ale zároveň objevuje možnost autentického ‚moci být celý' – *nicméně jen jako ontologická možnost*. Existenciální rozvrh předběhu se sice drží dříve získaných struktur pobytu a nechává pobyt, aby si tuto možnost rozvrhnul jaksi sám, aniž by mu předkládal nebo „z vnějšku" vnucoval nějaký „obsahový" ideál existence. Přesto však toto existenciálně „možné" bytí k smrti zůstává existencielně fantastickou představou. To, že pobyt má ontologickou možnost autentického ‚moci být celý', neznamená vůbec nic, dokud nebude [354] odpovídající ontické ‚moci být' doloženo z pobytu samého. Vrhá se pobyt fakticky do nějakého takového bytí k smrti? *Vyžaduje* alespoň v základě svého nejvlastnějšího bytí autentické ‚moci být', určené předběhem?

Dříve, než začneme odpovídat na tyto otázky, je třeba prozkou- 2
mat, zda *vůbec* a jakým způsobem pobyt ze svého nejvlastnějšího ‚moci být' *dosvědčuje* možnou *autentičnost* své existence, a to tak, že nejen naznačí, že je *existencielně* možná, nýbrž prokáže, že ji sám *vyžaduje*.

Otevřený problém autentické celosti pobytu a její existenciální skladby bude mít nosný fenomenální základ teprve tehdy, bude-li se moci opřít o pobytem samým dosvědčenou možnou autenticitu jeho bytí. Podaří-li se fenomenologicky odkrýt takové svědectví a to, co je jím dosvědčováno, pak si budeme muset znovu položit otázku, *zda předběh ke smrti, rozvržený dosud jen ve své ontologické možnosti, nějak bytostně souvisí s tímto dosvědčeným autentickým ‚moci být'*. [355]

Kapitola druhá
POBYTOVÉ DOSVĚDČENÍ AUTENTICKÉHO ‚MOCI BÝT' A ODHODLANOST

§ 54. *Problém dosvědčení autentické existencielní možnosti*

Hledáme takové autentické ‚moci být', jehož existencielní možnost je dosvědčována pobytem samým. Napřed musíme být s to najít samo toto dosvědčení.[1] Bude-li pobytu tímto dosvědčením dán „na srozuměnou" pobyt v jeho možné autentické existenci, bude mít toto dosvědčení své kořeny v bytí pobytu. Fenomenologické vykázání takového dosvědčení tedy zároveň vyžaduje, abychom prokázali, že dosvědčení má svůj původ ve skladbě bytí pobytu.

Toto dosvědčení má dát na srozuměnou autentické ‚*moci být sebou*'. Výrazem „sám sebou" jsme odpovídali na otázku, ‚*kdo*' je pobyt.[2] Být ‚sebou' bylo formálně určeno jako *způsob existování* pobytu, a nikoli jako výskytové jsoucno. ‚Kdo' pobytu nejsem většinou *já sám*, nýbrž bytí sebou v modu neurčitého ‚ono se'. Autentické ‚být sebou' je určeno jako existencielní modifikace bytí sebou v modu neurčitého ‚ono se', kterou je třeba vymezit existenciálně.[3] Co tato modifikace zahrnuje a jaké jsou ontologické podmínky její možnosti?

8 Ztracenost v neurčitém ‚ono se' vždy již rozhodla o nejběžnějším faktickém ‚moci být' pobytu – o úkolech, pravidlech, měřítcích, naléhavosti a dosahu obstarávajícího a pečujícího ‚bytí ve světě'. [356] Neurčité ‚ono se' vždy již pobyt v uchopování těchto bytost-

---

[1 a] 1) to dosvědčující jako takové; 2) to v něm dosvědčené

[2] Srv. § 25, str. 144 nn.

[3] Srv. § 27, str. 156, zvl. str. 160.

ných možností zastoupilo. A dokonce ještě skrývá, že pobyt mlčky zbavilo břemene výslovné *volby* těchto možností. Neví se, kdo „vlastně" volí. To, že se pobyt nechává takto bez vlastní volby strhnout neurčitým ‚nikdo', a zaplétá se tak do nevlastního způsobu bytí, lze zvrátit jedině tím, že se ze ztracenosti v neurčitém ‚ono se' sám výslovně obrátí k sobě samému. Tento obrat však musí mít *takový* způsob bytí, *jehož opomíjením* se pobyt ztratil v nevlastním způsobu bytí. Návrat z ‚ono se', to znamená existencielní proměna bytí sebou v modu neurčitého ‚ono se' v *autentické* bytí sebou, musí být *provedením volby*. Provést volbu však znamená *zvolit tuto volbu*, rozhodnout se pro ‚moci být' ze sebe sama. Teprve volbou této volby si pobyt *umožňuje* své autentické ‚moci být'.[1]

Poněvadž je však pobyt v neurčitém ‚ono se' *ztracen*, musí se nejprve *nalézt*. Aby vůbec mohl *sebe* nalézt, musí být sám sobě ve své možné autenticitě „ukázán". Pobyt potřebuje dosvědčení svého ‚moci být sebou', jímž v *možnosti* vždy již *jest*.

Dosvědčení, na něž se budeme v následující interpretaci odvolávat, zná každodenní sebevýklad pobytu jako *hlas svědomí*.[2] Že se o „fakt" svědomí vedou spory, že se jeho rozhodčí funkce v existenci pobytu posuzuje různě a že to, „co svědomí říká", je rozmanitým způsobem vykládáno, to vše by mohlo vést k odmítnutí tohoto fenoménu jen tehdy, kdyby právě „pochybnost" tohoto faktu, popřípadě jeho výkladu, nebyla *důkazem*, že zde máme co dělat s *původním* [357] fenoménem pobytu. V následující analýze je svědomí tématem ryze existenciálního zkoumání[3] s fundamentálně-ontologickým záměrem.

Nejprve je třeba vysledovat existenciální fundamenty a struktury svědomí a ukázat ho *jako* fenomén pobytu v rámci již explikované 2
skladby bytí tohoto jsoucna. Takto rozvržená ontologická analýza svědomí předchází psychologickou deskripci zážitků svědomí a je-

---

[1 a] událost bytí – filosofie, svoboda

[2] Předcházející a následující úvahy byly předneseny v podobě tezí u příležitosti veřejné marburské přednášky (v červenci 1924) o pojmu času.

[3 a] Toto nyní radikálněji z bytnosti filosofování.

jich klasifikaci a nemá nic společného s biologickým „vysvětlením", tzn. zrušením tohoto fenoménu. Právě tak je jí cizí theologická interpretace svědomí nebo dokonce zapojování tohoto fenoménu do důkazů boží existence či „bezprostředního" vědomí boha.

Výsledky takto omezeného zkoumání svědomí nesmí být ovšem ani přeceňovány, ani posuzovány nepřiměřenými měřítky a zlehčovány. Svědomí jako fenomén pobytu není žádný občas se vyskytující fakt. Svědomí „*jest*" pouze ve způsobu bytí pobytu a jako faktum se objevuje vždy jen spolu s faktickou existencí a v ní. Požadavek „induktivního empirického důkazu" „skutečnosti" svědomí a oprávněnosti jeho „hlasu" se zakládá na ontologickém převrácení fenoménu. K tomuto převrácení však dochází i při každé povýšené kritice svědomí jako něčeho, co se sice občas vyskytne, co však není „obecně konstatovanou a konstatovatelnou skutečností". Faktum svědomí vůbec nelze činit předmětem takových důkazů a protidůkazů. To však není nedostatek, nýbrž známka jeho ontologické odlišnosti od toho, co se vyskytuje ve světě našeho okolí.

Svědomí dává „něco" na srozuměnou, svědomí *odemyká*. Tato formální charakteristika naznačuje, že je tento fenomén [358] třeba zahrnout do *odemčenosti* pobytu. Tato základní struktura jsoucna, jímž každý z nás jest, je konstituována rozpoložením, rozuměním, upadáním a řečí. Důkladnější analýza odhaluje svědomí jako *volání*. Volání je modus *řeči*. Volání svědomí má charakter volajícího *vyzývání* pobytu k jeho nejvlastnějšímu ‚moci být sebou', charakter výzvy, jež je *burcováním* k jeho nejvlastnější provinilosti.

Tato existenciální interpretace je nutně cizí každodenní ontické rozumnosti, přestože ukazuje ontologické fundamenty toho, čemu vulgární výklad svědomí v jistých mezích vždy již porozuměl a co pojmově artikuloval jako „teorii" svědomí. Existenciální interpretace by tedy měla být potvrzena kritikou vulgárního výkladu svědomí. Na předvedeném fenoménu lze podtrhnout to, čím dosvědčuje
0 nejvlastnější ‚moci být' pobytu. Volání svědomí odpovídá možnost poslouchání. Odhaluje se, že rozumět volající výzvě znamená ‚*chtít mít svědomí*'. V tomto fenoménu je obsaženo hledané existencielní rozhodnutí pro volbu být sebou, které v souladu s jeho existenciální strukturou nazýváme *odhodlanost*. Tím je dáno i rozdělení ana-

lýz v této kapitole: existenciálně-ontologické fundamenty svědomí (§ 55); svědomí jako volání (§ 56); svědomí jako volání starosti (§ 57); rozumění volající výzvě a vina (§ 58); existenciální interpretace svědomí a jeho vulgární výklad (§ 59); existenciální struktura svědomím dosvědčeného autentického ‚moci být' (§ 60). [359]

§ 55. *Existenciálně-ontologické fundamenty*[1] *svědomí*

Analýza[2] svědomí vychází při zkoumání tohoto fenoménu z neutrálního zjištění: že totiž nějakým způsobem dává někomu něco na srozuměnou. Svědomí odemyká, a patří tudíž mezi existenciální fenomény konstituující *bytí* našeho ‚*tu*' jakožto odemčenost.[3] Nejobecnější struktury rozpoložení, rozumění, řeči a upadání jsme již vyložili. Uvádíme-li svědomí do souvislosti s těmito fenomény, není to schematická aplikace již nalezených struktur na určitý zvláštní „případ" odemykání pobytu. Interpretace svědomí dosavadní analýzu odemčenosti našeho ‚tu' nejen rozvine, nýbrž také prohloubí ve vztahu k autentickému bytí pobytu.

Díky odemčenosti má jsoucno, jež nazýváme pobyt, možnost *být* svým ‚tu'. Pobyt je tu pro sebe spolu se svým světem, a to zprvu a většinou tak, že si své ‚moci být' odemkl na základě „světa", který obstarává. ‚Moci být', jakožto které pobyt existuje, se již vždy určitým možnostem odevzdalo. Je tomu tak proto, že je vrženým jsoucnem; tato vrženost je s větší či menší zřetelností a naléhavostí odemčena v naladěnosti. K rozpoložení (náladě) patří stejně [360] pů-

---

[1 a] horizont

[2 b] Zde se nutně prolíná více věcí:
1. volání toho, co nazýváme svědomím
2. bytí, jež je voláno
3. zakoušení tohoto bytí
4. obvyklé tradiční vysvětlení
5. způsob, jak se se svědomím vyrovnáváme.

[3] Srv. § 28 a další, str. 161 nn.

vodně rozumění. Díky němu pobyt „ví",[1] jak na tom sám se sebou je: zda rozvrhl své vlastní možnosti, či zda si je nechal – jsa pohlcen v neurčitém ‚ono se' – nadiktovat veřejným výkladem. Nechat si
1 něco nadiktovat je však existenciálně umožněno tím, že pobyt jako rozumějící spolubytí může druhé *poslouchat.*[2] Ztráceje se ve veřejnosti neurčitého ‚ono se' a v jeho ‚řečech', poslouchá pobyt sebe v neurčitém ‚ono se' a *přeslechne* tak sebe sama. Má-li se pobyt z této ztracenosti, v níž neslyší sebe sama, vymanit – a to skrze sebe sama –, musí se nejprve moci najít, najít sebe, totiž toho, jenž sebe přeslechl a který se neslyší, protože je *zaposlouchán* do neurčitého ‚ono se'. Toto zaposlouchání musí být prolomeno, to znamená pobytu musí být z něho samého dána možnost takového poslouchání, které ono zaposlouchání přeruší. Možnost takového zlomu spočívá v tom, že pobyt může být volán bez jakéhokoliv zprostředkování. Toto volání prolamuje zaposlouchání do neurčitého ‚ono se', v němž pobyt neslyší sebe sama, pokud volání v souladu se svým charakterem probouzí poslouchání, jež je ve všem charakterizováno opačně než ztrácející se zaposlouchání. Je-li zaposlouchání zmámeno „hlukem" mnohotvárné dvojznačnosti každodenně „nových" „řečí", musí toto volání volat nehlučně, nedvojznačně a aniž by živilo zvědavost. *Co takovýmto způsobem volajíc dává něco na srozuměnou, je svědomí.*

Volání chápeme jako modus řeči. Řeč artikuluje srozumitelnost. Charakteristika svědomí jako volání není v žádném případě jen „obrazná", jako je tomu třeba u Kantovy představy svědomí jako soudního dvora. Nesmíme totiž přehlédnout, že pro řeč, a tedy ani pro volání, není podstatný hlasový projev. Každé vyslovení a „zvolání" již řeč předpokládá.[3] [361] Je-li v každodenním výkladu znám „hlas" svědomí, nemyslí se při tom na nějakou zvukovou podobu, kterou fakticky nikdy nelze konstatovat,[4] nýbrž „hlas" je tu pojat

---

[1 a] Domnívá se, že to ví.

[2 b] Odkud pochází toto poslouchání a jeho možnost? Smyslové poslouchání uchem jakožto vržený způsob přijímání.

[3] Srv. § 34, str. 193 nn.

[4 a] kterou „slyšíme" nikoli smyslově

jako dávání na srozuměnou. V odemykající tendenci tohoto volání je moment nárazu, otřesu.[1] Volá se z dálky a do dálky. Volání se 2
týká toho, kdo chce být přiveden zpět.[2]

Touto charakteristikou svědomí je však zatím vyznačen jen fenomenální horizont pro analýzu jeho existenciální struktury. Fenomén svědomí nesrovnáváme s voláním, nýbrž rozumíme mu jakožto řeči z odemčenosti, konstitutivní pro pobyt. Zkoumání se od začátku vyhýbá možnosti, která se interpretaci svědomí nabízí jako první: převést svědomí na jednu z duševních schopností, na rozum, vůli nebo cit anebo je vysvětlovat jako výsledek jejich součinnosti. Tváří v tvář takovému fenoménu jako je svědomí[3] je dvojnásob nápadné, jak jsou podobné klasifikace duševních schopností či personálních aktů ontologicko-antropologicky nedostatečné.[4] [362]

[1 b] ale také trvajícího

[2 c] kdo se vzdálil od sebe sama

[3 d] Totiž tváří v tvář jeho původu v ‚bytí sebou'; ale není to prozatím jen tvrzení?

[4] Kromě interpretace svědomí u Kanta, Hegela, Schopenhauera a Nietzscheho stojí za pozornost: M. Kähler, *Das Gewissen*, první díl, věnovaný dějinám, 1878, a článek téhož autora v *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Dále A. Ritschl, *Über das Gewissen*, 1876, znovu otištěno in: *Gesammelte Aufsätze*. Neue Folge 1896, str. 177 nn. A konečně právě vydaná monografie: H. G. Stoker, *Das Gewissen*, 1925 (*Schriften zur Philosophie und Soziologie*, vyd. Max Scheler, sv. II). Široce založené zkoumání postihuje bohatství a rozmanitost fenoménů svědomí, kriticky charakterizuje různé možné způsoby výkladu těchto fenoménů a uvádí další literaturu, která je však pokud jde o dějiny pojmu svědomí neúplná. Od výše uvedené existenciální interpretace se Stokerova monografie přes mnohé shody liší už svým východiskem, a tudíž i svými výsledky. Stoker od začátku podceňuje hermeneutické podmínky pro „popis" „objektivně skutečně existujícího svědomí", str. 3. S tím pak souvisí setření hranic mezi fenomenologií a theologií – ke škodě obou. Pokud jde o antropologický základ zkoumání, které přejímá Schelerův personalismus, srv. tamt., § 10, str. 63 nn. Stokerova monografie představuje ovšem oproti dosavadním interpretacím svědomí pozoruhodný pokrok – spíše však obsáhlou tematizací fenoménů svědomí a jejich rozvětvenosti než vykázáním ontologických kořenů tohoto fenoménu.

§ 56. *Svědomí jako volání*

K řeči patří to, o čem se mluví. Řeč něco objasňuje, a to v určitém ohledu. Z toho, o čem mluví, čerpá řeč to, co v daném případě říká, řečené jako takové. V řeči, která je sdělováním, je řečené zpřístupněno spolupobytu druhých – většinou jazykovou promluvou.

O čem mluví, tzn. čeho se týká volání svědomí? Mluví zjevně o pobytu samém. To je však odpověď právě tak nesporná jako neurčitá. Kdyby mělo volání cíl tak vágní, bylo by pro pobyt nanejvýš podnětem, aby zaměřil pozornost na sebe. K pobytu však bytostně patří, že spolu s odemčeností svého světa je si odemčen i on sám, takže *si* vždy již *rozumí*. Volání svědomí se týká pobytu, který ‚si vždy již rozumí' v každodenním průměrném obstarávání. Voláním svědomí je zasaženo ‚bytí sebou v neurčitém ono se' obstarávajícího spolubytí s druhými.

3 A čeho se volání dovolává? Pobytu v jeho *vlastním ‚bytí sebou'*. Nikoli toho, co pobyt znamená, může či obstarává ve veřejném ‚bytí spolu', ani toho, čeho se chopil, zač se zasazuje, čeho se účastní. Výzva svědomí *pomíjí* pobyt v tom, jak je chápán ostatními a sebou samým ve světě. Volání, které se obrací na ‚bytí sebou', toho všeho ani v nejmenším nedbá. Protože volání k ‚bytí sebou v neurčitém ono se' se dovolává výhradně ‚bytí *sebou*' a vynucuje si jeho pozornost, [363] dochází ke zhroucení *neurčitého ‚ono se'*. Jestliže volání neurčité ‚ono se' a veřejný výklad pobytu *pomíjí*, nikterak to neznamená, že se ho *netýká*. Právě *tímto pomíjením* odsouvá volání neurčité ‚ono se', prahnoucí po veřejném uznání, do bezvýznamnosti. ‚Bytí sebou', zbavené tak útočiště a úkrytu, je voláním přivedeno k sobě samému.

‚Bytí sebou v neurčitém ono se' je osloveno ve svém ‚bytí *sebou*'. Není to však ‚bytí sebou', jež se může stát „předmětem" posuzování, jež s neukojitelnou zvědavostí stále rozebírá svůj „vnitřní život", nebo jež „analyticky" ohledává duševní stavy a jejich pozadí. Výzva obracející se k ‚bytí sebou v neurčitém ono se' nenutí pobyt obrátit se do svého nitra a uzavřít se před „vnějším světem".

Volání toto vše přechází a rozptyluje, aby mohlo oslovit výhradně ‚bytí sebou', jež však není jinak než ve způsobu ‚bytí ve světě'.

Jak ale určit to, *co tato řeč říká*? *Co* na nás svědomí volá? Přísně vzato – nic. Volání nic nevypovídá, neposkytuje informace o událostech ve světě, nic nelíčí. Tím méně se snaží započít ve volaném ‚bytí sebou' „vnitřní rozhovor". *Na* volané ‚bytí sebou' není „nic" voláno: je *burcováno* k sobě samému, to znamená ke svému nejvlastnějšímu ‚moci být'. Toto volání, právě jakožto volání, nechce s volaným ‚bytím sebou' „vyjednávat", nýbrž jako burcování k nejvlastnějšímu ‚*moci* být sebou' před-volává pobyt (volá do „předu") do jeho nejvlastnějších možností.

Volání svědomí není artikulováno zvukově, ba dokonce ani slovně – a přesto není temné ani neurčité. *Svědomí mluví výhradně a neustále v modu mlčení.* Tím nejenže neztrácí na slyšitelnosti, nýbrž nutí vyzývaný [364] a burcovaný pobyt k zmlknutí v sobě samém. To, že volání není formulováno slovy, neodsouvá tento fenomén do neurčitosti tajuplného hlasu, nýbrž znamená to jen tolik, že rozumění „volanému" nelze spojovat s očekáváním nějakého sdělení apod. 2

To, co je voláním odemykáno, je jednoznačné i přesto, že si to jednotlivý pobyt může podle individuálních možností svého rozumění různě vykládat. Přes zdánlivou neurčitost obsahu nelze přehlédnout, s jakou jistotou volání *míří na svůj cíl*. Volání nepotřebuje tápavě hledat, koho má volat, nepotřebuje se ujišťovat, zda volaný je či není ten pravý. „Klamy" nevznikají ve svědomí tím, že by volání minulo svůj cíl, nýbrž teprve na základě způsobu, jakým volání *posloucháme*: místo abychom je opravdu pochopili, zaplete je neurčité ‚ono se' do vyjednávání, do vnitřního rozhovoru, čímž zcela zvrátí jeho odemykající tendenci.

Shrnujeme: svědomí, které jsme charakterizovali jako volání, volá neurčité ‚ono se' v jeho ‚bytí sebou'; tato výzva burcuje ‚bytí sebou' k jeho ‚moci být sebou', a před-volává tedy pobyt do jeho možností.

Ontologická interpretace svědomí však bude dostatečná teprve tehdy, až se nám podaří ukázat, nejen *kdo* je voláním volán, nýbrž

kdo sám *volá*, jak se volaný k volajícímu vztahuje a jak je třeba tento „vztah" jakožto bytostnou souvislost ontologicky uchopit.

§ 57. *Svědomí jako volání starosti*

Svědomí burcuje ‚bytí sebou' ze ztracenosti v neurčitém ‚ono se'. *Co* je toto svědomím volané ‚bytí sebou', [365] zůstává neurčité a prázdné. To, jako *čemu* si pobyt zprvu a většinou rozumí ve svém sebevýkladu z toho, co obstarává, volání pomíjí. A přece v pobytu jednoznačně a nezaměnitelně zasahuje jeho ‚bytí sebou'. Volaný je volán „bez ohledu na svou osobu", ale i volající zůstává v nápadné neurčitosti. Odmítá odpovědět, jaké je jeho jméno, stav, původ a podoba, ba dokonce, přestože se při svém volání nijak nepřetvařuje, je pro „světsky" orientované porozumění pobytu naprosto nepřístupný. Původce tohoto volání – a to patří k jeho fenomenálnímu charakteru – je zcela mimo oblast známého. Způsobu jeho bytí odporuje nechat se zatáhnout do různých spekulací a řečí. Specifická neurčitost a neurčitelnost volajícího není nic negativního, nýbrž *pozitivní* charakteristika, jež naznačuje, že volající je výhradně a bezezbytku oním burcujícím k..., že *jen jako takový* chce být *poslouchán*, a nikoli rozmělňován planými řečmi. Ale nebylo by pak tomuto fenoménu přiměřenější, kdybychom otázku, kdo volající je, vůbec nekladli? Zajisté – pokud jde o existencielní poslouchání faktického volání svědomí, nikoli však v případě existenciální analýzy fakticity volání a existenciality poslouchání.

Je však vůbec nutno otázku, *kdo* volá, ještě výslovně klást? Není pro pobyt zodpovězena právě tak jednoznačně jako otázka, koho volání volá? *Ve svědomí volá pobyt sebe sama*. Takové povědomí o volajícím může být sice ve faktickém poslouchání více či méně přítomno, avšak říci, že pobyt je *zároveň* volající i volaný, je ontologicky naprosto nedostatečné. Což není jasné, že pobyt jako volaný *jest* „tu" jinak než jako volající? Není snad tím volajícím nejvlastnější ‚moci být sebou'?

Volání svědomí přece nikdy není něco, co *my sami* plánujeme, připravujeme či záměrně provádíme. [366] „Něco" – neočekávaně,

a dokonce proti naší vůli – nás volá. Na druhé straně toto volání nepochybně nepřichází od někoho druhého, kdo je se mnou ve světě. Volání vychází *ze* mne, a přece dopadá *na* mne.

Toto fenomenální zjištění nesmíme žádným povrchním výkladem zastřít. Na jedné straně bylo toto zjištění východiskem pro výklad hlasu svědomí jako cizí moci zasahující do pobytu. Tento výklad pak spojuje konstatovanou moc buď s nějakým nositelem, nebo ji samu chápe jako projevující se osobu (boha). Na druhé straně existuje i snaha výklad volajícího jako projevu cizí moci odmítnout a svědomí vůbec se zbavit vysvětlením „biologickým". Oba výklady fenomén příliš rychle opouštějí. Usnadňuje to nevyslovená dogmatická teze, jíž je celý postup veden: co *jest*, to znamená co je tak zřejmě skutečné jako toto volání, musí se *vyskytovat*; co nelze objektivně vykázat jako *vyskytující se*, to vůbec *není*.

Této metodické ukvapenosti je zapotřebí čelit nejen tím, že nepustíme ze zřetele tento fenomén vůbec – že totiž volání svědomí vycházejíc ze mne je nade mnou a na mne dopadá –, nýbrž i tím, že podržíme ontologický poukaz v něm obsažený, že jde o fenomén 2
pobytu. Jedině existenciální skladba *tohoto* jsoucna může být vodítkem pro interpretaci toho, „co" nás volá.

Ukazuje nám dosavadní analýza skladby bytí pobytu cestu k ontologickému pochopení způsobu bytí volajícího, a tím i jeho volání? Že volání není prováděno výslovně *mnou*, nýbrž že nás „něco" volá, nás nijak neopravňuje, abychom volajícího hledali ve jsoucnu, které nemá charakter bytí pobytu. Pobyt přece existuje vždy fakticky. Pobyt není žádné zcela volné seberozvrhování, nýbrž jsa určen vržeností jako faktum jsoucna, kterým jest, pokaždé již byl a stále zůstává vydán existenci. Fakticita pobytu se však [367] bytostně liší od věcné faktičnosti výskytového jsoucna. Sám se sebou se existující pobyt nesetkává jako s nitrosvětsky se vyskytujícím jsoucnem. Vrženost však také nepřináleží pobytu jako nepřístupný a pro jeho existenci nevýznamný rys. Jakožto vržený je pobyt vržen *do existence*. Existuje jako jsoucno, jemuž jest být tak, jak je a být může.

Že je fakticky, může být pobytu skryto, pokud jde o to *proč*; *samotné „že"* je však pobytu odemčeno. Vrženost tohoto jsoucna patří k odemčenosti jeho „tu" a neustále se odhaluje v určitém rozpo-

ložení. Rozpoložení staví pobyt více nebo méně výslovně a autenticky před jeho „že je, a že jako jsoucnu, jímž je, totiž jakožto ‚moci být', je mu uloženo být". Většinou však nálada vrženost *uzamyká*. Pobyt před ní prchá a hledá ulehčení v domnělé svobodě neurčitého ‚ono se'. Tento útěk byl charakterizován jako útěk před tísnivou nehostinností, která určuje základ osamoceného ‚bytí ve světě'. Tato nehostinnost se ve vlastním smyslu odhaluje v základním rozpoložení úzkosti a jakožto nejelementárnější odemčenost vrženého pobytu staví jeho ‚bytí ve světě' před ‚nic' světa, z něhož je mu úzko, úzko o nejvlastnější ‚moci být'. *Není tedy původcem volání svědomí pobyt v základním rozpoložení tísnivé nehostinnosti?*

Nic tomu neodporuje, zatímco všechny fenomény, které jsme dosud jako charakteristiku volajícího a jeho volání uvedli, tomu nasvědčují.

Kdo je volající, není možno „světsky" *ničím* určit. Je to pobyt v tísnivé nehostinnosti, původní vržené ‚bytí ve světě' jakožto neza-
7 bydlenost, holé „že" v ‚nic' světa. Tento volající je každodennímu ‚ono se' nepovědomý – asi tak jako *cizí* hlas. Co může být neurčitému ‚ono se', ztracenému v obstarávaném mnohotvárném „světě", cizejší než v nehostinnosti [368] osamocené, do ‚nic' světa vržené ‚bytí sebou'? „To" volá, aniž by ovšem ucho zaměstnané zvědavým obstaráváním mohlo zaslechnout něco, co by bylo možno říkat dál a veřejně přetřásat. Ale co taky může pobyt z tísnivé nehostinnosti svého vrženého bytí sdělit? *Co* mu zbývá jiného, než jeho vlastní, v úzkosti odhalené ‚moci být'? Jak jinak má volat, než burcovat k tomuto ‚moci být', o něž mu jedině jde?

Toto volání nezpravuje o žádných událostech a volá rovněž bez jakékoli zvukové artikulace. Mluví v tísnivém modu *mlčení*. A to jen proto, poněvadž nevolá volaného do veřejných řečí neurčitého ‚ono se', nýbrž *volá ho z nich zpět k mlčenlivosti existentního ‚moci být'*. A čím je dána tísnivá nehostinnost a zároveň naprosto nesamozřejmá chladná jistota, s níž volající zasahuje volaného, ne-li tím, že pobyt osamocený v tísnivé nehostinnosti je sám pro sebe zcela nezaměnitelný? Co tak radikálně odnímá pobytu možnost pochopit se z něčeho jiného a sebe sama minout, ne-li opuštěnost, v níž je zůstaven sám sobě?

Tísnivá nehostinnost je základní, přestože v každodennosti zakrytý způsob ‚bytí ve světě'. Pobyt sám volá jako svědomí ze základu svého bytí. „Něco mne volá" je význačný způsob řeči pobytu. Teprve toto úzkostí laděné volání umožňuje pobytu rozvrhnout sebe sama ve svém nejvlastnějším ‚moci být'. A teprve existenciálně pochopené volání svědomí ukazuje to, co bylo výše[1] pouze tvrzením: tísnivá nehostinnost pobyt neustále pronásleduje, ohrožujíc jeho ztracenost v sebezapomenutí.

Věta: pobyt je zároveň volající i volaný, ztratila nyní svou formální prázdnotu a samozřejmost. *Svědomí se zjevuje jako volání starosti*: volající [369] je pobyt, kterému je ve vrženosti (bytí vždy již ve...) úzko o jeho ‚moci být'. Volaný je týž pobyt, burcovaný ke svému nejvlastnějšímu ‚moci být' (předběhu před sebou...). A burcován je pobyt tímto voláním z upadání do neurčitého ‚ono se' (bytí u obstarávaného světa). Volání svědomí, to znamená svědomí samo, je ontologicky umožněno tím, že pobyt je v základě svého bytí 2
starost.

Není tedy třeba uchylovat se k mocnostem, které nemají ráz bytí pobytu, zvláště když se tím tísnivá nehostinnost volání neosvětlí, nýbrž spíše zcela odstraní. Není důvodem pochybeného „vysvětlování" svědomí nakonec to, že již samo zachycení fenoménu volání bylo provedeno *příliš povrchně* a že se zcela nereflektovaně pracovalo s pobytem jen náhodně ontologicky určeným, popřípadě vůbec neurčeným? Proč hledat vysvětlení u cizích mocností, dříve než zjistíme, zda bytí pobytu nebylo na počátku analýzy oceněno *příliš nízko*, to znamená pochopeno jako neproblematický, nějak se vyskytující subjekt, nadaný osobním vědomím?

A přece se zdá, že ve výkladu volajícího – jenž z hlediska světa je „nikdo" – jako jakési mocnosti je obsaženo nepředpojaté uznání něčeho „objektivně konstatovatelného". Při bližším přihlédnutí je však tento výklad jen útěkem před svědomím, vytáčkou, jíž se pobyt vyhýbá tenké stěně, která jakoby odděluje neurčité ‚ono se' od tísnivé nehostinnosti jeho bytí. Takový výklad svědomí se tváří, že uznává volání svědomí ve smyslu „všeobecně" závazného hlasu, který mlu-

---

[1] Srv. § 40, str. 223.

ví „nikoli pouze subjektivně". Ba dokonce bývá toto „všeobecné" svědomí povyšováno na „svědomí světa", které je svým fenomenálním charakterem jakési „ono" a „nikdo", tedy přece něco, co v této neurčitosti mluví v jednotlivém „subjektu". [370]

Avšak co je toto „veřejné svědomí" jiného než hlas neurčitého ‚ono se'? Na tak pochybný objev, jako je „svědomí světa", může pobyt přijít jen *proto, že* svědomí je základně a bytostně *vždy ‚moje'*. A to nejen v tom smyslu, že vyzýváno je vždy moje nejvlastnější ‚moci být', nýbrž proto, že toto volání přichází ze jsoucna, jímž jsem vždy já sám.

Uvedená interpretace volajícího, jež se striktně přidržuje fenomenálního charakteru volání, tuto „moc" svědomí nikterak neumenšuje a nepřevádí ji na cosi „pouze subjektivního". Naopak: teprve díky ní vyvstane nesmlouvavost a nedvojznačnost volání. „Objektivita" výzvy je respektována jen tam, kde interpretace ponechává výzvě její „subjektivitu", jež samozřejmě brání neurčitému ‚ono se' vládnout nad „bytím sebou".

9 Přesto se však v souvislosti s provedenou interpretací svědomí jako volání starosti objeví otázka: může vůbec obstát výklad svědomí, který se natolik vzdaluje „přirozené zkušenosti"? Jak má být svědomí pobídkou k nejvlastnějšímu ‚moci být', když zprvu a většinou jen *kárá* a *varuje*? Mluví svědomí tak neurčitě a prázdně o nejvlastnějším ‚moci být', nebo naopak určitě a konkrétně o provedených či zamýšlených chybách a opomenutích? Má ono údajné vyzývání původ ve *„špatném"* nebo *„dobrém"* svědomí? Poskytuje vůbec svědomí něco pozitivního, anebo je jeho funkce jen kritická?

Oprávněnost těchto pochybností je nepopiratelná. Zajisté lze na interpretaci svědomí požadovat, aby „se" poznalo, že v ní jde právě o ten fenomén, který známe z každodenní zkušenosti. Avšak dostát tomuto požadavku neznamená uznat vulgární ontické porozumění svědomí za rozhodující instanci ontologické interpretace. Na druhé straně jsou uvedené pochybnosti předčasné, dokud [371] analýza svědomí není dovedena do konce. Dosud jsme se pouze pokoušeli vyložit svědomí *jako fenomén pobytu* z ontologické skladby tohoto jsoucna, což bylo přípravou na úlohu ukázat svědomí jako v pobytu samém obsažené *dosvědčení jeho nejvlastnějšího ‚moci být'*.

Co svědomí dosvědčuje, vyvstane však ve vší určitosti teprve tehdy, až bude dostatečně jasně vymezeno, jaký charakter musí mít *poslouchání*, které tomuto volání genuinně odpovídá. *Autentické* rozumění, jímž je volání „sledováno", není něco, co se jen dodatečně připojuje k fenoménu svědomí, není to proces, který může nebo také nemusí nastat. Prožitek svědomí v jeho *plnosti* lze uchopit teprve *z rozumění* této výzvě a vjedno *s ním*. Je-li volající a volaný *zároveň* vždy vlastní pobyt ve svém bytí *sebou*, pak každé nezaslechnutí, každé přeslechnutí *se* je *určitý způsob bytí* pobytu. Samotné volání, po němž „nic nenásleduje", je z existenciálního hlediska nemožná fikce. „Že *nic* nenásleduje" znamená existenciálně něco *pozitivního*.

Teprve analýza rozumění výzvě svědomí může tedy vést k explicitnímu objasnění toho, *co dává volání na srozuměnou*. Ale pouze dík předchozí všeobecné ontologické charakteristice svědomí je možno existenciálně pochopit, že ve svědomí je voláno „vinen". 2
Všechny zkušenosti svědomí a všechny jeho výklady se shodují v tom, že „hlas" svědomí nějak mluví o „vině".

§ 58. *Rozumění volající výzvě a vina*

Máme-li fenomenálně uchopit to, co pobyt slyší, když rozumí volající výzvě, musíme se znovu vrátit k této výzvě. Volat sebe v neurčitém ‚ono se' znamená burcovat nejvlastnější ‚bytí sebou' k jeho [372] ‚moci být', a to jako pobyt, to znamená obstarávající ‚bytí ve světě' a spolubytí s druhými. Pokud existenciální interpretace toho, k čemu volání burcuje, správně rozumí svým metodickým možnostem a úkolům, pak nemůže chtít vymezovat žádnou konkrétní jednotlivou možnost existence. Není možné a není ani třeba fixovat to, co je existencielně voláno v jednotlivém pobytu a k němu, nýbrž to, co *patří k existenciální podmínce možnosti* každého fakticky-existencielního ‚moci být'.

Rozumění, které v existencielním smyslu poslouchá volání, je tím autentičtější, čím častěji pobyt slyší a rozumí, že je volán *on sám*, čím méně je smysl volání překrucován tím, co se říká, co se

sluší a patří. Co tedy vskutku tvoří autentičnost rozumění této výzvě? Co je v každém volání bytostně *dáváno* na srozuměnou, byť ne vždy fakticky pochopeno?

Tuto otázku jsme již zodpověděli tezí: volání „neříká" *nic*, o čem by se dalo hovořit, nesděluje poznatky o událostech. Volání *před*-volává pobyt *k* jeho ‚moci být', a to jakožto volání *z* tísnivé nehostinnosti. *Kdo* volá je sice neurčité – ale *odkud* volá, není pro volání lhostejné. Toto ‚odkud' – tísnivá nehostinnost vržené osamocenosti – je ve volání spolupřítomno, to znamená spoluodemčeno. To, *odkud* volání volá, před-volávajíc nás kupředu, je totéž, jako to, *kam* nás volá, přivolávajíc nás nazpět. Volání nedává na srozuměnou nějaké ideální, všeobecné ‚moci být'; volání svědomí odemyká vždy jednotlivě osamocené ‚moci být' konkrétního pobytu. Odemykající ráz volání bude plně určen teprve tehdy, až mu porozumíme jako před-volávajícímu při-volávání. Teprve se zřetelem k takto pojatému volání můžeme položit otázku, *co* dává volání na srozuměnou.

Nebude však snadnější a spolehlivější odpovědí na otázku, co volání říká, „prostý" poukaz na to, co stále a ve všech zkušenostech se

1 svědomím [373] slyšíme, příp. neposloucháme: že volání označuje pobyt za „vinný", nebo jej – v případě svědomí varujícího – upozorňuje, jak by se mohl „vinným" stát, anebo mu – v případě „čistého" svědomí – potvrzuje, že „si není žádné viny vědom"? Jenže toto „shodně" zakoušené „vinen" je ve zkušenostech svědomí a jeho výkladech zcela protichůdně určováno! A i kdyby bylo možno smysl tohoto „vinen" určit jednoznačně, i pak by *existenciální pojem* tohoto ‚být vinen' zůstal temný. Říká-li však pobyt sám sobě, že je „vinen", odkud čerpá ideu viny, ne-li z interpretace bytí pobytu? Pak ovšem znovu vyvstává otázka: *kdo říká, jak jsme vinni, a co vina znamená*? Ideu viny nemůžeme svévolně vymýšlet a pobytu vnucovat. Je-li však porozumění bytnosti viny vůbec možné, musí být již tato možnost předznačena v pobytu. Jak nalézt stopu, která by vedla k odhalení tohoto fenoménu? Všechna ontologická zkoumání fenoménů jako vina, svědomí a smrt musí začít u toho, co o nich „říká" každodenní výklad pobytu. V upadajícím způsobu bytí pobytu je zároveň obsaženo, že jeho výklad je většinou „orientován" *neauten-*

ticky a neproniká k „bytnosti“, neboť nedokáže klást původní a přiměřenou ontologickou otázku. V každém chybném vidění je však zároveň odhalen poukaz k původní „ideji“ daného fenoménu. Ale kde hledat kritérium pro původní existenciální smysl onoho „vinen“? V tom, že toto „vinen“ vystupuje jako predikát věty „já jsem“. Tkví snad to, čemu neautentický výklad rozumí jako „vině“, v bytí pobytu jako takovém, totiž tak, že pokud pobyt fakticky existuje, *jest* už vždy také vinen?

Odkaz na to, že všichni slyší svoje ‚vinen‘, není tudíž ještě odpovědí na otázku po existenciálním smyslu toho, co je voláno. To je třeba nejprve [374] pojmově vyjádřit, aby bylo možno učinit srozumitelným, co volané „vinen“ znamená, proč a jak je jeho význam každodenním výkladem překrucován.

V běžném chápání značí v němčině výraz „být vinen“ (schuldigsein) především „dlužit“ (schulden), „mít u někoho na futru“. Máme druhému vrátit něco, na co má nárok. Toto „být vinen“ (schuldig sein) ve smyslu „mít dluhy“ (Schulden haben) je jeden ze způsobů spolubytí s druhými v obstarávání, pokud jde o opatřování a nabývání věcí. K modům takového obstarávání patří také někomu
něco odejmout, něco si vypůjčit, něco někomu upřít, vzít, uloupit, 2
to znamená nějakým způsobem narušit vlastnický nárok druhých. ‚Být vinen‘ ve smyslu ‚být dlužen‘ se vztahuje na to, co je *obstaratelné*.

‚Být vinen‘ má pak další význam, a to „mít na něčem vinu“, tzn. být něčeho příčinou, původcem, nebo také dát k něčemu podnět. V tomto smyslu může být člověk něčím „vinen“, aniž by byl někomu něco „dlužen“. Naopak může být někomu něco dlužen, aniž by na tom sám měl vinu. Někdo jiný může u někoho „dělat dluhy“ „na mne“.

Tyto vulgární významy německého Schuldigsein (být vinen) jako „mít u někoho dluhy“ (Schulden haben bei...) a „mít na něčem vinu“ (Schuld haben an...) se mohou spojit a společně určit jednání, kterým se člověk „*stává viníkem*“. To znamená: tím, že má vinu na tom, že má dluhy, porušil zákon a dopustil se trestného činu. Požadavek, kterému nedostál, se ovšem nemusí vztahovat na majetek, nýbrž může regulovat veřejné bytí s druhými vůbec. Takto určené „být

viníkem" ve smyslu porušení práva může však mít zároveň charakter „*provinit se na někom*". To se neděje porušením práva jako takového, nýbrž tím, že mám vinu na tom, že někdo druhý je ve své existenci ohrožen, sveden na scestí, či dokonce [375] zničen. Provinit se na někom je možné bez porušení „veřejného" zákona. Formální pojem viny ve smyslu „provinit se na někom" lze tedy určit takto: *být důvodem* nedostatku v pobytu někoho druhého, a to tak, že toto ‚být důvodem' určuje samo sebe – ve vztahu k tomu, čeho je důvodem – jako „nedostatečné". Tato nedostatečnost spočívá v tom, že člověk nedostál požadavku, který je kladen na existující spolubytí s druhými.

Nechme stranou, odkud takové požadavky pocházejí a jakým způsobem je třeba z jejich původu pochopit, že mají právě charakter požadavku a zákona. ‚*Být vinen*' v naposled uvedeném smyslu, tj. jako nesplnění „mravního požadavku", je v každém případě *způsob bytí pobytu.* To samozřejmě platí i o vině ve smyslu „dopustit se trestného činu", „mít dluhy", i o každém „mít na něčem vinu". Také toto vše je počínání pobytu. Prohlásíme-li, že „být obtížen mravní vinou" je „kvalita" pobytu, neřekneme tím téměř nic. Naopak tím vyjde najevo, že taková charakteristika nestačí k ontologickému odlišení tohoto druhu „bytostné určenosti" pobytu od předchozích typů počínání. Vždyť i pojem mravní viny je ontologicky tak málo vyjasněn, že mohly převládnout a udržet se takové výkla-
3 dy tohoto fenoménu, které do jeho pojmu zahrnují i ideu trestného činu, ba dokonce i dluhu, nebo jej pomocí těchto idejí přímo určují. Tím je však „být vinen" opět zatlačeno na rovinu obstarávání ve smyslu vyrovnávání a účtování nároků.

Vyjasnění fenoménu viny, který není nutně spjat s dluhy a porušením práva, se může zdařit teprve tehdy, zaměří-li se naše tázání po vině pobytu od samého začátku zásadním způsobem k onomu *být* vinen, to znamená pochopíme-li ideu tohoto „vinen" ze způsobu bytí pobytu. [376]

Je tedy třeba ideu „vinen" natolik *formalizovat*, aby *odpadly* vulgární fenomény viny vztahující se na obstarávající spolubytí s druhými. Ideu viny musíme nejen vyjmout z okruhu účtujícího obstarávání, nýbrž i oddělit od povinnosti a zákona, jejichž porušováním

na sebe člověk uvaluje vinu. Neboť i zde je vina nutně ještě určena jako *nedostatek*, jako chybění něčeho, co být má a může. Chybět však znamená nevyskytovat se. Nedostatek jako nepřítomnost něčeho, co být má, je určením bytí výskytového jsoucna. V tomto smyslu nemůže na existenci bytostně nic chybět, a to nikoli proto, že by byla dokonalá, nýbrž proto, že charakter jejího bytí se zásadně odlišuje od každé výskytovosti.

Přesto je v ideji „vinen" obsaženo jisté ‚*ne*'. Má-li být možné, aby „vinen" bylo určením existence, vzniká tím ontologický problém: existenciálně vyjasnit *negativní charakter* tohoto ‚ne'. K ideji „vinen" náleží dále to, co je v pojmu viny ve smyslu „mít na něčem vinu" neutrálně vyjádřeno jako: „být něčeho základem". Formálně existenciální ideu „vinen" určujeme tedy takto: být základem bytí určeného skrze ‚ne' – tzn. *být základem negativity*. Jestliže idea tohoto ‚*ne*', obsažená v existenciálně pochopeném pojmu viny, vylučuje vztaženost k možnému či požadovanému výskytovému jsoucnu, jestliže tudíž pobyt nelze vůbec poměřovat něčím, co má charakter výskytu či platnosti, a co tedy není pobyt sám nebo co nemá *jeho* způsob bytí, tzn. *existenci*, pak nelze z toho, že nějaké jsoucno je základem nedostatku, mechanicky usuzovat, že toto jsoucno je samo „nedostatečné". Z nedostatku „zapříčiněného" pobytem, tzn. z nesplnění požadavku, nelze tedy nikterak usuzovat na 2
nedostatečnost „příčiny". Je-li něco něčeho základem, nemusí být jeho negativní charakter týž jako u privativa, jež [377] na tomto základě vzniká. Základ nemusí svoji negativitu nabývat až z toho, čeho je základem. V tom je však obsaženo: *‚Být vinen' není důsledkem nějakého* provinění, nýbrž naopak: provinění je možné *teprve „na základě" původní provinilosti.* Lze takovou provinilost ukázat v bytí pobytu? A jak je existenciálně vůbec možná?

Bytí pobytu je starost. Ta v sobě zahrnuje fakticitu (vrženost), existenci (rozvrh) a upadání. Pobyt jest jakožto vržený, tzn. své ‚tu' si sám *nedal*. Jakožto jsoucí je určen jako ‚moci být', které patří sobě samému, a přece si samo jako takové sebe *nedalo*. Ve své existenci se pobyt nikdy nemůže vrátit před svou vrženost, aby toto „že jest a býti má" nechal teprve vzejít ze *svého vlastního* ‚bytí sebou' a uvedl je do ‚tu'. Vrženost však neleží za pobytem jako něja-

ká událost, která se s ním skutečně stala a která se od něho opět oddělila, nýbrž *pobyt jest* neustále – pokud jest – jakožto starost svým „že". Pobyt může existovat jako jsoucno, jímž je, jedině tak, že je tomuto jsoucnu vydán, a – *jakožto toto jsoucno – jest* ve svém *existování* základem svého ‚moci být'. Ačkoli tedy pobyt *sám* tento základ *nepoložil*, je vázán jeho tíží, kterou mu nálada vyjevuje jako břímě.

A jak pobyt *jest* tímto vrženým základem? Jedině tak, že se rozvrhuje do možností, do nichž je vržen. ‚Bytí sebou', jež má jako takové klást základ sebe sama, toho *nikdy* nemůže být mocno, a přece musí jako existující toto své bytí základem převzít. Být svým vlastním vrženým základem – to je ‚moci být', o něž jde starosti.

Jsa základem, tzn. existuje jako vržený, zůstává pobyt neustále za svými možnostmi. Nikdy není existentní *před* svým základem, nýbrž vždy jen *z něho* a *jakožto tento základ.* Být základem tudíž znamená nebýt *nikdy* od základu mocen svého nejvlastnějšího bytí. Toto *‚ne'* patří k existenciálnímu [378] smyslu vrženosti. Jsa základem, *jest* pobyt sám negativitou sebe sama. Tato negativita nikterak neznamená nevyskytování, netrvání, nýbrž míní ‚ne', jímž je konstituováno toto *bytí* pobytu, totiž jeho vrženost. Zápornost tohoto ‚ne' se určuje existenciálně: jsa *sebou*, je pobyt vržené jsoucno *jakožto* ‚bytí sebou'. Pobyt se *nezakládá sám*, nýbrž je ze základu *propuštěn a ponechán* sobě samému, aby *tímto základem* sám byl. Pobyt není sám základem svého bytí v tom smyslu, že by tento základ pocházel z jeho vlastního rozvrhu, nicméně jakožto ‚bytí sebou' je *bytím* tohoto základu. Takový základ je vždycky jen základem jsoucna, jehož bytí nemůže než toto ‚bytí základem' převzít.

Pobyt je svým základem existentně, to znamená tak, že si rozumí z možností, a takto si rozuměje, jest vrženým jsoucnem. V tom je však obsaženo: jakožto ‚moci být' stojí pobyt pokaždé buď v jedné, nebo v druhé možnosti, jednou z nich tedy vždy *není* a v existencielním rozvrhu se jí vzdává. Rozvrh je určen negativitou nejen jakožto vždy vržené bytí základu, nýbrž je bytostně *prostoupen negativitou jakožto rozvrh.* Toto určení opět nikterak neznamená ontickou vlastnost, např. „neúspěšnost" či „nehodnotnost", nýbrž existenciální konstitutivum bytostné struktury rozvrhování. Negati-

vita, o které zde mluvíme, patří k bytí pobytu jakožto svobodného pro existencielní možnosti. Svoboda však *jest* jen ve volbě jedné možnosti a tato volba znamená: nést to, že jsme nezvolili a nemohli zároveň zvolit druhou.

Struktura vrženosti stejně jako struktura rozvrhu je bytostně prostoupena negativitou. Ta je pak základem pro možnost negativity *ne*autentického pobytu v upadání, jímž pobyt vždy již fakticky je. *Starost sama je ve své bytnosti veskrze prostoupena negativitou.* Starost – bytí pobytu – tedy jakožto vržený rozvrh znamená: (negativní) bytí základem negativity. [379] Pokud je tedy formální existenciální určení viny jako bytí důvodem negativity správné, pak to znamená: *pobyt je jako takový vinen.*

Existenciální negativita rozhodně nemá charakter privace, nedostatku vzhledem k vytčenému ideálu, jehož není v pobytu dosaženo, nýbrž bytí tohoto jsoucna je už *před* vším, co může rozvrhnout a čeho většinou dosahuje, prostoupeno negativitou již *jako rozvrh.* Tato negativita se také neobjevuje u pobytu jen příležitostně, nepatří k němu jako nějaká temná kvalita, které by se mohl jednou, až se dostatečně rozvine, zbavit.

Vzdor tomu není *ontologický smysl zápornosti* této existenciální negativity ještě vyjasněn. A totéž platí i o *ontologické bytnosti záporu vůbec.* Ontologie a logika sice se záporem zhusta pracovaly a ukázaly přitom místy jeho možnosti, avšak nepodařilo se jim ontologicky odhalit ‚ne' samo. Zápor byl zde a ontologie jej používa- 2
la. Je ale vskutku tak samozřejmé, že každé ‚ne' znamená negativum ve smyslu nedostatku? Vyčerpává se jeho pozitivita tím, že konstituuje „přechod"? Proč se všecka dialektika uchyluje k negaci, když ji *samu* není s to dialekticky odůvodnit, či alespoň nastolit *jako problém*? Byl kdy vůbec kladen problém *ontologického původu* záporu nebo byly *před tím* alespoň hledány *podmínky*, za kterých by se problém záporu, jeho zápornosti a její možnosti daly klást? A kde jinde bychom je měli najít, než v *tematickém vyjasnění smyslu bytí vůbec*?

Ani pro ontologickou interpretaci fenoménu viny nelze vystačit jen s pojmy privace a nedostatku, které navíc nejsou příliš průhledné, přestože při dostatečně formálním pojetí umožňují široké užití.

Vůbec nejméně se existenciálnímu fenoménu viny přiblížíme tehdy, budeme-li vycházet z ideje [380] zla, malum jako privatio boni. Vždyť *bonum* a *privatio* mají týž ontologický původ v ontologii *výskytu*, stejně jako z nich „odvozená" idea „hodnoty".

Jsoucno, jehož bytí je starost, se nejen může provinit fakticky, nýbrž *jest* vinno v základě svého bytí, a tato provinilost je teprve ontologickou podmínkou pro to, aby se pobyt ve svém faktickém existování mohl stát vinným. Tato bytostná provinilost je se stejnou původností existenciální podmínkou možnosti „morálního" dobra i zla, to znamená morálky vůbec a jejích fakticky možných forem. Původní provinilost nelze určovat pomocí morálky, protože morálka ji sama o sobě již předpokládá.

Jaká zkušenost však dokládá tuto původní provinilost pobytu? Zde se musíme zeptat spíše z opačné strany: „Je" vina „tu" jen tehdy, když je „probuzeno" vědomí viny, nebo se původní provinilost projevuje právě v tom, že vina „spí"? Že tato provinilost zprvu a většinou není odemčena, nýbrž udržována upadajícím bytím pobytu v uzamčenosti, to jen *odhaluje* zmíněnou negativitu. *Být* provinilý je původnější než jakékoli *vědění* o tom. A jenom proto, že pobyt je v základě svého bytí provinilý a jako vržený a upadající se sám před sebou uzamyká, je možné svědomí, které na druhé straně dává svým voláním v základě na srozuměnou *tuto provinilost.*

Volání je volání starosti. Provinilost konstituuje bytí, které nazý-
7 váme starost. V tísnivé nehostinnosti je pobyt původně sám se sebou. Tísnivá nehostinnost vystavuje toto jsoucno jeho nezastřené negativitě, jež patří k možnosti jeho nejvlastnějšího ‚moci být'. Pokud pobytu – jako starosti – jde o jeho bytí, volá sebe sama jako faktické a upadající ‚ono se' z tísnivé nehostinnosti ke svému ‚moci být'. Tato výzva je před-volávající přivolávání zpět; volá vpřed: do možnosti přijmout sám svým existováním vržené jsoucno, kterým [381] jest; volá zpět: do vrženosti, aby jí porozuměl jako negativitou prostoupenému základu, který musí vtělit do své existence. Toto před-volávající svědomí dává pobytu na srozuměnou, že se má – jsa negativitou prostoupeným základem svého negativitou prostoupeného rozvrhu v možnosti svého bytí – vrátit ze ztracenosti neurčitého ‚ono se' zpět k sobě samému, to znamená, že *je vinen*.

Co si pobyt dává takto na srozuměnou, by pak tedy přece jen byl určitý poznatek o něm samém. A poslouchání, které by takovému volání odpovídalo, by bylo *zaregistrování* faktu „vinen". Má-li však toto volání mít charakter výzvy, nepovede takový výklad svědomí k naprostému převrácení funkce svědomí? Neznamená pak výzva k provinilosti výzvu ke zlému?

Takový smysl volání nebude svědomí vnucován ani tou nejnásilnější interpretací. Co by však potom „výzva k provinilosti" mohla ještě znamenat?

Smysl volání se ozřejmí, bude-li se porozumění místo odvozeného pojmu viny ve smyslu provinění, „vzniklého" nějakým činem nebo zanedbáním, přidržovat existenciálního smyslu provinilosti. Tento požadavek není nahodilý, pokud se volání svědomí, přicházejíc z pobytu samého, obrací jedině na něj. Volání k provinilosti pak ale znamená před-volávání k ‚moci být', jímž vždy již jako toto jsoucno jsem. Pobyt na sebe nemusí uvalovat „vinu" teprve až pochybením či nedbalostí, má prostě *být* to, co je – totiž „vinen" – *autenticky*.

Správně poslouchat výzvu svědomí pak znamená rozumět si ve svém nejvlastnějším ‚moci být', tj. rozvrhovat se ke svému *nejvlastnějšímu* autentickému ‚moci být vinen'. Rozumějící ‚nechat se před-volávat' k této možnosti předpokládá, že pobyt je už pro toto volání *svoboden*: že je připraven moci být vyzván. [382] Pobyt, rozumějící volání svědomí, je *poslušen nejvlastnější možnosti své existence*. Zvolil sebe sama.

Touto volbou si pobyt umožňuje svou nejvlastnější provinilost, 2
která je mu jako neurčitému ‚ono se' uzamčena. Rozumnost tohoto ‚ono se' zná pouze vyhovování, či nevyhovování běžným pravidlům a veřejné normě. Sčítá jejich porušení a snaží se je vyrovnat. Z nejvlastnější provinilosti se vyvléklo, a tím hlasitěji mluví o chybách druhých. Ve výzvě svědomí je však voláno ‚bytí sebou v neurčitém ono se' k nejvlastnější provinilosti ‚bytí sebou'. Rozumět tomuto volání znamená volit – nikoli však svědomí, které jako takové volit nelze, nýbrž ‚*mít* svědomí' jakožto svobodu pro nejvlastnější provinilost. *Rozumět výzvě* značí: *chtít mít svědomí*.

Tím není míněno: chtít mít „dobré svědomí", ani nějaká záměrná péče o „volání", nýbrž jedině připravenost na to být zavolán. ‚Chtít mít svědomí' nemá nic společného s vyhledáváním faktických provinění ani s tendencí k *osvobození se* od viny ve smyslu bytostného „vinen".

‚Chtít mít svědomí' je naopak nejpůvodnější existencielní předpoklad pro možnost fakticky se provinit. Rozuměje volání svědomí, nechává pobyt *v sobě jednat* nejvlastnější ‚bytí sebou' ze svého zvoleného ‚moci být'. Pouze tak může *být* zodpovědný. Každé jednání je však fakticky nutně „bez svědomí", a to nejen proto, že se nevyhne faktickému morálnímu provinění, nýbrž proto, že ve svém negativitou prostoupeném základě svého negativitou prostoupeného rozvrhování se pobyt ve spolubytí s druhými vždy již na nich provinil. ‚Chtít mít svědomí' tak znamená převzít bytí ‚bez svědomí', které je jediným rámcem pro existencielní možnost *být* „dobrý".

Přestože volání svědomí o ničem neinformuje, je nejen kritické, nýbrž i *pozitivní*; odemyká nejpůvodnější ‚moci být' pobytu jako provinilost. Svědomí [383] se tak ukazuje jako k bytí pobytu náležející *dosvědčení*, v němž pobyt volá sebe sama k svému nejvlastnějšímu ‚moci být'. Lze takto dosvědčené autentické ‚moci být' existenciálně konkrétněji určit? Ještě předtím se však vynořuje otázka: může si provedené zachycení určitého ‚moci být' dosvědčeného v pobytu samém činit nárok na dostatečnou evidenci, pokud neodstraníme rozpaky nad tím, že zde bylo svědomí jednostranně interpretováno převedením na skladbu pobytu, přičemž bylo příliš rychle přeskočeno vše, co je známo vulgárnímu výkladu svědomí?

9 Dá se fenomén svědomí tak, jak „ve skutečnosti" je, v této interpretaci vůbec ještě poznat? Nebyla tu ze skladby bytí pobytu s příliš sebejistou naivitou vydedukována jakási idea svědomí?

Aby se poslední krok interpretace svědomí, totiž existenciální vymezení svědomím dosvědčeného autentického ‚moci být', vztahoval i na vulgární porozumění svědomí, je zapotřebí výslovně vykázat souvislost výsledků ontologické analýzy s každodenními zkušenostmi svědomí.

§ 59. *Existenciální interpretace svědomí a jeho vulgární výklad*

Svědomí je volání starosti z tísnivé nehostinnosti ‚bytí ve světě', volající pobyt k nejvlastnějšímu ‚moci být vinen'. Ukázalo se, že rozumění, které tomuto volání odpovídá, je ‚chtít mít svědomí'. Ani jedno z těchto určení nelze bez dalšího uvést v soulad s vulgárním výkladem svědomí. Zdá se dokonce, že jsou s ním přímo v rozporu. Vulgárním výklad tak nazýváme proto, že se při charakteristice fenoménu [384] a při popisu jeho „funkce" drží toho, co *se* za svědomí považuje, jak *se* svědomí poslouchá, příp. neposlouchá.

Ale *musí* být vůbec ontologická interpretace v souladu s vulgárním výkladem? Není právě tento výklad z ontologického hlediska v zásadním smyslu podezřelý? Rozumí-li si pobyt zprvu a většinou z obstarávaného světa a vykládá-li všechno své počínání jako obstarávání, nebude pak tímto upadajícím a zakrývajícím způsobem vykládat právě ten způsob svého bytí, který ho chce jako volání svědomí vyvést ze ztracenosti v obstarávacím shonu neurčitého ‚ono se'? V každodennosti je pobyt považován za příruční prostředek, který je obstaráván, to znamená ovládán a propočítáván. „Život" je „podnik", ať už kryje či nekryje své náklady.

A tak ovšem není žádná záruka, že výklad svědomí, jenž vychází z vulgárního způsobu bytí pobytu, a teorie svědomí na tomto výkladu založené získaly pro svou interpretaci přiměřený ontologický horizont. Přesto i vulgární zkušenost svědomí musí tento fenomén nějak – předontolgicky – postihovat. Z toho plyne dvojí: každodenní výklad svědomí nemůže sloužit jako poslední kritérium pro „objektivitu" ontologické analýzy a tato analýza nemá zase právo ne- 2
dbat každodenního porozumění svědomí a přecházet antropologické, psychologické a theologické teorie svědomí, které jsou v něm zakotveny. *Jestliže* existenciální analýza vysledovala ontologické kořeny fenoménu svědomí, pak musí být právě z ní pochopitelné i vulgární výklady, a to právě pokud jde o to, v čem fenomén míjejí a proč jej zakrývají. Protože je však analýza svědomí v kontextu tohoto pojednání pouze pomocnou analýzou pro ontologické funda-

mentální tázání, může charakteristika souvislosti mezi existenciální interpretací svědomí a jeho vulgárním [385] výkladem jen poukázat na základní problémy.

Vulgární výklad svědomí může mít proti předběžné interpretaci svědomí jako výzvě starosti k provinilosti čtyři námitky: 1. Svědomí má ve své podstatě funkci kritickou. 2. Svědomí se ozývá vždy ve vztahu k určitému vykonanému či zamýšlenému činu. 3. „Hlas" svědomí známý ze zkušenosti nikdy neproniká až ke kořenům bytí pobytu. 4. Interpretace nebere v úvahu základní formy daného fenoménu, „špatného", „dobrého", „kárajícího" a „varujícího" svědomí.

Začněme poslední námitkou. Ve všech výkladech má přednost „špatné", „nečisté" svědomí. Svědomí je primárně „špatné". V tom se ohlašuje, že všechna zkušenost týkající se svědomí zakouší nejprve něco takového jako „vinen". Jak je ale v ideji špatného svědomí pochopena špatnost? „Zážitek svědomí" se vynořuje teprve *po* vykonaném, příp. nevykonaném činu. Hlas svědomí následuje po přečinu a poukazuje k minulé události, v níž se pobyt obtížil vinou. Jestliže svědomí ohlašuje „provinilost", nemůže tak činit výzvou k..., nýbrž poukazem upomínajícím na vzniklou vinu.

Avšak vylučuje „fakt", že hlas svědomí přichází až po činu, sám o sobě možnost, že by volání bylo v zásadě přece jen vybízením? Že je hlas pojat jako *dodatečná* reakce svědomí, zdaleka nedokazuje, že jde o původní porozumění fenoménu svědomí. Co když je faktické provinění pouze podnětem pro faktické volání svědomí? Co když uvedená interpretace „špatného" svědomí zůstala stát v půli cesty? Že tomu tak je, vysvítá z ontologického před-se-vzetí,[1] do nějž je tento fenomén zmíněnou interpretací uveden. Hlas svědomí je něco, co se vynořuje, co má v průběhu daného zážitku své [386] místo a co následuje po zážitku činu. Ale ani volání ani vykonaný čin ani z něho vyplývající vina nejsou události, které mají charakter výskytu, jenž se odehrává a pomíjí. Volání má způsob bytí starosti. V něm pobyt „jest" v předběhu před sebou, a to tak, že se zároveň zaměřuje zpět na svou vrženost. Pouze povrchní pojetí pobytu jako řady jed-

---

[1] Srv. str. 182 a 268 (Pozn. překl.)

notlivých po sobě následujících zážitků umožnilo pochopit hlas svědomí jako něco dodatečného, pozdějšího, a tudíž nutně jako něco, co ukazuje nazpět. Hlas svědomí sice volá nazpět, ale skrze vykonaný čin zpět do vržené provinilosti, která je „dříve" než každé provinění. Volání volá zpět, ale zároveň kupředu, k *bytí* v provinilosti jakožto tomu, čeho je třeba se v existování chopit, takže autentické existencielní *bytí* provinilosti teprve „následuje" volání, nikoli naopak. Špatné svědomí není v zásadě takové, že by jen káralo a poukazovalo nazpět, nýbrž poukazováním kupředu volá zpět do vrženosti. *Posloupnost po sobě následujících prožitků nevystihuje fenomenální strukturu existování.*

Jestliže již charakteristika „špatného" svědomí nezachycuje původní fenomén, platí to tím více o charakteristice „dobrého" svědomí, ať už je bereme jako samostatnou formu svědomí, nebo jako formu, která je bytostně fundovaná ve „špatném" svědomí. Podobně jako je „špatné" svědomí znamením, že pobyt „je špatný", muselo by „dobré" svědomí znamenat, že „je dobrý". Je na první pohled patrné, že svědomí, které předtím bylo „výronem božské moci", se nyní stalo služebníkem farizejství. Má člověku umožnit, aby o sobě řekl: „jsem dobrý"; ale kdo to může o sobě říci a kdo by byl méně ochoten to o sobě tvrdit než právě dobrý? Tento nepřijatelný důsledek ideje dobrého svědomí jen jasně ukazuje, že volání svědomí se týká provinilosti.

Ve snaze vyhnout se tomuto důsledku bylo „dobré" svědomí interpretováno jako privace „špatného" [387] a určováno jako „prožívaná absence špatného svědomí".[1] Bylo by to tedy zakoušení toho, že se volání neozývá, to znamená toho, že si nemám co vyčítat. Ale jak je tato „absence" „prožívána"? Toto údajné prožívání vůbec není zakoušením volání, nýbrž ujišťováním se, že pobyt nespáchal čin, který se mu připisuje, a je *tudíž* nevinen. Nabýt jistoty, že jsem 2 něco neudělal, naprosto *nemá* charakter fenoménu svědomí. Naopak: tato jistota může spíše znamenat, že svědomí bylo zapomenu-

---

[1] Srv. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, II, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, II (1916), str. 334.

to, tj. že byla ztracena možnost být zavolán. V takové „jistotě" se skrývá upokojující potlačování onoho ‚chtít mít svědomí', tzn. onoho porozumění nejvlastnější, stálé provinilosti. „Dobré" svědomí není ani samostatná, ani fundovaná forma svědomí – není vůbec fenoménem svědomí.

Má-li řeč o „dobrém" svědomí původ ve zkušenosti, kterou má se svědomím každodenní pobyt, pak to jen prozrazuje, že každodenní pobyt v zásadě nevidí fenomén svědomí ani tehdy, když mluví o „špatném" svědomí. Neboť idea „špatného" svědomí se fakticky řídí ideou svědomí „dobrého". Každodenní výklad setrvává v dimenzi obstarávající kalkulace a kompenzace „viny" a „neviny". V tomto horizontu je pak „prožíván" hlas svědomí.

Určením původnosti idejí „špatného" a „dobrého" svědomí je již také rozhodnuto o rozlišení svědomí, jež poukazem kupředu varuje, a svědomí, jež poukazem nazpět kárá. Zdá se sice, že idea varovného svědomí má k fenoménu výzvy k... velmi blízko, neboť s ním *sdílí rys* poukazování. Ale tato shoda je [388] jen zdánlivá. Zkušenost varujícího svědomí vidí hlas opět jen v zaměření na zamýšlený čin, jemuž chce zabránit. Varování jako odvrácení zamýšleného je ale možné jen proto, že „varovné" volání míří na ‚moci být' pobytu, tj. na jeho rozumění své provinilosti, a teprve ono „zamýšlenému" zabrání. Funkcí varovného svědomí je zasahovat tak, aby v dané chvíli odvracelo provinění. Zkušenost „varovného" svědomí vidí tendenci volání opět jen v té míře, v níž je přístupná rozumnosti neurčitého ‚ono se'.

Třetí námitka se odvolává na to, že každodenní zkušenost svědomí něco takového jako být vyzván k provinilosti *vůbec nezná*. To je jistě pravda. Zaručuje to však, že každodenní zkušenost svědomí slyší veškerý možný obsah volání hlasu svědomí? Vyplývá z toho, že teorie založené na vulgární zkušenosti svědomí mají k dispozici
3 přiměřený ontologický horizont pro analýzu fenoménu? Neukazuje naopak upadání jako bytostný způsob bytí pobytu, že toto jsoucno si zprvu a většinou onticky rozumí z horizontu obstarávání a ontologicky určuje bytí jako výskytovost? Tím však dochází k dvojímu zakrytí fenoménu: teorie vidí posloupnost prožitků či „psychických

procesů", jejichž způsob bytí je zprvu dokonce zcela neurčitý, a svědomí vystupuje pro zkušenost jako soudce a napominatel, s nímž pobyt počtářsky smlouvá.

Kant neučinil základem a vůdčí ideou své interpretace svědomí „představu soudního dvora" náhodou: vyplývá to z ideje mravního *zákona* – a to tím spíše, že Kantův pojem morálnosti má daleko jak k utilitarismu, tak k eudaimonismu. I v případě teorie hodnot, ať už je pojata formálně nebo materiálně, je nevysloveným ontologickým předpokladem určitá [389] „metafyzika mravů", to znamená ontologie pobytu a existence. Pobyt je pro teorii hodnot jsoucnem, které je třeba obstarávat, přičemž smyslem toho obstarávání je „uskutečňování hodnot", příp. plnění norem.

Dovolávat se toho, co každodenní zkušenost svědomí zná jako jedinou instanci pro interpretaci svědomí, bude oprávněné teprve tehdy, až se uváží, zda může být svědomí v této zkušenosti vůbec autenticky zpřístupněno.

Tím je vyvrácena i další námitka, podle níž existenciální interpretace přehlíží, že volání svědomí se vztahuje vždy na určitý „uskutečněný" či zamýšlený čin. Že zakoušené volání má často tuto tendenci, nelze ovšem popřít. Je však třeba se ptát, zda tato zkušenost připouští, aby se volání cele „rozeznělo". Tento rozumný výklad se domnívá držet „faktů", ale nakonec už svou rozumností omezuje rozsah toho, co volání odemyká. Stejně jako nelze „dobré" svědomí postavit do služeb „farizejství", nesmí být ani funkce „špatného" svědomí redukována na pouhé oznamování skutečných provinění či odstrašování od provinění potenciálních. Jako by pobyt byl jakési „hospodaření", jehož dluhy stačí řádně vyrovnávat, aby Já mohlo jako nezúčastněný pozorovatel stát „stranou" těchto prožitků.

Jestliže však pro volání není primárně určující vztaženost k fakticky „se vyskytnuvší" vině nebo k fakticky zamýšlenému činu, jenž s sebou vinu nese, a jestliže tedy „kárající" a „varující" svědomí naprosto není výrazem původní funkce volání, pak padá i první námitka, že existenciální interpretace ignoruje „bytostně" *kritický* výkon svědomí. I tato námitka vzešla z vidění fenoménu, které je do jisté míry přiměřené. [390] V obsahu volání se totiž vskutku

nedá vykázat nic, co by tento hlas „pozitivně" doporučoval a přikazoval. Jak ale rozumět tomu, že ve výkonu svědomí tato pozitivnost chybí? Vyplývá z toho „negativní" charakter svědomí?

„Pozitivní" obsah volání chybí proto, *že vždy očekáváme nějakou v dané situaci použitelnou informaci o možnostech „jednání", které jsou k dispozici a s nimiž můžeme najisto počítat*. Toto očekávání se opírá o výklad horizontu rozumného obstarávání, jenž chce na existování pobytu aplikovat ideu kontrolovatelného podnikání. Taková očekávání, která, ač nevyslovena, stojí částečně i za prosazováním *materiální* etiky hodnot proti etice „jen" formální, ovšem svědomí nesplní. „Praktické" návody tohoto druhu volání svědomí nedává, a to *právě proto*, že volá pobyt k existenci, k nejvlastnějšímu ‚moci být sebou'. Kdyby tyto očekávané, jednoznačně kalkulovatelné výroky poskytovalo, neupíralo by svědomí existenci nic menšího než – *možnost jednat*. Poněvadž svědomí zjevně nemůže být takto „pozitivní", nefunguje tudíž ani „jen negativně". Volání neodemyká nic, co by mohlo být pozitivní nebo negativní jakožto *obstarávané*, neboť míří na ontologicky zcela jiné bytí, na *existenci*. V existenciálním smyslu naproti tomu skýtá správně pochopené volání něco nanejvýš „pozitivního", totiž nejvlastnější možnost, které je pobyt mocen: volá jako před-volávající přivolávání do vždy faktického ‚moci být sebou'. Slyšet volání autentickým způsobem znamená být již na cestě faktického jednání. Avšak dostatečnou interpretaci obsahu volání získáme teprve vykázáním existenciální struktury *autenticky poslouchajícího* rozumění výzvě.

Nejprve bylo třeba ukázat, že fenomény, které vulgární výklad svědomí zná jako jediné, odkazují, jsou-li ontologicky přiměřeně pochopeny, na původní smysl [391] volání svědomí; dále pak, že vulgární výklad je určen omezeným horizontem upadajícího sebevýkladu pobytu a není – protože upadání patří k starosti jako takové – *přes veškerou svou samozřejmost rozhodně náhodný*.

Ontologická kritika vulgárního výkladu svědomí by mohla vyvolat mylný dojem, že prokázání *existenciální* nepůvodnosti každodenní zkušenosti svědomí chce být soudem o *existencielní* „mravní kvalitě" pobytu, který v takové zkušenosti žije. Stejně jako existence není nutně a přímo poškozována ontologicky nedostatečným po-

rozuměním svědomí, není ani existenciálně přiměřenou interpretací svědomí zaručeno existencielní rozumění volání. Opravdová vážnost je ve vulgární zkušenosti svědomí možná stejně dobře jako nevážnost v původnějším porozumění svědomí. Existenciálně původnější interpretace nicméně odemyká i *možnosti* původnějšího existencielního rozumění, pokud se ontologické pochopení neodtrhne od ontické zkušenosti.

§ 60. *Existenciální struktura autentického ‚moci být' dosvědčeného ve svědomí*

Existenciální interpretace svědomí má najít dosvědčení nejvlastnějšího ‚moci být' pobytu, jež *jest* v pobytu samém. Způsob, jímž svědomí svědčí, není indiferentní oznamování, nýbrž před-volávající výzva k provinilosti. To, co bylo takto dosvědčeno, je „uchopeno" poslouchání, které nezkresleně rozumí smyslu tohoto volání tak, jak je jím intendován. Teprve toto rozumění volání jako modus *bytí* pobytu dává fenomenalitu tomu, co bylo voláním svědomí dosvědčeno. Autentické rozumění volání jsme charakterizovali jako ‚chtít mít svědomí'. Toto ‚nechat v sobě jednat' [392] své nejvlastnější ‚bytí sebou' z něho samého v jeho provinilosti tak fenomenálně reprezentuje autentické ‚moci být' dosvědčené v pobytu samém. Existenciální strukturu tohoto ‚moci být' musíme nyní analyzovat. Jedině tím pronikneme k základní skladbě *autenticity* existence pobytu, která je v něm samém odemčena.

‚Chtít mít svědomí' ve smyslu rozumět si v nejvlastnějším ‚moci být' je způsob *odemčenosti* pobytu. Ta je kromě rozumění konstituována rozpoložením a řečí. Existencielní rozumění znamená: rozvrhovat se vždy do nejvlastnější faktické možnosti svého ‚moci být ve světě'. ‚*Moci* být' samému lze však rozumět jen existováním v této možnosti.

Jaká nálada odpovídá takovému rozumění? Rozumění volající výzvě odemyká vlastní pobyt v tísnivé nehostinnosti jeho osamocenosti. Tísnivá nehostinnost, spoluodhalená v rozumění, je genuinně 2
odemčena rozpoložením úzkosti, jež toto rozumění provází. Fak-

tum *úzkosti* spojené se *svědomím* je fenomenálním osvědčením toho, že pobyt rozumějící volání je vystaven tísnivé nehostinnosti sebe sama. ‚Chtít mít svědomí' je připravenost k úzkosti.

Třetí bytostný moment odemčenosti je *řeč*. Protějškem volání svědomí jako původní řeči pobytu není jiná řeč – která by snad dokonce vyjednávala o tom, co svědomí říká. Rozumějící poslouchání volání se zříká odpovědi ne proto, že je zasaženo „temnou mocí", která je ochromila, nýbrž proto, že přijímá za vlastní nezastřený obsah volání. Volání svědomí staví před trvalou provinilost a vymaňuje tak ‚bytí sebou' z hlučných „řečí" rozumnosti neurčitého ‚ono se'. Modus řečové artikulace, který přísluší tomuto ‚chtít mít svědomí', je tedy *zamlklost*. Mlčení jsme charakterizovali jako bytostnou možnost řeči.[1] Kdo chce dát něco na srozuměnou mlčením, musí [393] „mít co říci". Pobyt si ve výzvě svědomí dává na srozuměnou své nejvlastnější ‚moci být'. Proto je toto volání mlčením. Řeč svědomí nikdy nenabývá zvukové podoby. Svědomí volá jedině mlčky, tzn. volání přichází z bezhlasí tísnivé nehostinnosti a volá pobyt zpět do jeho vlastního ticha. ‚Chtít mít svědomí' rozumí tudíž této mlčenlivé řeči přiměřeně pouze zamlklostí. Zamlklost bere slovo rozumným „řečem" neurčitého ‚ono se'.

Mlčenlivá řeč svědomí umožňuje rozumnému výkladu svědomí, který se „přísně drží fakt", vydávat svědomí za něco, co se vůbec nedá doložit a co se vůbec nevyskytuje. To, že ‚ono se' nemůže „konstatovat" žádné volání svědomí, protože slyší a chápe jen hlučné „řeči", se svádí na svědomí s tím, že je „němé" a zjevně neexistuje. Takovým výkladem si neurčité ‚ono se' pouze zastírá sobě vlastní neschopnost zaslechnout volání svědomí a omezenost svého „slyšení".

Odemčenost pobytu je tedy ve struktuře ‚chtít mít svědomí' konstituována rozpoložením úzkosti, rozuměním jako seberozvrhováním do své nejvlastnější provinilosti a řečí jako zamlklostí. Tuto významnou, v pobytu samém jeho svědomím dosvědčovanou autentickou odemčenost – *toto mlčenlivé, k úzkosti připravené seberozvrhování do své nejvlastnější provinilosti* – nazveme *odhodlanost.*

7

---

[1] Srv. § 34, str. 197.

Odhodlanost je význačný modus odemčenosti pobytu. Odemčenost jsme však výše[1] existenciálně interpretovali jako *původní pravdu*. Tato pravda není primárně kvalitou „soudu" ani žádného určitého chování, nýbrž bytostné konstitutivum ‚bytí ve světě' jako takového. Pravda [394] musí být pochopena jako fundamentální existenciál. Ontologické vyjasnění věty: „Pobyt jest v pravdě" ukázalo původní odemčenost tohoto jsoucna jako *pravdu existence* a její vymezení přenechalo analýze autenticity pobytu.[2]

V odhodlanosti jsme tedy nyní získali nejpůvodnější, protože *autentickou* pravdu pobytu. Odemčenost našeho ‚tu' odemyká vždy stejně původně celé ‚bytí ve světě' – tzn. svět, ‚bytí ve' a ‚bytí sebou' – jímž toto jsoucno jakožto „já jsem" jest. Odemčeností světa je vždy již odkryto nitrosvětské jsoucno. Odkrytost příručního a výskytového jsoucna je zakotvena v odemčenosti světa;[3] neboť uvolnění konkrétního celku v dostatečnosti příručního jsoucna vyžaduje předchůdné porozumění významnosti. Tím, že jí rozumí, odkazuje pobyt sám sebe v praktickém ohledu obstarávání k vystupujícím příručním prostředkům. Rozumění významnosti jakožto odemčenost příslušného světa je zase zakotveno v rozumění onomu ‚kvůli čemu', z něhož veškeré odkrývání celku dostatečnosti vychází. ‚Kvůli' přístřeší, ‚kvůli' obživě, ‚kvůli' zaopatření – to jsou elementární a stálé možnosti pobytu, do nichž se toto jsoucno, jemuž jde o jeho bytí, vždy již rozvrhlo. Vržen do svého ‚tu', je pobyt fakticky odkázán vždy na určitý – svůj – „svět". Spolu s tím jsou nejbližší faktické rozvrhy vedeny obstarávající *ztraceností* v neurčitém ‚ono se'. Ta může být vlastním pobytem volána a tomuto volání může být porozuměno odhodlaností. Tato *autentická* odemčenost modifikuje pak se stejnou původností odkrytost „světa", jež je v ní fundována, a odemčenost spolupobytu druhých. „Svět" příručních prostředků nebude „obsahově" jiný, okruh druhých se nezmění, a přece je nyní 2

---

[1] Srv. § 44, str. 248 nn.

[2] Srv. tamt., str. 256 n.

[3] Srv. § 18, str. 107 nn.

rozumějící [395] a obstarávající bytí k příručnímu jsoucnu a pečující spolubytí s druhými určeno ze svého nejvlastnějšího ‚moci být sebou'.

Odhodlanost jako *autentické ‚bytí sebou'* neodděluje pobyt od jeho světa, nemění jej v izolované, nezakotvené já. A není to ani možné – neboť odhodlanost jako autentická odemčenost není ničím jiným než *autentickým ‚bytím ve světě'*. Právě ona vede ‚bytí sebou' do příslušného obstarávajícího bytí k příručnímu jsoucnu a podněcuje je k pečujícímu spolubytí s druhými.

Autenticky zvolené ‚moci být' je to, ‚kvůli čemu' se odhodlaný pobyt uvolňuje pro svůj svět. Teprve odhodlanost k sobě samému umožňuje pobytu nechat spolujsoucí druhé „být" v jejich nejvlastnějším ‚moci být' a péčí, která předbíhá a osvobozuje, jim toto ‚moci být' pomáhá odemykat. Odhodlaný pobyt se může stát „svědomím" druhých. Až z autentického ‚bytí sebou' odhodlanosti pochází autentické spolubytí – nikoli z dvojznačných a soupeřivých úmluv a upovídaného sbratřování v rámci záměrů a podniků neurčitého ‚ono se'.

Odhodlanost je svou ontologickou bytností vždy odhodlaností konkrétního faktického pobytu. Bytnost tohoto jsoucna je existence. Odhodlanost „existuje" jen jako v rozumění se rozvrhující odhodlané rozhodnutí. Ale vzhledem k čemu se pobyt v odhodlanosti odemyká? K čemu se má odhodlat? Odpověď může dát *jen* odhodlané rozhodnutí samo. Bylo by naprostým nepochopením fenoménu odhodlanosti, kdybychom se domnívali, že to je pouhé přijímající převzetí předložených a doporučených možností. Neboť teprve *odhodlané rozhodnutí je odemykající rozvržení a určení konkrétní faktické možnosti.* K odhodlanosti *patří* nutně *neurčitost*, která charakterizuje každé fakticky-vržené ‚moci být' pobytu. Sebou samou je si odhodlanost [396] jista jen jako odhodlané rozhodnutí. Ale *existencielní*, vždy až v odhodlaném rozhodnutí se určující *neurčitost* odhodlanosti má nicméně svou *existenciální určitost.*

To, k čemu se odhodlanost odhodlává, je ontologicky předznačeno v existencialitě pobytu vůbec – v jeho ‚moci být' jako obstarávající péči. Jako starost je však pobyt determinován fakticitou a upa-
9 dáním. Odemčen ve svém „tu", je stejně původně v pravdě i ne-

pravdě.[1] To platí „vlastně" právě o odhodlanosti jako vlastní, autentické pravdě. Odhodlanost přijímá nepravdu vlastním způsobem za vlastní. Pobyt vždy už je a brzy možná zase bude v neodhodlanosti. Tento termín však označuje fenomén, jenž byl interpretován jako vydanost vládnoucímu výkladu neurčitého ‚ono se'. Pobyt jako ‚být sebou v neurčitém ono se' je „žit" dvojznačnou rozumností veřejnosti, v níž se nikdo neodhodlává, a v níž je přesto vždy už rozhodnuto. Odhodlanost znamená otevřít se výzvě volající ze ztracenosti v neurčitém ‚ono se'. Neodhodlanost neurčitého ‚ono se' sice zůstává u moci, avšak není s to odhodlanou existenci ohrozit. Neodhodlanost jako pojmový opak existenciálně chápané odhodlanosti neznamená onticko-psychickou vlastnost ve smyslu podléhání zábranám. I odhodlané rozhodnutí je odkázáno na neurčité ‚ono se' a jeho svět. Porozumění pro to patří k tomu, co je odhodlaným rozhodnutím odemykáno, protože teprve odhodlanost dává pobytu autentickou projasněnost. V odhodlanosti jde pobytu o jeho nejvlastnější ‚moci být', jež se jakožto vržené může rozvrhnout vždy jen do určitých faktických možností. Odhodlané rozhodnutí neopouští „skutečnost", nýbrž teprve odkrývá to, co je fakticky možné, uchopujíc je tak, jak je jako nejvlastnější ‚moci být' v neurčitém ‚ono se' možné. Existenciální určitost každého konkrétně [397] možného odhodlaného pobytu zahrnuje konstitutivní momenty dosud pomíjeného existenciálního fenoménu, který nazýváme *situace*.

V termínu situace (postavení – „být v stavu") spoluznamená význam prostorový. Nechceme se jej pokoušet z tohoto existenciálního pojmu odstranit. Vždyť je obsažen i v „tu" pobytu. K ‚bytí ve světě' patří určitá vlastní prostorovost, jež je charakterizována fenomény od-dalování a zaměření. Pobyt, pokud fakticky existuje, „dává místo".[2] Pobytová prostorovost, na jejímž základě si existence určuje svoje „místo", je však zakotvena ve skladbě ‚bytí ve světě'. Primární konstitutivum této skladby je odemčenost. Tak jako je prostorovost našeho ‚tu' zakotvena v odemčenosti, tak má situace

---

[1] Srv. § 44 b, str. 257.

[2] Srv. §§ 23 a 24, str. 132 nn.

své fundamenty v odhodlanosti. Situace je vždy konkrétní v odhodlanosti odemčené ‚tu', jako které tu jest existující jsoucno. Situace není vyskytující se rámec, v němž se pobyt nalézá, nebo do něhož se třeba i sám přivedl. Situace, která nemá nic společného s vyskytujícím se souborem nahodilých okolností, *jest* jen skrze odhodlanost a v odhodlanosti: Teprve ‚bytí sebou', odhodlanému ke svému ‚tu', jímž má jako existující být, se odemyká příslušná faktická dostatečnost okolností. Pouze odhodlanosti se může ze světa spolupobytu a z příručního světa okolí *přiházet* to, co nazýváme náhoda.

Neurčitému ‚ono se' je naproti tomu situace bytostně uzamčena. Zná jenom „všeobecný stav věcí", ztrácí se v nejbližších „příležitostech" a naplňuje své bytí počítáním „náhod", které mylně považuje a vydává za svůj vlastní výkon.

Odhodlanost uvádí bytí ‚tu' do existence jeho situace. Odhodlanost však vymezuje [398] existenciální strukturu autentického ‚moci být' dosvědčeného svědomím, strukturu ‚chtít mít svědomí'. V ní jsme rozpoznali přiměřené rozumění výzvě svědomí. Je tedy zcela jasné, že když volání svědomí burcuje k ‚moci být', pak před nás nestaví prázdný ideál existence, nýbrž *před-volává do situace*. Tato existenciální pozitivita správně pochopeného volání svědomí umožňuje zároveň nahlédnout, že omezení působnosti volání na uskutečněná a zamýšlená provinění zakrývá odemykající charakter svědomí a jenom zdánlivě nám zprostředkovává konkrétní porozumění hlasu svědomí. Existenciální interpretace porozumění volání jako odhodlanosti odhaluje svědomí jako v základu pobytu rozhodnutý způsob bytí, jímž si pobyt sám – tím, že dosvědčuje své nejvlastnější ‚moci být' – umožňuje svou faktickou existenci.

Předvedený fenomén odhodlanosti lze jen stěží zaměňovat s prázdným „habitem" a s neurčitou „velleitou". Odhodlanost si situaci nepředstavuje, nebere ji jen na vědomí, nýbrž vždy se již postavila do ní. Jakožto odhodlaný pobyt již *jedná*. Záměrně se vyhýbáme termínu „jednání". Neboť za prvé bychom jej museli pojmout opět tak široce, aby aktivita zahrnovala i pasivitu kladeného odporu; za druhé by to sugerovalo existenciálně-ontologické nedorozumění, v jehož důsledku by se odhodlanost jevila jako nějaký zvláštní postoj praktické schopnosti oproti schopnosti teoretické. Ale sta-

rost jako obstarávající péče obepíná bytí pobytu tak původně a úplně, že při rozlišování teoretického a praktického postoje musí být vždy už předpokládána jako celek a nemůže být z těchto postojů teprve skládána pomocí nutně neodůvodněné, poněvadž existenciálně nezaložené dialektiky. *Odhodlanost je však jen ve starosti obstarávaná a jako starost možná autenticita starosti samé.* [399] 3

Zachytit v hlavních rysech faktické existencielní možnosti, předvést jejich souvislosti a interpretovat je v souladu s jejich existenciálními strukturami patří do okruhu úkolů tematické existenciální antropologie.[1] Pro fundamentálně-ontologický záměr přítomného zkoumání postačí existenciální vymezení autentického ‚moci být', jež si pobyt sám ze sebe dosvědčuje ve svědomí.

Vykázáním odhodlanosti jako mlčenlivého, k úzkosti připraveného seberozvrhování do nejvlastnější provinilosti se zkoumání dostalo do bodu, kdy je možno vymezit ontologický smysl hledané *autentické* možnosti pobytu být celý. Autenticita pobytu teď není ani prázdné jméno, ani smyšlená idea. Přesto však existenciálně dedukované autentické bytí k smrti jako autentické ‚moci být celý' zůstává i nadále čistě existenciálním rozvrhem, jemuž chybí dosvědčení v pobytu. Teprve až nalezneme toto dosvědčení, dostojí naše zkoumání nároku, jejž na ně klade sama probíraná problematika, totiž vykázat existenciálně dosvědčenou a vyjasněnou autentickou možnost pobytu být celý. Neboť jedině tehdy, až bude toto jsoucno fenomenálně přístupno ve své autenticitě a celosti, dostane se otázka po smyslu bytí *tohoto* jsoucna, k jehož existenci patří rozumění bytí vůbec, na opravdu pevnou půdu. [400]

---

[1] Ve směru této problematiky se K. Jaspers poprvé výslovně chopil úkolu vypracovat nauku o světovém názoru. Srv. jeho *Psychologie der Weltanschauungen*, 1925[3]. Otázka „Co je člověk?" je zde položena a zodpovězena z toho, co člověk bytostně být může (viz Předmluvu k 1. vyd.). Vyplývá odtud zásadní existenciálně-ontologický význam „mezních situací". Je naprostým nepochopením filosofické tendence jeho díla, jestliže je pouze „používáno" jako příručka pro orientaci v různých „typech světových názorů".

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*

V předchozím byla existenciálně rozvržena autentická možnost pobytu ‚být celý'. Analýza tohoto fenoménu odhalila autentické bytí
: 2 k smrti jako *předběh*.[1] Autentické ‚moci být' pobytu, existencielně dosvědčené, bylo ukázáno a zároveň existenciálně interpretováno jako *odhodlanost*. Jak lze oba fenomény spojovat? Nevedl ontologický rozvrh autentického ‚moci být celý' do takové dimenze pobytu, která je fenoménu odhodlanosti velice vzdálená? Co má smrt společného s „konkrétní situací" jednání? Nesvádí pokus o násilné spojování odhodlanosti a předběhu k nepřijatelné, zcela nefenomenologické konstrukci, které už nemůže být přiznán charakter fenomenálně podloženého ontologického rozvrhu?

Spojit oba fenomény vnějškově je samozřejmě nepřípustné. Metodicky jedině možná cesta je vyjít z fenoménu odhodlanosti, dosvědčeného v jeho existencielní možnosti, a ptát se: *poukazuje odhodlanost ve své nejvlastnější existencielní bytostné tendenci sama na předběhovou odhodlanost jako na svou nejvlastnější autentickou možnost?* Co když se odhodlanost v souladu se svým vlastním smyslem dobírá autenticity [401] teprve tehdy, když se rozvrhuje nikoli do libovolných a pouze nejbližších možností, nýbrž do oné krajní, která jest před vším faktickým ‚moci být' pobytu, a jako taková je více či méně nezkresleně obsažena v každém jeho fakticky uchopeném ‚moci být'? Co když odhodlanost jako *autentická* pravda pobytu získává *příslušnou autentickou jistotu* teprve v předběhu

[1] Srv. § 53, str. 296 nn.

ke smrti? Co když teprve v *předběhu* ke smrti autenticky chápeme, to znamená existencielně *dostihujeme* veškerou faktickou „předběžnost" rozhodování a odhodlávání?

Pokud existenciální interpretace nezapomene, že jsoucno, které je jejím tématem, má způsob bytí *pobytu* a že není výskytovým jsoucnem, jež lze skládat z jednotlivých vyskytujících se kusů, musí se všechny kroky této interpretace nechat vést ideou *existence*. Pro otázku možné souvislosti mezi předběhem a odhodlaností to neznamená nic menšího než požadavek rozvrhnout tyto existenciální fenomény ve směru existencielních možností, které jsou v nich předznačeny, a existenciálně tyto možnosti „domyslet do konce". Předvedení předběhové odhodlanosti jako existencielně možného autentického ‚moci být celý' tím ztratí charakter libovolné konstrukce. Stane se interpretujícím osvobozením pobytu *pro* nejzazší možnost jeho existence. 3

Tímto krokem vychází zároveň najevo nejvlastnější metodický charakter existenciální interpretace. Výslovné metodické úvahy – odhlédneme-li od několika nezbytných poznámek – jsme zatím nechávali stranou. Nejprve bylo třeba postupovat „vpřed", k fenoménům. Avšak ještě *před* vyjasněním bytostného smyslu jsoucna, jež bylo odhaleno ve svém základním fenomenálním obsahu, se musí chod výkladu někde zastavit, a to nikoli za účelem „odpočinku", nýbrž proto, aby zkoumání dostalo nový impuls. [402]

Základem pravé metody je přiměřené zahlédnutí bytostné skladby „předmětu", popřípadě předmětného okruhu, který má být odemčen. Pravé metodické zamyšlení – jež je třeba dobře odlišovat od prázdných úvah o technických problémech – osvětluje tudíž zároveň způsob bytí tematizovaného jsoucna.[1] Teprve projasnění metodických možností, požadavků a mezí existenciální analytiky vůbec zajišťuje potřebnou průhlednost jejímu *základnímu* kroku, totiž odhalení smyslu bytí starosti. *Interpretace ontologického smyslu starosti se však musí odehrávat na podkladě úplného a stálého fenomenologického zpřítomňování dosud odhalené existenciální skladby pobytu.*

[1 a] Lišit vědecký postup od pochodu myšlení.

Pobyt je ontologicky zásadně odlišný od veškerého výskytového a reálného jsoucna. Základem jeho „stálosti" není substancialita substance, nýbrž *„samostatnost"* existujícího ‚bytí sebou', jež jsme pojali jako starost. Tento fenomén *‚bytí sebou'*, spoluobsažený ve starosti, vyžaduje původní a autentické existenciální vymezení vůči přípravnému předvedení neautentického bytí sebou v modu neurčitého ‚ono se'. S tím souvisí formulování možných ontologických otázek, které musí mířit na toto „bytí sebou", jestliže není ani substancí ani subjektem.

Teprve u takto dostatečně vyjasněného fenoménu starosti se pak můžeme tázat na jeho ontologický smysl. Určování tohoto smyslu
4 je odkrýváním časovosti. Tento výklad nepovede do odlehlých, izolovaných okrsků pobytu, nýbrž uchopí toliko celkový fenomenální obsah základní existenciální skladby pobytu v posledních fundamentech jeho vlastní ontologické srozumitelnosti. *S fenomenální původností je časovost zakoušena v autentické celosti pobytu, ve fenoménu* [403] *předběhové odhodlanosti.* A jestliže se časovost ohlašuje původně zde, pak je časovost předběhové odhodlanosti zřejmě význačný modus časovosti samé. Časovost se může v různých možnostech a různými způsoby *časit*. Základní možnosti existence, autenticita a neautenticita pobytu, jsou ontologicky založeny v možných časeních časovosti.

Způsobuje-li převládání upadajícího porozumění bytí (bytí jako výskyt), že pobytu je vzdálen i ontologický charakter jeho vlastního bytí, pak jsou mu ještě vzdálenější původní fundamenty tohoto bytí. Proto se nelze divit, jestliže časovost na první pohled neodpovídá tomu, co je vulgárnímu porozumění přístupné jako „čas". Pojem času převzatý z vulgární zkušenosti času a problematika, která z této zkušenosti vyrůstá, nemohou tudíž bez dalšího sloužit jako kritéria přiměřenosti interpretace času. Zkoumání se musí naopak *nejprve* seznámit s původním fenoménem časovosti, a teprve *z něho* objasňovat nutnost a způsob vzniku vulgárního porozumění času, jakož i důvod jeho vlády.

K zajištění původního fenoménu časovosti je třeba prokázat, že všechny dosud nalezené fundamentální struktury pobytu – pokud jde o jejich celost, jednotu a rozvíjení – jsou v základě „časové" a že

je nutno je chápat jako mody časení časovosti. Odhalení časovosti staví pak existenciální analytiku před úkol *opakovat* provedenou analýzu pobytu ve smyslu interpretace bytostných struktur z hlediska jejich časovosti. Základní směry analýz, kterých je k tomu zapotřebí, rýsuje sama časovost. Kapitola se proto člení takto: existencielně autentické ‚moci být celý' jako předběhová odhodlanost (§ 62); [404] hermeneutická situace vytvořená pro interpretaci smyslu bytí starosti a metodický charakter existenciální analytiky vůbec (§ 63); starost a bytí ‚sebou' (§ 64); časovost jako ontologický smysl starosti (§ 65); časovost pobytu a z ní vyplývající úkol původního opakování existenciální analýzy (§ 66).

§ 62. *Existencielně autentické ‚moci být celý' jako předběhová odhodlanost*

Nakolik vede odhodlanost, „domyšlená do konce" v nejvlastnější tendenci svého bytí, k autentickému bytí k smrti? Jak chápat soucvislost mezi oním ‚chtít mít svědomí' a existenciálně rozvrženým autentickým ‚moci být celý'? Bude výsledkem jejich sloučení nějaký nový fenomén? Nebo to bude i nadále odhodlanost dosvědčená ve své existencielní možnosti, ovšem odhodlanost, která bude bytím k smrti *existencielně modalizována*? Co však znamená existenciálně „domyslet do konce" fenomén odhodlanosti?

Odhodlanost jsme charakterizovali jako mlčenlivé, úzkosti se nevyhýbající seberozvrhování do nejvlastnější provinilosti. Ta patří k bytí pobytu a znamená: *být* negativním základem negativity. „Vinen", které patří k bytí pobytu, nepřipouští žádné více ani méně. Předchází každou kvantifikaci, pokud zde má něco takového vůbec smysl. Rovněž tak nelze říci, že pobyt je bytostně vinen jen *občas*, a *jindy zase ne*. ‚Chtít mít svědomí' se odhodlává pro toto ‚být vinen'. Vlastním smyslem odhodlanosti je rozvrhovat se do tohoto ‚být vinen', jímž pobyt jest, pokud jest. Existencielní převzetí této [405] „viny" v odhodlanosti je tudíž autentické jen tehdy, stala-li se odhodlanost ve svém odemykání pobytu sama sobě *natolik* průhlednou, že ono ‚být vinen' chápe *jako trvalé*. Takové rozumění je

však možné jen díky tomu, že si pobyt své ‚moci být' odemkne „až do konce". *Být* do konce však u pobytu znamená existenciálně: bytí *ke* konci. Odhodlanost je autenticky tím, čím být může, teprve *jakožto rozumějící bytí ke konci*, tzn. jakožto předběh ke smrti. Není tomu tak, že by odhodlanost jen „měla" souvislost s předběhem jako s něčím jiným, než je ona sama. *Odhodlanost v sobě chová autentické bytí k smrti jako možnou existencielní modalitu své vlastní autenticity.* Tuto „souvislost" je třeba fenomenálně ozřejmit.

Odhodlanost znamená: nechat se před-volat do svého nejvlastnějšího ‚*být* vinen'. ‚Být *vinen*' patří k bytí pobytu samého, jež jsme
6 primárně určili jako ‚moci být'. Že pobyt „jest" trvale vinen, může znamenat jen tolik, že se v tomto bytí udržuje vždy buď jako autentické, nebo jako neautentické existování. ‚*Být* vinen' není pouhá permanentní vlastnost něčeho neustále se vyskytujícího, nýbrž *existencielní možnost* autenticky či neautenticky *být* vinen. Toto „vinen" *jest* vždy jen ve faktickém ‚moci být'. ‚Být vinen' musí tudíž, poněvadž patří k *bytí* pobytu, být pojato jako ‚moci být vinen'. Odhodlanost se rozvrhuje do tohoto ‚moci být', to znamená rozumí si v něm. Toto rozumění se tedy udržuje v původní možnosti pobytu. A *autenticky* se *v ní* udržuje, jestliže odhodlanost původně jest tím, čím je ve své tendenci. Ale původní bytí pobytu ke svému ‚moci být' jsme odhalili jako bytí k smrti, to znamená k již charakterizované význačné možnosti pobytu. Předběh odemyká tuto možnost jako možnost. Tedy teprve *jako předběhová* je odhodlanost původním bytím k nejvlastnějšímu ‚moci být' pobytu. Onomu „mohu" [406] obsaženému v ‚moci být vinen' rozumí odhodlanost teprve tehdy, když sama sebe „kvalifikuje" jako bytí k smrti.

Odhodlaný pobyt přijímá autenticky ve své existenci, že *jest* negativitou prostoupeným základem své negativity. Smrt jsme pochopili existenciálně jako možnost *ne*možnosti existence, to znamená jako naprostou negativitu pobytu. Smrt není k pobytu na jeho „konci" přidána, nýbrž jako starost je pobyt vrženým (to znamená negativitou prostoupeným) základem své smrti. Tato negativita, původně prostupující bytí pobytu, se jemu samému odhaluje v autentickém bytí k smrti. Teprve předběh ozřejmuje provinilost ze základu *celého* bytí pobytu. Starost v sobě chová stejně původně smrt i vi-

nu. Teprve předběhová odhodlanost rozumí onomu ‚moci být vinen' *autenticky a zcela*, to znamená *původně*.[1]

Rozumění hlasu svědomí odhaluje ztracenost do neurčitého ‚ono se'. Odhodlanost přivádí pobyt zpět k jeho nevlastnějšímu ‚moci být sebou'. Autentickým a zcela průhledným se vlastní ‚moci být' stává v rozumějícím bytí k smrti jako ke své *nejvlastnější* možnosti. 3

Volání svědomí pomíjí ve své výzvě všechnu „světskou" důležitost a moc pobytu. Nemilosrdně osamocuje pobyt v jeho ‚moci být vinen' a žádá po něm, aby právě jím autenticky byl. Krajní vyostření bytostné [407] osamocenosti v nejvlastnějším ‚moci být' odemyká předběh ke smrti jako k *bezevztažné* možnosti. Předběhová odhodlanost si toto ‚moci být vinen' jako nejvlastnější a bezevztažné nechá plně vstoupit do svědomí.

‚Chtít mít svědomí' znamená být připraven na výzvu k nejvlastnější provinilosti, která každý faktický pobyt vždy již určila, a to jak *před* každým faktickým proviněním, tak *po* jeho odčinění. Tato předchůdná a stálá provinilost se ukazuje teprve tehdy nezakrytě ve své předchůdnosti, když je zasazena do možnosti, která je pro pobyt zcela *nepředstižná*. Jestliže předběhová odhodlanost *dostihla* ve svém ‚moci být' možnost smrti, nemůže už být autentická existence pobytu ničím *předstižena.*

Fenomén odhodlanosti nás přivedl před původní *pravdu* existence. Jakožto odhodlaný je pobyt odhalen sobě samému ve svém faktickém ‚moci být', a to tak, že on sám *jest* odhalování i odhalené. K pravdě patří vždy jí odpovídající ‚považování za pravdivé'. Výslovně si přisvojit něco odemčeného či odkrytého znamená ‚*být* v jistotě'. Původní pravda existence vyžaduje stejně původní ‚bytí v jistotě' jakožto udržování se v tom, co odhodlanost odemyká. Od-

---

[1] Provinilost, která původně patří ke skladbě bytí pobytu, je ovšem třeba odlišit od theologicky chápaného status corruptionis. Theologie může v existenciálně určené provinilosti nalézt ontologickou podmínku své faktické možnosti. Vina obsažená v ideji status corruptionis je faktické provinění zcela specifického druhu. Má své vlastní dosvědčení, které je každé filosofické zkušenosti zásadně uzamčeno. Existenciální analýza provinilosti nesvědčí ani *pro*, ani *proti* možnosti hříchu. Přísně vzato nelze ani říci, že ontologie pobytu *jako taková* vůbec uchovává tuto možnost otevřenou, neboť jako filosofické tázání vůbec nic o hříchu „neví".

hodlanost si *dává* faktickou situaci a *přivádí* se do ní. Situaci nelze předem vypočítat a předložit si ji jako něco výskytového, co čeká na uchopení. Situace se odemyká ve svobodném, zprvu neurčitém, ale pro možnost určování otevřeném odhodlání. *Co však znamená jistota, která takové odhodlanosti přísluší?* Měla by se držet v tom, co je odhodlaným rozhodnutím odemčeno. To ale znamená, že se na situaci nemůže fixovat, nýbrž musí chápat, že odhodlané rozhodnutí, poněvadž jeho vlastním smyslem je odemykání, musí být udržová-
8 no volné a *otevřené* pro každou novou faktickou možnost. Jistota odhodlaného rozhodnutí znamená: *být otevřen pro* [408] možnost a někdy i faktickou nutnost rozhodnutí *odvolat*. Tento způsob, jímž odhodlanost (jako pravda existence) považuje něco za pravdivé, nenechává však pobyt nikterak upadnout zpět do neodhodlanosti. Naopak: toto ‚považovat za pravdivé' jakožto odhodlané ‚být otevřen odvolání' je *autentická odhodlanost k obnovování odhodlanosti samé*. Tím je ale existencielně podvrácena ztracenost do neodhodlanosti. Způsob, jímž odhodlanost považuje něco za pravdivé, má co do svého smyslu tendenci být otevřen *stále*, tzn. *celému* ‚moci být' pobytu. Tuto stálou jistotu má odhodlanost zaručenu jen tím, že se vztahuje k možnosti, jíž si může *být* naprosto jista. Ve smrti se musí pobyt „odvolat" naprosto. Jsouc si tímto stále jista, to znamená v předběhu, získává odhodlanost svou autentickou a celou jistotu.

Pobyt je však stejně původně v nepravdě. Předběhová odhodlanost mu dává zároveň původní jistotu jeho uzamčenosti. Odhodlán v předběhu *udržuje* se pobyt otevřen pro stálou, ze základu svého vlastního bytí možnou ztracenost do neodhodlanosti neurčitého ‚ono se'. Neodhodlanost je jako stálá možnost pobytu *právě tak jistá*. Sobě samé průhledná odhodlanost chápe, že *neurčitost* jejího ‚moci být' se určuje jedině odhodlaným rozhodnutím vzhledem k situaci. Ví o neurčitosti, jež prostupuje jsoucno, které existuje. Chce-li však toto vědění odpovídat autentické odhodlanosti, musí samo pocházet z autentického odemykání. Ačkoli se ‚moci být' stává v odhodlaném rozhodnutí *jistým*, ozřejmí se v bytí k smrti *cele* jeho *neurčitost*. Předběh přivádí pobyt před možnost, která je stále jistá, a přece zůstává v každém okamžiku neurčitá, pokud jde o to, kdy se možnost stane nemožností. Taková možnost ukazuje, že toto

jsoucno je [409] vrženo do neurčitosti „mezní situace", a že v odhodlání k ní získává pobyt své autentické ‚moci být celý'. Neurčitost smrti se původně odemyká v úzkosti. Tato původní úzkost však usiluje o odvahu k odhodlanosti. Odstraňuje vše, co by mohlo zakrývat, že pobyt je zůstaven sám sobě. Nic, před něž úzkost staví, odhaluje negativitu, která určuje pobyt v jeho *základě*, jenž je sám vrženost do smrti.

Analýza postupně odhalila *momenty modalizace*, které vyrůstají z autentického bytí k smrti jako z nejvlastnější, bezevztažné, nepředstižné, jisté, a přesto neurčité možnosti. Odhodlanost sama ze sebe k této modalizaci tenduje; je autenticky a zcela tím, čím být může, jedině jako *předběhová odhodlanost*.

Na druhé straně teprve interpretace „souvislosti" mezi odhodlaností a předběhem dospěla k plnému existenciálnímu pochopení předběhu samého. To dosud mohlo mít platnost pouze ontologického rozvrhu. Nyní se však ukázalo: není to žádná smyšlená a pobytu vnucená možnost, nýbrž *modus* v pobytu dosvědčeného existenciálního ‚moci být', k němuž si dodává odvahu, pokud si jako odhodlaný rozumí autenticky. Předběh „jest" nikoli jako nezakotvený postoj, nýbrž musí být pochopen jako možná autenticita odhodlanosti, jež je v existencielně dosvědčené odhodlanosti skryta, a tudíž spolu s ní dosvědčena. Autentické „myslet na smrt" je sobě samému existencielně průhledné ‚chtít mít svědomí'.

Jestliže odhodlanost jakožto autentická tenduje k modu vymezenému předběhem a jestliže předběh tvoří autentickou možnost pobytu být celý, pak je v existencielně dosvědčené odhodlanosti pobytu zároveň dosvědčeno i jeho autentické ‚moci být celý'. *Tázání po ‚moci být celý' je tázání fakticky-existencielní. Pobyt* [410] *na ně odpovídá jakožto odhodlaný.* Otázka po možnosti pobytu ‚být celý' nyní zcela ztratila svůj počáteční[1] charakter pouze teoretické, metodické otázky analytiky pobytu, pocházející ze snahy dospět k úplné „danosti" celého pobytu. Otázka po celosti pobytu, kladená zpočátku jen ontologicko-metodicky, měla své oprávnění, ale jenom proto, že její základ odkazuje na určitou ontickou možnost pobytu.

---

[1] Srv. § 45, str. 267.

Pokud jsme „souvislost" mezi předběhem a odhodlaností objasnili jako možné modalizování odhodlanosti předběhem, pak jsme fenomenálně vykázali autentické ‚moci být celý'. Je-li tímto fenoménem postižen způsob bytí pobytu, v němž se pobyt přivádí k sobě a před sebe, pak musí zůstat každodennímu, „rozumnému" výkladu pobytu, odehrávajícímu se v rámci neurčitého ‚ono se', ontic-
0 ky i ontologicky nesrozumitelný. Bylo by nesmyslné chtít tuto existencielní možnost odsouvat jako „nedokázanou", nebo se ji naopak snažit teoreticky „dokazovat". I tak je třeba tento fenomén chránit před nejhrubším překrucováním.

Předběhová odhodlanost není žádný manévr k „překonání" smrti, nýbrž rozumění, sledující volání svědomí, které dává smrti možnost *zmocnit se existence* pobytu a v samém základu mařit všechny prchavé pokusy o sebezakrývání. ‚Chtít mít svědomí' určené jako bytí k smrti neznamená také stažení se do ústraní, nýbrž vede bez iluzí k odhodlanosti „jednání". Předběhová odhodlanost nepochází rovněž z „idealistického" nadšení vznášejícího se nad existencí a jejími možnostmi, nýbrž pramení ze střízlivého rozumění faktickým základním možnostem pobytu. S úzkostí, jež nás střízlivě přivádí před osamocené ‚moci být', je spjata odhodlaná radost [411] z této možnosti. V ní se pobyt osvobozuje od „nahodilostí", jimiž se zabavuje podnikavá zvědavost a jež jsou primárně čerpány z událostí ve světě. Analýza těchto základních nálad však překračuje meze, které naší interpretaci vytyčuje její fundamentálně ontologické zaměření.

Není však základem této ontologické interpretace existence pobytu určité ontické pojetí autentické existence, nějaký faktický ideál pobytu? Vskutku je tomu tak. A tento fakt nejen nesmíme popírat, či přiznávat jen z donucení, nýbrž musíme pochopit jeho *pozitivní nutnost* z předmětu, který je tématem zkoumání. Filosofie nebude nikdy zapírat své „předpoklady", ale nesmí je ani bez dalšího prostě připouštět. Musí svoje předpoklady chápat, spojit je s tím, čeho jsou předpoklady, a zevrubně je rozvinout. Tuto funkci plní metodické zamyšlení, jehož je nyní zapotřebí.

§ 63. *Hermeneutická situace získaná pro interpretaci smyslu bytí starosti a metodický charakter existenciální analytiky vůbec*

Výkladem předběhové odhodlanosti je ukázán fenomén možné autenticity a celosti pobytu. Hermeneutická situace,[1] která dosud nedostačovala pro výklad smyslu bytí starosti, nabyla potřebné původnosti. Metodickým před-se-vzetím je pobyt uchopen ve své původnosti, to znamená s ohledem na své autentické ‚moci být celý'; před-vídání, jež interpretaci vede, totiž idea existence, získala prosvětlením nejvlastnějšího ‚moci být' určitost; konkrétně vypracovaná [412] struktura bytí pobytu ozřejmila jeho ontologickou specifičnost vůči všemu výskytovému jsoucnu natolik, že před-pojetí existenciality pobytu je už sdostatek artikulováno, aby mohlo bezpečně vést pojmové vypracování existenciálů. 3

Cesta analytiky pobytu, kterou jsme dosud prošli, se postupně stala konkrétním předvedením teze, která byla zpočátku pouhým tvrzením:[2] *jsoucno, jímž každý z nás jest, je ontologicky tím nejvzdálenějším.* Důvod spočívá ve starosti samé. Upadající bytí u nejblíže obstarávaného jsoucna ve „světě" vede každodenní výklad pobytu a onticky zakrývá autentické bytí pobytu, a neposkytuje tedy pro ontologii, jež je na toto jsoucno zaměřená, přiměřenou základnu.[3] Proto původní fenomenální předestření tohoto jsoucna není ničím samozřejmým, když i ontologie zprvu sleduje směr každodenního výkladu pobytu. Zpřístupnění původního bytí pobytu musí být na něm spíše *vydobyto v protitahu* vůči upadající ontickoontologické tendenci výkladu.

---

[1] Srv. § 45, str. 368 n.

[2] Srv. § 5, str. 32.

[3a] Špatně! Jako by snad z ryzí ontiky mohla být vyčtena ontologie. Co to je ryzí ontika, ne-li ryze z před-ontologického rozvrhu když už to celé má zůstat v tomto rozlišení.

Nejen vykázání nejelementárnějších struktur ‚bytí ve světě', vymezení pojmu světa, vyjasnění neurčitého ‚ono se', které tvoří většinou a v průměru ‚kdo' tohoto jsoucna, nejen interpretace pobytového ‚tu', nýbrž především analýzy starosti, smrti, svědomí a viny ukazují, *jak* obstarávající běžná rozumnost ovládla v pobytu samém ‚moci být' a jeho odemykání, to znamená jeho uzamčení.

Způsob bytí pobytu *vyžaduje* tudíž od ontologické interpretace, která si vytkla za cíl původnost fenomenálního vykázání, *aby vydobyla bytí tohoto jsoucna navzdory jeho vlastní tendenci se skrývat.* [413] Existenciální analýza má tudíž oproti nárokům, resp. nenáročnosti a nevzrušené samozřejmosti každodenního výkladu neustále charakter jisté násilnosti. Tento rys je sice příznačný zejména pro ontologii pobytu, je však vlastní každé interpretaci, protože ro-
2 zumění, které se v ní formuje, má strukturu rozvrhování. Nemá však takový rozvrh vždy své vlastní *vodítko* a *postup*? A odkud mají ontologické rozvrhy čerpat evidenci, že jejich „nálezy" jsou fenomenálně přiměřené? Ontologická interpretace rozvrhuje dané jsoucno vzhledem k jeho vlastnímu bytí, aby strukturu tohoto bytí pojmově uchopila. Co ale těmto rozvrhům ukáže cestu, aby toto bytí vůbec našly? Když dokonce jsoucno, které je tématem existenciální analytiky, přímo *způsobem*, jakým jest, toto své vlastní bytí skrývá? Při zodpovídání těchto otázek se musíme zprvu omezit na požadované vyjasnění analytiky pobytu.

K bytí pobytu patří sebevýklad. V praktickém obstarávajícím odkrývání „světa" spoluzahlédá pobyt i toto obstarávání. Pobyt si fakticky rozumí vždy již v určitých existencielních možnostech, i když rozvrhy pocházejí jen z běžné rozumnosti neurčitého ‚ono se'. Existence je, ať už výslovně či nevysloveně, ať přiměřeně či nepřiměřeně, vždy už nějak spolupochopena. Každé ontické rozumění má své, třeba jen *před*-ontologické – to znamená nikoli teoreticko-tematicky pojaté – „implikace". Každá ontologicky výslovná otázka po bytí pobytu je již připravena způsobem bytí pobytu.

Přesto však: z čeho vyrozumět, co tvoří „vlastní", „autentickou" existenci pobytu? Bez existencielního rozumění nemá analýza existenciality žádný základ. Nespočívá provedená interpretace autenticity a celosti pobytu na ontickém pojetí existence, které je sice

možné, nicméně nemusí být [414] pro každého závazné? Existenciální interpretace zajisté nechce rozhodovat o existencielních možnostech a jejich závaznosti. Ale nemusí snad sebe samu ospravedlnit ohledně toho, *které* existencielní možnosti učinila ontickým základem ontologické interpretace? Je-li bytí pobytu bytostně ‚moci být' a ‚být svoboden' pro své nejvlastnější možnosti a existuje-li pobyt vždy jen ve svobodě pro tyto možnosti, příp. v nesvobodě proti nim, může pak ontologická interpretace postupovat jinak, než že učiní svým základem *ontické možnosti* (způsoby ‚moci být'), a právě je bude rozvrhovat vzhledem k *jejich ontologické možnosti*? A jestliže pobyt sám sebe většinou vykládá ze ztracenosti v obstarávání „světa", není pak určení onticko-existencielních možností, získané v protitahu vůči tomu, a na něm založená existenciální 3
analýza právě přiměřeným způsobem odemykání tohoto jsoucna? *Není pak násilnost rozvrhu právě uvolněním nezkresleného fenomenálního obsahu pobytu?*

„Násilné" předestření možností existence může být metodicky žádoucí; lze však zabránit jeho libovolnosti? Jestliže analytika za svůj základ, totiž za existencielně autentické ‚moci být', bere předběhovou odhodlanost, k níž jakožto k možnosti pobyt sám vyzývá, a to dokonce ze základu své existence, je pak tato možnost *libovolná*?[1] Je způsob bytí, v němž se ‚moci být' pobytu vztahuje ke své význačné možnosti, ke smrti, zvolen jen nahodile? *Má ‚bytí ve světě' nějakou vyšší instanci svého ‚moci být' než svou smrt?*

A i kdyby onticko-ontologický rozvrh pobytu ve smyslu autentického ‚moci být celý' nebyl libovolný, je tím již ospravedlněna [415] existenciální interpretace založená na tomto fenoménu? Odkud má své vodítko, ne-li z „předpokládané" ideje existence vůbec? Čím se řídily jednotlivé kroky při analýze neautentické každodennosti, ne-li výchozím pojetím existence? A říkáme-li, že pobyt „upadá", a proto musí autentičnost svého ‚moci být' na této bytostné tendenci vybojovávat – z jaké perspektivy mluvíme? Není už vše, třebaže jen matně, ozářeno světlem „předpokládané" ideje

---

[1 a] To jistě není; ale ‚nelibovolný' neznamená přece: nutný a závazný.

existence? Odkud má tato idea své oprávnění? Byl onen první rozvrh, jenž ji předznačil, zcela bez vodítka? Nikoli.

Formální předznačení ideje existence bylo vedeno porozuměním pro bytí, jež tkví v pobytu samém. Toto porozumění přece bez jakékoli ontologické průhlednosti odhaluje: jsoucno, které nazýváme pobyt, jsem vždy já sám, a to jako ‚moci být', jemuž jde o to, být tímto jsoucnem. Pobyt si rozumí, třebaže bez dostatečné ontologické určitosti, jako ‚bytí ve světě'. Jakožto takto jsoucí se setkává se jsoucnem, jehož bytí je druhu příručního a výskytového. Byť byl rozdíl mezi existencí a realitou sebevíc vzdálen ontologickému pojmu, byť pobyt zprvu dokonce chápal existenci jako realitu, přesto se pobyt nikdy jenom nevyskytuje, nýbrž vždy již, ať už jakýmkoli mytickým či magickým způsobem, *sám sobě rozumí*. Neboť jinak by nemohl „žít" v mýtu a neprovozoval by v ritu a v kultu svou magii. Výchozí idea existence je v existencielním ohledu nezávazné předznačení formální struktury porozumění pobytu vůbec.

4 Pod vedením této ideje byla provedena přípravná analýza nejbližší každodennosti až k prvnímu pojmovému vymezení starosti. Tento fenomén umožnil zpřesněné pojetí existence a k ní náležejících vztahů k fakticitě a upadání. Vymezení struktury starosti vytvořilo půdu pro první ontologické [416] rozlišení mezi existencí a realitou.[1] To pak vedlo k tezi: substance člověka je existence.[2]

Ale i tato formální a existencielně nezavazující idea existence chová v sobě přece už určitý, byť nezdůrazněný ontologický „obsah", který stejně jako idea reality, vůči němu vymezená, „předpokládá" ideu bytí vůbec. Pouze v horizontu *této ideje* lze rozlišovat mezi existencí a realitou. Obojí přece míní *bytí*.

Nemá však být získána ontologicky vyjasněná idea bytí vůbec až z rozboru porozumění bytí, které patří k pobytu? Porozumění bytí lze ale původním způsobem uchopit jedině na základě původní interpretace pobytu, vedené ideou existence. Nestává se nakonec zcela zřejmým, že fundamentálně-ontologický problém, který jsme tu rozvinuli, se pohybuje v „kruhu"?

---

[1] Srv. § 43, str. 235 nn.

[2] Srv. § 43, str. 248 a § 25, 147.

§ 63. Hermeneutická situace existenciální analytiky vůbec

Už při analýze struktury rozumění vůbec jsme ukázali, že to, co se pod nepřiměřeným výrazem „kruh" kritizuje jako nedostatek, patří k bytnosti a k charakteru rozumění jako takového.[1] Přesto se nyní musíme s ohledem na vyjasnění hermeneutické situace fundamentálně-ontologické problematiky výslovně k „argumentu kruhu" vrátit. Námitka, že existenciální interpretace se „pohybuje v kruhu", chce říci: idea existence a bytí vůbec je „předpokládána" a „podle ní" je interpretován pobyt, aby z něho byla získána idea bytí. Avšak co znamená „předpokládání"? Je snad ideou existence kladena věta, z níž bychom podle formálních pravidel logiky vyvozovali další věty o [417] bytí pobytu? Anebo má toto před-pokládání charakter rozumějícího rozvrhování, a to tak, že interpretace, která takové rozumění rozvíjí, nechává to, co má vyložit, *nejprve samo přijít ke slovu, aby samo ze sebe rozhodlo, zda jako toto jsoucno vykáže takovou skladbu bytí, jakou mu formálně předznačil odemykající rozvrh*? Může vůbec jsoucno, pokud jde o jeho bytí, přijít ke slovu jinak? V existenciální analytice se ani nelze snažit „kruhu" v důkazu se „vyvarovat", poněvadž se v ní vůbec nedokazuje podle pravidel „logického vyplývání". To, co si běžná rozumnost přeje odstranit, když v domnění, že vyhovuje nejvyššímu nároku na přísnost vědeckého zkoumání, požaduje vyvarovat se „kruhu", není nic menšího, než základní struktura starosti. Pobyt, původně konstituován starostí, je vždy již ‚v předstihu před sebou'. Jakožto jsoucí se vždy již rozvrhl do určitých možností své existence a v těchto existencielních rozvrzích zároveň již také předontologicky rozvrhl cosi jako existenci a bytí. Ale může pak být toto rozvrhování, které je pobytu bytostně vlastní, odpíráno takovému zkoumání, *které je samo – jako každé zkoumání – jedním ze způsobů bytí odemykajícího pobytu* a které chce rozvinout a pojmově formulovat porozumění bytí, jež k existenci patří?

3

Námitka, že zkoumání se pohybuje v „kruhu", tedy sama pochází z určitého způsobu bytí pobytu. Pro běžnou obstarávající rozumnost pohrouženou v neurčitém ‚ono se' je něco jako rozvrhování, a tím spíše rozvrhování ontologické, nutně zarážející, neboť něco

---

[1] Srv. § 32, str. 184 n.

takového se jí „zásadně" příčí. Běžná rozumnost obstarává, ať už „teoreticky" či „prakticky", pouze přehlédnutelné jsoucno svého okolí. Příznačná je pro tuto rozumnost domněnka, že zakouší pouze „skutečně" jsoucí; nemusí se tedy zabývat rozuměním bytí. Nevidí, že jsoucno je možno „skutečně" zakoušet jen tehdy, rozumíme-li bytí, i když toto rozumění není pojmově artikulováno. Běžná rozumnost nerozumí rozumění. A *proto* [418] též musí to, co přesahuje meze jejího rozumění, popřípadě i směřování k něčemu takovému, nutně vydávat za „násilné".

Řeč o „kruhu" v rozumění je výrazem dvojího nepochopení: 1) že rozumění samo je jedním ze základních způsobů bytí pobytu; 2) že toto bytí je konstituováno jako starost. Popírat tento kruh, zatajovat jej, nebo se jej dokonce snažit překonat, znamená toto nepochopení definitivně zpečetit. Naše usilování musí spíše směřovat k tomu, abychom do tohoto „kruhu" původně a cele vstoupili a mohli tak již od samého začátku analýzy pobytu jasně vidět kruhovou strukturu bytí pobytu. Pro ontologii pobytu se „předpokládá" nikoli příliš mnoho, nýbrž *příliš málo*, jestliže se „vychází" od světaprostého já, a teprve pak se mu zjednává objekt a jakýsi ontologicky nepodložený vztah k němu. *Je krátkozraké* učinit problémem „život" a *pak také příležitostně* vzít v úvahu smrt. Tematizovaný předmět je *uměle a dogmaticky okleštěn*, když se zkoumání „nejprve" omezí na „teoretický subjekt", aby jej pak „po praktické stránce" doplnilo připojením „etiky".

Tolik snad pro vyjasnění existenciálního smyslu hermeneutické situace původní analytiky pobytu postačí. Vyložením předběhové odhodlanosti je pobyt před-se-vzat pokud jde o jeho autentickou celost. Autentičnost příslušného ‚moci být sebou' zaručuje před-vídání původní existenciality, což zajišťuje tvorbu přiměřených existenciálních pojmů.

Analýza předběhové odhodlanosti vedla zároveň k fenoménu původní a autentické pravdy. Již dříve jsme ukázali, jak převládající porozumění bytí zprvu a většinou chápe bytí ve smyslu výskytu a zakrývá tím původní fenomén [419] pravdy.[1] Jestliže se však bytí

---

[1] Srv. § 44 b, str. 254 nn.

„dává“ jen potud, pokud „je“ pravda, a jestliže se podle druhu pravdy obměňuje porozumění bytí, pak musí původní a autentická pravda zaručovat rozumění bytí pobytu a rozumění bytí vůbec. Ontologická „pravda“ existenciální analýzy vyrůstá z původní pravdy existencielní. Ta však onu první nutně nepotřebuje. Nejpůvodnější, základní existenciální pravda, k níž míří fundamentálně-ontologická problematika – připravujíc tak otázku po bytí vůbec –, je *odemčenost smyslu bytí starosti*. Aby mohl být tento smysl osvětlen, je třeba mít neustále před očima úplnou strukturu starosti.

§ 64. *Starost a bytí ‚sebou‘*

Jednota konstitutivních momentů starosti, tedy existenciality,[1] facticity a upadlosti, umožnila první ontologické vymezení celosti strukturního celku pobytu. Struktura starosti byla vyjádřena exis- 3
tenciální formulí: ‚bytí v předstihu před sebou vždy již v‘ (nějakém světě) jakožto ‚bytí u‘ (nitrosvětsky vystupujícího jsoucna). Celost struktury starosti není výsledkem spojování částí, nicméně je *učleněná*.[2] Museli jsme posoudit, nakolik tento ontologický výtěžek odpovídá požadavkům na *původní* interpretaci pobytu.[3] Ukázalo se, že nebyl dosud tematizován ani *celý* pobyt, ani *autentické* ‚moci být‘. Ale pokus [420] uchopit fenomenálně celý pobyt jako by ztroskotával právě na struktuře starosti. Strukturální rys ‚v předstihu před sebou‘ na sebe bral podobu jakéhosi ‚ještě ne‘. Předstih charakterizovaný jako neukončenost se však genuinně existenciálnímu zkoumání odhalil jako ‚bytí ke konci‘, jímž v základě svého bytí každý pobyt je. Zároveň jsme objasnili, že ve volání svědomí starost vyzývá pobyt k jeho nejvlastnějšímu ‚moci být‘. Rozumění této výzvě – původním způsobem pochopeno – se ukázalo jako předběhová odhodlanost. A ta v sobě obsahuje autentické ‚moci být

---

[1 a] existence: 1) pro celek bytí pobytu; 2) jen pro „rozumění“

[2] Srv. § 41, str. 225 nn.

[3] Srv. § 45, str. 267 nn.

celý' pobytu. Struktura starosti nemluví *proti* možnému ‚být celý', nýbrž je *podmínkou možnosti* takového existencielního ‚moci být'. Během těchto analýz se vyjasnilo, že ve fenoménu starosti jsou zakotveny existenciální fenomény smrti, svědomí a viny. *Celost tohoto strukturního celku se dále rozčlenila, což ještě zvýšilo naléhavost existenciální otázky po jednotě této celosti.*

Jak tuto jednotu uchopit? Jak může pobyt v uvedených způsobech a možnostech svého bytí existovat jednotně? Zřejmě jen tak, že tímto bytím v jeho bytostných možnostech *sám jest*, že je v nich sebou, že toto jsoucno jsem[1] vždy *já*. Zdá se, že tímto „já" je „držena pohromadě" celost strukturního celku starosti. „Já" a „bytí sebou" bylo v „ontologii" tohoto jsoucna odedávna chápáno jako nosný základ (substance, příp. subjekt). I naše analytika narazila už při přípravné charakterizaci každodennosti na otázku, ‚kdo' je pobyt. Ukázalo se, že zprvu a většinou *není* pobyt sám sebou, nýbrž že je ztracen v neurčitém ‚ono se'.[2] Toto ‚ono se' je existencielní modifikace autentického ‚bytí sebou'. Otázka po ontologické skladbě bytí
8 ‚sebou' zůstala bez odpovědi. [421] Vodítko problému bylo již ovšem v zásadě fixováno:[3] jestliže ‚bytí sebou' patří k bytostným určením pobytu, a „esence" pobytu spočívá v *existenci*, pak je nutno jáství a bytí ‚sebou' pochopit *existenciálně*. Negativně se pak rovněž ukázalo, že pro ontologickou charakterizaci neurčitého ‚ono se' nelze kategorií výskytu (substance) vůbec použít. Zásadně se ujasnilo, že starost nelze ontologicky odvodit z reality, ani ji pomocí kategorií reality rozvíjet.[4] Starost již fenomén ‚bytí sebou' obsahuje, pokud je totiž správná teze, že výraz „starost o sebe", který by byl vytvořen analogicky podle výrazu „starost o druhé", je *tautologií*.[5] Problém ontologického určení bytí ‚sebou' je pak možno přes-

---

[1 a] že pobyt *sám jest* toto jsoucno

[2 b] „Já" jako v jistém smyslu „nejbližší", v popředí stojící, a tudíž zdánlivé ‚bytí sebou'.

[3] Srv. § 25, str. 144 nn.

[4] Srv. § 43 c, str. 247.

[5] Srv. § 41, str. 227.

něji formulovat jako otázku po existenciální „souvislosti" mezi starostí a bytím ‚sebou'.

Vyjasnění existenciality ‚bytí sebou' začíná „přirozeně" od každodenního sebevýkladu pobytu, který vyjadřuje „sebe sama" *‚říkáním já'*. Není nutné, aby se tak dělo nahlas. Tímto „já" míní toto jsoucno sebe sama.[1] Obsah tohoto výrazu se považuje za naprosto jednoduchý. Míní vždy právě jen mne samého a nic víc. Jakožto jednoduché není také „já" určením jiných věcí, není *samo* nikdy predikátem, nýbrž absolutním „subjektem". Já, které se vyslovuje a míní při ‚říkání já', nalézáme vždy jako totéž, udržující se ve změnách. Rysy „simplicity", „substanciality" a „personality", které Kant učinil například základem svého učení „O paralogismech čistého rozumu",[2] [422] pramení z ryzí předfenomenologické zkušenosti. Otázkou však zůstává, zda to, co je onticky takto zakoušeno, smíme ontologicky interpretovat pomocí uvedených „kategorií".

Kant sice ukazuje – přísně se drže fenomenálního obsahu našeho ‚říkání já' –, že ontické teze o duševní substanci vyvozené z uvedených rysů jsou neoprávněné. Tím je však odmítnuto pouze *ontické* nepochopení já.[3] Není tím však ani v nejmenším získána *ontologická* interpretace bytí ‚sebou', ba není tím ani zajištěna či pozitivně připravena. Přestože se Kant snaží přidržovat se přísněji než jeho předchůdci fenomenálního obsahu ‚říkání já', sklouzne vždy znovu 3
do *téže* nepřiměřené ontologie substanciality, jejíž ontické fundamenty našemu já teoreticky upřel. To nyní musíme ukázat přesněji, a fixovat tak ontologický smysl toho, že analýza bytí ‚sebou' vychází z ‚říkání já'. Kantovou analýzou výrazu „já myslím" se zde budeme pro ilustraci zabývat jen v tom rozsahu, který je pro ujasnění uvedené problematiky nepostradatelný.[4]

[1 a] přesněji ujasnit: *‚říkání já'* a *‚bytí sebou'*

[2] Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, cit. vyd., B 399; především zpracování v A 348 nn.

[3 a] a výhled na onticky-nadsmyslové věty (metaphysica specialis)

[4] K analýze transcendentální apercepce srv. nyní: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, III. oddíl.

„Já" je pouhé vědomí, které provází všechny pojmy. Není jím „představováno nic víc než transcendentální subjekt myšlenek". „Vědomí není samo o sobě ani představa..., nýbrž forma představy vůbec."[1] „Já myslím" je „forma apercepce, která provází a předchází každou zkušenost".[2]

Kant právem shrnuje fenomenální obsah „já" výrazem „já myslím", nebo, je-li vzato v úvahu, [423] že k „inteligenci" patří i „praktická osoba", výrazem „já jednám". ‚Říkání já' musí být v Kantově smyslu pojato jako ‚říkání já myslím'. Kant chce fixovat fenomenální obsah „já" jakožto res cogitans. Nazývá-li přitom toto „já" „logickým subjektem", neznamená to, že „já" vůbec je jen pojem získaný prostřednictvím logiky. „Já" je spíše subjekt logické aktivity, totiž spojování. „Já myslím" znamená: já spojuji. Veškeré spojování má formu: „*já* spojuji". V každém shrnování a vztahování je vždy již obsaženo já jako základ – ὑποκείμενον. Proto je subjectum „vědomí samo o sobě"; není to představa,[3] nýbrž její „forma". Tím je však řečeno: ‚já myslím' není nic představovaného, nýbrž formální struktura představování jako takového, která teprve cosi jako představované umožňuje. Formou představy není míněn ani rámec, ani všeobecný pojem, nýbrž to, co jakožto εἶδος činí každé představované a každé představování tím, čím je. Já chápané jako forma představy znamená tolik co „logický subjekt".

Kantova analýza má dvě přednosti: Kant jednak vidí, že není možné onticky převést já na substanci, jednak důsledně chápe já jako „já myslím". Zároveň však pojímá toto „já" opět jako subjekt, a tudíž v ontologicky nepřiměřeném smyslu. Neboť ontologický pojem subjektu charakterizuje *nikoli rys být ‚sebou samým' našeho já jakožto ‚bytí sebou', nýbrž to, že je stále ‚ten samý' a setrvalý jako něco, co se vždy již vyskytuje*. Určit já ontologicky jako *subjekt* znamená vidět je od počátku jako něco, [424] co se vždy již vysky-

---

[1] I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, cit. vyd., B 404.

[2] Tamt., A 354.

[3a] Nic před-stavovaného, nýbrž to představující jako *před-sebe-stavící* v představování – ale *jen* v něm, a já ‚jest' jen jako toto ‚před-sebe', jen jako toto ‚*sebe*' samotné.

tuje. Bytí tohoto „já“ je pochopeno jako realita[1] oné res cogitans.[2] [425]

Avšak co způsobuje, že Kant nemůže své ryzí fenomenální východisko v „já myslím“ ontologicky vytěžit a musí se vrátit zpět k „subjektu“, to znamená k substanciálnímu pojetí? Já není jen „já myslím“, nýbrž „já myslím něco“. Nezdůrazňuje snad Kant sám stále znovu, že já je vztaženo ke svým představám a bez nich není ničím? 3

[1 a] ‚přítomnost‘; stálé ‚doprovázení‘

[2] Že Kant pochopil ontologický charakter ‚bytí sebou‘ osoby v zásadě přece jen v rámci horizontu nepřiměřené ontologie nitrosvětsky se vyskytujícího jsoucna, tedy jako „substanciale“, je zřejmé z materiálu, který zpracoval H. Heimsoeth ve své studii *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*. (Zvláštní otisk ze slavnostního sborníku *Immanuel Kant* vydaného k dvoustému výročí jeho narození, 1924.) Záměr této studie překračuje rámec pouhého historického referátu a míří na „kategoriální problém“ personality. Heimsoeth říká: „Stále ještě se příliš málo dbá na těsnou součinnost teoretického a praktického rozumu, jak ji provádí a plánuje Kant. Příliš málo se dbá na to, jak zde dokonce i kategorie (v protikladu k jejich naturalistickému naplnění v „zásadách“) výslovně podržují platnost a při primátu praktického rozumu mají nalézt nové, od naturalistického racionalismu oproštěné užití (např. substance v ‚osobě‘ a osobní nesmrtelnosti, kauzalita jako „kauzalita ze svobody“, vzájemné působení jako „společenství rozumných bytostí“ atd.). Slouží novému přístupu k nepodmíněnému jako prostředek myšlenkové fixace, aniž by proto chtěly poskytovat racionalizující předmětné poznání“ (str. 31 n.). – Ale zde je přece vlastní ontologický problém *přeskočen*. Nelze totiž vynechat otázku, zda těmto „kategoriím“ může zůstat původní platnost a stačí je jen jinak použít, či zda ontologickou problematiku pobytu od základu *nepřevracejí*. I když se teoretický rozum zabuduje do praktického, zůstává existenciálně-ontologický problém ‚bytí sebou‘ nejen neřešen, nýbrž není ani *položen*. Na jaké ontologické půdě se má totiž odehrávat „součinnost“ teoretického a praktického rozumu? Je způsob bytí osoby určen chováním teoretickým nebo praktickým a nebo žádným z nich – a čím potom? Neukazují paralogismy – přes svůj fundamentální význam – ontologickou nepodloženost problematiky ‚bytí sebou‘, počínaje Descartovou res cogitans až po Hegelův pojem ducha? Vůbec není třeba myslet „naturalisticky“ a „racionalisticky“, a přesto být v ještě osudovějším – protože jakoby samozřejmém – područí ontologie „substanciálního“. – Pro podstatné doplnění uve-

Tyto představy jsou však pro něj „empiricno", které je „provázeno" naším já, jsou to jevy, k nimž je já „připojeno". Kant však nikde neukazuje způsob bytí tohoto „připojení" a „provázení". Ale v základě jej chápe jako stálý spoluvýskyt já s jeho představami. Kant se sice vyvaroval odtržení já od myšlení, nevzal však za východisko „já myslím" v jeho plném bytostném obsahu jako „já myslím něco", a především mu uniklo, že ontologickým „předpokladem" pro „já myslím něco" je základní určení ‚bytí sebou'.[1] Neboť i východisko „já myslím něco" je ontologicky nedostatečně vymezené, protože není určeno ono „něco". Rozumí-li se jím *nitro-světské* jsoucno, pak je v něm obsažen nevyslovený předpoklad *světa*; a právě tento fenomén spoluurčuje skladbu bytí já, pokud má být něčím takovým jako „já myslím něco". ‚Říkání já' míní jsoucno, jímž vždy jsem, jakožto: „já jsem ve světě". Kant neviděl fenomén světa a byl natolik důsledný, že „představy" nesměšoval s apriorním obsahem „já myslím". Tím však bylo já opět zatlačeno do pozice *izolovaného* subjektu, jenž ontologicky zcela neurčeným způsobem doprovází představy.[2]

‚Říkáním já' vyjadřuje pobyt sebe sama jakožto ‚bytí ve světě'. Ale míní také každodenní ‚říkání já' *sebe jakožto* ‚jsoucí ve světě'? Zde je třeba rozlišovat. ‚Říkáním já' míní pobyt samozřejmě [426] jsoucno, jímž vždy sám je. Každodenní sebevýklad má však tendenci rozumět si z obstarávaného „světa". V ontickém mínění sebe dochází k tomu, že se pobyt *přehlédne*, pokud jde o způsob bytí jsoucna, jímž sám je. A především to platí o základní skladbě pobytu, o ‚bytí ve světě'.[3]

---

dené studie srv. H. Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, in: *Kantstudien*, sv. XXIX (1924), str. 121 nn. Ke kritice Kantova pojmu ‚já' srv. též Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*; II: *Über „Person" und das „Ich" der transzendentalen Apperzeption*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, II (1916), str. 388 nn.

[1 a] tzn. časovost

[2] Srv. fenomenologickou kritiku Kantova „vyvrácení idealismu". § 43a.

[3] Srv. §§ 12 a 13, str. 73 nn.

Čím je toto „zběžné“ ‚říkání já‘ motivováno? Upadáním pobytu, jenž se takto snaží *zběhnout*, prchá před sebou samým do neurčitého ‚ono se‘. Tím, kdo „přirozeně“ říká já, je ‚bytí sebou v neurčitém ono se‘. V tomto „já“ se vyjadřuje ‚bytí sebou‘, jímž zprvu a většinou *nejsem* autenticky. Pro pohrouženost do každodenní rozmanitosti a pro honbu za obstarávaným se ukazuje ‚bytí sebou‘ sebezapomenutého ‚já obstarávám‘ jako cosi jednoduchého, jež je stále to samé, ale neurčité a prázdné. *Jsme* přece *to*, co obstaráváme. Přehlíží-li „přirozené“ ontické ‚říkání já‘ fenomenální obsah pobytu v tomto „já“ míněného, *neopravňuje* to ontologickou interpretaci já, *aby se k tomuto přehlížení připojila* a vnutila problematice ‚bytí sebou‘ nepřiměřený „kategoriální“ horizont.

Ontologická interpretace „já“ ovšem zdaleka ještě nenalézá *řešení* problému tím, že odmítne následovat každodenní způsob ‚říkání já‘, nalézá však *naznačení směru*, kterým se musí ubírat další tázání. Já míní jsoucno, jímž – „jsouce ve světě“ – jsme. ‚Být již ve světě‘ jakožto ‚bytí u nitrosvětsky příručního jsoucna‘ znamená však stejně původně ‚být v předstihu před sebou‘. „Já“ míní jsoucno, jemuž jde *o* bytí jsoucna, jímž je. Tímto „já“ se vyslovuje starost, a to zprvu a většinou „zběžným“ ‚říkáním já‘ při obstarávání. ‚Bytí sebou‘ v neurčitém ‚ono se‘ říká nejhlasitěji a nejčastěji já – já, poněvadž v základě sebou samým *vlastně není* a vlastnímu, autentickému ‚moci být‘ se vyhýbá. Nelze-li ontologickou [427] skladbu ‚bytí sebou‘ převést ani na substanci já, ani na „subjekt“, nýbrž je-li naopak třeba každodenní zběžné ‚říkání já-já‘ pochopit z *autentického* ‚moci být‘, pak z toho ještě neplyne věta: ‚Bytí sebou‘ je tedy stále se vyskytující základ starosti. Rys být ‚sebou‘ lze existenciálně vyčíst jedině z autentického ‚moci být sebou‘, to znamená z autenticity bytí pobytu *jako starosti*. Z ní se vysvětlí *stálost ‚bytí sebou‘*, nesprávně pokládaná za setrvalost jakéhosi subjectum. Fenomén autentického ‚moci být‘ otvírá však také výhled na *stálost ‚bytí sebou‘* ve smyslu získání pevnosti postoje. *Stálost ‚bytí sebou‘*, ‚sebe-stálost‘, ve dvojím smyslu stálé pevnosti postoje je *autentická* možnost, jejímž opakem je ‚ne-sebe-stálost‘, nesamostatnost neodhodlaného upadání. Samostatná *‚sebe-stálost‘* neznamená existenciálně nic jiného, než předběhovou odhodlanost. Ontologická struktura

odhodlanosti odhaluje existencialitu onoho ‚sebou' v našem ‚bytí sebou'.

Pobyt *je autenticky sebou* v původním osamocení mlčenlivé,
3 před úzkostí[1] neuhýbající odhodlanosti. Autentické ‚*bytí* sebou' *jako mlčící* právě neříká „já–já", nýbrž „*jest*" v této mlčenlivosti vrženým jsoucnem, které může být autenticky. ‚Bytí sebou' odhalované mlčenlivostí odhodlané existence je původní fenomenální půda otázky po bytí „já". Fenomén smyslu bytí autentického ‚moci být sebou' umožňuje teprve úvahu o tom, jaké ontologické oprávnění lze přiznat substancialitě, simplicitě a personalitě jako rysům onoho být ‚sebou'. Ontologickou otázku po bytí sebou samým je třeba vymanit z před-pojetí, – jež se stále nabízí díky převládajícímu způsobu říkání já –, že ‚bytí sebou' je setrvale se vyskytující věc. [428]

Starost nepotřebuje být fundována v ‚bytí sebou': existencialita jako konstitutivum starosti skýtá ontologickou skladbu ‚sebe-stálosti' pobytu, k níž patří – jak to odpovídá úplnému obsahu struktury starosti – faktická upadlost do ne-sebe-stálosti. Plně pochopená struktura starosti zahrnuje fenomén bytí ‚sebou'. Jeho vyjasnění má podobu interpretace smyslu starosti, k níž jsme dospěli při určování celosti bytí pobytu.

§ 65. *Časovost jako ontologický smysl starosti*

Charakterizace „souvislosti" mezi starostí a bytím ‚sebou' neměla za úkol jen vyjasnění speciálního problému ‚bytí já', nýbrž měla sloužit závěrečné přípravě k uchopení fenoménu celosti strukturního celku pobytu. Je zapotřebí *nezlomné disciplíny* existenciálního tázání, nemá-li se způsob bytí pobytu nakonec přece jen ontologickému pohledu zvrátit v jakýsi modus výskytu, byť zcela indiferentní. Pobyt se stává „bytostným" v autentické existenci, která se konstituuje jako předběhová odhodlanost. Tento modus autenticity starosti obsahuje původní sebe-stálost a celost pobytu. Nerozptýlené,

---

[1 a] tj. světlina bytí jakožto bytí (genitiv)

existenciálně rozumějící vidění této sebe-stálosti a celosti musí být základem osvětlování ontologického smyslu bytí pobytu.

K čemu ontologicky směřujeme, hledáme-li smysl starosti? Co znamená *smysl*? S tímto fenoménem jsme se v našem zkoumání setkali v souvislosti s analýzou rozumění a výkladu.[1] Podle ní je smysl to, v čem se udržuje možnost něčemu rozumět, aniž by se to samo výslovně a tematicky [429] dostalo do našeho zorného pole. Smysl je to, ‚do čeho' se rozvrhuje primární rozvrh a z čeho lze pochopit něco v tom, čím to je, a to v jeho možnosti. Rozvrhování odemyká možnosti, tzn. to umožňující. 3

Osvětlit to, ‚do čeho' se rozvrh rozvrhuje, znamená odemknout to, čím je rozvržené umožňováno. Z metodického hlediska je při tomto osvětlování třeba sledovat většinou nevyslovený rozvrh, na němž je založen nějaký výklad, tak aby se to, co je v rozvrhu rozvrženo, podařilo odemknout a uchopit v tom, ‚do čeho' je rozvrhováno. Eruovat smysl starosti pak znamená: sledovat rozvrh, který zakládá a vede původní existenciální interpretaci pobytu tak, aby v tom, co tento rozvrh rozvrhuje, vyvstalo jeho ‚do čeho'. Rozvrhováno je bytí pobytu, a to bytí pobytu odemčené v tom, co je konstituuje jako autentické ‚moci být celý'. To, ‚do čeho' je rozvrhované, totiž odemykané a tak konstituované bytí rozvrhováno, je to, co tuto konstituci bytí jako starosti samo umožňuje. Otázkou po smyslu starosti se tážeme: *Co umožňuje celost učleněného celku struktury starosti v jednotě jejího rozvinutého členění?*

Přísně vzato smysl znamená: to, ‚do čeho' se rozvrhuje primární rozvrh rozumění bytí. Sobě samému odemčené ‚bytí ve světě' rozumí – rozumějíc bytí jsoucna, jímž samo je – stejně původně i bytí nitrosvětsky odkrytého jsoucna, byť netematicky, a dokonce bez rozlišení jeho primárních modů existence a reality. Veškerá ontická zkušenost o jsoucnu, praktické kalkulování s příručním jsoucnem, stejně jako pozitivní vědecké poznávání jsoucna výskytového, se vždy zakládá ve více či méně průhledných rozvrzích bytí příslušného jsoucna. Tyto rozvrhy však v sobě chovají ono ‚do čeho', z něhož se rozumění bytí jakoby živí.

---

[1] Srv. § 32, str. 180, zvl. str. 183 n.

Když říkáme: jsoucno „má smysl", pak to znamená, že se stalo přístupným *ve svém bytí*, a teprve toto bytí, [430] rozvrženo do svého ‚do čeho', je to, co „vlastně" „má smysl". Jsoucno má smysl jen proto, že – jsouc již předem odemčeno co do bytí – je srozumitelné v rozvrhu bytí, to znamená z onoho ‚do čeho'. Primární rozvrh rozumění bytí „dává" smysl. Otázka po smyslu bytí nějakého jsoucna činí svým tématem to, ‚do čeho' se rozvrhuje rozumění bytí, které zakládá veškeré *bytí* jsoucna.

Pobyt je sobě samému ve své existenci autenticky či neautenticky odemčen. Ve svém existování si rozumí, a to tak, že toto rozumění není nějakým čistým chápáním, nýbrž existencielním bytím faktického ‚moci být'. Odemčené bytí je bytí jsoucna, jemuž jde o toto bytí. Smysl tohoto bytí, to znamená starosti, jenž ji umožňuje v její konstituci, je původně bytím onoho ‚moci být'. Smysl bytí pobytu není něco od pobytu různého, „mimo" něho samého, nýbrž sobě rozumějící pobyt sám. Co umožňuje bytí pobytu, a tím jeho faktickou existenci?

To, co je rozvrženo původním existenciálním rozvrhem existence, se odhalilo jako předběhová odhodlanost.[1] Co umožňuje tuto autentickou celost pobytu, pokud jde o jednotu jeho učleněného strukturního celku? Formálně existenciálně vzato, aniž by bylo třeba stále uvádět celý strukturní obsah, je předběhová odhodlanost *‚bytím k'* nejvlastnějšímu význačnému ‚moci být'. Ale to je možné jen tak, že pobyt *vůbec může* ve své nejvlastnější možnosti přicházet k sobě a že onu možnost v tomto ‚nechat sebe přicházet k sobě' vydrží jako možnost, to znamená že existuje. Toto ‚nechat sebe přicházet k sobě' v oné význačné možnosti, kterou pobyt vydrží, je původní fenomén *příštího*, *budoucnosti*. Patří-li k bytí pobytu autentické, případně neautentické *bytí k smrti*, [431] pak je toto bytí možné jen jako *budoucnostní* v právě naznačeném smyslu, který je třeba ještě upřesnit. „Budoucností" se zde nemíní ‚teď', které *ještě není* „skutečné" a teprve jednou *bude*, nýbrž přicházení, v němž pobyt přichází k sobě ve svém nejvlastnějším ‚moci být'. Díky

---

[1 a] Víceznačné: existencielní rozvrh a existenciální rozvrhující sebezasazování do tohoto rozvrhu zde splývají.

předběhu se pobyt stává *ve vlastním smyslu* budoucím, neboť předběh sám je možný jen tím, že pobyt *jakožto jsoucí* již vždy k sobě vůbec přichází, to znamená je ve svém bytí vůbec budoucí.

Předběhová odhodlanost rozumí pobytu v jeho bytostné provinilosti. Toto rozumění značí: jakožto existující převzít provinilost, *být* jakožto vržený základ negativity. Převzít vrženost však znamená *být* pobytem autenticky v tom, *jak už vždy byl.* Převzetí vrženosti je ale možné jen tak, že budoucí pobyt může *být* svým nejvlastnějším „jak už vždy byl", to znamená *být* „bývalý". Jen pokud pobyt vůbec *jest* jakožto ‚já *jsem*-byl', může budoucně k sobě samému přicházet tak, že přichází *zpět*. Autenticky budoucí *jest* pobyt autenticky *bývalý*. Předběh do nejzazší a nevlastnější možnosti je rozumějící přicházení pobytu zpět k tomu, jak už vždy nejvlastněji byl. Pobyt může *být* autenticky bývalý, jen pokud je budoucí. Bývalost vychází jistým způsobem z budoucnosti. 3

Předběhová odhodlanost odemyká situaci našeho ‚tu' vždy tak, že existence jedná a v praktickém ohledu obstarává faktické příruční jsoucno našeho okolí. Být odhodlaně u toho, co je v situaci po ruce, tj. nechat jednáním vystoupit to, *co je zde* ve světě našeho okolí, je možné jen *zpřítomňováním* tohoto jsoucna. Jen jako *přítomnost* ve smyslu zpřítomňování může být odhodlanost tím, čím je: umožněním nezakrývajícího setkání se s tím, co v jednání uchopuje.

Budoucně přicházejíc k sobě zpět, vstupuje odhodlanost zpřítomňováním do situace. Bývalost [432] vychází z budoucnosti, tak totiž, že bývalá budoucnost (lépe: jsouc bývalá) uvolňuje ze sebe přítomnost. Tento fenomén, jednotný jakožto bývale-zpřítomňující budoucnost, nazýváme *časovostí*. Jen pokud je pobyt určen jako časovost, je pro něho samého možné výše charakterizované autentické ‚moci být celý' v předběhové odhodlanosti. *Časovost se odhaluje jako smysl autentické starosti.*

Fenomenální, ze skladby bytí předběhové odhodlanosti čerpaný obsah tohoto smyslu naplňuje význam termínu časovost. Terminologické používání tohoto výrazu musí především vyloučit všechny významy „budoucnosti", „minulosti" a „přítomnosti", které nám vnucuje vulgární pojem času. To platí i o pojmech „subjektivního"

a „objektivního", příp. „imanentního" a „transcendentního" „času". Protože si pobyt zprvu a většinou rozumí neautenticky, lze se domnívat, že „čas" vulgárního porozumění času představuje fenomén sice pravý, ale odvozený. Pochází z neautentické časovosti, která má svůj vlastní původ. Pojmy „budoucnost", „minulost" a „přítomnost" vyrůstají zprvu z neautentického porozumění času. Terminologické vymezení příslušných původních a autentických fenoménů
17 naráží na stejné potíže, jaké jsou vlastní veškeré ontologické terminologii. Určité násilí není na poli tohoto zkoumání žádnou svévolí, nýbrž z věci samé vyplývající nutností. Aby však bylo možno bez mezer vykázat původ neautentické časovosti z časovosti původní a autentické, je nejprve třeba tento původní fenomén, zatím jen hrubě charakterizovaný, konkrétně rozpracovat.

Je-li odhodlanost autentickým modem starosti a je-li starost sama možná jen skrze časovost, pak musí fenomén získaný se zřetelem k odhodlanosti [433] představovat sám jen určitou modalitu časovosti, jež vůbec umožňuje starost jako takovou. Celkovost bytí pobytu jakožto starost znamená: ‚v předstihu před sebou být vždy již ve' (světě) jakožto ‚bytí u' (nitrosvětsky vystupujícího jsoucna). Při první tematizaci této učleněné struktury jsme poukázali na to, že s ohledem na toto členění je třeba vést ontologické tázání ještě dále, až k osvětlení jednoty celosti této strukturní rozmanitosti.[1] *Původní jednota struktury starosti tkví v časovosti.*

Předstih je založen v budoucnosti. ‚Být již ve...' v sobě ohlašuje bývalost. ‚Bytí u...' je umožněno zpřítomňováním. Jak plyne z toho, co bylo výše řečeno, nelze přitom samozřejmě vykládat toto předstihové „před" a toto „již" z vulgárního porozumění času. „Před" zde neznamená „vpředu", ve smyslu „ještě ne teď – ale později"; stejně tak „již" zde neznamená „ne teď – ale dříve". Kdyby výrazy „před" a „již" měly *tento* časový význam, který mohou mít rovněž, pak by z časové struktury starosti plynulo, že starost je něco, co je zároveň „dříve" i „později", „ještě ne" a „již ne". Starost by pak byla pochopena jako jsoucno, které se vyskytuje a odehrává „v čase". Z *bytí* jsoucna, které má charakter pobytu, by se stalo jsoucno *výsky-*

---

[1] Srv. § 41, str. 231.

tové. Jelikož to ale není možné, musí být časový význam těchto výrazů jiný. Ono „před" a „předstih" poukazuje na budoucnost, která pobytu teprve vůbec umožňuje být tak, že mu jde *o* jeho ‚moci být'. V budoucnosti zakotvené seberozvrhování „kvůli sobě samému" je bytostný rys *existenciality. Její primární smysl je budoucnost.* [434]

Obdobně znamená ono „již" existenciální časový smysl bytí jsoucna, které, pokud *jest*, je vždy již jsoucnem vrženým. Jedině proto, že starost je založena v bývalosti, může pobyt jako vržené jsoucno, jímž jest, existovat. „Dokud" pobyt fakticky existuje, není nikdy minulý, je ovšem vždy již *bývalý* ve smyslu „já *jsem*-byl". A *být* bývalý *může*, jen pokud jest. Minulým naopak nazýváme jsoucno, které se již nevyskytuje. Proto pobyt ve svém existování nikdy nemůže sám sebe konstatovat jako výskytový fakt, který „v čase" vzniká a zaniká a zčásti již minul. Pobyt „se nachází" vždy jen jako faktum vržené. Ve vynacházení, v *rozpoložení* je pobyt sebou samým přepadán jako jsoucno, jímž, ještě jsa, již byl, to znamená stále *jest* bývalý. Primární existenciální smysl fakticity spočívá v bývalosti. Formulování struktury starosti pomocí výrazů „před" a „již" naznačuje časový smysl existenciality a fakticity.

Naproti tomu chybí takový poukaz pro třetí konstitutivní moment starosti: upadající bytí u... To nemá znamenat, že upadání není rovněž založeno v časovosti, nýbrž chce se tím naznačit, že *zpřítomňování*, v němž je *upadání* do obstarávaného příručního a výskytového jsoucna *primárně* založeno, je v modu původní časovosti *zahrnuto* v budoucnost a bývalost. V odhodlanosti se pobyt přivedl právě zpět z upadání, aby tím autentičtěji byl „tu" v „okamžiku" zahlédnutí odemčené situace.

Časovost umožňuje jednotu existence, fakticity a upadání a původně tak konstituuje celost struktury starosti. Momenty starosti nejsou poskládány postupným přidáváním, stejně jako časovost sama se neskládá teprve „v čase" z budoucnosti, bývalosti a přítomnosti. Časovost není vůbec žádné *jsoucno*. Není, nýbrž se *činí*. [435] Proč se přesto nemůžeme vyhnout tomu, abychom říkali „časovost ‚je' – smysl starosti", „časovost ‚je' – tak a tak určená", to lze ozřejmit až po vyjasnění ideje „jest" a bytí vůbec. Časovost činí, plodí možné způsoby sebe samé. Ty pak umožňují rozmanitost modů bytí

pobytu, především základní možnost autentické a neautentické existence.

Budoucnost, bývalost, přítomnost ukazují fenomenální rysy „přicházet k sobě", „zpět do", „setkat se s čím". Fenomény tohoto ‚k...', ‚do...', ‚při...' zjevují časovost jako ἐκστατικόν vůbec. *Časovost je původní „mimo-sebe" o sobě a pro sebe.* Uvedené fenomény budoucnosti, bývalosti a přítomnosti nazýváme tedy *ekstase* časovosti. Časovost není napřed nějaké jsoucno, které teprve *ze sebe* vystupuje, nýbrž její bytnost je časení v jednotě *ekstasí*. „Čas" přístupný vulgárnímu porozumění, tedy čistá posloupnost jednotlivých ‚teď', která nemá začátku ani konce, se vyznačuje mimo jiné tím, že ekstatický charakter původní časovosti je zde nivelizován. Tato nivelizace sama je však svým existenciálním smyslem založena v určitém možném časení, jímž časovost jako neautentická čas[í] či plodí řečený „čas". Jestliže se tedy prokazuje, že „čas" přístupný „rozumnosti" pobytu *není* původní, nýbrž pramení z autentické časovosti, pak je podle zásady *a potiori fit denominatio* oprávněné nazvat právě vyloženou *časovost původním časem.*

Při výčtu ekstasí jsme na prvním místě vždy uváděli budoucnost. Chceme tím naznačit, že v ekstatické jednotě původní a autentické časovosti má budoucnost jistou přednost, přestože časovost nevzniká až skládáním a seřazováním [436] ekstasí, nýbrž čas[í] se vždy tak, že jsou všechny stejně původní. Avšak v rámci této stejné původnosti se mody časení liší. Tato odlišnost spočívá v tom, že časení se může primárně určovat z různých ekstasí. Původní a autentická časovost se čas[í] z autentické budoucnosti, a to tak, že jako budoucně bývalá teprve vzbuzuje přítomnost. *Primární fenomén původní a autentické časovosti je budoucnost.* Přednost budoucnosti se bude v souladu s modifikovaným časením neautentické časovosti sama proměňovat, ale i v odvozeném „čase" se ještě projeví.

Starost je bytí k smrti. Předběhovou odhodlanost jsme určili jako autentické bytí k výše charakterizované možnosti naprosté nemožnosti pobytu. V takovém bytí ke svému konci existuje pobyt autenticky cele jako jsoucno, jímž, „vrženo do smrti", může být. Pobyt nemá konec, kde prostě přestává, nýbrž *existuje konečně.* Autentická budoucnost, která primárně čas[í] tu časovost, jež je smyslem

předběhové odhodlanosti, se tím sama odhaluje *jako konečná*. Což „čas nejde dál", přestože já už tu nejsem? A nemůže být ještě nezměrně mnohé „v budoucnosti" obsaženo a přicházet z ní?

Na tyto otázky je třeba odpovědět kladně. Přesto však nejsou žádnou námitkou proti konečnosti původní časovosti – poněvadž už se jí vůbec netýkají. Nejde o to, co se „v pokračujícím čase" ještě všechno může stát a co všechno může pro ‚přicházení k sobě' „z tohoto času" ještě vystoupit, nýbrž o to, jak je toto ‚přicházet k sobě' *samo jako takové* původně určeno. Jeho konečnost neznamená primárně končení, je to rys časení samého. Původní a autentická budoucnost je ‚přicházení k sobě', k *sobě*, existujícímu jako nepředstižná možnost negativity. Ekstatický [437] charakter původní budoucnosti spočívá právě v tom, že tato budoucnost zkonečňuje ‚moci být', to znamená sama je konečná, a jako taková umožňuje odhodlané existencielní rozumění negativitě. Původní a autentické ‚přicházení k sobě' je smyslem existování v nejvlastnější negativitě. Teze o původní konečnosti časovosti nepopírá, že „čas jde dál", nýbrž má jen postihnout fenomenální charakter původní časovosti, který se ukazuje v tom, co je rozvrhováno původním existenciálním rozvrhem pobytu samého.

Pokušení přehlížet konečnost původní a autentické budoucnosti a tím i časovosti, případně ji „a priori" považovat za nemožnou, pochází z toho, že do popředí stále proniká vulgární porozumění času. Jestliže toto porozumění právem zná jen nekonečný čas a žádný jiný, nedokazuje to ještě, že tomuto času a jeho „nekonečnosti" již také rozumí. Co znamená, že čas „jde dál" a „dále míjí"? Co vůbec znamená toto „v čase" a obzvláště „v budoucnosti" a „z budoucnosti"? V jakém smyslu je „čas" nekonečný? To vše je třeba vysvětlit, nechtějí-li vulgární námitky proti konečnosti původního času zůstat nepodložené. Toto vysvětlení lze však podat jen tehdy, dokážeme-li se ptát na konečnost a nekonečnost přiměřeným způsobem. Takové tázání je však výsledkem rozumějícího pohledu na původní fenomén času. Problémem nemůže být: *jak se stane* z *„odvozeného"* nekonečného času, „v němž" vzniká a zaniká výskytové jsoucno, *původní* konečná časovost, nýbrž jak z konečné autentické časovosti pramení časovost *ne*autentická a jak tato časovost *jakožto*

*ne*autentická časí z konečného času čas ne-konečný. Jen proto, že původní čas je *konečný*, může se „odvozený" časit jako *ne-konečný*. V řádu rozumějícího [438] chápání bude konečnost času plně viditelná teprve tehdy, až bude eruován „čas nekonečný", aby s ním mohla být konfrontována.

Dosavadní analýzu původní časovosti můžeme shrnout do těchto tezí: Čas jest původně jako časení časovosti, které umožňuje konstituci struktury starosti. Časovost je bytostně ekstatická. Časovost se původně časí z budoucnosti. Původní čas je konečný.

Interpretace starosti jako časovosti se ovšem nemůže spokojit s posud dosaženou úzkou základnou, tím spíše, že již učinila první kroky k původní autentické celosti pobytu. Teze, že smysl pobytu je časovost, se musí osvědčit na konkrétním obsahu nalezené základní skladby tohoto jsoucna.

§ 66. *Časovost pobytu a z ní vyplývající úkoly původního opakování existenciální analýzy*

Nejenom že vyložený fenomén časovosti musí osvědčit širší dosah své konstitutivní síly – on sám se tím teprve dostává do zorného pole z hlediska základních možností časení. Prokázání toho, že skladba pobytu je možná na základě časovosti, nazveme krátce, i když jen předběžně, „časovou" interpretací.

Prvním úkolem, překračujícím časovou analýzu autentického ‚moci být celý' pobytu a všeobecnou charakteristiku časovosti starosti, je explikovat *neautentičnost* pobytu v její specifické časovosti. Časovost se zprvu ukázala na předběhové odhodlanosti. Odhodlanost je autentický modus odemčenosti, [439] která většinou setrvává v neautentičnosti upadajícího sebevýkladu neurčitého ‚ono se'. Charakteristika časovosti odemčenosti vůbec vede k časovému porozumění nejbližšímu obstarávajícímu ‚bytí ve světě', a tím k po-
2 rozumění průměrné indiferenci pobytu, z níž existenciální analytika původně vyšla.[1] Průměrný způsob bytí pobytu, v němž pobyt zprvu

---

[1] Srv. § 9, str. 62.

a většinou setrvává, jsme nazvali každodennost. Opakováním dřívější analýzy se musí *každodennost* odhalit ve svém *časovém* smyslu, aby vyšla najevo problematika v časovosti obsažená a zcela zmizela zdánlivá „samozřejmost" přípravných analýz. Časovost se má zajisté osvědčit na všech bytostných strukturách základní skladby pobytu. To však neznamená, že budeme schematicky procházet již provedené analýzy ve stejném pořadí. Jinak orientovaný postup časové analýzy má zvýraznit souvislost předchozích zkoumání a odstranit nahodilost a dojem libovůle. Kromě této metodické nutnosti se však prosazují i motivy spočívající ve fenoménu samém, které si vynucují jiné učlenění opakované analýzy.

Ontologická struktura jsoucna, jímž jsem vždy já *sám*, má střed v ‚sebe-stálosti' existence. Protože ‚bytí sebou' je zakotveno v existenci a nelze je pochopit ani jako substanci, ani jako subjekt, zůstala analýza neautentického ‚bytí sebou', neurčitého ‚ono se', zcela v rámci přípravné interpretace pobytu.[1] Nyní, když bytí ‚sebou' je *výslovně* včleněno zpět do struktury starosti, a tedy i časovosti, získává časová interpretace ‚sebe-stálosti' a ‚ne-sebe-stálosti' svou vlastní váhu. Je třeba věnovat se jí jako zvláštnímu tématu. [440] Teprve tato interpretace poskytne nejen opravdové zajištění proti paralogismům a ontologicky nepřiměřeným otázkám po bytí já vůbec, nýbrž zjedná zároveň – v souladu se svou ústřední funkcí – původní náhled do *struktury časení* časovosti. Ta se odhalí jako dějinnost pobytu. Věta: pobyt je dějinný, se osvědčí jako existenciálně-ontologická fundamentální výpověď. Tato věta naprosto není pouhým ontickým konstatováním faktu, že pobyt vystupuje ve „světových dějinách". Dějinnost pobytu je základem možného historického rozumění, které s sebou zas nese možnost výslovného pěstování dějepisu jako vědy.

Časová interpretace každodennosti a dějinnosti ustálí naše vidění původního času natolik, že se nám podaří odkrýt jej jako pod- 3
mínku možnosti a nutnosti každodenní zkušenosti času. Pobyt, jako jsoucno, jemuž jde o jeho bytí, *vynakládá se* primárně – ať už výslovně či nikoli – *na sebe sama*. Zprvu a většinou je starost praktic-

---

[1] Srv. §§ 25 nn., str. 144 nn.

kým obstaráváním. Vynakládaje se na sebe sama, se pobyt „spotřebovává". Spotřebovávaje se, potřebuje pobyt sebe sama, to znamená svůj čas. Potřebuje čas, počítá s ním. V praktickém ohledu počítající obstarávání nejprve odkrývá čas a rozvíjí jeho počítání. Počítání s časem je konstitutivní pro ‚bytí ve světě'. Obstarávající odkrývání praktického ohledu, tím že počítá se svým časem, nechává do času vstupovat odkryté příruční a výskytové jsoucno, s kterým se setkává. Nitrosvětské jsoucno se tak stává přístupným jako „jsoucí v čase". Časovou určenost nitrosvětského jsoucna nazýváme *nitročasovost*. Tento o sobě zprvu onticky nalezený „čas" se stává základnou pro formování vulgárního a tradičního pojmu času. Čas jako nitročasovost však pochází z určitého bytostného [441] způsobu časení původní časovosti. Tento původ znamená, že čas, „v němž" vzniká a zaniká výskytové jsoucno, je pravý fenomén času, a nikoli zvnějšnění „kvalitativního času" v prostor, jak nás chce přesvědčit ontologicky zcela neurčitá a nedostatečná interpretace času H. Bergsona.

Teprve vypracování časovosti pobytu jako každodennosti, dějinnosti a nitročasovosti dává pronikavě nahlédnout do *spletitosti* původní ontologie pobytu. Jako ‚bytí ve světě' existuje pobyt fakticky u nitrosvětsky vystupujícího jsoucna a spolu s ním. Bytí pobytu tedy nabývá své plné ontologické průhlednosti teprve v horizontu vyjasněného bytí nepobytového jsoucna, to znamená i toho, co nejsouc ani příruční, ani výskytové, prostě „trvá". Interpretace obměn bytí všeho toho, o čem říkáme, že *jest*, potřebuje však napřed dostatečně vyjasněnou ideu bytí vůbec. Dokud tuto ideu nezískáme, zůstane i zamýšlená *opakující* časová analýza pobytu nedostatečná a zatížená nejasnostmi – o věcných obtížích ani nemluvě. Existenciálně-časová analýza pobytu si tedy vyžádá ještě jedno opakování v rámci zásadní diskuse o pojmu bytí. [442]

Kapitola čtvrtá
ČASOVOST A KAŽDODENNOST

§ 67. *Základní složky existenciální skladby pobytu a náčrt její časové interpretace*

Přípravná analýza[1] zpřístupnila množství rozmanitých fenoménů, 3
které fenomenologickému pohledu i při všem soustředění na fundující strukturní celost starosti nesmějí uniknout. *Původní* celost skladby pobytu *jakožto učleněná* celost takovou rozmanitost nejen nevylučuje, nýbrž přímo ji vyžaduje. Původnost skladby bytí není totéž jako jednoduchost a jedinečnost posledního stavebního prvku. Ontologický původ bytí pobytu není o nic „menší" než to, co z něho pochází, nýbrž předčí to mocí své předchůdnosti; veškeré „pocházení" na poli ontologie je degenerací. Ontologické pronikání k „původu" nedospívá k něčemu, co je pro „obyčejný lidský rozum" onticky samozřejmé – otevírá se mu právě problematičnost všeho samozřejmého.

K tomu, abychom fenomény získané během přípravné analýzy opět vrátili do zorného pole fenomenologického pohledu, musí postačit poukaz na stadia, kterými analýza prošla. Vymezení starosti bylo výsledkem analýzy odemčenosti, jež konstituuje bytí našeho „tu". Tento fenomén vyjasnila předběžná interpretace základní skladby pobytu, ‚bytí ve světě'. Jeho charakterizací jsme zkoumání zahájili, abychom fenomenální horizont od počátku dostatečně zajistili proti nepřiměřeným a většinou nevysloveným předsudkům ohledně ontologických určení pobytu. [443] ‚Bytí ve světě' jsme nejdříve charakterizovali vzhledem k fenoménu světa. Vycházejíc od onticko-ontologické charakteristiky příručního a výskytového jsoucna „*ve*" světě našeho okolí postupovala explikace k nastínění

---

[1] Srv. *První oddíl,* str. 60–266.

nitrosvětskosti, aby na ní mohl být ukázán fenomén světskosti vůbec. Struktura světskosti, významnost, se však ukázala být spjata s tím, do čeho se rozumění, bytostně patřící k odemčenosti, rozvrhuje, totiž s ‚moci být', *kvůli němuž* pobyt existuje.

Časovou interpretaci každodennosti pobytu je třeba začít u struktur, v nichž se konstituuje odemčenost. Jsou to: rozumění, rozpoložení, upadání a řeč. Mody časení časovosti, které odkryjeme vycházející z těchto fenoménů, nám poskytnou půdu k určení časovosti ‚bytí ve světě'. To nás zavede znovu k fenoménu světa a dovolí nám vymezit specificky časovou problematiku světskosti. Toto vymezení se musí osvědčit na charakteristice většinového každodenního ‚bytí ve světě', tj. upadajícího praktického obstarávání. Jeho časovost umožňuje modifikovat praktický ohled na pohlížející pojímání a v něm zakotvené teoretické poznání. Takto vyvstávající časovost ‚bytí ve světě' se zároveň ukáže být fundamentem specifické prostorovosti pobytu. Bude zapotřebí ukázat časovou konstituci od-dálení a zaměření. Celek těchto analýz odhalí možnost časení časovosti, v níž je ontologicky založena neautentičnost pobytu, a povede k otázce, jak máme rozumět časovému charakteru každodennosti, totiž časovému smyslu onoho dosud neustále používaného „zprvu a většinou". Fixování tohoto problému ozřejmí, že a jak dalece dosud dosažené vyjasnění fenoménu nedostačuje. [444]

Tato kapitola bude tedy rozčleněna následujícím způsobem: časovost odemčenosti vůbec (§ 68); časovost ‚bytí ve světě' a problém transcendence (§ 69); časovost pobytové prostorovosti (§ 70); časový smysl každodennosti pobytu (§ 71).

§ 68. *Časovost odemčenosti vůbec*

Odhodlanost, charakterizovaná ve svém časovém smyslu, představuje autentickou, vlastní odemčenost pobytu. Vlastní odemčenost pobytu konstituuje jsoucno, které je takové, že existujíc může být samo svým „tu". Starost byla prozatím, pokud jde o její časový smysl, charakterizována jen v základních obrysech. Vykázat její konkrétní časovou konstituci znamená časově interpretovat její jed-

notlivé strukturní momenty: rozumění, rozpoložení, upadání a řeč. Každé rozumění má svou náladu. Každé rozpoložení je rozumějící. Rozpoložené rozumění má charakter upadání. Upadající naladěnost rozumění artikuluje svou srozumitelnost v řeči. Časové konstituce jednotlivých jmenovaných fenoménů odkazují na *jednu* časovost, jež svou jednotou zaručuje možnost strukturální jednoty rozumění, rozpoložení, upadání a řeči.

a) Časovost rozumění[1]

Termínem rozumění míníme fundamentální existenciál; nemíníme 3
jím ani nějaký určitý *druh poznávání*, třeba na rozdíl od vysvětlování a chápání, ani poznávání vůbec ve smyslu tematického uchopování. Rozumění nicméně konstituuje bytí našeho ‚tu' takovým způsobem, [445] že pobyt může na základě rozumění rozvíjet ve svém existování různé možnosti hledění, ohlížení se, pouhého pohlížení. Veškeré vysvětlování je jakožto rozumějící odkrývání nesrozumitelného zakořeněno v primárním rozumění pobytu.

Původně existenciálně pojato znamená rozumění: *být rozvrhující vůči nějakému ‚moci být', kvůli kterému pobyt pokaždé konkrétně existuje*. Rozumění odemyká vlastní ‚moci být' tak, že rozumějící pobyt vždy nějak ví, jak na tom se sebou je. Toto „vědění" však neznamená, že pobyt odkryl nějaký fakt, nýbrž že se udržuje v určité existencielní možnosti. Tomu odpovídající „nevědění" netkví v tom, že by pobytu chybělo rozumění: je třeba je vidět jako deficientní modus rozvrženosti ‚moci být'. Existence může být problematická. Aby bylo možné „být v problematické situaci" je třeba, aby byla nějak odemčena. Základem rozvrhujícího rozumění sobě v určité existencielní možnosti je budoucnost jakožto ‚přicházení k sobě' z nějaké konkrétní možnosti, jako která pobyt v daném případě existuje. Budoucnost ontologicky umožňuje jsoucno, jež je tak, že rozumějíc existuje ve svém ‚moci být'. Rozvrhování, jež je v základě budoucnostní, neuchopuje rozvrženou možnost primárně tematicky v nějakém mínění, nýbrž vrhá se do ní jakožto do možnosti.

---

[1] Srv. § 31, str. 174 nn.

Rozuměje, *jest* pobyt vždy tak, jak ‚být může'. Jako původní a autentické, vlastní existování se ukázala odhodlanost. Zprvu a většinou zůstává ovšem pobyt neodhodlaný, to znamená uzavřený ve vztahu k svému nejvlastnějšímu ‚moci být', do něhož se každý přivádí jen v osamocení. V tom je obsaženo: časovost se nečasí stále z autentické budoucnosti. Tato „nestálost" však neznamená, že by časovost občas postrádala budoucnost, nýbrž: její časení se může obměňovat.

Pro terminologické označení autentické budoucnosti podržujeme výraz *předběh*. Slovo naznačuje, že autenticky, vlastním způsobem existující pobyt nechává sebe sama přicházet k sobě jako k svému
7 nejvlastnějšímu ‚moci být', [446] že si svou budoucnost musí teprve sám získat, a to nikoli z přítomnosti, nýbrž z budoucnosti neautentické. Formálně indiferentní termín pro budoucnost je obsažen v označení prvního strukturního momentu starosti: ‚v předstihu před sebou'. Pobyt je fakticky stále ‚v předstihu před sebou'; v předběhu je však nestále, podle existencielní možnosti.

Jak naproti tomu vyznačit neautentickou budoucnost? Podobně jako nám pro odhalení autentické budoucnosti sloužila jako vodítko odhodlanost, lze ekstatický modus neautentické budoucnosti odhalit jedině v zpětném postupu od každodenního obstarávajícího, neautentického rozumění k jeho existenciálně-časovému smyslu. Jako starost je pobyt bytostně ‚před sebou'. Zprvu a většinou si obstarávající ‚bytí ve světě' rozumí z toho, *co* obstarává. Neautentické *rozumění* se rozvrhuje do toho, co je v záležitostech každodenního podnikání obstaratelné, proveditelné, naléhavé, nevyhnutelné. Obstarávané však je takové, jaké je, kvůli starajícímu se ‚moci být'. To nechává pobyt přicházet k sobě v obstarávajícím bytí u obstarávaného. Pobyt k sobě nepřichází primárně ve svém nejvlastnějším, bezevztažném ‚moci být', nýbrž ve svém obstarávání *vyčkává sebe sama z toho, co obstarávané poskytuje či odpírá.* Z obstarávaného přichází pobyt k sobě. Neautentická budoucnost má charakter *vyčkávání*. Tento ekstatický modus budoucnosti je „základem" toho, že si obstarávání jakožto neurčité ‚ono se' může rozumět z toho, co se obstarává a provozuje. A *pouze proto, že* faktický pobyt tímto způsobem z obstarávaného jsoucna *vyčkává* svého ‚moci být', může

něco *očekávat* a na něco čekat. Vyčkávání muselo vždy již odemknout horizont a okruh toho, odkud může být něco očekáváno. *Očekávání je ve vyčkávání fundovaný modus budoucnosti, která se autenticky činí jako předběh.* Proto je bytí k smrti původnější v předběhu než v jejím ustaraném očekávání. [447]

Rozumění je jakožto existování v ‚moci být', ať už jakkoli rozvrženém, *primárně* budoucnostní. Ale nečasilo by se, kdyby nebylo časové, to znamená, kdyby nebylo stejně původně určeno bývalostí a přítomností. Způsob, jakým tato poslední ekstase spolukonstituuje neautentické rozumění, je již v hrubých rysech jasný. Každodenní obstarávání si rozumí z ‚moci být', které mu přichází vstříc z možného úspěchu nebo neúspěchu vzhledem k právě obstarávanému. Neautentické budoucnosti, vyčkávání, odpovídá i specifické bytí *u* obstarávaného (*při* obstarávaném). Ekstatický modus této 3
pří-tomnosti se odhalí, porovnáme-li ji s toutéž ekstasí v modu autentické časovosti. K předběhu odhodlanosti patří přítomnost, vůči níž odhodlání odemyká situaci. V odhodlanosti je přítomnost nejen přivedena zpět z rozptýlenosti do nejblíže obstarávaného, nýbrž je držena v budoucnosti a bývalosti. Přítomnost soustředěně drženou v autentické časovosti, tedy *autentickou přítomnost*, nazýváme *okamžik*. Tento termín je třeba chápat v aktivním smyslu jako ekstasi. Míníme jím odhodlané a v odhodlanosti *se držící* vytržení pobytu vstříc tomu, s čím se v situaci jako s obstaratelnými možnostmi a okolnostmi setkává. Fenomén okamžiku *zásadně nelze* vysvětlit z *‚teď'*. ‚Teď' je časový fenomén patřící k času jakožto nitročasovosti: ‚teď', „v němž" něco vzniká, zaniká nebo se vyskytuje. „V okamžiku" se nemůže nic vyskytovat; okamžik jakožto autentická pří-tomnost nás nechává *teprve setkat se* s tím, co jako příruční či výskytové jsoucno může „v nějakém čase" být.[1] [448]

---

[1] *Existencielní* fenomén okamžiku viděl nejpronikavěji S. Kierkegaard, což ještě neznamená, že se mu také tak podařila jeho existenciální interpretace. Kierkegaard se stále drží vulgárního pojmu času a určuje okamžik pomocí ‚teď' a věčnosti. Když mluví o „časovosti", má na mysli lidské „bytí v čase". Čas jako nitročasovost zná jen ‚teď', ale nikdy žádný okamžik. Je-li však okamžik existencielně zakoušen, předpokládá to původnější časovost, i když není existenciálně zvýslovněna. Pokud jde o „okamžik" srv.

Na rozdíl od okamžiku jakožto autentické přítomnosti nazýváme neautentickou přítomnost *zpřítomňování*. Formálně vzato je každá přítomnost zpřítomňující, ale ne každá „okamžikově". Použijeme-li výraz zpřítomňování bez dodatku, je vždy míněno zpřítomňování neautentické, neokamžikové a neodhodlané. Zpřítomňování se ozřejmí teprve časovou interpretací upadání do obstarávaného „světa"; upadání v něm má svůj existenciální smysl. Pokud však neautentické rozumění rozvrhuje své ‚moci být' z toho, co lze obstarávat, pak to znamená, že se časí ze zpřítomňování. Naproti tomu okamžik se časí z autentické budoucnosti.

Neautentické rozumění se časí jako zpřítomňující vyčkávání,
9 k jehož ekstatické jednotě musí patřit odpovídající *bývalost*. Autentické ‚přicházení k sobě' předběhové odhodlanosti je zároveň návrat k nejvlastnějšímu, do svého osamocení vrženému ‚bytí sebou'. Tato ekstase umožňuje pobytu odhodlaně převzít jsoucno, kterým již je. Pobyt se v předběhu *nanovo přivádí před* nejvlastnější ‚moci být'. Autentické ‚*být* bývalý' nazýváme *obnovování*. Neautentické seberozvrhování do možností čerpaných z obstarávaného jsoucna, které je tím zpřítomňováno, je však možné jen tak, že pobyt sebe jako své nejvlastnější *vržené* ‚moci být' *zapomněl*. Tato zapomenutost není žádné nic nebo jen chybění vzpomínky, nýbrž specifický, „pozitivní" ekstatický modus bývalosti. Ekstase (vytržení) zapomenutosti má charakter sobě samému uzamčeného uhnutí *před* svou nejvlastnější bývalostí, a to tak, že toto ‚uhnutí před...' ekstaticky [449] uzamyká to, před čím uhýbáme, a zároveň s tím i sebe sama jakožto uhýbání. *Zapomenutost* jako neautentická bývalost se tím vztahuje na vržené, vlastní *bytí*; tato zapomenutost je časový smysl způsobu bytí, jímž *jsem* zprvu a většinou – *byl*. A pouze na základě této zapomenutosti může obstarávající, vyčkávající přítomnění *podržovat* – a to nepobytové jsoucno vystupující ve světě našeho okolí. Tomuto podržování odpovídá nepodržování, jež je „zapomínáním" v odvozeném smyslu slova.

K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1925[3], str. 108 nn., a k tomu „*Referat Kierkegaards*" str. 419–432.

Tak jako je očekávání možné teprve na základě vyčkávání, tak je i *vzpomínání* možné jenom na základě zapomenutosti, *a nikoli opačně*; neboť v modu zapomenutosti „otevírá" bývalost primárně horizont, do něhož se pobyt ztracený ve „vnějškovosti" obstarávaného může rozpomínat. *Zapomínavě-zpřítomňující vyčkávání* je specifická ekstatická jednota, v níž se časí časovost neautentického rozumění. Jednota těchto ekstasí uzamyká autentické ‚moci být', a je tudíž existenciální podmínkou možnosti neodhodlanosti. Přestože se neautentické, obstarávající rozumění určuje ze zpřítomňování obstarávaného, časí se rozumění primárně přece jen v budoucnosti.

b) Časovost rozpoložení[1]

Rozumění se nikdy volně nevznáší, nýbrž je vždy rozpoložené. ‚Tu' je se stejnou původností náladou vždy buď odemčeno, nebo 3
uzamčeno. Naladěnost přivádí pobyt *před* jeho vrženost, a to tak, že vrženost právě není jako taková poznána, nýbrž daleko původněji odemčena v tom, „jak člověku je". *Být* vržen znamená existenciálně: tak či onak se vynacházet, být rozpoložen. Rozpoložení je tudíž zakotveno [450] ve vrženosti. Nálada představuje způsob, jímž primárně jsem toto vržené jsoucno. Jak lze ukázat časovou konstituci naladěnosti? Jak na základě ekstatické jednoty té které časovosti nahlédnout existenciální souvislost mezi rozpoložením a rozuměním?

Nálada odemyká na způsob přívratu k vlastnímu pobytu a odvratu od něho. *Přivádění před* ‚že' vlastní vrženosti – ať už je to přivádění autentické a odhalující, či neautentické a zahalující – je existenciálně možné jen tehdy, jestliže bytí pobytu, co do svého smyslu, stále *jest* bývalým. Bývalost nevzniká až tím, že jsme přivedeni před vržené jsoucno, jímž sami jsme, nýbrž naopak: ekstase bývalosti teprve umožňuje nacházení sebe sama na způsob vynacházení, tedy rozpoložení. Rozumění je primárně zakotveno v budoucnosti, *rozpoložení* se naproti tomu časí *primárně* v bývalosti. Nálada se

---

[1] Srv. § 29, str. 165 nn.

časí, tzn. její specifická ekstase patří k budoucnosti a přítomnosti, ale tak, že bývalost tyto stejně původní ekstase modifikuje.

Zdůrazňujeme, že nálady jsou sice onticky známy, nikoli však poznány ve své původní existenciální funkci. Jsou považovány za prchavé prožitky, které „zabarvují" celek „duševního stavu". Co má pro určité pozorování charakter prchavého vynořování a mizení, patří k původní stálosti existence. Avšak co mají nálady společného s „časem"? Že tyto „prožitky" přicházejí a odcházejí „v čase", je triviální konstatování; zajisté, a to konstatování onticko-psychologické. Naším úkolem je však vykázat ontologickou strukturu naladěnosti v její existenciálně-časové konstituci. Zprvu může jít jen o to, ukázat alespoň časovost nálady vůbec. Teze „rozpoložení je zakotveno primárně v bývalosti" znamená: základní existenciální charakter nálady je [451] ‚přivádět zpět k...'. Tím není bývalost teprve tvořena; rozpoložení spíše zjevuje existenciální analýze vždy nějaký modus bývalosti. Časová interpretace rozpoložení tedy nemůže mít v úmyslu dedukovat nálady z časovosti a nechat je rozplynout do
1 čistých fenoménů časovosti. Je třeba jen prokázat, že v tom, co a jak existencielně nálady „znamenají", *nejsou možné jinak než na základě časovosti.* Časová interpretace se omezí na fenomény strachu a úzkosti, které byly již přípravně analyzovány.

Analýzu začneme vykonáním časovosti *strachu.*[1] Strach byl charakterizován jako rozpoložení neautentické. Proč je existenciální smysl, jímž je strach umožňován, právě bývalost? Jaký modus této ekstase charakterizuje specifickou časovost strachu? Strach máme *z něčeho* hrozivého, co se způsobem již popsaným blíží v okruhu obstarávaného příručního a výskytového jsoucna a mohlo by faktickému ‚moci být' pobytu způsobit újmu. Strachování odemyká po způsobu každodenního praktického ohledu něco, co hrozí. Subjekt, který by pouze nazíral, by nikdy nic takového nemohl odkrýt. Ale není odemykání tohoto ‚mít strach z...' jakési ‚nechat přicházet k sobě'? Nebyl snad strach právem určen jako očekávání přicházejícího zla (malum futurum)? Není tomu tak, že primárním časovým smyslem strachu je budoucnost, a vůbec ne bývalost? Mít strach se

---

[1] Srv. § 30, str. 171 nn.

nepochybně nejen „vztahuje" k „budoucnosti" ve významu toho, co „v čase" teprve přijde, nýbrž toto vztahování samo je budoucnostní v původním časovém smyslu. *Vyčkávání* zjevně *také* patří k existenciálně-časové konstituci strachu. To však zprvu znamená jen tolik, že časovost strachu je *neautentická*. Je strach z... [452] jen očekávání něčeho, co přichází a ohrožuje? Očekávání něčeho, co přichází a ohrožuje, nemusí být ještě strachem, a také strachem není, protože mu právě chybí specifický charakter naladěnosti strachu. Ten spočívá v tom, že vyčkávání strachu nechává hrozivé *přicházet zpět* k fakticky obstarávajícímu ‚moci být'. Hrozivého lze vyčkávat jako něčeho, co se přibližuje *zpět ke* jsoucnu, jímž jsem, a můj pobyt jím může být ohrožován jen tehdy, je-li vůbec ekstaticky otevřeno to, ‚k čemu' se může hrozivé přibližovat zpět. Náladový a *afektivní* charakter strachu tkví v tom, že vyčkávání „se" bojí, to znamená, že strach z něčeho je vždy strach *o něco*. Jeho existenciálně-časový smysl je konstituován sebezapomenutostí: zmatené uhýbání před vlastním faktickým ‚moci být'. V tomto uhýbání obstarává ohrožené ‚bytí ve světě' příruční jsoucno. Aristotelés určuje 3
strach právem jako λύπη τις ἢ ταραχὴ, jako stísněnost, resp. zmatenost.[1] Stísněnost zatlačuje pobyt zpět do jeho vrženosti, ale tak, že tato vrženost je tím právě uzamykána. Zmatenost je založena v zapomnění. Zapomínající uhýbání před faktickým, odhodlaným ‚moci být' se drží možností, jak se vyhnout nebezpečí a zachránit se, které byly již předem v praktickém ohledu odkryty. Protože zapomíná sebe a *neuchopuje* žádnou *určitou* možnost, skáče strachující se obstarávání od jedné možnosti k druhé. Všechny „možné", to znamená i nemožné možnosti se nabízejí, ale kdo se strachuje, u žádné nevydrží. „Okolní svět" nemizí, ale pobyt se s ním setkává jako s něčím, *v čem se již nevyzná*. K sebezapomenutosti ve strachu patří toto *zmatené zpřítomňování* toho, co je první po ruce. Je např. známo, že obyvatelé hořícího domu „zachraňují" často zcela lhostejné věci, které jsou nejblíže po ruce. Sebezapomenuté zpřítomňování změti [453] izolovaných možností činí možným zmatek, který spoluvytváří charakter nálady strachu. Zmatená zapomenutost mo-

---

[1] Srv. Aristotelés, *Rétorika*, II, 5, 1382a21.

difikuje i vyčkávání a charakterizuje je jako stísněné, resp. zmatené vyčkávání, které se liší od čistého očekávání.

Specifická ekstatická jednota, která existenciálně umožňuje strach, se primárně časí z charakterizovaného zapomnění, jež jako modus bývalosti modifikuje příslušnou přítomnost a budoucnost v jejich časení. Časovost strachu je vyčkávavě-zpřítomňující zapomnění. Vzhledem ke své orientaci na nitrosvětské jsoucno hledá běžná rozumnost při výkladu strachu zprvu to, čeho se strach bojí, v „přicházejícím zlu", a v souladu s tím pak určuje příslušný vztah jako očekávání. Co k tomuto fenoménu ještě dále patří, je označeno za „pocit libosti či nelibosti".

V jakém poměru k časovosti strachu je časovost *úzkosti*? Tento fenomén jsme nazvali základním rozpoložením.[1] Úzkost přivádí pobyt před jeho nejvlastnější vrženost a odhaluje tísnivou nehostinnost každodenního důvěrně známého ‚bytí ve světě'. Toto rozpoložení je přitom stejně jako strach formálně určeno tím, *z čeho* je nám úzko, a tím, *o co* nám v úzkosti jde. Analýza ovšem ukázala, že se
3 oba tyto fenomény kryjí. To však neznamená, že se strukturální rysy onoho ‚z čeho' a ‚o co' slily tak, jako by úzkost nebyla ani z čeho, ani o co. Že se tyto rysy kryjí znamená, že je naplňuje totéž jsoucno, totiž pobyt. Zvláště to, z čeho je nám úzko, nevystupuje jako určité obstaratelné jsoucno, ohrožení nepřichází z příručního a výskytového jsoucna, nýbrž naopak z toho, že veškeré příruční a výskytové jsoucno už mi zhola nic „neříká". [454] Jsoucno světa mého okolí už k ničemu nedostačuje. Svět, v němž existuji, ztratil veškerou významnost a takto odemčen může uvolňovat již jen jsoucno s charakterem nedostatečnosti. Tato nicota světa, z níž je nám úzko, neznamená, že bychom snad v úzkosti zakoušeli nepřítomnost nitrosvětského výskytového jsoucna. Naopak se s ním právě musíme setkávat, aby nám *tak už vůbec k ničemu* nedostačovalo a mohlo se ukázat ve své nelítostné prázdnotě. V tom je však obsaženo: obstarávající vyčkávání nenachází nic, z čeho by si mohlo rozumět, sahá do nicoty světa; v této konfrontaci se světem je však rozumění přiváděno úzkostí k ‚bytí ve světě' jako takovému; to, z če-

---

[1] Srv. § 40, str. 218 nn.

ho je mu úzko, je ale zároveň to, oč mu v úzkosti jde. Úzkost z... nemá charakter očekávání, ani vůbec vyčkávání. To, z čeho je nám úzko, je přece již „tu", je to pobyt sám. Není tedy úzkost konstituována budoucností? Jistěže, avšak nikoli neautentickou budoucností vyčkávání.

V úzkosti odemčená ztráta významnosti světa odhaluje negativitu obstaratelného jsoucna, to znamená nemožnost rozvrhování existence do ‚moci být' fundovaného primárně v obstarávaném. Odhalení této nemožnosti však nechává zároveň problesknout možnosti autentického ‚moci být'. Jaký časový smysl má toto odhalení? V úzkosti je nám úzko o holý pobyt jakožto vržený do tísnivé nehostinnosti. Přivádí nás zpět k čistému ‚že' nejvlastnější, osamocené vrženosti. Toto přivádění zpět nemá charakter uhýbavého zapomnění, ale ani nějakého rozpomínání. A právě tak ještě není v úzkosti obsaženo obnovné převzetí existence, jež by ústilo v odhodlání. Na druhé straně přivádí ovšem úzkost pobyt zpět do vrženosti *jako toho, co je možno obnovit.* A tak úzkost *spolu*odhaluje možnost autentického ‚moci být', které se [455] jako budoucnostní musí v obnovování vrátit do vrženého ‚tu'. *Přivádět před obnovitelnost je specifický ekstatický modus bývalosti, která konstituuje rozpoložení úzkosti.*

Zapomenutost, jež je pro strach konstitutivní, pobyt mate a ne- 3
chává jej tápat mezi neuchopenými „světskými" možnosti. Oproti tomuto nesoustředěnému zpřítomňování je přítomnost úzkosti *soustředěná* v přivádění zpět do nejvlastnější vrženosti. Úzkost je ve svém existenciálním smyslu taková, že se nemůže ztratit v obstarávatelném. Pokud k něčemu takovému v nějakém úzkosti podobném rozpoložení dochází, pak jde o strach, jejž každodenní rozum s úzkostí směšuje. Přestože je přítomnost úzkosti *soustředěná*, nemá ještě charakter okamžiku, jenž se časí v odhodlání. Úzkost přivádí jen do nálady *možného* odhodlání. Její přítomnost udržuje okamžik, jímž ona sama a jedině ona je možná, v *připravenosti ke skoku.*

Na specifické časovosti úzkosti, že totiž původně kotví v bývalosti a teprve z ní se časí budoucnost a přítomnost, se prokazuje možnost mocné působnosti, jíž se nálada úzkosti vyznačuje. Pobyt je v ní zcela navrácen do své holé tísnivé nehostinnosti a jí zaujat.

Tato jatost však pobyt nejen *vyjímá* ze „světských" možností, nýbrž *dává* mu zároveň možnost *autentického* ‚moci být'.

Obě nálady, strach a úzkost, se však v „prožitkovém proudu" nikdy izolovaně „nevyskytují", nýbrž určují, tzn. ladí vždy nějaké rozumění, resp. z nějakého rozumění ladí sebe. Strach má příčinu v obstarávaném jsoucnu našeho okolí. Úzkost naproti tomu pramení z pobytu samého. Strach přepadá z nitrosvětského jsoucna. Úzkost vyvstává z ‚bytí ve světě' jako vrženého bytí k smrti. Toto „vyvstávání" úzkosti z pobytu znamená časově toto: [456] budoucnost a přítomnost úzkosti se časí z původní bývalosti ve smyslu přivádění zpět k obnovitelnosti. Autenticky však může úzkost vyvstat jen v odhodlaném pobytu. Odhodlaný nezná žádný strach, ale rozumí možné úzkosti právě jako náladě, která ho nespoutává a nemate. Úzkost osvobozuje *od* „nicotných" možností a uvolňuje *pro* možnosti autentické.

Přestože oba mody rozpoložení, strach i úzkost, jsou primárně zakotveny v *bývalosti*, je jejich původ – vzhledem k tomu, že v celku starosti má každý z nich svůj vlastní způsob časení – rozdílný. Úzkost pramení z *budoucnosti* odhodlanosti, strach ze ztracené přítomnosti, jež se tak strašně strachu bojí, že mu právě tím zcela propadá.

Ale neplatí náhodou teze o časovosti nálad jenom o těch fenoménech, které jsme pro analýzu zvolili? Jak najít časový smysl v bezvýrazné nenaladěnosti, která vládne „šedivému všednímu dni"? A jak je tomu s časovostí nálad a afektů, jako jsou naděje, radost, nadšení, veselí? Že jsou v bývalosti existenciálně fundovány nejen strach a úzkost nýbrž i jiné nálady, se stane zřejmým, uvedeme-li fenomény jako omrzelost, smutek, těžkomyslnost, zoufalství. Přesto je třeba postavit jejich interpretaci na širší základnu vypracované existenciální analytiky pobytu. Ale i takový fenomén jako naděje, který se zdá být fundován zcela v budoucnosti, je třeba analyzovat obdobným způsobem jako strach. Na rozdíl od strachu, který se vztahuje na malum futurum, byla naděje charakterizována jako očekávání jakéhosi bonum futurum. Leč pro strukturu tohoto fenoménu není rozhodující ani tak „budoucnostní" charakter toho, *v co* naděje doufá, jako spíše existenciální smysl *doufání* [457] *samého*.

Charakter této nálady tkví i zde primárně v doufání ve smyslu ‚*nadít se něčeho pro sebe*'. Doufající se do naděje jakoby *spolu*zahrnuje a nechává se unášet vstříc tomu, v co doufá. To však předpokládá, že se pobyt již získal. Z toho, že naděje představuje v tíživé stísněnosti *ulehčení*, je vidět, že i toto rozpoložení je v modu bývalosti vztaženo k tíze. Povznesená, či lépe řečeno povznášející nálada je ontologicky možná jen v ekstaticko-časovém vztahu pobytu k vrženému základu jeho samého.

Bezvýrazná nenaladěnost naprosté lhostejnosti, která k ničemu netíhne, k ničemu není puzena a která se odevzdává tomu, co ten který den přináší, která však zároveň bere jistým způsobem všechno s sebou, je *nejdůraznější* demonstrací moci *zapomnění* v každodenních náladách nejběžnějšího obstarávání. Obyčejný život, jenž všechno „nechává být", jak to je, je zakotven v zapomínajícím sebeodevzdání vrženosti. Má ekstatický smysl neautentické bývalosti. Lhostejnost, která může být provázena překotnou snaživostí, je třeba přísně odlišovat od duševní vyrovnanosti. *Tato* nálada pramení z odhodlanosti, která v okam*žiku* zahlédá možné situace příslušného ‚moci být celý' odemčeného v předběhu ke smrti.

Jenom jsoucno, které se co do smyslu svého bytí vynachází nějak 3
rozpoloženo, to znamená jakožto existující vždy již bylo a v modu bývalosti stále existuje, může být afikováno. Afekce ontologicky předpokládá zpřítomňování, a to tak, že pobyt v něm může být přiveden zpět k sobě samému jakožto bývalému. Jak ontologicky vymezit smyslové podráždění a smyslové dojmy v něčem ‚pouze živém', jak a kde je vůbec nějakým „časem" konstituováno například bytí zvířat, to je jiný problém. [458]

c) Časovost upadání[1]

Časová interpretace rozumění a rozpoložení zjistila nejen to, že každý z těchto fenoménů má svou *primární* ekstasi, nýbrž setkala se vždy s *celou* časovostí. Tak jako je rozumění primárně umožňováno budoucností a nálada bývalostí, má třetí konstitutivní struktur-

[1] Srv. § 38, str. 208 nn.

ní moment starosti, *upadání*, svůj existenciální smysl v *přítomnosti*. Přípravná analýza upadání začala interpretací „řečí", zvědavosti a dvojznačnosti.[1] Časová analýza upadání bude postupovat stejně. Omezíme se však jen na prozkoumání zvědavosti, protože na ní je specifická časovost upadání nejsnáze viditelná. Naproti tomu analýza „řečí" a dvojznačnosti již předpokládá vyjasnění časové konstituce řeči a výkladu.

Zvědavost je význačnou tendencí bytí pobytu, v níž pobyt obstarává své ‚moci vidět'.[2] Pojem „vidění", podobně jako pojem pohledu, není omezen na vnímání „tělesnýma očima". Vnímání v širším smyslu umožňuje setkat se „tělesně" s příručním a výskytovým jsoucnem samým, pokud jde o jeho vzhled. Tato možnost setkání je zakotvena v přítomnosti. Přítomnost poskytuje ekstatický horizont, v němž jsoucno může být vůbec tělesně *přítomné*. Zvědavost však nezpřítomňuje výskytové jsoucno proto, aby mu, prodlévajíc u něho, *porozuměla*, nýbrž snaží se vidět *jen* proto, aby viděla a o všem věděla. Jakožto zpřítomňování zapletené takto do sebe samého je zvědavost v ekstatické jednotě s odpovídající budoucností a bývalostí.

7 Dychtivost po novém je sice pronikání k tomu, co [459] jsme ještě neviděli, ale vyznačuje se tím, že se zpřítomňování snaží vymanit z vyčkávání. Zvědavost je veskrze neautenticky budoucnostní, a to tím způsobem, že nevyčkává *možnosti*, nýbrž prahne po ní ve své dychtivosti jen jako po něčem skutečném. Zvědavost je konstituována nesoustředěným zpřítomňováním, které se snaží tím, že pouze zpřítomňuje, neustále unikat vyčkávání, v němž je sice nesoustředěně, ale přesto „drženo". Přítomnost z příslušného vyčkávání doslova „vychází", totiž uniká. „Vycházející" zpřítomňování zvědavosti je tak málo oddáno „věci", že jakmile se mu podaří něco zahlédnout, už od toho odhlíží směrem k něčemu dalšímu. Zpřítomňování, které stále „vychází", tj. uniká vyčkávání určité uchopené možnosti, umožňuje ontologicky *těkavost*, jíž se zvědavost vyznačuje. Zpřítomňování „vychází" z vyčkávání ne tak, že by se od něho jaksi

---

[1] Srv. §§ 35 nn., str. 200 nn.

[2] Srv. § 36, str. 203 nn.

v ontickém smyslu oddělilo a zůstavilo je jemu samému. „Vycházení" je ekstatická modifikace vyčkávání, a to taková, že vyčkávání za zpřítomňováním *dobíhá*. Vyčkávání se jakoby samo vzdává, nenechává k sobě už přicházet z obstarávaného neautentické možnosti obstarávání, leda takové, které se hodí pro nesoustředěné zpřítomňování. Ekstatická modifikace vyčkávání, při níž vycházející zpřítomňování změní vyčkávání v pouze dobíhající, je existenciálně-časová podmínka možnosti *rozptýlení*.

Dobíhající vyčkávání způsobuje, že je zpřítomňování čím dál víc zůstavováno sobě samému. Zpřítomňuje už jen kvůli přítomnosti. Rozptýlená těkavost, zapletená sama do sebe, se stává *nesituovaností*. Tento modus přítomnosti tvoří extrémní protiklad fenoménu *okamžiku*. V nesituovanosti je pobyt všude a nikde. Okamžik naproti tomu přivádí existenci do situace a odemyká autentické „tu". [460]

Čím je přítomnost neautentičtější, to znamená čím více přichází zpřítomňování k „sobě", tím víc prchá a uzamyká se před určitým ‚moci být' a tím méně pak může přicházet budoucnost zpět k vrženému jsoucnu. Ve „vycházení" přítomnosti tkví zároveň narůstající zapomnění. Že se zvědavost drží vždy u nebližšího a zapomíná to, co bylo předtím, není důsledek, který pochází teprve *ze* zvědavosti, nýbrž ontologická podmínka zvědavosti samé.

Předvedené rysy upadání, tj. svádění, zklidňování, zaplétání se v sobě a odcizování, vypovídají o jeho časovém smyslu to, že se 3
„vycházející" zpřítomňování snaží, ve shodě se svou ekstatickou tendencí, časit se ze sebe samého. Určení, že pobyt se zaplétá, má ekstatický smysl. Vytržení existence do zpřítomňování ovšem neznamená, že se pobyt odděluje od svého ‚já' a ‚bytí sebou'. I v nejextrémnějším zpřítomňování zůstává pobyt časový, to znamená vyčkávající, zapomínající. I ve zpřítomňování si pobyt ještě rozumí, i když je svému nejvlastnějšímu ‚moci být', jež je primárně zakotveno v autentické budoucnosti a minulosti, odcizen. Pokud však zpřítomňování nabízí stále něco „nového", nenechává přijít pobyt zpět k sobě a stále znovu jej zklidňuje. Toto zklidnění však opět posiluje tendenci k vycházení, k úniku. Zvědavost není „způsobována" nekonečnou nedohledností toho, co člověk ještě neviděl, nýbrž upada-

jícím způsobem časení vycházející, unikající přítomnosti. I kdybychom viděli už všechno, právě zvědavost *vynajde* něco nového.

Časový modus „vycházení" přítomnosti je zakotven v bytnosti časovosti, která je *konečná*. Vržen do bytí k smrti pobyt zprvu a většinou prchá před touto více či méně výslovně odhalenou vržeností. Přítomnost vychází ze své autentické budoucnosti a bývalosti, aby teprve oklikou přes [461] sebe nechala pobyt přijít k autentické existenci. Původem „vycházení" přítomnosti, to znamená upadání do ztracenosti, je původní, vlastní časovost sama, která umožňuje vržené bytí k smrti.

Vrženost, *před* niž pobyt sice může být *autenticky* přiveden, aby si v ní *autenticky* rozuměl, zůstává mu nicméně co do svého ontického ‚odkud' a ‚jak' uzavřena. Tato uzavřenost však v žádném případě není jen nějaký fakt nevědění, nýbrž konstituuje fakticitu pobytu. Spoluurčuje *ekstatický* charakter odkázanosti existence na negativitou prostoupený základ jí samé.

Vrh vrženosti do světa není zprvu pobytem autenticky zachycen; „hybnost" v něm obsažená nepřechází v „stání" již tím, že pobyt „jest tu". Pobyt je vržeností stržen s sebou, to znamená jako vržený do světa se ve „světě" ztrácí ve své faktické odkázanosti na to, co je třeba obstarat. Přítomnost, která tvoří existenciální smysl této strženosti, sama ze sebe nikdy nezíská žádný jiný ekstatický horizont,
9 pokud nebude odhodlaným rozhodnutím přivedena ze své ztracenosti zpět, aby jako soustředěný okamžik odemkla situaci, o kterou právě jde, a spolu s ní i původní „mezní situaci" bytí k smrti.

d) Časovost řeči[1]

Úplná, tj. rozuměním, rozpoložením a upadáním konstituovaná odemčenost našeho ‚tu', je artikulována řečí. Řeč se proto nečasí primárně v nějaké určité ekstasi. Protože se však řeč fakticky [462] většinou vyjadřuje v jazyce, a mluví zprvu tak, že se při obstarávání domlouvá o „světě" našeho okolí, má ovšem *přednostní* konstitutivní funkci *zpřítomňování*.

---

[1] Srv. § 34, str. 193 nn.

Gramatické slovesné časy stejně jako ostatní časové fenomény jazyka, např. způsoby slovesného děje či slovesné časové stupně, mají svůj původ nikoli v tom, že řeč se „také" vyjadřuje o „časových", to znamená „v čase" vystupujících událostech. Jejich základem není ani to, že mluvení probíhá „v psychickém čase". Řeč je časová *sama o sobě*, protože veškeré mluvení o něčem a k někomu je založeno v ekstatické jednotě časovosti. *Způsoby slovesného děje* mají své kořeny v původní časovosti obstarávání, ať už se vztahuje na záležitosti nitročasové nebo nikoli. Pomocí vulgárního a tradičního pojmu času, jehož jazykověda z nouze používá, nelze problém existenciálně-časové struktury způsobů slovesného děje *ani položit*.[1] Protože je však řeč vždy mluvení o jsoucnu, i když nikoli primárně a převážně ve smyslu teoretických výpovědí, lze analýzu časové konstituce řeči a explikace časového charakteru jazykových útvarů podniknout teprve poté, až bude z problematiky časovosti rozvinut problém zásadní souvislosti mezi bytím a pravdou. Pak bude možné vymezit i ontologický smysl větného „jest", které povrchní teorie věty a soudu znetvořila v „kopulu". Teprve z časovosti řeči, to znamená pobytu vůbec, lze také vyjasnit „vznik" „významu" a učinit ontologicky srozumitelnou možnost tvoření pojmů. [463]

Rozumění je primárně zakotveno v budoucnosti (předběh, resp. vyčkávání). Rozpoložení se činí primárně v bývalosti (obnovování, resp. zapomenutost). Upadání je časově založeno primárně v přítomnosti (zpřítomňování, resp. okamžik). Přesto je rozumění vždy „bývalá" přítomnost. Přesto se rozpoložení činí jako „zpřítomňující" budoucnost. Přesto přítomnost „vychází" z bývalé budoucnosti, resp. je touto budoucností držena. Z toho je vidět: *Časovost se činí v každé ekstasi celá, to znamená, že v ekstatické jednotě každého úplného činění časovosti je založena celost strukturního celku existence, fakticity a upadání, tj. jednota struktury starosti.* 3

---

[1] Srv. mimo jiné J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, I (1920), str. 15, zvl. str. 149–210. Dále G. Herbig, *Aktionsart und Zeitstufe*, *Indogermanische Forschung*, VI (1896), str. 167 nn.

Časení neznamená žádnou „posloupnost" ekstasí. Budoucnost *není později* než bývalost a ta *není dříve* než přítomnost. Časovost se činí jako bývale-zpřítomňující budoucnost.

Odemčenost ‚tu' a základní existencielní možnosti pobytu, autenticita a neautenticita, jsou fundovány v časovosti. Odemčenost se však vždy týká stejně původně celého ‚*bytí ve světě*', tedy ‚bytí ve' stejně jako světa. Vodítko časové konstituce odemčenosti nám tedy musí rovněž umožnit, abychom vykázali ontologickou podmínku možnosti takového jsoucna, které existuje jako ‚bytí ve světě'.

§ 69. *Časovost ‚bytí ve světě' a problém transcendence světa*

Ekstatická jednota časovosti, to znamená jednota onoho „mimo sebe" ve vytrženích budoucnosti, bývalosti a přítomnosti, je podmínkou možnosti jsoucna, které existuje jako své ‚tu'. [464] Jsoucno nesoucí označení ‚bytí tu' (pobyt) je ‚*prosvětlené*'.[1] Světlo, které tuto prosvětlenost pobytu konstituuje, není žádná onticky se vyskytující energie a zdroj vyzařujícího jasu, který by občas toto jsoucno zasahoval. Čím je toto jsoucno bytostně prosvětlováno, tzn. co je činí samo pro sebe jak „otevřeným", tak „jasným", bylo předvší „časovou" interpretací určeno jako starost. V ní je založena plná
1 odemčenost ‚tu'. Teprve tato prosvětlenost umožňuje každé objasňování a vysvětlování, dává možnost vůbec něco postřehovat, „vidět" a mít. Světlu této prosvětlenosti porozumíme jen tehdy, když nebudeme pátrat po nějaké přenesené, výskytové energii, nýbrž budeme-li se tázat celé skladby bytí pobytu, tedy starosti, po jednotném základě jejích existenciálních možností. *Ekstatická časovost prosvětluje naše ‚tu' zcela původně.* Je primárním regulativem možné jednoty všech bytostných existenciálních struktur pobytu.

---

[1] Srv. § 28, str. 163.

§ 69. Časovost ‚bytí ve světě'

Teprve ze zakořenění ‚bytí tu' v časovosti bude nahlédnutelná existenciální *možnost* fenoménu, který jsme na začátku analytiky pobytu vyložili jako jeho základní skladbu: *možnost ‚bytí ve světě'*. Na začátku bylo třeba zajistit nedělitelnou, strukturální jednotu tohoto fenoménu. Otázka po *základu možné jednoty* této *členité* struktury zůstala v pozadí. Ve snaze ochránit tento fenomén před nanejvýš samozřejmými, a tudíž fatálními tendencemi k roztříštění, byl důkladněji interpretován nejbližší každodenní modus ‚bytí ve světě', totiž *obstarávající* bytí u nitrosvětského příručního jsoucna. Poté, co byla *starost* sama ontologicky vymezena a převedena na svůj existenciální základ, na časovost, lze nyní uchopit i *obstarávání* samo *výslovně* ze starosti, resp. z časovosti. [465]

Analýza časovosti obstarávání se bude zprvu zabývat modem praktického zacházení s příručním jsoucnem. Pak bude sledovat existenciálně-časovou možnost modifikace obstarávání v praktickém ohledu na „pouhé" pohlížející odkrývání nitrosvětského jsoucna ve smyslu určitých možností vědeckého bádání. Interpretace časovosti jak praktického, tak teoretického obstarávajícího bytí u *nitrosvětského* jsoucna příručního i výskytového zároveň ukazuje, jak je tato časovost již předem podmínkou možnosti ‚bytí ve světě', v níž je založeno bytí u nitro*světského* jsoucna vůbec. Tematická analýza časové konstituce ‚bytí ve světě' povede k těmto otázkám: jakým způsobem je něco takového jako svět vůbec možné, v jakém smyslu *jest* svět, co a jak svět transcenduje, jak „nezávislé" nitrosvětské jsoucno „souvisí" s transcendujícím světem? *Ontologická expozice* těchto otázek není ještě jejich zodpovězením. Na druhé straně představuje ovšem tato expozice nutné předběžné vyjasnění *těch* struktur, vzhledem k nimž je třeba problém transcendence klást. Existenciálně-časová interpretace ‚bytí ve světě' se bude za- 3
bývat trojím: a) časovostí obstarávání v praktickém ohledu; b) časovým smyslem modifikace praktického obstarávání na teoretické poznávání nitrosvětského výskytového jsoucna; c) časovým problémem transcendence světa.

a) Časovost obstarávání v praktickém ohledu

Jak získáme úhel pohledu vhodný pro analýzu časovosti obstarávání? Obstarávající bytí u „světa" jsme nazvali zacházení ve světě a se světem našeho okolí.[1] [466] Jako exemplární fenomény ‚bytí u...' jsme zvolili používání a zhotovování příručního jsoucna, zacházení s ním a příslušné deficientní a indiferentní mody, to znamená bytí u toho, co souvisí s našimi každodenními potřebami.[2] I autentická existence pobytu se udržuje v takovém obstarávání – a to i tehdy, když je to pro ni „lhostejné". Obstarávání není zapříčiňováno obstarávaným příručním jsoucnem, nemůže vznikat teprve na základě působení nitrosvětského jsoucna. Bytí u příručního jsoucna nelze onticky vysvětlovat z něho, ani nelze naopak odvozovat příruční jsoucno z bytí pobytu. Obstarávání jako způsob bytí pobytu a obstarávané jako nitrosvětské příruční jsoucno také nejsou tak, že by se pouze *spolu vyskytovaly*. Je mezi nimi nicméně jistá „souvislost". Pochopíme-li správně to, ‚s čím' se zachází, osvětlí to i obstarávající zacházení. A naopak minutí fenomenální struktury toho, ‚s čím' se zachází, má za následek nepostižení existenciální skladby zacházení. Pro analýzu jsoucna, s nímž se setkáváme ve svém nejbližším okolí, je už ovšem podstatným ziskem, podaří-li se nepřeskočit specifický příruční charakter tohoto jsoucna. Kromě toho je však třeba pochopit, že obstarávající zacházení se nikdy nezdržuje u jediného příručního prostředku. Používání určitého prostředku a zacházení s ním je jako takové zaměřeno na souvislost příručních prostředků. Když například hledáme prostředek, který jsme někam „založili", není přitom ani pouze ani primárně míněno jen samo hledané v jednom izolovaném „aktu", nýbrž je již předběžně odkryt okruh celku příručních prostředků. Žádné „pustit se do díla" a ‚něčeho se chopit' nemůže z jakési nicoty přistoupit k izolovaně danému příručnímu prostředku: vrací se k věci, po níž sahá, vždy již z odemčeného světa díla. [467]

---

[1] Srv. § 15, str. 89.

[2] Srv. § 12, str. 77 n.

Pro analýzu zacházení zaměřenou na to, s čím pobyt zachází, 3
z toho vyplývá pokyn neorientovat existující bytí u obstarávaného jsoucna na izolovaný příruční prostředek, nýbrž na celek příručních prostředků. K tomuto pojetí toho, s čím pobyt zachází, nás nutí i úvaha o význačném charakteru bytí příručního jsoucna, totiž *dostatečnosti*.[1] Tento termín chápeme ontologicky. Říkáme-li: *s* něčím se to má tak, že *na* něco stačí, nechceme tím konstatovat nějaký ontický fakt, nýbrž ukázat způsob bytí příručního jsoucna. Vztahový charakter dostatečnosti, ono „s... na..." naznačuje, že *jeden* příruční prostředek je ontologicky nemožný. Je sice možné, aby byl jen jediný prostředek po ruce a ostatní „chyběly". Ale v tom se ohlašuje příslušnost toho, co je právě po ruce, *k* něčemu dalšímu. Obstarávající zacházení může nechávat vystupovat příruční jsoucno v praktickém ohledu vůbec jen tenkrát, když již rozumí něčemu takovému jako dostatečnost, tj. tomu, že s každým konkrétním jsoucnem se to má vždy tak, že na to a to stačí. V praktickém ohledu odkrývající ‚bytí u...' obstarávaného jsoucna tvoří strukturu ‚s něčím vystačit', tzn. strukturu rozumějícího rozvrhování dostatečnosti. *Jestliže ‚s něčím vystačit' je existenciální struktura obstarávání, které jakožto ‚bytí u...' patří k bytostné skladbě starosti, a jestliže starost sama je zakotvena v časovosti, pak musíme existenciální podmínku možnosti struktury ‚s něčím vystačit' hledat v nějakém modu časení časovosti.*

I v nejjednodušším zacházení s nějakým příručním prostředkem je obsažena struktura ‚s něčím vystačit'. To ‚na co' prostředek stačí, má charakter toho ‚k čemu' jej používám; v tomto ohledu je prostředek použitelný, resp. právě používán. Rozumění tomu, ‚k čemu' může prostředek sloužit, to znamená tomu, ‚na co' ve své dostatečnosti stačí, má časovou strukturu vyčkávání. Jedině vyčkávajíc toho, k čemu prostředek používá, se obstarávání může zároveň vracet k něčemu, s čím na to bude stačit. *Vyčkávání* toho, na co bude stačit, v ekstatické jednotě s *podržováním* toho, s čím [468] na to bude stačit, umožňuje specifický způsob zpřítomňování, charakteristický pro zacházení s příručním prostředkem.

---

[1] Srv. § 18, str. 107 nn.

Vyčkávání onoho ‚k čemu' není ani pozorování „účelu", ani očekávání nastávajícího dokončení zhotovovaného díla. Nemá vůbec charakter tematického uchopování. Ale ani podržení toho, s čím máme vystačit, neznamená tematickou fixaci. Praktické zacházení
4 se nevztahuje ani jen k tomu, na co nám má prostředek stačit, ani jen k tomu, s čím na to máme stačit. ‚S něčím vystačit' se spíše konstituuje v jednotě vyčkávajícího podržování, tedy tak, že odtud vycházející zpřítomňování umožňuje, aby se obstarávání pohroužilo charakteristickým způsobem do světa příručních prostředků. „Autentické", zcela odevzdané ‚zabývání se něčím' není ani jen u díla, ani u nástroje, ani u obou „dohromady". V časovosti zakotvené ‚s něčím vystačit' založilo již jednotu vztahů, v nichž se obstarávání v praktickém ohledu „pohybuje".

Pro časovost, která toto ‚s něčím vystačit' konstituuje, je bytostně důležité specifické *zapomnění*. Aby se ‚bytí sebou', „ztraceno" ve světě příručních prostředků, mohlo „skutečně" pustit do díla a začít s věcmi zacházet, musí sebe sama zapomenout. Poněvadž je však jednota časovosti obstarávání určena vždy *vyčkáváním*, je vlastní ‚moci být' obstarávajícího pobytu, jak ještě ukážeme, přesto vpjato do starosti.

Vyčkávající a podržující zpřítomňování konstituuje důvěrnou obeznámenost, s níž se pobyt jakožto ‚bytí spolu' „vyzná" ve veřejném světě svého okolí. ‚S něčím vystačit' chápeme existenciálně jako určité ‚nechat „být"'. Na jeho základě může příruční jsoucno vystupovat pro praktický ohled obstarávání *jako to jsoucno*, jímž je. Časovost obstarávání můžeme tudíž ještě zvýraznit tím, že se zaměříme na *ty* mody praktického obstarávání, které jsme výše[1] charakterizovali jako nápadnost, [469] naléhavost a neodbytnost. S příručním prostředkem se nesetkáváme v jeho „pravém ‚o sobě'" při tematickém vnímání věcí, nýbrž právě v nenápadnosti toho, co je „samozřejmě" „objektivně" po ruce. Jestliže však v celku tohoto jsoucna začne být něco nápadného, pak je v tom obsažena možnost, že spolu s tím naléhavě vyvstane celek příručních prostředků. Jak musí být existenciálně strukturováno ‚s něčím vystačit', aby umož-

---

[1] Srv. § 16, str. 95 nn.

ňovalo setkání s něčím nápadným? Otázka nyní nemíří na faktické podněty, které upoutávají pozornost na něco již předem daného, nýbrž týká se ontologického smyslu možnosti tohoto upoutávání jako takového.

Nepoužitelný prostředek, např. určitý porouchaný nástroj, může začít být nápadný jedině v příslušném zacházení a pro toto zacházení. Ani nejpozornější a nejsoustředěnější „vnímaní" a „představování si" věcí by nikdy nemohlo odkrýt něco takového jako poškození nástroje. Abychom se mohli setkat s nepoužitelným nástrojem, musí být narušitelné zacházení s ním. Co to však znamená *ontologicky*? Vyčkávavě podržující zpřítomňování je tím, co se posléze ukáže jako poškození, zadrženo ve svém pohroužení do vztahů dostatečnosti. Zpřítomňování, které stejně původně vyčkává toho ‚k čemu', je zastaveno u právě používané věci, a to tak, že teprve nyní výslovně vystoupí příslušné ‚k čemu' a ‚k tomu, aby'. Zpřítomňování samo však může narazit na něco ‚nezpůsobilého k...' zase jen tehdy, pokud se již pohybuje ve vyčkávajícím podržování něčeho, s čím se to má tak, že stačí na to a to. Že je zpřítomňování „zadrženo", znamená: zpřítomňování se v jednotě s podržujícím vyčkáváním přesouvá ještě více do sebe sama a konstituuje tak „prohlížení", zkoušení a posléze odstranění závady. Kdyby obstarávající zacházení bylo jen posloupností „v čase" probíhajících „prožitků", pak by – i kdyby tyto „prožitky" byly sebetěsněji „asociovány" – bylo přesto ontologicky nemožné setkat se s nápadným, [470] nepoužitelným příručním prostředkem. Ať už ‚s něčím vystačit' zpřístupňuje našemu zacházení jakékoli souvislosti příručních prostředků, musí být jako takové vždy zakotveno v ekstatické jednotě vyčkávavě podržujícího zpřítomňování.

Ale jak je vůbec možné „zjistit", že nějaké jsoucno chybí, tzn. nejenom, že není použitelné, nýbrž že vůbec není po ruce? Takové jsoucno odkrýváme v praktickém ohledu tím, že je *postrádáme*. Toto postrádání a v něm fundované „konstatování", že se něco nevyskytuje po ruce, má své vlastní existenciální předpoklady. Postrádání v žádném případě není opak zpřítomňování, nýbrž deficientní modus přítomnosti ve smyslu nezpřítomnění něčeho očekávaného, resp. něčeho, co vždy už k dispozici bylo. Kdyby praktické ‚s něčím vy-

stačit' již „samo od sebe" *nevyčkávalo* obstarávaného jsoucna a kdyby se vyčkávání nečasilo v *jednotě se* zpřítomňováním, nemohl by pobyt nikdy „shledat", že něco chybí.

Možnost *být něčím překvapen* je naopak zakotvena v tom, že *vyčkávající* zpřítomňování jednoho příručního jsoucna *nečeká* jsoucno jiné, které je s prvním v možné souvislosti dostačování. Nevyčkávání ztrativšího se zpřítomňování odemyká teprve „horizontální" pole, v němž může pobyt něco překvapivého zaskočit.

To, co obstarávající zacházení ve smyslu zhotovování, opatřování, ale i odvracení, udržování v odstupu, ochraňování se před... nedokáže zmoci, to se odhaluje ve své nezvládnutelnosti. Obstarávání
6 se s tím nějak vyrovnává. ‚S něčím se vyrovnat' je ale zvláštní modus praktického ‚s něčím se setkat'. Na základě tohoto odkrývání může obstarávání teprve nalézat něco nevhodného, rušivého, překážejícího, nebezpečného, či vůbec kladoucího nějak odpor. Časová struktura tohoto ‚s něčím se vyrovnat' je založena ve vyčkávavě zpřítomňujícím *odmítavém podržování*. Vyčkávající zpřítomňování např. „nepočítá" [471] s tím, co je nevhodné, byť k dispozici. ‚Nepočítat s...' je způsob, jak se vypořádáváme s tím, čeho se *nemůžeme* přidržet. Nezapomínáme to, nýbrž podržujeme to tak, že to právě *ve své nevhodnosti* zůstává po ruce. I taková příruční jsoucna patří ke každodennímu fakticky odemčenému světu našeho okolí.

Jedině pokud faktický pobyt na základě ekstatické časovosti obstarávání odemyká něco, co klade odpor, může si rozumět ve své odkázanosti na „svět", jehož nikdy není pánem. Ani tehdy, je-li obstarávání omezeno na nejnaléhavější denní potřeby, není to nikdy čisté zpřítomňování, nýbrž vychází z vyčkávajícího podržování, na jehož základě – resp. jsa tímto „základem" – pobyt existuje v nějakém světě. Proto se fakticky existující pobyt vždy již jistým způsobem vyzná i ve „světě", který je pro něho cizí.

Časovostí fundované ‚s něčím vystačit', charakterizující obstarávání, je ještě veskrze předontologické, netematické rozumění dostatečnosti a příručnosti. Nakolik časovost nakonec funduje i porozumění těmto určením bytí jako takovým, bude ukázáno níže. Nejdříve je třeba ještě konkrétněji vykázat časovost ‚bytí ve světě'. S tímto úmyslem budeme sledovat „vznik" teoretického postoje ke

„světu" z praktického obstarávání příručního jsoucna. Praktické stejně jako teoretické odkrývání nitrosvětského jsoucna je fundováno ‚bytím ve světě'. Existenciálně-časovou interpretací obou druhů odkrývání připravíme časovou charakteristiku základní skladby pobytu, tj. ‚bytí ve světě'. [472]

b) Časový smysl modifikace praktického obstarávání na teoretické odkrývání nitrosvětského výskytového jsoucna

Jestliže v průběhu existenciálně-ontologických analýz klademe otázku po „vzniku" *teoretického* odkrývání z obstarávání v *praktickém ohledu*, je v tom již obsaženo, že se netážeme na *ontické* dějiny a rozvoj věd, na faktické podněty a nejbližší účely, které se při tom uplatnily. Pátrajíce po *ontologické genesi* teoretického postoje, ptáme se: jaké jsou ve skladbě bytí pobytu obsažené, existenciálně nutné podmínky možnosti toho, že pobyt může existovat ve způsobu vědeckého bádání? Takto položená otázka míří na *existenciální pojem vědy*. Od toho se odlišuje „logický" pojem vědy, který ji chápe vzhledem k jejím výsledkům a který ji určuje jako „zdůvodňující souvislost pravdivých, tj. platných vět". Existenciální pojem chápe vědu jako způsob existence, a tudíž jako modus ‚bytí ve světě', který odkrývá či odemyká jsoucno, resp. bytí. Zcela dostatečnou existenciální interpretaci vědy bude však možno provést teprve tehdy, až bude *smysl bytí a „souvislost" mezi bytím a pravdou*[1] *vyjasněn* z časovosti existence. Následující úvahy mají připravit porozumění pro *tuto centrální problematiku*, v jejímž rámci bude teprve také rozvinuta idea fenomenologie – na rozdíl od jejího předběžného pojmu,[2] jak byl naznačen v úvodu.

Vzhledem k dosud dosaženému stupni zkoumání je interpretaci teoretického postoje [473] uloženo další omezení. Budeme zkoumat jen to, jak se praktické obstarávání příručního jsoucna proměň-

---

[1] Srv. § 44, str. 248 nn.

[2] Srv. § 7, str. 44 nn.

ňuje v bádání o nitrosvětském výskytovém jsoucnu, vedeni úmyslem proniknout k časové konstituci ‚bytí ve světě' vůbec.

Je nasnadě charakterizovat proměnu z „praktického" zacházení a používání příručních prostředků na „teoretické" bádání takto: čisté pohlížení na jsoucno vzniká tím, že se obstarávání *zdrží* jakéhokoli zacházení. Pro „vznik" teoretického postoje by pak bylo rozhodující *zmizení* praxe. Právě vyjdeme-li od toho, že primární a převládající způsob bytí faktického pobytu je „praktické" obstarávání, bude „teorie" za svou ontologickou možnost vděčit *chybění* praxe, to znamená určité *privaci*. Avšak vyřazení určitého specifického zacházení z obstarávací činnosti nezanechá po sobě jednoduše ohled, který je vedl, jako nějaký zbytek. Obstarávání se v takovém případě naopak přesune výhradně do jistého ‚už jen hledění kolem sebe'. Tím však ještě nikterak není dosaženo „teoretického" postoje vědy. Naopak, prodlévání, které nastupuje, jakmile je vyřazeno zacházení, může ještě silněji nabýt charakteru praktického ohledu jakožto „prohlížení" a zkoušení toho, co bylo dosaženo, či obhlídka právě „zastaveného provozu". Zdržovat se používání příručních prostředků ještě zdaleka není „teorie" a prodlévající, „porozující" ohled zůstává zcela vázán na obstarávané, příruční prostředky. „Praktické" zacházení má své *vlastní* způsoby prodlévání. A tak jako má praxe svůj vlastní, specifický pohled („teorii"), tak se ani teoretické bádání neobejde bez své vlastní praxe. Odečítání naměřených hodnot jako výsledků experimentu vyžaduje často složitou „technickou" aparaturu. Mikroskopické pozorování je odkázáno na zhotovování „preparátů". Archeologické vykopávky, které předcházejí interpretaci „nálezů", vyžadují [474] i velmi hrubou manipulaci. Ale i „nejabstraktnější" propracovávání problému a fixování dosažených výsledků zachází například s psacími potřebami. Ať už jsou takové součásti vědeckého bádání jakkoli „nezajímavé" a „samozřejmé", ontologicky nejsou v žádném případě lhostejné. Výslovný poukaz na to, že vědecký postoj jako způsob ‚bytí ve světě' není jen „čistě duchovní činnost", se může zdát zdlouhavý a zbytečný. Jako kdyby se právě na této trivialitě jasně neukazovalo, že vůbec není samozřejmé, kudy vlastně ontologická hranice mezi „teoretickým" a „ateoretickým" postojem probíhá!

Setkáme se nejspíš s tvrzením, že všechna manipulace ve vědě je ve službách čistého pozorování, zkoumajícího odkrývání a odmykání „věcí samých". „Vidění" v širším smyslu slova řídí všechny „akce" a podržuje si přednost. „Ať jsou způsoby a prostředky, jimiž se nějaké poznání vztahuje k předmětům, jakékoli, přece jen způsob, jímž se na ně vztahuje bezprostředně *a jemuž veškeré myšlení slouží jako prostředek* (zdůraznil M. H.), *je nazírání*."[1] Intuitus, ať už je či není fakticky dosažitelný, je od počátků řecké ontologie až do dnešních dnů vůdčí ideou veškeré interpretace poznání. V souladu s touto předností „vidění" bude muset vykázání existenciální genese vědy vyjít od charakteristiky *ohledu*, jímž je vedeno „praktické" obstarávání.

Praktický ohled se pohybuje ve vztazích dostatečnosti v rámci 3
příruční souvislosti prostředků. Sám je pak podřízen více či méně výslovnému přehledu o celku příručních prostředků příslušného světa těchto prostředků a veřejného světa okolí, který k němu patří. Tento přehled není jen dodatečné shrnutí [475] výskytového jsoucna. Podstatné na tomto přehledu je primární rozumění celku dostatečnosti, v jehož rámci každé faktické obstarávání vždy začíná. Tento přehled, který osvětluje obstarávání, čerpá svoje „světlo" z ‚moci být' pobytu, *kvůli němuž* obstarávání jakožto starost existuje. „Přehledný" ohled obstarávání *přibližuje* pobytu v daném používání a manipulování příruční jsoucno způsobem, který lze nazvat výkladem viděného. Toto specifické, praktické výkladové přibližování obstarávaného nazýváme *zvažování*. Jeho charakteristické schéma je „jestliže – pak": jestliže má být to a to např. zhotoveno, použito, odvráceno, pak je zapotřebí těch a těch prostředků, postupů, okolností, příležitostí. Praktické zvažování osvětluje příslušné faktické postavení pobytu v obstarávaném světě jeho okolí. Nikdy tedy pouze „nekonstatuje" výskyt nějakého jsoucna, příp. jeho vlastností. Ke zvažování může docházet i tehdy, když to, co je tímto zvažováním v rámci praktického ohledu přibližováno, není samo na dosah či na dohled. Přibližování světa našeho okolí v praktickém zvažování má existenciální smysl *zpřítomňování*. Neboť *re*prezen-

---

[1] I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, cit. vyd., B 33.

tace, zpřítomnění ve smyslu vyvolání živé představy, je jen jeden jeho modus. V reprezentujícím zpřítomnění zvažování přímo vidí, který z potřebných prostředků nemá po ruce. Reprezentující ohled nemá co dělat s „pouhými představami".

Praktické zpřítomňování je však vícenásobně fundovaný fenomén. Především je součástí každé úplné ekstatické jednoty časovosti. Je zakotven v *podržování* souvislosti příručních prostředků, při jejímž obstarávání pobyt *vyčkává* svých možností. Zvažující zpřítomňování, resp. reprezentace pak přibližuje to, co již bylo ve vyčkávajícím podržování odemčeno. Aby se však zvažování mohlo pohybovat ve schématu „jestliže – pak", musí obstarávání již „přehledně" rozumět kontextu dostatečnosti příručních prostředků. To, na co se vztahuje toto „jestliže", [476] už musíme chápat *jako to a to*. K tomu není zapotřebí, aby se porozumění příručnímu prostředku vyjadřovalo predikací. Schéma „něco jako něco" je předznačeno už ve struktuře předpredikativního rozumění. Struktura
0 ‚něco jako něco' je ontologicky zakotvena v časovosti rozumění. Jenom pokud se pobyt, vyčkávaje své možnosti, což zde znamená nějakého ‚k čemu', vrátil zpět k nějakému ‚k něčemu', tj. pokud podržuje nějaké příruční jsoucno, může *naopak* zpřítomňování příslušející k tomuto vyčkávajícímu podržování, vycházejíc od toho, co je v něm podržováno, *výslovně přiblížit* toto podržované v jeho odkázanosti na ono ‚k čemu'. Přibližující zvažování se musí schématem zpřítomňování přizpůsobit způsobu bytí toho, co má být přiblíženo. Charakter dostatečnosti příručního jsoucna je zvažováním přibližován, nikoli teprve odkrýván, jedině tak, že to, *na co* lze *s něčím* vystačit, nám uvažování umožní spatřit v praktickém ohledu *jako* toto a toto.

Zakořenění přítomnosti v budoucnosti a bývalosti je existenciálně-časová podmínka možnosti toho, aby to, co bylo rozvrženo v porozumění praktického ohledu, mohlo být v zpřítomňování přibližováno, a to tak, že přítomnost se přitom musí přizpůsobovat tomu, s čím se setkává v horizontu vyčkávajícího podržování, to znamená musí se vykládat ve schématu struktury ‚něco jako něco'. Tím je dána odpověď na výše položenou otázku, zda struktura ‚něco jako něco' má nějakou existenciálně-ontologickou souvislost s fenoménem roz-

vrhu.[1] *Ono „jako" a stejně tak i rozumění a výklad vůbec – je zakotveno v ekstaticko-horizontální jednotě časovosti.* Při fundamentální analýze bytí – a to v souvislosti s interpretací onoho „jest", které jakožto kopula „vyjadřuje" to, že něco oslovujeme *jako* něco –, musíme fenomén ‚něco jako něco' znovu tematizovat a existenciálně vymezit pojem „schématu". [477]

Čím však má časová charakteristika praktického zvažování a jeho schémat přispět k zodpovězení otázky po genesi teoretického postoje? Ničím jiným, než že ujasní situaci pobytu při proměně praktického obstarávání v teoretické odkrývání. Pokus o analýzu proměny samé bude vycházet z elementární výpovědi praktického zvažování a jejích možných modifikací.

Při používání nástrojů v praktickém ohledu můžeme říci: Kladivo je příliš těžké, resp. příliš lehké. I věta: Kladivo je těžké, může být výrazem obstarávacího zvažování a může znamenat: není lehké, to znamená vyžaduje při používání sílu, resp. ztěžuje manipulaci. *Může* však také znamenat: jsoucno, které zde před námi leží a které již v praktickém ohledu známe jako kladivo, má váhu, to znamená „vlastnost" téže: vykonává tlak na podložku: při jejím odstranění padá. Takto pochopená řeč není již pronášena v horizontu vyčkávajícího podržování celku příručního jsoucna a vztahů jeho dostatečnosti. To, co bylo takto řečeno, je čerpáno z pohledu na to, co je vlastní „hmotnému" jsoucnu jako takovému. Přísluší to kladivu nikoli jako nástroji, nýbrž jako tělesu, jež podléhá zákonu tíže. Řeč praktického ohledu o „příliš těžkém", resp. „příliš lehkém", nemá už nyní žádný „smysl", to znamená: jsoucno, s nímž se nyní setkáváme, neskýtá samo o sobě nic, ve vztahu k čemu bychom je mohli „shledat" těžkým, resp. lehkým.

Čím to je, že to, o čem tato modifikovaná řeč mluví, totiž těžké kladivo, se jeví jinak? Není to tím, že zaujímá k manipulování odstup, ale ani tím, že jenom *od*hlížíme od příručního jsoucna, nýbrž tím, že příruční jsoucno, s nímž se setkáváme, „nově" *na*hlížíme, totiž jako výskytové. *Porozumění bytí*, jímž bylo vedeno obstarávající zacházení s nitrosvětským jsoucnem, [478] *se změnilo*. Avšak je

---

[1] Srv. § 32, str. 182 n.

tím, že místo zvažování příručního jsoucna v praktickém ohledu, „pojímáme" toto jsoucno jako výskytové, již konstituován vědecký postoj? Kromě toho lze i příruční prostředky učinit tématem vědeckého bádání a určování, například při zkoumání okolního světa či milieu v souvislosti s historickou biografií. Souvislost příručních prostředků jsoucí každodenně po ruce, její dějinný vznik, její využití, její faktická role pro pobyt je předmětem vědy o hospodářství. Příruční jsoucno nemusí ztrácet svůj charakter prostředku, aby se mohlo stát „objektem" vědy. Modifikace porozumění bytí se nezdá být nutně konstitutivní pro genesi teoretického postoje „k věcem". Zajisté – má-li modifikace znamenat: změna způsobu bytí daného jsoucna, tj. způsobu bytí, jemuž rozumíme v rozumění.

Při první charakteristice genese teoretického postoje z praktického ohledu jsme vyšli z určitého způsobu teoretického pojetí nitrosvětského jsoucna, pojetí fyzické přírody, přirozenosti, u něhož má modifikace porozumění bytí ráz proměny. Ve „fyzikální" výpovědi „kladivo je těžké", je *přehlédnuto* nejen to, že vystupující jsoucno má charakter nářadí, nýbrž zároveň i to, co patří ke každému příručnímu jsoucnu: jeho místo. Stává se lhostejným. Ne že by výskytové
2 jsoucno ztratilo své „umístění" vůbec. Jeho místo se stává polohou v prostoru a čase, „světobodem", který se od žádného jiného ničím význačným neliší. V tom je obsaženo: světem našeho okolí omezená rozmanitost míst příručního prostředku se nejen modifikuje na čistou množinu poloh, nýbrž *odstraněno* je vůbec *omezení* jsoucna okolím. Tématem se stává veškerenstvo výskytového jsoucna.

K modifikaci porozumění bytí patří v daném případě odstranění mezí světa našeho okolí. [479] Porozumění bytí ve smyslu výskytu, které se nyní stává vůdčím, však zároveň ukazuje, že odstranění těchto mezí se stalo zároveň vymezením „regionu" výskytového jsoucna. Čím přiměřeněji bude v tomto vůdčím porozumění bytí nyní chápáno bytí zkoumaného jsoucna a spolu s tím artikulován ve svých základních určeních i celek jsoucna jako možné pole určité vědy, tím jistější bude příslušná perspektiva metodického tázání.

Klasickým příkladem historického vývoje vědy, ale zároveň i příkladem ontologické genese, je vznik matematické fyziky. Pro její rozvoj nebylo rozhodující ani vyšší hodnocení pozorování „fakt",

ani „použití" matematiky při určování přírodních procesů – nýbrž *matematický rozvrh přírody samé*. Tento rozvrh předchůdně odkrývá něco stále se vyskytujícího (matérii) a otevírá horizont pro směrodatný zřetel k jeho kvantitativně určitelným konstitutivním momentům (pohybu, síle, poloze a času). Teprve „ve světle" takto rozvržené přírody lze najít něco takového jako „faktum" a zasadit je do vědeckého pokusu tímto rozvrhem regulativně vymezeného. „Založení" „vědy o faktech" bylo možné jen proto, že badatelé pochopili: zásadně neexistují žádná „pouhá fakta". A na matematickém rozvrhu přírody není zase primárně rozhodující matematika jako taková, nýbrž to, že tento rozvrh *odemyká určité apriori*. To, čím je matematická přírodověda vzorem pro ostatní vědy, nespočívá pak ovšem v její specifické exaktnosti a závaznosti pro „každého", nýbrž v tom, že je v ní tematické jsoucno odkryto *tak*, jak jedině lze jsoucno odkrýt: v předchůdném rozvrhu skladby jeho bytí. Základním pojmovým vypracováním vůdčího porozumění bytí jsou determinována vodítka metod, struktura pojmového aparátu, příslušná [480] možnost pravdy a jistoty, způsob odůvodňování a dokazování, modus závaznosti a způsob sdělování. Celek těchto momentů konstituuje úplný existenciální pojem vědy.

Vědecký rozvrh jsoucna, s nímž se vždy už nějak setkáváme, zvýslovňuje porozumění způsobu bytí tohoto jsoucna, a to tak, aby tím byly otevřeny možné cesty k čistému odkrývání nitrosvětského jsoucna. Celek tohoto rozvrhování, k němuž patří artikulace porozumění bytí, jím vedené vymezení předmětné oblasti a předznačení pojmového aparátu, který je tomuto jsoucnu přiměřený, nazýváme *tematizace*. Účelem tematizace je uvolnit nitrosvětsky vystupující jsoucno takovým způsobem, aby se mohlo „před-hodit" čistému odkrývání, to znamená aby se mu mohlo stát před-mětem, objektem. Tematizace objektivuje. Ne že by jsoucno teprve „kladla": uvolňuje je, takže se stává „objektivně" dotazovatelné a určovatelné. Objektivující bytí u nitrosvětského výskytového jsoucna má charakter *význačného zpřítomňování*.[1] Od přítomnosti v praktickém

[1] Teze, že veškeré poznání má svůj cíl v „názoru", má časový smysl: veškeré poznání je zpřítomňování. Zda každá věda, ba i filosofické pozná-

ohledu obstarávání se liší především tím, že odkrývání v příslušné vědě vyčkává jedině odkrytosti výskytového jsoucna. Toto vyčkávání odkrytosti je existencielně zakotveno v odhodlanosti pobytu, jíž se pobyt rozvrhuje do možnosti bytí v „pravdě". Tento rozvrh je možný proto, že ‚bytí v pravdě' je jedno z určení existence [481] pobytu. Původ vědy z autentické existence nebudeme na tomto místě dále sledovat. Nyní je třeba jen pochopit, že a jak tematizace nitrosvětského jsoucna předpokládá základní skladbu pobytu, ‚bytí ve světě'.

Aby byla možná tematizace výskytového jsoucna, tedy vědecký rozvrh přírody, *musí pobyt transcendovat* tematizované jsoucno. Transcendence nespočívá v objektivaci, nýbrž objektivace předpo-
4 kládá transcendenci. Dochází-li však k tematizaci nitrosvětského výskytového jsoucna proměnou praktického odkrývajícího obstarávaní, musí transcendence pobytu zakládat už i „praktické" bytí u příručního jsoucna.

Jestliže dále tematizace modifikuje a artikuluje porozumění bytí, pak tematizující jsoucno, tj. pobyt, pokud existuje, musí již rozumět něčemu takovému jako bytí. Rozumění bytí může zůstat neutrální. Nemusí mezi příručním a výskytovým jsoucnem rozlišovat, tím méně pak tento rozdíl ontologicky uchopovat. Aby však pobyt mohl umět zacházet se souvislostí příručních prostředků, musí rozumět, i když netematicky, čemusi takovému jako dostatečnost: *musí mu být odemčen nějaký svět.* Ten je odemčen s faktickou existencí pobytu, jelikož toto jsoucno existuje bytostně jakožto ‚bytí ve světě'. A je-li bytí pobytu zcela zakotveno v časovosti, pak musí tato časovost umožňovat ‚bytí ve světě' a tím transcendenci pobytu, která zase nese obstarávající, ať už teoretické či praktické bytí u nitrosvětského jsoucna.

---

ní směřuje ke zpřítomňování, ponechme zatím nerozhodnuto. Husserl používá k charakterizování smyslového vnímání výraz „zpřítomňování" (Gegenwärtigen). Srv. *Logische Untersuchungen* (1901), II, str. 588 a 620. *Intencionální* analýza vnímání a názoru vůbec tuto „časovou" charakteristiku fenoménu přímo nabízela. Že a jak je intencionalita „vědomí" *zakotvena* v ekstatické časovosti pobytu, se ukáže v dalším oddíle.

c) Časový problém transcendence světa

Rozumění celku dostatečnosti, obsažené v praktickém obstarávání, je zakotveno v předchůdném rozumění vztahům ‚k tomu, aby', ‚k čemu', ‚k tomu', ‚kvůli čemu'. [482] Souvislost těchto vztahů byla výše[1] vyložena jako významnost. Jednota významnosti tvoří to, co nazýváme svět. A zde se vynořuje otázka: jak je něco takového jako svět ve své jednotě s pobytem ontologicky možné? Jakým způsobem musí svět *být*, aby pobyt mohl existovat jako ‚bytí ve světě'?

Pobyt existuje kvůli určitému ‚moci být' sebe sama. Existuje tak, že je vržen, a jako vržený je vydán jsoucnu, které potřebuje k tomu, *aby* mohl být tak, jak jest, totiž *kvůli* sobě samému. Pokud pobyt fakticky existuje, rozumí si v tom, jaká je souvislost mezi tímto ‚kvůli sobě samému' a jednotlivými ‚k tomu aby'. *To, v čem* existující pobyt sám *sobě* rozumí, *jest* spolu s jeho faktickou existencí „tu". To, ‚v čem' se odehrává primární soběporozumění, má charakter pobytu. Pobyt *jest* v existování svým světem.

Bytí pobytu jsme určili jako starost. Její ontologický smysl je časovost. Ukázali jsme, že a jak časovost konstituuje odemčenost našeho ‚tu'. V odemčenosti ‚tu' je spoluodemčen svět. Jednota významnosti, to znamená ontologická skladba světa, pak musí být rovněž zakotvena v časovosti. *Existenciálně-časová podmínka možnosti světa spočívá v tom, že časovost jako ekstatická jednota má něco takového jako horizont.* Ekstase nejsou jednoduše vytržení k... K ekstasi patří také určení toho, „kam" vytržení směřuje. Toto ekstatické ‚kam' nazýváme horizontální schéma. Ekstatický horizont je v každé ze tří ekstasí jiný. Schéma, v němž pobyt – ať už autenticky či neautenticky – přichází *budoucnostně* k sobě, je ono *‚kvůli sobě'*. Schéma, v němž je pobyt sobě samému v rozpoložení odemčen jako vržený, pojímáme jako to, *‚před co'* je pobyt vržen, resp. ‚čemu' je zůstaven. [483] Toto schéma charakterizuje horizontální strukturu *bývalosti*. Pobyt, existující kvůli sobě samému, 3

---

[1] Srv. § 18, str. 107 nn.

v zůstavenosti sobě samému jakožto vrženému, je jakožto ‚bytí u...' zároveň zpřítomňující. Horizontální schéma *přítomnosti* je určeno schématem ‚*k tomu a tomu*'.

Jednota horizontálních schémat budoucnosti, bývalosti a přítomnosti je zakotvena v ekstatické jednotě časovosti. Horizont úplné časovosti určuje to, *do čeho* je fakticky existující jsoucno bytostně *odemčeno*. Spolu s faktickým ‚bytím tu' je v horizontu budoucnosti vždy již rozvrženo nějaké ‚moci být', v horizontu bývalosti odemčeno nějaké ‚již nějak být' a v horizontu přítomnosti odkryto nějaké obstarávané jsoucno. Horizontální jednota schémat ekstasí umožňuje původní propojení vztahů ‚k tomu a tomu' s oním ‚kvůli čemu'. V tom je obsaženo: na základě horizontální skladby ekstatické jednoty časovosti patří ke jsoucnu, které je vždy svým jednotlivým ‚tu', něco takového jako odemčený svět.

Tak jako přítomnost v jednotě časení časovosti vychází z budoucnosti a bývalosti, tak se také stejně původně s horizonty budoucnosti a bývalosti činí horizont přítomnosti. Pokud se činí pobyt, tj. ‚bytí tu', *jest* také svět. Tím, že se pobyt ve svém bytí činí jako časovost, *jest* ‚bytí tu' na základě ekstaticko-horizontální skladby této časovosti bytostně „ve světě". Svět není ani výskytové, ani příruční jsoucno, nýbrž činí se v časovosti. Svět „jest tu" s ekstatičností ekstasí. Neexistuje-li ‚*bytí tu*', není „tu" ani svět.

Faktické obstarávající bytí u příručního jsoucna, tematizace jsoucna výskytového a jeho objektivující odkrývání – v tom všem *je již svět předpokládán*, to znamená to vše je možné jen jako způsoby ‚bytí ve světě'. Jsa zakotven v horizontální jednotě ekstatické časovosti, je svět transcendentní. Aby z něho mohlo vystupovat nitrosvětské jsoucno, musí již být ekstaticky odemčen. [484] Jsouc ekstatická, drží se časovost vždy již v horizontech svých ekstasí a vrací se ve svém časení k jsoucnu, s nímž se setkává ve svém ‚tu'. Spolu s faktickou existencí pobytu vystupuje již také nitrosvětské jsoucno. Že je spolu s vlastním ‚tu' existence takové jsoucno odkryto, není ponecháno na vůli pobytu. Věcí jeho svobody je pouze *co*, v *jakém* směru, *jak dalece* a *jak* odkrývá a odmyká, leč i to vždy jen v mezích jeho vrženosti.

Vztahy významnosti, které určují strukturu světa, nejsou tudíž žádnou sítí forem, kterou by se subjekt bez světa snažil přetáhnout přes jakýsi materiál. Faktický pobyt, který sobě a svému světu ekstaticky rozumí v jednotě svého ‚tu', vrací se spíše z těchto horizontů zpět k jsoucnu, které v nich vystupuje. Rozumějící vracení se k... je existenciální smysl zpřítomňování umožňujícího setkání se jsoucnem, jež je proto nazýváno nitrosvětským. Svět je už vždy jakoby „víc venku", než kdy může být jakýkoli objekt. „Problém transcendence" nelze formulovat jako otázku, jak se subjekt dostane ven k objektu, přičemž veškerenstvo objektů je identifikováno s ideou světa. Na co je třeba se ptát, je toto: co ontologicky umožňuje, abychom se mohli nitrosvětsky setkat se jsoucnem a v tomto setkání je objektivovat? Na tuto otázku je možné odpovědět, vrátíme-li se k ekstaticky-horizontově fundované transcendenci světa.

Pochopíme-li „subjekt" ontologicky jako existující pobyt, jehož bytí je zakotveno v časovosti, pak musíme říci: svět je „subjektivní". Avšak „subjektivní" svět je pak jakožto časově-transcendentní „objektivnější" než každý možný „objekt".

Převedením ‚bytí ve světě' na ekstaticko-horizontovou jednotu časovosti je vysvětlena existenciálně-ontologická možnost této základní struktury pobytu. Zároveň je jasné, že s konkrétním [485] vypracováním struktury světa vůbec a jeho možných obměn lze začít jedině tehdy, je-li ontologie možného nitrosvětského jsoucna s dostatečnou jistotou orientována vyjasněnou ideou bytí vůbec. Možná interpretace této ideje vyžaduje nejprve odkrytí časovosti pobytu, k němuž přispívá právě podávaná charakteristika ‚bytí ve světě'.

§ 70. *Časovost pobytové prostorovosti*

Přestože výraz „časovost" neznamená to, co se rozumí časem, když 3
se mluví o „prostoru a času", přece se zdá, že prostorovost je právě tak základní určení pobytu jako časovost. Zdá se tedy, že s problémem prostorovosti dospívá existenciálně-časová analýza pobytu

k určité hranici, a že toto jsoucno, které nazýváme pobyt, musíme charakterizovat paralelně jako „časové“ „a také“ prostorové. Musí se existenciálně-časová analýza pobytu opravdu zastavit před fenoménem, který jsme poznali jako pobytovou prostorovost a o kterém jsme ukázali, že patří k ‚bytí ve světě‘?[1]

Že řeč o „prostorově-časovém“ určení pobytu nemůže v rámci existenciální interpretace znamenat, že se toto jsoucno vyskytuje „v prostoru a také v čase“, není třeba již probírat. Časovost je smysl bytí starosti. Skladba pobytu a jeho způsoby bytí jsou ontologicky možné jedině na základě časovosti, nehledě na to, zda se toto jsoucno vyskytuje „v čase“, či nikoliv. Pak tedy musí být v časovosti zakotvena i specifická prostorovost pobytu. [486] Prokázání toho, že je tato prostorovost existenciálně možná jedině skrze časovost, nemůže na druhé straně znamenat, že chceme dedukovat prostor z času, resp. rozpustit jej v čistém čase. Říkáme-li, že prostorovost pobytu je – ve smyslu existenciální fundace – „obsažena“ v časovosti, míníme tuto souvislost, kterou budeme muset ještě vysvětlit, jinak než Kant, když mluví o přednosti času vůči prostoru. Že empirické představy věcí „v prostoru“, probíhají jako psychické pochody „v čase“, a „fyzické věci“ se tudíž zprostředkovaně vyskytují i „v čase“, není žádná existenciálně-ontologická interpretace prostoru jako formy názoru, nýbrž ontické konstatování průběhu psychicky se vyskytujícího jsoucna „v čase“.

Máme položit existenciálně-ontologickou otázku po časových podmínkách možnosti pobytové prostorovosti, která zase funduje odkrytí nitrosvětského prostoru. Nejdříve si musíme připomenout, jakým způsobem je pobyt prostorový. Prostorový bude pobyt moci *být* jen jakožto starost ve smyslu fakticky upadajícího existování.
8 Negativně to znamená: pobyt nikdy není, a to ani v prvním přiblížení, výskytové jsoucno v prostoru. Na rozdíl od reálné věci či příručního prostředku nevyplňuje nějaký kus prostoru, takže by jeho hranice vůči prostoru, který jej obklopuje, byla sama jen prostorovým určením prostoru. Pobyt prostor v doslovném slova smyslu zaujímá. V žádném případě se nevyskytuje pouze v tom kusu prosto-

---

[1] Srv. §§ 22–24, str. 129 nn.

ru, který vyplňuje jeho tělo. Pokud existuje, vždycky už rozestřel nějaké prostorové pole působnosti. Svoje vlastní umístění potom určuje vždy tak, že se z takto rozestřeného prostoru vrací na „místo", které obsadil. Abychom mohli říci, že se pobyt vyskytuje na nějakém místě v prostoru, musíme toto jsoucno napřed *pojmout* ontologicky nepřiměřeně. Rozdíl mezi „prostorovostí" rozlehlé věci a prostorovostí pobytu také nespočívá v tom, že pobyt o prostoru *ví*; neboť zaujímání prostoru [487] vůbec není identické s tím, když si něco prostorového „představujeme", je spíše jeho předpokladem. Prostorovost pobytu nesmí být rovněž vykládána jako nedostatečnost, která na existenci ulpívá kvůli fatálnímu „sepětí ducha s tělem". Naopak právě proto, *a jen proto*, že pobyt je povahy „duchovní", může být prostorový takovým způsobem, jaký je pro rozlehlou tělesnou věc něčím bytostně nemožným.

Seberozestírání pobytu je konstituováno zaměřováním a od-dalováním. Jak je něco takového existenciálně na základě časovosti pobytu možné? Fundující funkci časovosti pro prostorovost pobytu nastíníme v krátkosti jen natolik, nakolik je to nutné pro pozdější výklad o ontologickém smyslu „sepětí" prostoru a času. K seberozestírání pobytu patří zaměřující se odkrývání něčeho takového jako *krajina*.[1] Tímto výrazem míníme zprvu to, ‚kam' může patřit ve světě našeho okolí se vyskytující, umístitelný příruční prostředek. V každém nalézání, používání, přemísťování a odklízení příručního prostředku je krajina již odkryta. Obstarávající ‚bytí ve světě' je zaměřeno – je zaměřující se. To, že příruční prostředky někam patří, má bytostný vztah k dostatečnosti. Tato patřičnost se fakticky vždy determinuje z kontextu dostatečnosti obstarávaného příručního prostředku. Vztahy dostatečnosti jsou srozumitelné jen v horizontu nějakého odemčeného světa. Jeho horizontovým charakterem je teprve umožněn i specifický horizont toho, ‚kam' něco přísluší v dané krajině. To, že pobyt ve svém zaměřování odkrývá krajinu, je zakotveno v ekstaticky podržujícím vyčkávání možného ‚tam' a ‚sem'. Seberozestírání pobytu je jakožto zaměřené vyčkávání krajiny stejně původně také přibližování (od-dalování) příruční- 3

[1] Srv. § 22, str. 130 (Pozn. překl.)

ho a výskytového jsoucna. Z předchůdně odkryté krajiny vrací se od-dalující obstarávání k tomu, co je nejbližší. Přibližování a s ním spojené odhadování a měření vzdáleností mezi [488] od-dálenými nitrostvětsky se vyskytujícími jsoucny je zakotveno v zpřítomňování, které patří k jednotě časovosti, v níž je umožněno také zaměřování.

Protože je pobyt jako časovost ve svém bytí ekstaticky horizontový, může si fakticky a stále brát rozestřený prostor s sebou. S ohledem na tento ekstaticky zaujímaný prostor neznamená ‚zde' daného faktického postavení, resp. dané situace pobytu nikdy pouhé místo v prostoru, nýbrž určité v zaměřování a od-dalování otevřené pole působnosti v okrsku nejbližšího obstarávaného celku příručních prostředků.

V přibližování, které umožňuje, abychom se věcmi zabývali a zacházeli s nimi tak, že nás „pohlcují", se ohlašuje bytostná struktura starosti – upadání. Existenciálně-časová konstituce upadání se vyznačuje tím, že v něm, a tudíž i v „přítomnostně" fundovaném přibližování, dobíhá vyčkávající zapomínání za přítomností. V přibližujícím zpřítomňování něčeho z jeho ‚odtamtud' ztrácí se zpřítomňování v sobě samém a na ono ‚tam' zapomíná. Proto když „uvažování" o nitrosvětském jsoucnu vychází z takovéhoto zpřítomňování, vzniká dojem, že „zprvu" se prostě vyskytuje nějaká věc, sice zde, ale neurčitě v prostoru vůbec.

Pouze na základě ekstaticko-horizontové časovosti je možný vpád pobytu do prostoru. Svět není výskytové jsoucno v prostoru; naopak prostor lze odkrýt jen uvnitř světa. Právě ekstatická časovost pobytové prostorovosti umožňuje pochopit nezávislost prostoru na čase, ale naopak také „závislost" pobytu na prostoru, která se ukazuje ve známém fenoménu, že totiž sebevýklad pobytu a zásoba významů řeči vůbec jsou dalekosáhle prostoupeny „prostorovými představami". Tato přednost prostorovosti v artikulaci významů a pojmů má svůj důvod nikoli v nějaké specifické moci prostoru, nýbrž ve [489] způsobu bytí pobytu.[1] Bytostně upadajíc, je časo-

---

[1 a] žádný protiklad; obojí patří dohromady

vost pohlcována zpřítomňováním, a nejenže si v praktickém ohledu rozumí z obstarávaného příručního jsoucna, nýbrž při artikulaci toho, čemu rozumění vůbec porozumělo a co chce vykládat, se nechává vést tím, co zpřítomňování neustále postihuje na příručním jsoucnu jako přítomné, totiž z prostorových vztahů.

§ 71. *Časový smysl každodennosti pobytu*

Analýza časovosti obstarávání ukázala, že bytostné struktury skladby bytí pobytu, které byly interpretovány *před* odkrytím časovosti a měly nás k ní přivést, je třeba samy existenciálně *zahrnout do časovosti*. Pro úplný počátek analýzy jsme si jako téma nevybrali nějakou určitou, význačnou možnost existence pobytu, nýbrž vyšli jsme od nenápadného, průměrného způsobu existování. Tento způsob bytí, v němž se pobyt zdržuje zprvu a většinou, jsme nazvali *každodennost*.[1] 3

Co tento výraz v základě a v ontologickém vymezení znamená, zůstalo temné. Na počátku zkoumání také nebylo žádné cesty, jak existenciálně-ontologický smysl každodennosti učinit alespoň problémem. Nyní je tedy smysl bytí pobytu vyjasněn jako časovost. Může ještě vládnout nějaká pochybnost pokud jde o existenciálně-časový význam výrazu „každodennost"? Od ontologického pojmu tohoto fenoménu jsme nicméně ještě velmi daleko. Je dokonce sporné, zda dosud provedená explikace časovosti postačí k vymezení existenciálního smyslu každodennosti. [490]

Každodennost znamená přece zjevně *ten* způsob existování, v němž se pobyt zdržuje „každý den". A přece výraz „každý den" neoznačuje sumu všech „dnů", které jsou pobytu pro „dobu jeho života" vyměřeny. Přestože „každý den" nemá být chápán kalendářově, i takové časové určení ve významu „každodennosti" spoluznívá. Primárně však míní výraz každodennost určité ‚*jak*' existence, jež prostupuje pobyt „po dobu jeho života". V předchozích

---

[1] Srv. § 9, str. 60 nn.

analýzách jsme často užívali výrazů „zprvu a většinou". „Zprvu" znamená: způsob, jak je pobyt „zřejmý" ve svém ‚spolu s druhými' na veřejnosti, byť třeba každodennost „v zásadě" právě existencielně „překonal". „Většinou" znamená: způsob, jímž se pobyt ne vždy, ale „zpravidla" „každému" jeví.

Každodennost znamená způsob, jakým pobyt „den ze dne žije", ať už ve všech svých postojích, či jen v určitých, předznamenaných
7 1 ‚bytím spolu'. K tomuto způsobu patří dále uspokojení, které nalézáme ve zvyku, i když nás třeba nutí k věcem obtížným a „protivným". To zítřejší, jehož vyčkává každodenní obstarávání, je „věčně včerejší". Pro jednotvárnost každodennosti je obměnou to, co den zrovna přinese. Každodennost určuje pobyt i tehdy, když si jako svého „hrdinu" nevybral neurčité ‚ono se'.

Tyto rozmanité rysy každodennosti ji však v žádném případě necharakterizují jako pouhý „aspekt", který pobyt skýtá, když „se někdo podívá" na lidské snažení a usilování. Každodennost je jeden ze způsobů *jak být*, k němuž ovšem patří, že je veřejně zřejmý. Jako způsob jeho vlastního existování je však každodennost více či méně známa i každému „jednotlivému" pobytu, a to skrze rozpoložení bezvýrazné nenaladěnosti. Pobyt může každodenností tupě „trpět", v její tuposti se utápět nebo se jí vyhýbat tím, že místo [491] rozptýlenosti v obstarávaných záležitostech hledá rozptýlení nová. Ale existence může také v okamžiku, a často ovšem právě jen „pro tento okamžik" nad každodenností zvítězit, i když ji nikdy nemůže odstranit.

Co je ve faktické vyloženosti pobytu *onticky* tak dobře známo, že si toho vůbec nevšímáme, tají v sobě existenciálně-ontologicky samé záhady. „Přirozený" horizont prvního východiska existenciální analytiky pobytu je *jen zdánlivě samozřejmý*.

Nalézáme se však po dosavadní interpretaci časovosti ve slibnější situaci pokud jde o existenciální vymezení struktury každodennosti? Nebo se právě na tomto matoucím fenoménu ukáže nedostatečnost předchozí explikace časovosti? Nepostupovali jsme snad dosud stále jen tak, že jsme pobyt v různých postaveních a situacích zastavovali a zcela „konsekventně" nedbali toho, že je pobyt ve svém každodenním žití „časově" *rozpřažen* do posloupnosti svých

dnů? Jednotvárnost, zvyk, ono „jak včera, tak i dnes a zítra“, i ono „většinou“ – nic z toho nelze pojmout bez sestupu k „časové“ rozpřaženosti pobytu.

A nepatří k existujícímu pobytu také faktum, že když tráví svůj čas, skládá dennodenně účet „času“ a tento „účet“ kontroluje astronomickým kalendářem? Teprve až do interpretace časovosti pobytu zahrneme každodenní „dění“ pobytu a s ním to, jak pobyt v tomto dění obstarává počítání s „časem“, bude naše orientace dostatečně široká, abychom mohli učinit problémem ontologický smysl každodennosti jako takový. Protože však názvem každodennost 3
není v základě míněno nic jiného než časovost, a ta zase umožňuje *bytí* pobytu, může se dostatečné pojmové vymezení každodennosti zdařit teprve v rámci zásadního pojednání o smyslu bytí vůbec a jeho možných obměnách. [492]

Kapitola pátá

ČASOVOST A DĚJINNOST

§ 72. *Existenciálně-ontologická expozice problému dějin*

Všechno úsilí existenciální analytiky směřuje k jednomu cíli, k nalezení možnosti zodpovědět otázku po *smyslu bytí* vůbec. Vypracování této *otázky* vyžaduje vymezení *takového* fenoménu, v němž samém je bytí přístupné, totiž fenoménu *porozumění bytí*. Toto porozumění však patří k skladbě pobytu. Teprve po dostatečně původní interpretaci tohoto jsoucna lze pochopit samo porozumění bytí, jež je zahrnuto v jeho bytostné skladbě, a na tomto základě pak položit otázku po bytí, jemuž toto porozumění rozumí, a po „předpokladech" tohoto rozumění.

Přestože ještě mnoho jednotlivých struktur pobytu zůstává nevyjasněných, přece se zdá, že s ujasněním časovosti jako původní podmínky možnosti *starosti* bylo dosaženo potřebné původní interpretace pobytu. Časovost byla explikována vzhledem k autentickému ‚moci být celý' pobytu. Časová interpretace starosti se pak osvědčila vykázáním časovosti obstarávajícího ‚bytí ve světě'. Analýza autentického ‚moci být celý' odhalila v starosti zakotvenou spojitost stejně původních fenoménů smrti, viny a svědomí. Lze pobyt pochopit ještě původněji než v rozvrhu jeho autentické existence?

Ačkoli dosud nevidíme žádnou možnost radikálnějšího východiska existenciální analytiky, přece se právě s ohledem na předchozí analýzu [493] ontologického smyslu každodennosti vynořuje závažná pochybnost: je v před-se-vzetí existenciální analýzy vskutku obsažen celek pobytu pokud jde o jeho autentické ‚*být* celý'? Tázá-

ní vztažené k celosti pobytu zajisté má svou genuinní ontologickou jednoznačnost. Otázka sama byla snad dokonce s ohledem na ‚*bytí ke konci*' zodpovězena. Avšak smrt je přesto jenom „konec" po- 3
bytu, formálně vzato jenom *jeden* konec celosti pobytu. Druhým „koncem" je přece „počátek", „zrození". Teprve jsoucno „mezi" zrozením a smrtí představuje hledaný celek. Z toho plyne, že dosavadní orientace analytiky zůstala navzdory své tendenci k *existující* celosti a navzdory genuinní explikaci autentického a neautentického bytí k smrti „jednostranná". Pobyt byl tematizován jen se zřetelem k tomu, jak existuje jakoby „kupředu" a vše bývalé nechává „za sebou". Bez povšimnutí jsme nechali nejen ‚bytí k počátku', nýbrž především *rozpřažení* pobytu *mezi* zrození a smrt. Právě ona „souvislost života", v níž se přece pobyt stále nějak drží, byla při analýze celosti přehlédnuta.

Nejsme tedy nuceni – přestože to, co je míněno „souvislostí" mezi zrozením a smrtí, je ontologicky zcela nejasné – vzít zpět tvrzení o časovosti jako smyslu bytí celého pobytu? Anebo skýtá ona vypracovaná *časovost* teprve *půdu*, na níž můžeme dát existenciálně-ontologické otázce po zmíněné „souvislosti" jednoznačný směr? Možná, že při tomto zkoumání je ziskem už to, když se naučíme nebrat problémy na lehkou váhu.

Co by se mohlo zdát „jednodušší" než charakteristika „souvislosti života" mezi zrozením a smrtí? Tato souvislost *sestává z* posloupnosti prožitků „v čase". Jestliže budeme tuto charakteristiku souvislosti a především ontologické předsudky, které se jí týkají, důkladněji sledovat, [494] ukáže se cosi pozoruhodného. V této posloupnosti prožitků je „vlastně" „skutečný" vždy jen prožitek vyskytující se „v tom kterém momentálním teď". Minulé a teprve nadcházející prožitky naproti tomu už nejsou, resp. ještě nejsou „skutečné". Pobyt prochází jemu propůjčený časový úsek mezi oběma hranicemi tak, že jsa „skutečný" pouze v ‚teď', danou posloupnost přítomných ‚teď' svého „času" jakoby proskáče. Proto se říká, že pobyt je „časový". Při této neustálé změně prožitků setrvává ‚já' jsoucí sebou v určité sebetotožnosti. V určování toho, co je takto setrvalé, a jeho možných vztahů k změně prožitků se mínění rozcházejí. Bytí této setrvale-měnlivé souvislosti prožitků zůstává ne-

určité. V základě však tato charakteristika souvislosti života vychází – ať už ji chceme považovat za pravdivou nebo ne – od něčeho, co se vyskytuje „v čase“, ale samozřejmě „nemá povahu věci“.

4 S ohledem na to, co bylo pod názvem časovost vypracováno jako smysl bytí starosti, se ukazuje, že vezmeme-li za vodítko vulgární výklad pobytu, ve svých mezích oprávněný a dostačující, pak nelze genuinní ontologickou analýzu *rozpřažení* pobytu mezi zrozením a smrtí, vůbec provést, ba ani fixovat jako problém.

Pobyt existuje nikoli jako suma momentálních skutečností prožitků, které jdou po sobě a postupně mizejí. Tato posloupnost také nevyplňuje postupně nějaký rámec. Neboť jak by se takový rámec mohl vyskytovat tam, kde „skutečný“ je přece vždycky jen příslušný „aktuální“ prožitek a kde meze tohoto rámce, zrození a smrt, jako něco minulého, resp. teprve budoucího, skutečnost postrádají? Ovšem ani vulgární pojetí „souvislosti života“ v základě nemyslí na nějaký „vně“ pobytu rozpjatý a pobyt obepínající rámec, nýbrž hledá jej právem [495] v pobytu samém. Je-li však jako ontologické východisko mlčky předpokládáno pojetí pobytu jako jsoucna, které se vyskytuje „v čase“, musí každý pokus o ontologickou charakteristiku bytí „mezi“ zrozením a smrtí ztroskotat.

Pobyt nevyplňuje teprve fázemi svých momentálních skutečností nějakou vyskytující se dráhu a rozlohu „života“, nýbrž rozpřahuje *sám sebe* tak, že jeho vlastní bytí je již předem konstituováno jako rozpřažení. Již *v bytí* pobytu leží toto „mezi“ vzhledem ke zrození a smrti. V žádném případě naproti tomu neplatí, že pobyt „*je*“ skutečný v jednom časovém momentě, a kromě toho ještě „obklopen“ neskutečnem svého zrodu a své smrti. Existenciálně vzato není zrození nikdy minulé ve smyslu něčeho, co se už nevyskytuje, stejně tak jako smrt není způsob bytí něčeho, co se ještě nevyskytuje, chybí a teprve přijde. Faktický pobyt existuje jako zrozenec a jako zrozenec již také umírá ve smyslu bytí k smrti. Oba „konce“, včetně svého „mezi“, *jsou*, pokud pobyt fakticky existuje, a *jsou* tak, jak je na základě bytí pobytu jako *starosti* jedině možné. V jednotě vrženosti a prchavého, resp. předběhového bytí k smrti spolu zrození a smrt pobytově „souvisí“. Jakožto starost *jest* pobyt ono ‚mezi‘.

Celost skladby starosti má však možný *základ* své jednoty v časovosti. Ontologické vyjasnění „souvislosti života“, to znamená specifického rozpřažení, hybnosti a setrvalosti pobytu, musí tudíž začít u horizontu časové skladby tohoto jsoucna. Hybnost existence není pohyb výskytového jsoucna. Určuje se z rozpřažení pobytu. Specifickou hybnost *rozpřaženého seberozpřahování* nazýváme *dění* pobytu. Otázka po „souvislosti“ pobytu je ontologický problém jeho dění. [496] Odkrýt *strukturu dění* a existenciálně-časové podmínky její možnosti znamená získat *ontologické* porozumění *dějinnosti*.

Při analýze specifické hybnosti a setrvalosti, která je tomuto dění pobytu vlastní, se naše zkoumání vrací k problému, jehož jsme se dotkli těsně před odkrytím časovosti: k otázce po stálosti ‚bytí sebou‘, jež bylo určeno jako ‚kdo‘ pobytu.[1] Sebestálost je jeden ze způsobů bytí pobytu, a je tudíž zakotvena ve specifickém časení časovosti. Analýza dění vede k problémům tematického zkoumání časení jako takového.

Jestliže otázka po dějinnosti vede k těmto „zdrojům“, pak je tím již rozhodnuto o *místě* problému dějin. Nesmíme je hledat v historii jako vědě o dějinách. I když vědeckoteoretický přístup k problému „dějin“ směřuje nejen k epistemologickému (Simmel) vyjasnění historického způsobu chápání či k logice tvorby pojmů pro historické předvádění (Rickert), nýbrž věnuje pozornost i „předmětné stránce“, přesto jsou dějiny v takovém tázání přístupny zásadně vždy jen jako *objekt* vědy. Základní fenomén dějin, který předchází a zakládá každou možnou tematizaci tohoto fenoménu historií, je tím nenávratně odsunut stranou. Jak se dějiny mohou stát možným *předmětem* historie, to lze vyčíst jedině ze způsobu bytí toho, co je dějinné, z dějinnosti a jejího zakořenění v časovosti.

Má-li být dějinnost sama projasněna z časovosti a původně z *autentické* časovosti, [497] pak je v jádře této úlohy obsaženo, že je zvládnutelná pouze cestou[2] fenomenologické konstrukce.[3] Existen-

---

[1] Srv. § 64, str. 355 nn.

[2] Srv. § 63, str. 349 nn.

[3a] rozvrh

ciálně-ontologická skladba dějinnosti musí být vydobyta *navzdory* zakrývajícímu vulgárnímu výkladu dějin pobytu. Existenciální konstrukce dějinnosti nachází určité záchytné body ve vulgárním porozumění pobytu a může se nechat vést dosud získanými existenciálními strukturami.

Naše zkoumání se nejdříve charakterizováním vulgárních pojmů dějin zorientuje v aspektech, o nichž se má všeobecně za to, že jsou pro dějiny bytostné. Tím se musí ozřejmit, co se původně považuje za dějinné. Tak bude zmapováno východisko pro expozici ontologického problému dějinnosti.

Jako vodítko pro existenciální konstrukci dějinnosti se nabízí provedená interpretace autentického ‚moci být celý' pobytu a z ní vyrůstající analýza starosti jakožto časovosti. Existenciální rozvrh dějinnosti pobytu pouze odhaluje, co je v zahalené podobě již obsaženo v časení časovosti. V souladu se zakořeněním dějinnosti ve starosti existuje pobyt vždy jako autenticky či neautenticky dějinný. Co existenciální analytika pobytu spatřila na nejbližším horizontu pod titulem každodennosti, ukazuje se být neautentickou dějinností pobytu.

K dění pobytu patří bytostně odemykání a výklad. Z tohoto způsobu bytí dějinně existujícího jsoucna vyrůstá existencielní možnost výslovného odemčení a uchopení dějin. Tematizace, to znamená *historické* odemčení [498] dějin, je předpokladem pro možnou „výstavbu dějinného světa v duchovědách". Existenciální interpretace historie jako vědy je zaměřena pouze na prokázání jejího ontologického původu z dějinnosti pobytu. Teprve odtud lze vytyčit hranice, v nichž se teorie vědy zaměřená na faktický vědecký provoz smí vystavit nahodilostem svých otázek.

Analýza dějinnosti pobytu se pokouší ukázat, že toto jsoucno není „časové" proto, že „je postaveno do dějin", nýbrž naopak, že dějinně existuje a existovat může jedině proto, že je v základě svého bytí časové.

Pobyt se ovšem musí nazývat „časový" i ve smyslu bytí „v čase". Faktický pobyt potřebuje a používá kalendář a hodiny i bez pěstování historie. Co se „s ním" děje, zakouší jako dějící se „v čase". Stejným způsobem vystupují „v čase" i procesy v neživé a živé pří-

rodě. Jsou nitročasové. Bylo by tudíž nasnadě předřadit výkladu o spojitosti mezi dějinností a časovostí analýzu původu nitročasového „času" z časovosti, kterou probíráme až v příští kapitole.[1] Abychom však vulgárnímu výkladu, který dějinnost charakterizuje pomocí času nitročasovosti, odňali zdání samozřejmosti a výhradnosti, bude nejprve, jak to též vyžaduje „věcná" souvislost, dějinnost „dedukována" čistě z původní časovosti pobytu. Jelikož však čas jakožto nitročasovost „pochází" rovněž z časovosti pobytu, ukazují se dějinnost a nitročasovost jako stejně původní. Vulgární výklad časového charakteru dějin je tedy ve svých mezích oprávněný. [499]

Je po tomto prvním načrtnutí postupu ontologické expozice dějinnosti na základě časovosti ještě zapotřebí výslovného ujištění, že se v následujícím zkoumání nedomníváme, že problém dějin snadno a rychle vyřešíme? Nedostatečnost „kategoriálních" prostředků, které jsou k dispozici, a nezajištěnost primárních ontologických horizontů bude tím palčivější, čím blíže budeme postupovat k *původnímu zakořenění* problému dějin. V následujícím zkoumání se spokojíme s tím, že naznačíme ontologické místo problému dějinnosti. V základě jde následující analýze jen o to, aby svým dílem přispěla k dosud stále ještě nedostatečnému osvojení si výzkumů W. Diltheye dnešní generací.

Expozice existenciálního problému dějinnosti, nutně omezená naším fundamentálně-ontologickým cílem, má následující členění: vulgární porozumění dějinám a dění pobytu (§ 73); základní skladba dějinnosti (§ 74); dějinnost pobytu a dějiny světa (§ 75); existenciální původ historie z dějinnosti pobytu (§ 76); souvislost předchozí expozice problému dějinnosti s výzkumy W. Diltheye a s myšlenkami hraběte Yorcka (§ 77).

§ 73. *Vulgární porozumění dějinám a dění pobytu*

Naším nejbližším cílem je najít východisko pro původní otázku po 3′
bytnosti dějin, to znamená pro existenciální konstrukci dějinnosti.

---

[1] Srv. § 80, str. 453.

Tímto východiskem je to, co je dějinné původním způsobem. Zkoumání tedy započneme charakteristikou [500] toho, co se ve vulgárním výkladu pobytu míní výrazy „dějiny“ a „dějinné“. Tyto výrazy jsou víceznačné.

Nejbližší, často postřehnutá, ale nikterak „náhodná“ dvojznačnost termínu „dějiny“ se ohlašuje v tom, že se jím míní jak „dějinná skutečnost“, tak i možná věda o ní. Význam „dějin“ ve smyslu vědy o dějinách (historie) však prozatím vyřadíme.

Mezi významy výrazu „dějiny“, které nemíní ani vědu o dějinách, ale ani dějiny jako její objekt, nýbrž toto nikoli nutně objektivované jsoucno samo, je přednostně používán ten, v němž je toto jsoucno pochopeno jako něco *minulého*. Tento význam zaznívá ve výrocích jako: to či ono již patří dějinám. „Minulý“ zde znamená za prvé: už se nevyskytující, nebo také: ještě se sice vyskytující, ale už „nepůsobící“ na „přítomnost“. Dějinné jako minulé má ovšem i opačný význam, když říkáme: z dějin se nemůžeme vymanit. Zde dějiny znamenají něco minulého,[1] nicméně ještě působícího. Ať tak či onak, dějinné jako minulé je zde chápáno jako něco, co je ve vztahu pozitivního, resp. privativního působení na „přítomnost“ pojatou jako to, co je „teď“ a „dnes“ skutečné. „Minulost“ obsahuje přitom ještě jeden pozoruhodný dvojsmysl. Minulé patří nenávratně dřívější době, patří k tehdejším událostem, a přesto se může vyskytovat ještě „teď“, např. zbytky řeckého chrámu. „Kousek minulosti“ je s ním ještě stále „přítomen“.

Dále se dějinami míní ani ne tak „minulost“ ve smyslu čehosi minulého, nýbrž *původ* z něho. [501] Co „má dějiny“, je zapojeno do souvislosti vznikání. „Vývoj“ je přitom jednou vzestup, jindy úpadek. Co takto „má dějiny“, může také „dějiny tvořit“. Co je „dějinotvorné“, určuje „dnes“ „budoucnost“. Dějiny zde znamenají souvislost událostí a „souvislost působení“, která prochází „minulostí“, „přítomností“ a „budoucností“. Minulost nemá v tomto případě žádnou zvláštní přednost.

Dějiny dále znamenají celek jsoucna, které se „v čase“ mění, a sice – na rozdíl od přírody, která se rovněž pohybuje „v čase“ –

[1 a] kdysi jdoucí v předvoji, nyní zaostávající

proměny a osudy lidí, lidských společenství a jejich „kultury". Dějiny zde neznamenají způsob bytí, tzn. dění, nýbrž region jsoucna, který se tím, že existence člověka je bytostně určena pomocí „ducha" a „kultury", liší od přírody, ačkoliv i ta patří jistým způsobem k takto chápaným dějinám.

Za „dějinné" se konečně považuje to, co je tradováno, jako takové, ať už je historicky poznáno, nebo je přijímáno jako něco samozřejmého a jeho původ zůstává skryt.

Jestliže všechny čtyři jmenované významy shrneme, vyjde nám toto: dějiny jsou specifické dění existujícího pobytu, které se odehrává v čase, a to tak, že to, co je ve spolubytí „minulé" a zároveň „tradované" a nadále působící, je dějinami v silném smyslu.

Čtyři uvedené významy spolu souvisejí tím, že se vztahují na člověka jako „subjekt" událostí. Jak určit charakter dění těchto událostí? Je dění posloupnost procesů, střídavé vynořování a mizení dějů? Jakým způsobem patří toto dění dějin k pobytu? Je tomu tak, že se pobyt napřed fakticky „vyskytuje", a pak se příležitostně dostává „do dějin"? [502] *Stává* se pobyt dějinným teprve tím, že se zaplétá do okolností a dějů? Nebo je nejprve děním konstituováno bytí pobytu, takže jen proto, *že pobyt je ve svém bytí dějinný*, je ontologicky možné něco takového jako okolnosti, děje a osudy? Proč má v „časové" charakteristice pobytu dějícího se „v čase" tak významnou funkci právě minulost?

Jestliže dějiny patří k bytí pobytu a toto bytí je zakotveno v časovosti, pak je nasnadě začít existenciální analýzu dějinnosti u *těch* rysů, které mají zřetelně časový smysl. Přesnější charakteristika pozoruhodné přednosti „minulosti" v pojmu dějin má tudíž připravit expozici základní skladby dějinnosti.

„Starožitnosti" uchovávané v muzeu, ku příkladu domácí nářadí, 3
patří nějaké „minulé době", vyskytují se nicméně ještě v „přítomnosti". V jakém smyslu jsou tyto příruční prostředky dějinné, když ještě *nejsou* minulé? Snad jen proto, že jsou *předmětem* historického zájmu, předmětem národopisu a péče o památky? Ale *historickým předmětem* může být taková věc přece jen proto, že sama o sobě *je* nějak *dějinná*. Otázka se opakuje: jakým právem nazýváme toto jsoucno dějinným, když přece ještě nepominulo? Nebo mají

tyto „věci“, ačkoliv se ještě dnes vyskytují, „v sobě“ „něco minulého“? Cožpak *jsou*, takto se vyskytujíce, ještě tím, čím byly? Je přece zřejmé, že „věci“ se změnily. Nářadí „během času“ zchátralo a je prolezlé červotočem. Ale tato pomíjivost, která trvá i po dobu, kdy se taková „věc“ nalézá v muzeu, není přece tím *specifickým* rysem minulosti, který ji činí něčím dějinným. Co je tedy na tomto příručním prostředku minulého? Co *byly* ty „věci“, že tím už dnes [503] nejsou? Vždyť jsou stále ještě určitými příručními prostředky – jen se nepoužívají. A co v případě, že by se – tak jako mnoho zděděných nástrojů v domácnosti – i dnes stále používaly, znamenalo by to snad, že ještě nejsou dějinné? Ať už se tedy používají, nebo nepoužívají, nejsou už prostě tím, čím byly. Co tedy vlastně „minulo“? Nic jiného než *svět*, v němž patřily do nějaké souvislosti prostředků, vystupovaly jako příruční jsoucno a byly používány obstarávajícím, ve světě jsoucím pobytem. Ten *svět* už není. Avšak to, co v onom světě bylo kdysi *nitrosvětské*, se zde ještě stále vyskytuje. Jako „věc“ patřící do světa může to, co se ještě *teď* vyskytuje, přesto patřit *„minulosti“*. Co to však znamená, že nějaký svět už není? Svět *jest* jen ve způsobu *existujícího* pobytu, jenž jako ‚bytí ve světě‘ *fakticky* jest.

Dějinný charakter dochovaných památek tedy spočívá v „minulosti“ pobytu, do jehož světa patřily. Podle toho by byl dějinný jen pobyt „minulý“, nikoli však pobyt „přítomný“. Může však být pobyt vůbec *minulý*, určíme-li „minulé“ jako „nyní *se již nevyskytující, resp. nejsoucí po ruce*“? Pobyt zjevně nemůže být *nikdy* minulý, a to nikoli proto, že by byl nepomíjející, nýbrž proto, že se bytostně vůbec nikdy nemůže *vyskytovat*, neboť, pokud je, *existuje*. A pobyt, který již neexistuje, není v ontologicky přísném smyslu minulý, nýbrž *byvší-tu*. Ony ještě se vyskytující památky mají rysy „minulosti“ a dějinnosti na základě toho, že jako příruční prostředky patří do bývalého světa určitého byvšího pobytu a že z tohoto světa pocházejí. On je tím, co je primárně dějinné. Ale *stává* se pobyt dějinným teprve tím, že už tu není? Nebo *jest* naopak dějinný právě jako fakticky existující? *Je pobyt bývalý pouze v tom smyslu, že ‚tu byl‘, nebo je bývalý jakožto budoucnostně-zpřítomňující, to znamená v časení své časovosti?* [504]

§ 73. Vulgární porozumění dějinám a dění pobytu

Z této předběžné analýzy příručního prostředku, který se ještě vyskytuje, a přece je nějak „minulý", patřící dějinám, je zřejmé, že takové jsoucno je dějinné jen na základě toho, že patří do světa. Svět však má způsob bytí dějinnosti, protože je ontologickým určením pobytu. Dále se ukazuje: časové určení „minulost" postrádá jednoznačný smysl a zjevně se odlišuje od *bývalosti*, kterou jsme poznali jako konstitutivní součást ekstatické jednoty časovosti. Tím se však nakonec stává ještě záhadnějším, proč dějiny *převážně* určuje právě „minulost" nebo, přiměřeněji řečeno, bývalost, když se bývalost časí přece stejně původně s přítomností a budoucností.

Primárně dějinný – tvrdíme – je pobyt. *Sekundárně* dějinné je ale nitrosvětsky vystupující jsoucno, a to nejen příruční prostředky v nejširším smyslu, nýbrž i *příroda* tvořící svět našeho okolí jakožto „dějinná půda". Nepobytové jsoucno, které je na základě své příslušnosti ke světu dějinné, nazýváme světově dějinným. Lze ukázat, že vulgární pojem „světových dějin" pochází právě z orientace na to, co je takto sekundárně dějinné. Světově dějinné jsoucno není dějinné snad teprve až na základě historické objektivace, nýbrž *jakožto jsoucno*, jímž jako nitrosvětsky vystupující samo o sobě jest.

Analýza dějinného charakteru příručního prostředku, který se ještě vyskytuje, vedla nejen zpět k pobytu jako k tomu, co je primárně dějinné, nýbrž zároveň zpochybnila, zda je možné vycházet při časové charakteristice dějinného jsoucna vůbec z ‚bytí v čase' na způsob výskytového jsoucna. Jsoucno se nestává „dějinnější" tím, že ustupuje do stále vzdálenější minulosti, takže nejstarší by bylo dějinné v nejvlastnějším smyslu. A „časový" odstup od ‚teď' a ‚dnes' nemá [505] primární konstitutivní význam pro dějinnost 3
autenticky dějinného jsoucna nikoli z toho důvodu, že toto jsoucno není „v čase" a že je nečasové, nýbrž proto, že existuje *tak původně časově*, jak tomu u jsoucna vyskytujícího se, uplývajícího, resp. nastávajícího „v čase" už z jeho ontologické bytnosti nemůže nikdy být.

Zdlouhavé úvahy, řekne si někdo. Že primárním „subjektem" dějin je v základě lidský pobyt, přece nikdo nepopírá a uvedený vulgární pojem dějin to říká zcela jasně. Avšak teze: „pobyt je dějinný", míní nejen ontické faktum, že člověk představuje více či méně

důležitý „atom" v soukolí světových dějin, že je hříčkou okolností a událostí, nýbrž staví před nás problém: *zda a na základě jakých ontologických podmínek patří k subjektivitě „dějinného" subjektu dějinnost jako jeho bytostná skladba*?

§ 74. *Základní skladba dějinnosti*

Každý pobyt vždy fakticky má svoje „dějiny", a může je mít proto, že bytí tohoto jsoucna je konstituováno dějinností. Tuto tezi je třeba obhájit, chceme-li exponovat *ontologický* problém dějin jako problém existenciální. Bytí pobytu bylo vymezeno jako starost. Starost je zakotvena v časovosti. V jejím okruhu musíme tedy najít dění, které existenci určuje jako dějinnou. Interpretace dějinnosti pobytu se tak v základě ukáže být jen konkrétním rozpracováním časovosti. Tu odhalíme nejdříve s ohledem na způsob autentického existování, který jsme charakterizovali jako předběhovou odhodlanost. Nakolik v ní spočívá autentické dění pobytu? [506]

Odhodlanost byla určena jako mlčenlivé, k úzkosti připravené seberozvrhování do své nejvlastnější provinilosti.[1] Svou autentičnost získává jakožto *předběhová* odhodlanost.[2] V ní si pobyt rozumí ohledně svého ‚moci být' takovým způsobem, že se staví k smrti čelem, aby tak zcela převzal jsoucno, jímž je, v jeho vrženosti. Od-
3 hodlané převzetí vlastního faktického „tu" znamená zároveň odhodlání pro situaci. K čemu se ten který pobyt *fakticky* odhodlá, o tom zásadně nemůže pojednávat existenciální analýza. Naše zkoumání vylučuje ovšem i existenciální rozvrhování faktických možností existence. Přesto se musíme ptát, odkud *vůbec* mohou být čerpány možnosti, do nichž se pobyt fakticky rozvrhuje. Předběhové seberozvrhování do nepředstižné možnosti existence, jíž je smrt, zaručuje jen celost a autenticitu odhodlanosti. Fakticky odemykané možnosti existence se ale nedají čerpat ze smrti. A to tím spíše, že být v předběhu k možnosti neznamená spekulovat o ní, nýbrž právě vra-

---

[1] Srv. § 60, str. 333 nn.

[2] Srv. § 62, str. 343 nn.

cet se k faktickému ‚tu'. Je to snad převzetí naší vrženosti do světa, jež odemyká horizont, z něhož si existence bere své faktické možnosti? Nebylo kromě toho již také řečeno, že pobyt se nikdy nemůže dostat zpátky před svoji vrženost?[1] Dříve než unáhleně rozhodneme, zda pobyt čerpá své vlastní možnosti existence z vrženosti, nebo ne, musíme si zajistit úplný pojem tohoto základního určení starosti.

Vržený pobyt je sice vydán sobě samému a svému ‚moci být', *ale jako ‚bytí ve světě'*. [507] Jakožto vržený je pobyt odkázán na „svět" a existuje fakticky s druhými. Zprvu a většinou je ‚bytí sebou' ztraceno v neurčitém ‚ono se'. Rozumí si z těch možností existence, které jsou v „průměrném" veřejném výkladu určitého dneška „v oběhu". Většinou jsou pro svou dvojznačnost nezřetelné, ale přesto známé. Autentické existencielní rozumění se z tradovaného výkladu vymaňuje tak málo, že zvolené možnosti uchopuje v odhodlání vždy z něho, proti němu, a přece zase pro něj.

Odhodlanost, v níž se pobyt vrací k sobě samému, odemyká faktické možnosti autentického existování pokaždé *z dědictví*, jež jako vržená *přejímá*. Odhodlaný návrat k vrženosti v sobě obsahuje *sebepodání* tradovaných možností, i když nikoli nutně *jako* tradovaných. Jestliže všechno „dobré" je dědictví a jestliže charakter „dobrosti" spočívá v umožnění autentické existence, pak se v odhodlanosti pokaždé konstituuje tradování dědictví. Čím autentičtěji se pobyt odhodlá, to znamená porozumí si nedvojznačně ze své nejvlastnější, význačné možnosti v předběhu ke smrti, tím jednoznačnější a méně náhodné je nalezení zvolené možnosti jeho existence. Jen předběh ke smrti zapuzuje každou náhodnou a „předběžnou" možnost. Jen svoboda *ke* smrti dává pobytu cíl vůbec a přivádí existenci do její konečnosti. Uchopená konečnost existence vytrhává z nekonečné rozmanitosti nabízejících se nejbližších možností pohodlí, lehkovážnosti, přehnané skromnosti a uvádí pobyt do jednoduchosti jeho *osudu*. Osudem označujeme původní dění pobytu spočívající v autentické odhodlanosti, dění, v němž se pobyt, svoboden ke smrti, *podává* ve zděděné, nicméně zvolené možnosti sám sobě. [508]

---

[1] Srv. str. 321 n.

Pobyt může být postihován ranami osudu jenom proto, že v základě svého bytí *jest* osudem v uvedeném smyslu. Poněvadž takto osudově existuje v sebepodávající odhodlanosti, je pobyt jako ‚bytí ve světě' odemčen pro „příchod" „šťastné" shody okolností či pro krutost náhody. Osud nevzniká tím, že se sejdou nějaké okolnosti a děje. Ty potkávají i neodhodlaného, a to ještě více než toho, kdo zvolil – a přece nemůže „mít" tento neodhodlaný žádný osud.

Jestliže v sobě pobyt nechává v předběhu vzrůst moc smrti, rozumí si, svoboden pro smrt, v *přemoci* své vlastní konečné svobody, takže v této svobodě, která *jest* vždy jen v aktu volby, může převzít *bezmoc* zůstavenosti sobě samému a získat tak jasný pohled pro náhody odemčené situace. Jestliže však osudový pobyt existuje jakožto ‚bytí ve světě' bytostně ve spolubytí s druhými, je jeho dění spoluděním a je určeno jako *úděl*. Údělem označujeme dění společenství, národa. Úděl se neskládá z jednotlivých osudů, podobně jako ‚bytí spolu' nemůžeme chápat jako společný výskyt více subjektů.[1] V ‚bytí spolu' v tomtéž světě a v odhodlanosti pro určité možnosti jsou osudy již předem nasměrovány. Moc údělu se uvolňuje teprve ve sdílení a v boji. Osudový úděl pobytu v rámci své „generace"[2] a s ní vytváří plné, autentické dění pobytu.

Osud jako bezmocná, na protivenství připravená přemoc mlčenlivého, k úzkosti připraveného [509] seberozvrhování do vlastní provinilosti vyžaduje jako ontologickou podmínku své možnosti skladbu bytí starosti, to znamená časovost. Jedině když v bytí nějakého jsoucna spolu stejně původně přebývá smrt, vina, svědomí, svoboda a konečnost tak, jako je tomu v starosti, může toto jsoucno existovat v modu osudu, to znamená být v základě své existence dějinné.

Jen jsoucno, které je ve svém bytí bytostně budoucnostní, *takže jsouc svobodné pro svou smrt a na ní troskotajíc může se nechat vrhnout zpět do svého faktického ‚tu', to znamená jen jsoucno, jež jakož-*

---

[1] Srv. § 26, str. 147 nn.

[2] K pojmu „generace" viz W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), in: *Gesammelte Schriften*, V (1924), str. 36–41.

to budoucnostní je stejně původně bývalé, *může – sobě samému tradujíc zděděnou možnost – převzít svou vlastní vrženost a být* v okamžiku *pro „svůj čas". Jen autentická časovost, která je zároveň konečná, umožňuje něco takového jako osud, to znamená autentickou dějinnost.*

Není nutné, aby odhodlanost *výslovně* věděla o původu možností, do nichž se rozvrhuje. Na druhé straně tkví však v časovosti pobytu, a jedině v ní, možnost *výslovně* vyzvednout existencielní ‚moci být', do něhož se rozvrhuje, z tradičních způsobů porozumění pobytu. Odhodlanost, která se k sobě vrací a sebe traduje, se pak stává *obnovováním* jedné z tradičních možností existence. *Obnovování je výslovné tradování*, to znamená nový návrat k možnostem pobytu, který už ‚tu byl'. Autentické obnovování bývalé možnosti existence – že si pobyt vybere svého hrdinu – je existenciálně zakotveno v předběhové odemčenosti; neboť teprve v ní volí pobyt volbu, jež ho činí svobodným pro bojovné následnictví a věrnost obnovovatelnému. Obnovující podání určité bývalé možnosti však neodemyká pobyt, který ‚tu byl', proto, aby ho znovu učinilo skutečným. Obnovování možného není ani navracení „minulého", ani připoutávání [510] „přítomnosti" k něčemu, co je „překonané". Obnovování vycházející z odhodlaného seberozvrhování se nenechává přemluvit „minulým", aby mu jako něčemu kdysi skutečnému umožnilo návrat. Obnovování spíše *odpovídá na* možnost bývalé existence. Opětování možnosti v odhodlaném rozhodnutí je však *jakožto okamžikové* zároveň *zrušením* toho, co v dnešku působí jako „minulost". Obnovování se ani neoddává minulému, ani mu nejde o pokrok. To obojí je autentické existenci v okamžiku lhostejné. 3

Obnovování charakterizujeme jako modus tradující se odhodlanosti, v němž pobyt existuje výslovně jako osud. Jestliže však osud konstituuje původní dějinnost pobytu, pak nemají dějiny své bytostné těžiště ani v minulém, ani v dnešku a jeho „souvislosti" s minulým, nýbrž v autentickém dění existence, které vychází z *budoucnosti* pobytu. Dějiny jako způsob bytí pobytu jsou tak hluboce zakořeněny v budoucnosti, že smrt, jakožto výše charakterizovaná možnost pobytu, vrhá předběhovou existenci zpět do její *faktické* vrženosti, a tím teprve propůjčuje *bývalosti* její specifickou před-

nost ve věci dějin. *Autentické bytí k smrti, to znamená konečnost časovosti, je skrytý základ dějinnosti pobytu.* Pobyt není dějinný teprve až v obnovování, nýbrž poněvadž je jakožto časový dějinný, může sám sebe ve svých dějinách obnovováním převzít. K tomu ještě není třeba historie.

V odhodlanosti tkvící předběhové sebeodevzdání určitému ‚tu' okamžiku nazýváme osud. Svůj základ v něm má i úděl, jímž rozumíme dění pobytu ve spolubytí s druhými. Osudový úděl lze v obnovování výslovně odemknout v jeho spjatosti s [511] dědictvím tradice. Teprve obnovování činí pobytu zřejmými jeho vlastní dějiny. Dění samo a jemu příslušející odemčenost, příp. její osvojení, jsou existenciálně založeny v tom, že pobyt je jakožto časový ekstaticky otevřen.

Co jsme dosud s ohledem na dění, které tkví v předběhové odhodlanosti, charakterizovali jako dějinnost, nazýváme *autentickou* dějinností pobytu. Z fenoménů tradování a obnovování, zakořeně-
7 ných v budoucnosti, se stalo zřetelným, proč má dění autentických dějin své těžiště v bývalosti. Tím záhadnější však zůstává, jakým způsobem má toto dění jakožto osud konstituovat celou „souvislost" pobytu od narození až k smrti. Jakou jasnost do toho může vnést rekurs k odhodlanosti? Není odhodlané rozhodnutí opět jen *jeden* jednotlivý „prožitek" ve sledu celé prožitkové souvislosti? Má snad „souvislost" autentického dění sestávat z nepřetržité posloupnosti odhodlaných rozhodnutí? V čem to je, že na otázku po konstituci „souvislosti života" stále nenacházíme dostatečně uspokojivou odpověď? Co když se naše zkoumání ve své překotnosti příliš upíná na odpověď, aniž byla napřed prověřena oprávněnost *otázky*? Z dosavadního postupu existenciální analytiky nebylo nic tak zřejmé jako fakt, že ontologie pobytu stále znovu podléhá svodům vulgárního porozumění bytí. Tomu lze metodicky předejít jedině tak, že vysledujeme *původ* oné tak „samozřejmé" otázky po konstituci souvislosti pobytu a určíme, v jakém ontologickém horizontu se pohybuje.

Patří-li dějinnost k bytí pobytu, pak musí být dějinné i *neautentické* existování. Co když právě *neautentická* dějinnost pobytu [512] namířila otázku směrem k „souvislosti života" a zahradila přístup

k autentické dějinnosti a k její specifické „souvislosti“? Ať už je tomu jakkoli: má-li být expozice ontologického problému dějin dostatečně úplná, stejně se nemůžeme úvaze o neautentické dějinnosti pobytu vyhnout.

§ 75. *Dějinnost pobytu a dějiny světa*

Zprvu a většinou si pobyt rozumí z toho, s čím se ve světě svého okolí setkává a co v něm v praktickém ohledu obstarává. Toto rozumění neznamená, že by pobyt prostě bral sebe sama na vědomí, což by pak provázelo veškeré jeho počínání. Rozumění znamená rozvrhovat se do konkrétní možnosti ‚bytí ve světě‘, tzn. existovat jako tato možnost. Rozumění jakožto běžná rozumnost tak konstituuje také neautentickou existenci neurčitého ‚ono se‘. S čím se každodenní obstarávání ve veřejném ‚spolu‘ setkává, jsou nejen věci, s nimiž zacházíme, a dílo, které konáme, nýbrž i to, co se přitom „děje“: „záležitosti“, podniky, příhody, nehody. „Svět“ je záro- 3
veň půdou i jevištěm a patří jako takový ke každodennímu živobytí. Ve veřejném ‚spolu‘ se setkáváme s druhými ve stejném shonu, jakým „se necháváme unášet“ i „my sami“. Člověk se v něm vyzná, mluví o něm, přispívá k němu, staví se proti němu, drží se ho a zapomíná na něj vždy především s ohledem na to, *o co* přitom jde a „*co* z toho bude“. Postup, stagnaci, přeorientování a „výsledky“ jednotlivého pobytu vypočítáváme především z rozvoje, stagnace, proměny a dispozice toho, co pobyt obstarává. Jakkoli triviální může být poukaz na rozumění pobytu mající podobu běžné každodenní rozumnosti, ontologicky toto rozumění vůbec není průhledné. Proč potom ale nemá být „souvislost“ pobytu určena z toho, co je obstaráváno a „prožíváno“? [513] Cožpak věci a díla a všechno, čím se pobyt zabývá, nepatří také k „dějinám“? Což je dění dějin pouze izolovaný průběh „prožitkových proudů“ v jednotlivých subjektech?

Dějiny vskutku nejsou ani souvislostí pohybu měnících se objektů, ani volným sledem prožitků „subjektů“. Týká se tedy dění dějin vzájemného „spojení“ subjektu a objektu? Odkážeme-li však dění

do oblasti vztahu subjekt-objekt, je třeba se také ptát po způsobu bytí tohoto spojení jako takového, pokud je to ono, které se v podstatě „děje". Teze o dějinnosti pobytu neříká, že dějinně jest světa-prostý subjekt, nýbrž že dějinně jest jsoucno, které existuje jakožto ‚bytí ve světě'. *Dění dějin je dění ‚bytí ve světě'.* Dějinnost pobytu je bytostně dějinnost světa, která na základě ekstaticko-horizontální časovosti patří k časení tohoto světa. Pokud pobyt fakticky existuje, vyvstává vždy již také nitrosvětsky odkryté jsoucno. *S existencí dějinného ‚bytí ve světě' je do dějin světa vždy již vtaženo příruční a výskytové jsoucno.* Věci a díla, například knihy, mají svoje osudy, stavby a instituce mají svou historii. Ale i příroda je dějinná. Sice *nikoli* právě v tom smyslu, jak se mluví o „dějinách přírody"[1];
9 spíše jakožto kraj, sídliště, těžební území, bojiště a kultovní místo. Toto nitrosvětské jsoucno je jako takové dějinné, a jeho dějiny neznamenají něco „vnějšího", co jenom doprovází „vnitřní" dějiny „duše". Toto jsoucno nazvěme *světově-dějinným.* Přitom je třeba mít na zřeteli dvojí význam takto zvoleného a ontologicky chápaného výrazu „světové dějiny". [514] Tento výraz znamená na jedné straně dění světa v jeho bytostné jednotě s pobytem. Na druhé straně se jím však míní – pokud je s fakticky existentním světem vždy již odkryto příslušné nitrosvětské jsoucno – nitrosvětské „dění" příručního a výskytového jsoucna. Dějinný svět fakticky jest jedině jako svět nitrosvětského jsoucna. Co se s věcmi a dílem jako takovými „děje", má specifický charakter hybnosti, jenž je dosud ještě zcela temný. Kupříkladu prsten, který se „předává" a „nosí", nepodléhá v tomto bytí pouhé změně místa. Hybnost dění, v němž se „s ním" něco „děje", nelze z hlediska pohybu jakožto přemisťování vůbec uchopit. To platí o všech světově-dějinných „pochodech" a událostech, v jistém smyslu i o „přírodních katastrofách". Nehledě k tomu, že bychom tím nutně překročili meze našeho tématu, nemůžeme se věnovat problému ontologické struktury světově-dějinného dění také proto, že záměrem této expozice je právě postavit nás před záhadu hybnosti dění vůbec.

---

[1] K otázce ontologického vymezení „přírodního dění" oproti hybnosti dějin srv. zdaleka ještě ne dost oceněné pojednání, které sepsal F. Gottl, *Die Grenzen der Geschichte*, 1904.

Je třeba jen vymezit *ten* okrsek fenoménů, který nutně máme na mysli, mluvíme-li ontologicky o dějinnosti pobytu. Na základě časově fundované transcendence světa je v dění existujícího ‚bytí ve světě' ono světově-dějinné vždy již „objektivně" tu, *aniž by bylo historicky uchopeno*. A poněvadž se faktický pobyt svým upadáním ztrácí do obstarávaného, rozumí svým dějinám zprvu světo-dějinně. A dále, poněvadž vulgární porozumění bytí rozumí „bytí" indiferentně jako výskytovosti, je bytí světově-dějinného zakoušeno a vykládáno ve smyslu přicházejícího, přítomného a mizejícího výskytového jsoucna. A poněvadž konečně smysl bytí vůbec platí za něco povýtce samozřejmého, je otázka po způsobu bytí toho, co je světově-dějinné, a po hybnosti dění [515] vůbec „přece vlastně" jen neplodným zdržováním a hraním se slovy.

Každodenní pobyt je rozptýlen do rozmanitosti toho, co se každý den „děje". Z příležitostí, okolností, jež obstarávání předem 3
„takticky" očekává, se tvoří „osud". Teprve z toho, co obstaral, je neautenticky existující pobyt s to vyčíst svou historii. A protože se přitom, poháněn svými „záležitostmi", musí teprve *usebrat* z *rozptýlenosti* a *nesouvislosti* toho, co se právě „stalo", chce-li se dostat k sobě samému – proto teprve až z horizontu porozumění neautentické dějinnosti vyrůstá *otázka*, jak zjednat „souvislost" pobytu ve smyslu „také" se vyskytujících zážitků subjektu. Možnost nadvlády tohoto horizontu tázání je založena v nerozhodnosti, která tvoří nestálost našeho ‚bytí sebou'.

Tím je vykázán *původ* otázky po „souvislosti" pobytu ve smyslu jednoty zřetězení prožitků mezi narozením a smrtí. To, odkud tato otázka pochází, prozrazuje zároveň její nepřiměřenost pro původní existenciální interpretaci celosti dění pobytu. Při nadvládě tohoto „přirozeného" horizontu tázání lze ovšem na druhé straně snadno vysvětlit, proč se zdá, jako by právě autentická dějinnost pobytu, osud a obnovování byly nejméně vhodnou fenomenální půdou, na níž by to, na co v základě míří otázka po „souvislosti života", mohlo dostat podobu ontologicky zakotveného problému.

Otázka nemůže znít: Čím získává pobyt jednotnou souvislost pro dodatečné zřetězení proběhnuvší a probíhající posloupnosti „prožitků"?, nýbrž: V jakém druhu svého vlastního bytí *se ztrácí tak, že se*

teprve jakoby dodatečně musí [516] *usebírat z rozptýlenosti a vymýšlet si pro zjednání souvislosti nějakou vyšší objímající jednotu?* Ztracenost do neurčitého ‚ono se' a rozptýlenost ve světově-dějinném se již odhalila jako útěk před smrtí. Tento útěk před... ozřejmuje bytí *ke* smrti jako základní naladěnost starosti. Předběhová odhodlanost uvádí toto bytí k smrti do autentické existence. Ale dění této odhodlanosti, v předběhu se předávající obnovování dědictví možností, interpretujeme jako autentickou dějinnost. Spočívá snad právě v ní původní, neztracená rozpřaženost celé existence, jíž souvislost nechybí? Odhodlanost našeho ‚bytí sebou' vůči nestálosti rozptýlení je sama v sobě *rozpřažená stálost*, v níž pobyt jakožto
1 osud udržuje zrození a smrt a jejich „mezi" „vtěleny" do své existence, a to tak, že jeho bytí je v této stálosti okamžikem pro to, co je v každé jeho momentální situaci světově-dějinné. V osudovém obnovování bývalých možností přivádí se pobyt „bezprostředně" před to, co již bylo před ním, to znamená přivádí se časově-ekstaticky zpět. Tímto sebepředáváním dědictví je ale ve zpětném postupu z nepředstižné možnosti smrti *vtěleno do existence* „zrození", ovšem jen proto, aby existence co možná bez iluzí přijala vrženost svého vlastního ‚tu'.

Odhodlanost konstituuje *věrnost* existence vlastnímu ‚bytí sebou'. Jakožto odhodlanost hotová k *úzkosti* je tato věrnost zároveň možnou úctou k jediné autoritě, kterou svobodné existování může uznávat, totiž k obnovovatelným možnostem existence. Bylo by ontologickým nepochopením odhodlanosti, kdyby se chtěl někdo domnívat, že *jest* jako „prožitek" skutečná jen potud, pokud trvá „akt" odhodlání. V odhodlanosti spočívá existencielní stálost, která svou bytností vždy již předjímá každý okamžik, který z ní vychází. Odhodlanost jako osud je svoboda pro možnost [517] *upustit od* určitého odhodlaného rozhodnutí, vyžaduje-li to situace. Takovým upuštěním není stálost existence přerušena, nýbrž právě naopak osvědčena v okamžiku. Stálost se nevytváří teprve postupným kloubením po sobě následujících „okamžiků"; ty vycházejí z *již rozpřažené* časovosti budoucnostně bývalého obnovování.

Naproti tomu v neautentické dějinnosti je původní rozpřaženost osudu skryta. Jsa nestálý jakožto neurčité ‚ono se', zpřítomňuje po-

byt svůj „dnešek". Lačný nejčerstvějších novinek už také zapomněl to staré. Neurčité ‚ono se' se vyhýbá volbě. Je slepé pro možnosti a není s to obnovovat bývalé, nýbrž podržuje a uchovává to, co z bývalého světově-dějinného zbylo jako „skutečné", jeho zbytky a to, co se o něm běžně ví. Ztraceno do zpřítomňování dneška rozumí „minulosti" z „přítomnosti". Naproti tomu časovost autentické dějinnosti je – jakožto v předběhu obnovovaný okamžik – *odpřítomňováním* dneška a odvykáním obyčejů neurčitého ‚ono se'. Neautenticky dějinná existence, zatížena nerozpoznanou pozůstalostí „minulosti", usiluje naproti tomu o modernost. Autentická dějinnost rozumí dějinám jakožto „návratu" možného, a proto ví, že možnost 3
se vrací jedině tehdy, když je existence v odhodlaném obnovování pro tuto možnost osudově-okamžitým způsobem otevřena.

Existenciální interpretace dějinnosti pobytu se neustále dostává nepozorovaně do pozadí. Její temná místa je velmi obtížné odstranit, a to tím spíše, že nejsou rozlišeny možné dimenze přiměřeného položení otázky a že ve všech narážíme na *záhadu bytí* a, jak se nyní jasně ukázalo, na *záhadu pohybu*. Přesto se chceme pokusit o rozvrh ontologické genese historie jako vědy, a to z dějinnosti pobytu. [518] Tento rozvrh bude sloužit jako příprava k zamýšlenému objasnění úlohy historické destrukce dějin filosofie.[1]

§ 76. *Existenciální původ historie z dějinnosti pobytu*

Že je historie, jakožto druh bytí pobytu stejně jako každá věda fakticky a vždy „závislá" na „panujícím světovém názoru", není zapotřebí rozvádět. Nehledě na tento fakt, je třeba se přesto ptát na ontologickou možnost původu věd ze skladby bytí pobytu. Tento původ je ještě velmi nejasný. V rámci našeho zkoumání stačí analyzovat existenciální původ historie jen v obrysech, aby tím ještě zřetelněji vyšla najevo dějinnost pobytu a její zakořenění v časovosti.

---

[1] Srv. § 6, str. 36

Je-li bytí pobytu v zásadě dějinné, pak je evidentně každá faktická věda na tomto dění závislá. Historie však předpokládá dějinnost pobytu ještě zcela specifickým a význačným způsobem.

Chtěli bychom to ozřejmit především poukazem na to, že historie jakožto věda o dějinách pobytu musí „předpokládat" toto původně dějinně jsoucí jako svůj možný „předmět". A nejenže dějiny musí *být*, aby historie měla přístup k předmětu, nejenže historické poznání jakožto dějící se počínání pobytu je dějinné, nýbrž *historické odemykání dějin samo o sobě*, ať už je fakticky prováděno či nikoli, *je svou ontologickou strukturou zakotveno v dějinnosti pobytu.* Tuto souvislost máme na mysli, když mluvíme [519] o existenciálním původu historie z dějinnosti pobytu. Objasnit tuto souvislost znamená metodicky toto: rozvrhnout ontologicky *ideu* historie na základě dějinnosti pobytu. Nejde tedy o to „abstrahovat" pojem historie z nějaké dnes fakticky provozované historické vědy, příp. jej něčemu takovému připodobňovat. Neboť co nám zásadně zaručí, že tento faktický provoz vskutku představuje historii v jejích původních a autentických možnostech? A i kdyby tomu tak bylo – o čemž se zdržíme jakéhokoli rozhodování – i pak bychom mohli tento pojem „odkrýt" na faktu jen pomocí vodítka, jímž by musela být již pochopená idea historie. A naopak, existenciální idea historie nezíská nějaké vyšší oprávnění tím, že historik potvrdí, že tato idea odpovídá tomu, co on fakticky provozuje. A nebude ani „nesprávná", bude-li historik takovou shodu popírat.

V ideji historie jako vědy je obsaženo, že *odemykání* dějinného jsoucna pojala jako svou specifickou úlohu. Každá věda se primárně konstituuje tím, že provede určitou tematizaci. To, co je v pobytu jakožto odemčeném ‚bytí ve světě' předvědecky známo, se rozvrhne co do svého specifického bytí. Tímto rozvrhem se vymezí region jsoucna. Přístupy k tomuto jsoucnu získají metodické „nasměrování" a je předznamenána pojmová struktura výkladu. Necháme-li stranou otázku možnosti „dějin přítomnosti" a přiřkneme-li historii úkol odemykat „minulost", je historická tematizace dějin možná jen tehdy, je-li už vůbec v daném případě „minulost" odemčena. Když ještě zcela odhlédneme od toho, zda jsou k dispozici dostatečné prameny pro historické zpřítomňování minulosti, musí být historické-

mu sestupu do minulosti k této minulosti vůbec *otevřena cesta.* Že tomu tak je a jak je to možné, není žádná samozřejmost. [520]

Pokud je však bytí pobytu dějinné, to znamená otevřené ve své bývalosti na základě ekstaticko-horizontální časovosti, má tematizace „minulosti" vůbec, proveditelná v existenci, volnou cestu. A poněvadž pobyt, *a pouze on,* je původně dějinný, musí to, co historická tematizace předestírá jako možný předmět svého zkoumání, mít způsob bytí *pobytu, který ‚tu byl'.* Spolu s faktickým pobytem jakožto ‚bytím ve světě' *jsou* také dějiny světa. Když už tu není pobyt, je bývalý i svět. Tomu nikterak neprotiřečí, že tehdejší příruční jsoucno jakoby ještě nezaniklo, a jakožto něco, co z bývalého světa 3
nepominulo, je pro přítomnost „historicky" k dispozici.

Ještě stále se vyskytující zbytky, památníky, zprávy představují *možný* „materiál" pro konkrétní odemykání bývalého pobytu. *Historickým* materiálem se něco takového *může* stát jenom proto, že jeho vlastní způsob bytí má *světově-dějinný* charakter. A materiálem se *stává* jenom tím, že mu již předem rozumíme v jeho nitrosvětskosti. Již rozvržený svět je určován cestou interpretace světově-dějinného, „zachovaného" materiálu. Sestup do „minulosti" není uváděn do pohybu teprve opatřováním, tříděním a zajišťováním materiálu, nýbrž předpokládá *dějinné bytí k* bývalému pobytu, to znamená předpokládá dějinnost existence historika. Historie jako věda je pak až do nejnenápadnějších, „řemeslných" podrobností existenciálně fundována touto dějinností.[1]

Je-li historie takto zakořeněna v dějinnosti, musí být odtud možno rovněž určit, co je „vlastně" *předmětem* historie. Vymezení původního tématu historie bude třeba provést s ohledem [521] na autentickou dějinnost a k ní patřící odemykání bývalého, totiž s ohledem na obnovování. Obnovování rozumí bývalému pobytu v jeho byvší autentické možnosti. „Zrození" historie z autentické dějinnosti pak znamená: primární tematizace předmětu historie rozvrhuje bývalý pobyt do nejvlastnějších možností jeho existence. Má být

---

[1] Ke konstituci dějepisného rozumění srv. E. Spranger, *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie,* in: *Festschrift für Joh. Volkelt,* 1918, str. 357 nn.

tedy tématem historie něco *možného*? Netkví snad celý její „smysl" v tom, že usiluje o „*fakta*", že jí jde o to, jak to skutečně bylo?

Ale co znamená: pobyt je „skutečně"? Je-li pobyt „vlastně" skutečný jen v existenci, pak se přece jeho „skutečnost" konstituuje právě v odhodlaném seberozvrhování do zvoleného ‚moci být'. To, co tu „skutečně" autenticky bylo, je pak ale ona existencielní možnost, v níž se fakticky určoval osud, úděl a dějiny světa. Protože existence jest vždy jen jakožto fakticky vržená, bude historie odemykat tichou sílu možného tím pronikavěji, čím jednodušeji a konkrétněji ‚bývalému bytí ve světě' porozumí z jeho možnosti a toto bytí „pouze" předvede.

Jestliže historie, jež sama vyrůstá z autentické dějinnosti, odhaluje obnovením bývalý pobyt v jeho možnosti, pak již také v jedinečném učinila zřejmým „obecné". Otázka, zda předmětem historie je pouze řazení jedinečných, „individuálních" událostí, anebo také „zákony", je už od základu pochybená. Jejím tématem nejsou ani jedinečné minulé děje, ani nad nimi se vznášející všeobecno, nýbrž možnost, která fakticky bývala existentní. Ta nebude jako taková obnovena, to znamená ve vlastním smyslu historicky pochopena, uděláme-li z ní vybledlý nadčasový vzor. Jen faktická autentická dějinnost je s to jakožto odhodlaný osud odemykat bývalé dějiny tak, že [522] „síla" možného v obnovení prostoupí faktickou existenci, to znamená přijde k ní v její budoucnostní ekstasi. Historie tedy – právě tak jako dějinnost nehistorického pobytu – nikterak nezačíná u „přítomnosti" a u toho, co je jen dnes „skutečné", aby odtud tápala zpět k něčemu, co už minulo, nýbrž i *historické* odemykání se časí *z budoucnosti*. „*Výběr*" toho, co má být možným předmětem historie, *je už učiněn* ve faktické, existencielní *volbě* dějinnosti pobytu, z něhož historie koneckonců teprve pramení a v němž jedině *jest*.

Historické odemykání „minulosti", jež je založeno v osudovém obnovování, je tak málo „subjektivní", že jedině ono zaručuje „objektivitu" historie. Neboť objektivita vědy závisí primárně na tom, zda tato věda dokáže jsoucno, jež je jejím tématem, v původnosti jeho bytí nezakrytě *předvést* našemu rozumění. V žádné vědě nejsou „všeobecná platnost" měřítek a nároky na „obecnost", které

vyžaduje běžná rozumnost neurčitého ‚ono se', *tak málo* uplatnitelnými kritérii „pravdy" jako právě v autentické historii.

Jedině proto, že ústředním tématem historie je pokaždé určitá *možnost* bývalé existence a že tato existence existuje fakticky vždy světo-dějinně, může historie vůči sobě uplatňovat požadavek vycházet při svém zkoumání neúprosně vždy z „faktů". Proto se faktické bádání mnohonásobně větví a činí svým předmětem dějiny nástrojů, dějiny řemesel, dějiny kultury, dějiny ducha, dějiny idejí. Dějiny jako něco, co se traduje, jsou zároveň samy o sobě vždy již nějak vykládány, a tento výklad sám má své vlastní dějiny, takže historie většinou proniká k byvšímu jako takovému většinou až skrze dějiny tradování. To způsobuje, že konkrétní historické bádání je s to držet se v blízkosti svého vlastního tématu v proměnlivé míře. Historik, který se od [523] počátku „vrhne" na „světový názor" nějakého období, tím nijak neprokázal, že svému předmětu rozumí ve vlastním smyslu dějinně, a nikoli jen „esteticky". Na druhé straně může být existence historika, který „jen" edituje prameny, určena dějinností ve vlastním smyslu.

Že vládne diferencovaný zájem o historii, který sahá až k nejvzdálenějším a nejprimitivnějším kulturám, není tedy ještě samo o sobě důkazem autentické dějinnosti dané „doby". Vyvstání problému „historismu" je koneckonců nejzřetelnější známkou toho, že se historie snaží odcizit pobyt jeho vlastní dějinnosti. Dějinnost nevyžaduje nutně historii. Nehistorické epochy nejsou jako takové zároveň také nedějinné.

Možnost, že historie může mít vůbec nějakou „užitečnost" nebo „škodlivost" „pro život", spočívá v tom, že „život" je v jádře svého bytí dějinný, a tudíž se jako fakticky existující vždy již rozhodl pro autentickou nebo neautentickou dějinnost. To podstatné o „užitku a škodlivosti historie pro život" rozpoznal a s jednoznačnou důrazností řekl Nietzsche ve své druhé *Nečasové úvaze* (1874). Rozlišuje tři druhy historie: monumentální, antikvární a kritickou, aniž by výslovně vykazoval nutnost této trojice a důvod její jednoty. *Trojitost historie je předznamenána v dějinnosti pobytu.* Ta zároveň umožňuje pochopit, v jakém smyslu musí být autentická historie fakticky konkrétní jednotou těchto tří možností. Nietzscheho dělení

není náhodné. Začátek jeho „úvahy" nás vede k domněnce, že chápal víc, než přímo říkal.

Jakožto dějinný je pobyt možný jen na základě časovosti. Ta se časí v ekstaticky-horizontální jednotě svých vytržení. Pobyt existuje [524] jakožto budoucí autenticky v odhodlaném odemykání zvolené možnosti. Přicházeje v odhodlanosti zpět k sobě, je v obnovování otevřen pro „monumentální" možnosti lidské existence. Historie, která vyrůstá z takové dějinnosti, je „monumentální". Pobyt je jakožto bývalý odevzdán své vrženosti. V obnovujícím osvojení si možného je zároveň předznamenána možnost chovat v úctě bývalou existenci, na níž se ozřejmily uchopené možnosti. Jakožto monumentální je tudíž autentická historie „antikvární". Pobyt se časí v jednotě budoucnosti a bývalosti jakožto přítomnost. Ta autenticky odemyká dnešek, a to jakožto okamžik. Ale poněvadž dnešek se vykládá z budoucnostně-obnovujícího rozumění nějaké uchopené možnosti existence, stává se autentická historie odpřítomňováním dneška, to jest bolestným vymaňováním se z upadající veřejnosti dnešního dne. Monumentálně-antikvární historie je jako autentická nutně kritikou „přítomnosti". Autentická dějinnost je fundament možné jednoty těchto tří způsobů historie. *Základem* tohoto fundamentu autentické historie je ale *časovost* jakožto existenciální smysl bytí starosti.

Konkrétní předvedení existenciálně-dějinného původu historie se provádí jako analýza tematizace, která konstituuje tuto vědu. Historická tematizace má své těžiště ve vypracování hermeneutické situace, která se otevírá odhodláním dějinně existujícího pobytu k obnovujícímu odemčení toho, co bývalo. Z *autentické odemčenosti* („pravdy") *dějinné existence* je třeba exponovat možnost a strukturu *historické pravdy*. Protože však základní pojmy historické vědy – ať už se týkají jejích předmětů nebo způsobu, jakým o nich pojednává – jsou pojmy existenciální, předpokládá teorie [525] duchověd tematickou existenciální interpretaci *dějinnosti* pobytu. Tato interpretace zůstává cílem, k němuž se ve svém bádání snaží přiblížit W. Dilthey a který důkladněji objasníme pomocí myšlenek hraběte Yorcka z Wartenburgu.

§ 77. *Souvislost předchozí expozice problému dějinnosti s bádáním W. Diltheye a s myšlenkami hraběte Yorcka*

Analýza problému dějin, jak jsme ji zde provedli, vyrostla v návaznosti na dílo W. Diltheye. Byla potvrzena a zároveň upevněna tezemi hraběte Yorcka, které lze najít v jeho dopisech Diltheyovi.[1]

Představa o Diltheyovi, která je ještě dnes velmi rozšířená, je tato: „citlivý" vykladač dějin ducha, zvláště pak dějin literatury, kte- 3
rý se „také" pokouší o vymezení rozdílu mezi přírodními vědami a duchovědami a připisuje přitom význačnou úlohu dějinám těchto věd právě tak jako „psychologii", a to vše nechává splynout v jakési relativistické „filosofii života". Pro povrchní uvažování je tato charakteristika „správná". Uniká jí však substance. Více zakrývá, než odhaluje.

Schematicky lze badatelské úsilí Diltheyovo rozčlenit do tří okruhů: studie k teorii duchověd a k jejich vymezení vůči vědám přírodním; bádání o dějinách věd o člověku, společnosti a státu; usilování o psychologii, která by předvedla „celý fakt člověka". Zkoumání z teorie vědy, dějin vědy a z hermeneutické psychologie [526] se neustále prolínají a překrývají. Kde jedno hledisko převáží, je už jiné motivem a prostředkem. Co vypadá jako rozpolcenost a nejisté, náhodné „ozkušování", je elementární neklid, směřující k jedinému cíli: dospět k filosofickému porozumění „životu" a zajistit tomuto porozumění hermeneutický fundament z „života samého". Všechno se soustřeďuje v „psychologii", která má „život" pochopit v souvislostech jeho dějinného vývoje a působení jako *způsob*, jímž člověk *jest*, jako možný předmět duchověd a zároveň jako jejich *kořen*. Hermeneutika je sebeprojasnění tohoto rozumění a teprve odvozeně metodologií historie.

Dilthey sice s ohledem na práce současníků, kteří se svá vlastní bádání o založení duchověd snažili jednostranně vtěsnat na pole te-

---

[1] Srv. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*, Halle a. d. S. 1923.

orie vědy, směřoval své publikace v mnoha ohledech tímto směrem. „Logika duchověd" je však pro něho právě tak málo ústřední, jako je jeho „psychologie" vedena „pouze" úsilím o zlepšení pozitivní vědy o záležitostech psychiky.

Diltheyovu nejvlastnější filosofickou tendenci při výměně názorů mezi ním a jeho přítelem hrabětem Yorckem vyjádří hrabě jednou zcela jednoznačně, když poukáže na *„náš společný zájem porozumět dějinnosti"* [zdůraznil M. H.].[1] Osvojit si Diltheyovy výzkumy, které jsou teprve nyní v celém rozsahu dostupné, je možno
9 jedině vytrvalou a konkrétní analýzou jejich základů. Není zde místa pro důkladný rozbor problémů, které ho zajímaly, a způsobu, jakým se jimi zabýval.[2] [527] Naproti tomu se pokusíme předběžně nastínit některé ústřední myšlenky hraběte *Yorcka* výběrem charakteristických míst z jeho dopisů.

Tendence hraběte Yorcka uplatňující se při komunikaci s Diltheyovým kladením otázky a s jeho prací se ukazuje právě na tom, jaké stanovisko zaujímal k úkolům disciplíny, která měla položit základy celému zkoumání, k analytické psychologii. K Diltheyovu pojednání *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) píše: „Zamyšlení nad sebou samým jako primární prostředek poznání a analýza jako primární poznávací postup jsou pevně stanoveny. Odtud jsou formulovány věty, které budou ověřeny vlastním nálezem. Ke kritickému rozložení, vysvětlení, a tím k vnitřnímu vyvrácení konstruktivní psychologie a jejích domněnek už nedochází." (*Briefwechsel*, str. 177.) „...odhlédnutí od kritického rozložení = od psychologického vykázání původu, jak v jednotlivostech, tak v hlubším provedení, souvisí podle mého mínění s pojmem a s místem, jaké vykazujete teorii poznání." (str. 177). „*Vysvětlení* neaplikovatelnosti – fakt sám je stanoven a zřetelný – po-

---

[1] Tamt., str. 185.

[2] Lze od toho upustit tím spíše, že G. Misch podal konkrétní nástin Diltheyova díla, zaměřený na jeho ústřední tendenci, který si žádné kritické vyrovnávání s Diltheyem nemůže nechat ujít. Srv. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V (1924), str. VII–CXVII (Vorbericht).

dává jedině teorie poznání. Ta má vydat počet o adekvátnosti vědeckých metod, ta má zdůvodnit nauku o metodě, místo aby se metoda přebírala – musím říci: nazdařbůh – od jednotlivých oblastí" (str. 179 a).

V tomto požadavku hraběte Yorcka – a je to v základě požadavek logiky, která by vědu předcházela a vedla, jako tomu bylo u Platóna a Aristotela – je obsažena úloha pozitivně a radikálně rozpracovat různé [528] kategoriální struktury jsoucna, které *jest* přírodou, a jsoucna, které *jest* dějinami (tj. pobytu). Yorck shledává, že Diltheyova zkoumání *„příliš málo zdůrazňují generickou diferenci mezi ontickým a historickým"* (str. 191) [zdůraznil M. H.]. „Jako metody duchověd je užíváno obzvláště postupu srovnávacího. V tom se od Vás liším... Srovnávání je vždy estetické, lpí vždy na tvaru. Windelband přisuzuje dějinám tvary. Váš pojem typu je veskrze niterný. Jedná se tu o charaktery, nikoli o tvary. Pro něho jsou dějiny: řada obrazů, jednotlivých postav, estetický požadavek. Přírodovědci zůstává vedle vědy jako jakýsi prostředek lidského zklidnění právě už jen estetický požitek. Váš pojem dějin je přece pojmem konexu sil, silových jednot, na něž by kategorie tvaru měla být použitelná jen v přeneseném smyslu" (str. 193). 4

Na základě svého instinktu pro „diferenci mezi ontickým a historickým" Yorck poznává, jak silně se tradiční bádání o dějinách ještě přidržuje „čistě okulárních určení" (str. 192), která jsou zaměřena na tělesnost a tvarovost.

„Ranke je veliký okulár, pro nějž se věci, které zmizely zrakům, nemohou stát *skutečnostmi*... Celý Rankeho naturel vysvětluje také omezení dějinné látky na záležitosti politické. Pouze to je dramatické" (str. 60). „Modifikace, které přinesl běh času, se mi jeví jako nepodstatné, zde bych asi hodnotil jinak. Neboť například onu tak zvanou historickou školu považuji za pouhý vedlejší proud v témže řečišti, reprezentující pouze jeden člen starého a trvalého protikladu. Ten název má v sobě něco klamavého. *Ta škola vůbec nebyla historická* [zdůraznil M. H.], nýbrž antikvární, esteticky konstruující, zatímco onomu velkému dominujícímu hnutí šlo o konstrukci mechanickou. [529] Co tudíž metodicky přinesla – k metodě racionality pouze celkový pocit" (str. 68 a).

„Pravý filologus, jenž má pojem historie jako z krabice se starožitnostmi. Kde není palpability – kam vede pouze živoucí psychická transpozice, tam se pánové nedostanou. Jsou totiž ve svém nejhlubším nitru přírodovědci a stávají se ještě více skeptiky, protože jim chybí experiment. Všem těm hloupostem, např. jak často byl Platón ve Velkém Řecku nebo v Syrakúsách, je třeba se zdaleka vyhnout. V tom nevězí nic životného. Taková povrchní manýra, kterou jsem kriticky prohlédl, dospívá nakonec k jednomu velkému otazníku a je zničena velkými realitami Homéra, Platóna, Nového zákona. Všechno skutečně reálné se stává schématem, díváme-li se na to jako na ‚věc o sobě', není-li to prožito" (str. 61). „‚Vědci' zaujímají vůči mocnostem času podobné postavení jako nejvybranější vzdělaná francouzská společnost vůči tehdejšímu revolučnímu hnutí. Zde i tam formalismus, kult formy. Určování poměru – po-
1 slední slovo moudrosti. Tento myšlenkový směr má přirozeně své – jak se domnívám – ještě nenapsané dějiny. Nepodloženost myšlení a víry v takové myšlení – viděno z hlediska teorie poznání: metafyzický postoj – je historický produkt" (str. 39). „Zdá se mi, že vlny vyvolané excentrickým principem, který před více než čtyřmi sty lety uvedl novou epochu, se až do krajnosti vzdálily a zploštěly, poznání pokročilo téměř až ke zrušení sebe sama, člověk se tak dalece vytrhl sobě samému, že už sám sebe ani nezahlédá. ‚Moderní člověk', to znamená člověk od renesance, je připraven k pohřbení" (str. 83). Naproti tomu: „Veškerá opravdu živoucí, a nikoli jen život líčící historie je kritika" (str. 19). „Ale znalost dějin je z nejlepší části znalost skrytých pramenů" (str. 109). „S dějinami [530] je tomu tak, že to, co skýtá podívanou a je nápadné, to není hlavní věc. Nervy jsou neviditelné, tak jako je neviditelné podstatné vůbec. A jako se říká: ‚Kdybyste setrvali v klidu, byli byste silní,' tak má pravdu také varianta: když setrváte v klidu, budete slyšet, to znamená rozumět" (str. 26). „A pak se budu těšit z klidného rozhovoru se sebou samým a ze styku s duchem dějin. Ten se neukázal ani Faustovi v jeho klausuře, ba ani mistru Goethovi ne. Před ním by v hrůze necouvli, jakkoli vážné a úchvatné by bylo jeho zjevení. Je přece bratrský a příbuzný v jiném, hlubším smyslu než obyvatelé křoví a polí. To úsilí má podobnost se zápasem Jákobovým, pro

zápasícího samého jistá výhra. A o to jde na prvním místě“ (str. 133).

Jasné nahlédnutí základního charakteru dějin jako „virtuality“ získává Yorck z poznání charakteru bytí lidského pobytu samého, tedy právě nikoli vědeckoteoreticky na předmětu dějepisu: „Že veškerá psychofyzická danost nikoli *jest* [bytí = výskyt přírody; pozn. M. H.], nýbrž žije, je bod, z něhož klíčí dějinnost. A zamyšlení nad sebou, které je zaměřeno nikoli na abstraktní Já, nýbrž na plnost mne samého, shledá mne určeného historicky, tak jako fyzika mne poznává určeného kosmicky. Právě tak jako přírodou jsem i dějinami...“ (str. 71). A Yorck, který prohlédl veškeré nepravé „určování poměru“ a „nepodložené“ relativismy, neváhal vyvodit z nahlédnutí dějinnosti pobytu poslední důsledky. „Avšak systematika oddělená od historie je – při vnitřní dějinnosti sebevědomí – metodologicky neadekvátní. Jako nemůže fyziologie abstrahovat od fyziky, tak nemůže filosofie – právě když je to filosofie kritická – abstrahovat od dějinnosti... Vztah k sobě a dějinnost [531] jsou jako dýchání a tlak vzduchu – a – přestože to může znít do jisté míry paradoxně – to, že filosofování není zhistorizováno, se mi jeví v metodickém ohledu jako pozůstatek metafyziky“ (str. 69). „Poněvadž filosofování je žití, proto – nelekněte se – existuje podle mého mínění filosofie dějin – kdo by ji uměl napsat! – Určitě ne tak, jak ji dodnes pojímali a jak se o ni pokoušeli, proti čemuž jste se nevyvratitelně vyjádřil. Dosavadní kladení otázky bylo totiž falešné, ano, nemožné, ale není jediné. Také proto neexistuje žádné skutečné filosofování, které by nebylo historické. Oddělení systematické filosofie od podání historického je svou podstatou nesprávné“ (str. 251). „Moci se stát praktickou je ovšem vlastním oprávněním každé vědy. Ale matematická praxe není jediná. Praktický účel našeho stanoviska je pedagogický v nejširším a nejhlubším smyslu slova. Tento účel je duší vší pravdivé filosofie a pravdou Platóna a Aristotela“ (str. 42 a). „Vy víte, co si myslím o možnosti etiky jako vědy. Přesto se to dá udělat vždycky trochu lépe. Pro koho vlastně jsou takové knihy? Jedna registratura na druhé! Jediné, co stojí za povšimnutí, je puzení přejít od fyziky k etice“ (str. 73). „Pochopíme-li filosofii jako manifestaci života, nikoli jako expektoraci nepodloženého myšlení – které se

jeví nepodloženým proto, že jeho pohled byl odveden od půdy vědomí – pak je ta úloha právě tak skrovná ve výsledku, jako je složitá a pracná, pokud jde o jeho dosažení. Předpokladem je bezpředsudečnost, a už tu je těžké získat“ (str. 250).

Že se Yorck sám pustil do úkolu uchopit historické na rozdíl od ontického (okulárního) kategoriálně a zjednat „životu“ přiměřené vědecké porozumění, bude jasné z poukazu na to [532], v čem jsou taková zkoumání obtížná: esteticko-mechanistický způsob myšlení „nachází snáze slovní výraz, což je vysvětlitelné rozsáhlou proveniencí slov z okularity, snáze než analýza, která sestupuje za názor Co naproti tomu pronikne do základu živoucnosti, je zbaveno možnosti exoterického znázornění, pročež je všechna terminologie nikoli obecně srozumitelná, symbolická a nevyhnutelná. Ze zvláštního druhu filosofického myšlení plyne zvláštnost jeho jazykového výrazu“ (str. 70). „Vy však znáte moji zálibu v paradoxním, kterou ospravedlňuji tím, že paradoxie je příznakem pravdy, že communis opinio jistě nikdy nemá pravdu, neboť je elementární sedlinou zobecňujícího poloporozumění a k pravdě má asi takový vztah jako sirný opar k blesku, který ho po sobě zanechal. Pravda nikdy není element. Státně pedagogickým úkolem by mělo být rozložit elementární veřejné mínění, a pokud to lze, umožňovat výchovu k individualitě vidění a poznávání. Místo jednoho takzvaného svědomí veřejnosti – tohoto radikálního zpovrchnění – by se opět stala mocnými jednotlivá svědomí, to znamená skutečná svědomí“ (str. 249 a).

Zájem porozumět dějinnosti je postaven před úkol vypracovat „generickou diferenci mezi ontickým a historickým“. Tím je stanoven *fundamentální cíl* této „*filosofie života*“. Položení otázky je ovšem třeba *zásadně* radikalizovat. Jak jinak filosoficky uchopit a „kategoriálními“ pojmy postihnout dějinnost v jejím rozdílu od ontického, ne-li tím, že „ontické“ stejně jako „historické“ bude přivedeno k *původnější jednotě*, jež by umožnila obojí srovnávat a rozlišovat? To však je možné jen tehdy, podaří-li se nahlédnout, že: 1. otázka dějinnosti je *ontologická* otázka, která se ptá na skladbu bytí dějinného [533] jsoucna; 2. otázka, která se táže na ontické, je *ontologická* otázka po skladbě bytí nepobytového jsoucna, tedy

jsoucna v nejširším smyslu výskytového; 3. ontické je pouze *jeden* okrsek jsoucna. Idea bytí objímá „ontické" *i* „historické". *Ona* to je, co musí být možno „genericky diferencovat".

Nikoli náhodou nazývá Yorck nedějinné jsoucno ontickým vůbec. Je to jen odraz nepřerušené vlády tradiční ontologie, která, pocházejíc z *antického* kladení otázky po bytí, udržuje ontologickou problematiku v zásadním zúžení. Problém diference mezi ontickým a historickým lze jako problém dalšího bádání rozpracovat pouze za předpokladu, že mu ve fundamentálně-ontologickém vyjasnění otázky po smyslu bytí vůbec *bude nejprve zajištěno vodítko*.[1] Tak se stane zřejmým, v jakém smyslu je přípravná existenciálně-časová analytika pobytu odhodlána pěstovat ducha hraběte Yorcka, aby tím posloužila dílu Diltheyovu. [534]

---

[1] Srv. §§ 5 a 6, str. 32 nn.

Kapitola šestá

ČASOVOST A NITROČASOVOST JAKO PŮVOD VULGÁRNÍHO POJMU ČASU

§ 78. *Neúplnost předchozí časové analýzy pobytu*

Abychom prokázali, že a jak časovost konstituuje bytí pobytu, ukázali jsme toto: dějinnost jako bytostná struktura existence je „v základě" časovost. Interpretace časového charakteru dějin byla provedena bez ohledu na „fakt", že všechno dění probíhá „v čase". Každodenní porozumění pobytu, které zná fakticky celé dějiny pouze jako „nitročasové" dění, se v průběhu existenciálně-časové analýzy dějinnosti nedostalo ke slovu. Má-li existenciální analytika ontologicky zprůhlednit pobyt právě v jeho fakticitě, je třeba i faktickému „onticky-časovému" výkladu dějin *výslovně* přiznat oprávněnost. *Zásadní* analýza času, „v němž" se se jsoucnem setkáváme, je o to nutnější, že kromě dějin jsou „skrze čas" určeny i procesy v přírodě. Avšak ještě elementárnější než to, že se ve vědách o dějinách a přírodě vyskytuje „časový faktor", je fakt, že pobyt už před vším tematickým bádáním „s časem počítá" a *podle něho* se řídí. A zde je zase rozhodující *to* „počítání" pobytu „se svým časem", které předchází veškerému používání měřidel uzpůsobených k určování času a které činí něco takového jako používání hodinek teprve možným.

Fakticky existující pobyt vždy buď „má" nebo „nemá čas". Může si na něco „čas udělat", nebo „neví, kde ho vzít". [535] Proč může pobyt něčemu „čas" věnovat a proč ho může „ztrácet"? Kde ten čas bere? Jak se tento čas vztahuje k časovosti pobytu?

Faktický pobyt počítá s časem, aniž by existenciálně rozuměl časovosti. Elementární postoj počítání s časem je třeba vysvětlit dří-

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

Každodenní pobyt, který zachází se svým časem, nachází jej především na nitrosvětsky vystupujícím příručním a výskytovém jsoucnu. Takto „zakoušenému" času rozumí pobyt v horizontu svého nejběžnějšího porozumění bytí, to znamená, že i jemu rozumí jako nějak se vyskytujícímu jsoucnu. Jak a proč dochází k vytvoření vulgárního pojmu času, je třeba osvětlit z časově fundované skladby bytí ‚čas obstarávajícího' pobytu. Vulgární pojem času vděčí za svůj původ znivelizování času původního. Prokázáním tohoto původu vulgárního pojmu času bude ospravedlněna dříve provedená interpretace časovosti jakožto *původního času*.

Při tvorbě vulgárního pojmu času se ukazuje pozoruhodná nejistota ohledně toho, zda má být času přisouzen „subjektivní" nebo „objektivní" charakter. Tam, kde je čas [536] pojímán jako jsoucí o sobě, bývá nicméně přednostně přiřčen „duši". A kde je čas „záležitostí vědomí", funguje přesto „objektivně". V interpretaci času u Hegela jsou obě tyto možnosti jaksi překonány a integrovány. Hegel se pokouší určit vztah mezi „časem" a „duchem", aby vysvětlil, proč duch jakožto dějiny „upadá do času". Mohlo by se zdát, že se výše provedená interpretace časovosti a světového času jako něčeho, co k ní přísluší, ve svém *výsledku* s Hegelovou interpretací shoduje. Protože se však naše analýza času liší od Hegelovy zcela zásadně již ve svém východisku a protože její cíl – to znamená její fundamentálně-ontologický záměr – je vůči Hegelovi orientován právě *opačně*, může krátká expozice Hegelova pojetí vztahu

mezi časem a duchem naši existenciálně-ontologickou interpretaci časovosti pobytu, světového času a původu vulgárního pojmu času nepřímo osvětlit a předběžně ukončit.

6 Otázku, zda a jak přísluší času nějaké „bytí", proč a v jakém smyslu jej nazýváme „jsoucím", lze zodpovědět teprve tehdy, až bude ukázáno, nakolik časovost sama v celku svého časení umožňuje něco takového jako porozumění bytí a pojmenovávání jsouc-na. Členění kapitoly bude následující: časovost pobytu a obstarávání času (§ 79); obstarávaný čas a nitročasovost (§ 80); nitročasovost a genese vulgárního pojmu času (§ 81); odlišení existenciálně-ontologické spojitosti mezi časovostí, pobytem a časem světa od Hegelova pojetí vztahu mezi časem a duchem (§ 82); existenciálně-časová analytika pobytu a fundamentálně-ontologická otázka po smyslu bytí vůbec (§ 83). [537]

§ 79. *Časovost pobytu a obstarávání času*

Pobyt existuje jako jsoucno, kterému jde v jeho bytí *o* toto bytí samo. Jsa bytostně v předstihu před sebou, vždy se již *před* vším pouhým a dodatečným sebezkoumáním rozvrhl do svého ‚moci být'. V rozvrhu je odhalen jako vržený. Jakožto vržený odkázán na „svět", upadá do něj v obstarávání. Jakožto starost, to znamená existujíc v jednotě upadajícího vrženého rozvrhu, je toto jsoucno odemčeno jakožto ‚tu'. Jako bytí spolu s druhými se drží v průměrném sebevýkladu, který je artikulován v řeči a vyslovován v jazyce. ‚Bytí ve světě' *se* vždy již vyslovilo, a *jakožto ‚bytí u'* nitrosvětsky vystupujícího jsoucna *se* při oslovování a prohovořování obstarávaného stále samo vyslovuje. Běžné prakticky rozumné obstarávání je založeno v časovosti, a to v modu vyčkávavě podržujícího zpřítomňování. Jakožto obstarávající propočítávání, plánování, shánění a zabezpečování vždy již říká, ať už nahlas, anebo pro sebe: „*pak*" – se to má stát, „*napřed*" – je potřeba vyřídit to a to, „*teď*" – napravíme to, co se nám „*tenkrát*" nepodařilo a co jsme propásli.

V „pak" se obstarávání vyslovuje vyčkávavě, v „tenkrát" vyjadřuje podržování a v „teď" zpřítomňování. V „pak" je většinou ob-

saženo nevyslovené „teď ještě ne“, to znamená je v něm slyšet vyčkávavě podržující, příp. vyčkávavě zapomínající zpřítomňování. „Tenkrát“ v sobě skrývá „teď už ne“. S ním přichází ke slovu podržování jako vyčkávající zpřítomňování. Když říkáme „pak“ a „tenkrát“, rozumíme jim zároveň vzhledem k „teď“, to znamená zpří- 4
tomňování má jakousi zvláštní váhu. Časí se totiž vždy v jednotě s vyčkáváním a podržováním, a to i v případě, že se tyto modifikují na nevyčkávající zapomenutost, takže časovost je v tomto modu polapena přítomností, jež ve zpřítomňování [538] říká většinou „teď-teď“. To, co v obstarávání vyčkáváme jako nejblíže příští, o tom říkáme, že to bude „hned“, o tom, co jsme získali, příp. ztratili jako poslední, říkáme, že se to stalo „právě“. Horizont podržování, které se vyslovuje v „tenkrát“, je horizont „*dříve*“, horizont pro „pak“ je horizont „*později*“ („příští“), horizont pro „teď“ je horizont „*dneška*“.

Každé „pak“ je ale *jako takové* „pak, až...“, každé „tenkrát“ je „tenkrát, když...“, každé „teď“ je „teď, kdy...“. Tuto zdánlivě samozřejmou vztahovou strukturu „teď“, „tenkrát“ a „pak“ nazýváme *datovatelnost*. Přitom musíme ještě zcela odhlédnout od toho, zda se datování fakticky děje s ohledem na „datum“ v kalendáři. I bez ohledu na takováto „data“ jsou „teď“, „pak“ a „tenkrát“ datována víceméně určitě. Ale i když datování určité není, neznamená to, že chybí struktura datování, nebo že je jen náhodná.

Co je to, čemu bytostně přísluší taková datovatelnost, a v čem má tato struktura základ? Lze však položit ještě zbytečnější otázku, než je tato? Oním „teď, kdy...“ míníme přece, „jak známo“, „časový bod“. Ono „teď“ je čas. Bezesporu rozumíme v jistém smyslu i tomu, že „teď – kdy“, „pak – až“, „tenkrát – když“ souvisejí s „časem“. Že se tím míní „čas“ sám, jak je to možné a co znamená „čas“, to vše není v přirozeném porozumění onomu „teď“ atd. ještě pochopeno. Je snad samozřejmé, že „bez dalšího rozumíme“ něčemu takovému jako „teď“, „pak“ a „tenkrát“ a „zcela přirozeně“ to vyslovujeme? Odkudpak bereme toto „teď – kdy...“? Našli jsme to mezi nitrosvětským, vyskytujícím se jsoucnem? Jistěže ne. Je to vůbec něco, co muselo být teprve nalezeno? Rozhodli jsme se snad kdysi, že se to vydáme hledat a zjistit? Vždy, „v každém čase“ tím

disponujeme, aniž bychom to kdy výslovně převzali, a neustále [539] to používáme, i když ne vždy nahlas. Nejtriviálnější, denně pronášená řeč, například: „je zima“, míní zároveň „teď, kdy...“. Proč pobyt při mluvení o obstarávaném, přestože většinou nikoli nahlas, spoluvyslovuje „teď, kdy...“, „pak, až...“, „tenkrát, když...“? Poněvadž zároveň s tím *se samo* vyslovuje vykládající mluvení o...,
8 to znamená ono v praktickém ohledu rozumějící ‚*bytí u*‘ příručního jsoucna, jež toto jsoucno odkrývá a nechává vystupovat, a poněvadž toto spolu *se* vykládající pojmenovávání a prohovořování něčeho tkví ve *zpřítomňování* a jenom jako zpřítomňování je možné.[1]

Vyčkávavě-podržující zpřítomňování *se samo* vykládá. A to je zase možné jenom proto, že je – samo o sobě ekstaticky otevřené – pro sebe sama vždy již odemčené a artikulovatelné ve výkladu prováděném rozumějící řečí. *Protože časovost ekstaticky-horizontálně konstituuje prosvětlenost našeho ‚tu‘, proto je původně v ‚tu‘ vždy již vyložitelná, a tudíž známá.* Sebevykládající zpřítomňování, to znamená to, co je v „teď“ pojmenováním vykládáno, nazýváme „čas“. V tom se pouze ohlašuje, že časovost, vyznačující se ekstatickou otevřeností, je známa zprvu a většinou jen v této obstarávající vyloženosti. „Bezprostřední“ srozumitelnost a známost času ovšem nevylučuje, že jak původní časovost jako taková, tak i v ní se časící původ zvýslovněného času zůstávají něčím nepoznaným a nepochopeným.

Že k tomu, co je vyloženo oním „teď“, „pak“ a „tenkrát“, bytostně patří struktura datovatelnosti, je nejelementárnějším důkazem původu tohoto výkladu z časovosti vykládající sebe samu. Říkáme-li „teď“, rozumíme vždy rovněž, aniž bychom to říkali, „teď – kdy to a to...“. Pročpak? Poněvadž „teď“ [540] vykládá *zpřítomňování jsoucna*. V „teď, kdy...“ spočívá *ekstatický* charakter přítomnosti. *Datovatelnost* tohoto „teď“, „pak“ a „tenkrát“ je *odlesk* oné *ekstatické* skladby časovosti, a *proto* je bytostná i pro vyslovovaný čas. Struktura datovatelnosti „teď“, „pak“ a „tenkrát“ je dokladem toho, že tyto údaje jsou *z rodu časovosti, že jsou samy čas*. Vykládající

---

[1] Srv. § 33, str. 186 nn.

vyslovování „teď“, „pak“ a „tenkrát“ je nejpůvodnější[1] *časový údaj*. A protože v *ekstatické* jednotě časovosti, která se netematicky, a tudíž nerozeznána rozumí sama sebou spolu s datovatelností, je pobyt vždy již odemčen sobě samému jakožto ‚bytí ve světě‘ a zároveň s tím je odkryto nitrosvětské jsoucno, je vyložený čas vždy již datován ze jsoucna, s nímž se v odemčenosti ‚tu‘ setkáváme: teď, kdy – bouchly dveře; teď, kdy – mi chybí kniha, a podobně.

Na základě téhož původu z *ekstatické* časovosti mají i horizonty příslušející onomu „teď“, „pak“ a „tenkrát“ charakter datovatelnosti jako „dnes, kdy...“, „později, až...“ a „dříve, když...“. 4

Když se vykládá vyčkávání, které si rozumí v „pak“, a přitom tomu, na co čeká, rozumí ze svého „teď“, potom v „údaji“ tohoto „pak“ je již obsaženo „ale teď ještě ne“. Zpřítomňující vyčkávání rozumí tomu, co znamená „později“. Výklad artikuluje toto „později“ – které totiž „má svůj čas“ – jako *mezitím*, které je rovněž spjato s datovatelností. Tato spjatost nalézá výraz v „během čehož“. Obstarávání může toto „během“ samo opět vyčkávavě artikulovat dalšími údaji typu „pak“. „Později“ se rozdělí do určitého počtu „od tehdy – do tehdy“, která jsou však již předem „obsáhnuta“ ve vyčkávajícím rozvrhu primárního [541] „pak“. Spolu s vyčkávavě-zpřítomňujícím rozuměním onomu „během“ je artikulováno „průběžné“ trvání. Toto trvání je v sebevýkladu časovosti zjevným časem, jemuž obstarávání v daném případě netematicky vždy rozumí jako „časovému rozpětí“. Vyčkávavě-podržující zpřítomňování „vy“-kládá *rozpjaté* „během“ jen proto, že *si* je přitom odemčeno jako ekstatická *rozpřaženost* dějinné časovosti, i když je jako taková nepoznána. Tím se však ukazuje další zvláštnost „udávaného“ času. Rozpjaté je nejenom „během“, nýbrž každé „teď“, „pak“ a „tenkrát“ má spolu se strukturou datovatelnosti vždy svou specifickou rozpjatost proměnlivé šíře: „teď“: o přestávce, při jídle, večer, v létě; „pak“: u snídaně, při výstupu a podobně.

Vyčkávavě-podržující a zpřítomňující obstarávání „si dělá“ tak či onak čas a ve svém obstarávání si ho také udává, datuje, a to i bez jakéhokoli, a především bez specificky počítajícího určování času.

[1 a] nejbližší

Čas se tedy datuje vždy v některém modu obstarávajícího ‚dělání si času', a to z toho, co je právě nitrosvětsky obstaráváno a v rozpoloženém rozumění odemčeno, z toho, co člověk „přes den" dělá. Podle toho, nakolik se pobyt vyčkávavě rozptyluje v obstarávaném a – nevyčkávaje sám sebe – se sám zapomíná, podle toho zůstává i čas, který si „dělá", tímto způsobem „dělání" *zakryt*. Právě v každodenně obstarávajícím „žití-bytí" si pobyt nikdy nerozumí tak, jako by běžel podél kontinuálně trvající následnosti čistých „teď". Čas, který si pobyt dělá, má na základě tohoto zakrývání jakoby mezery. Často se nám nepodaří dát si uplynulý „den" dohromady, když se pokusíme ke „spotřebovanému" času vrátit. Tato nesoudržnost mezerovitého času není nicméně žádné rozkouskování, nýbrž modus vždy už odemčené, ekstaticky *rozpřažené* časovosti. Způsob, jakým „uplývá" čas, který jsme si „udělali", a způsob, jakým si jej obstarávání více či [542] méně výslovně udává, lze fenomenálně přiměřeně explikovat jen tenkrát, jestliže jednak necháme stranou teoretickou „představu" kontinuálního toku „teď", jednak pochopíme, že možné způsoby, jakými si pobyt dělá a dává čas, je třeba primárně určovat z toho, *jak pobyt v souladu s konkrétní existencí „má" svůj čas.*

Výše jsme charakterizovali autentické a neautentické existování pokud jde o mody časení časovosti, jež ji charakterizují. Podle toho se neodhodlanost neautentické existence činí v modu nevyčkávavě – zapomínajícího zpřítomňování. Neodhodlaný si rozumí z nejbližších událostí, okolností a ná-hod, které se v takovém zpřítomňování při-hodí a střídavě se mu vnucují. Ztráceje *se* v rozmanitosti toho, čím se v obstarávání zaměstnává, *ztrácí* na to neodhodlaný pobyt *svůj čas*. Odtud jeho charakteristické: „nemám vůbec čas". Tak jako neautenticky existující neustále čas ztrácí a nikdy ho „nemá", tak se na druhé straně časovost autentické existence vyznačuje tím, že nikdy čas neztrácí a „vždycky čas má". Neboť časovost odhodlanosti má, pokud jde o její přítomnost, charakter *okamžiku.* Jeho autentické zpřítomňování situace není samo vůdčím, nýbrž je *drženo* v bývalé budoucnosti. Okamžiková existence se činí jako osudově celá rozpřaženost ve smyslu autentické, dějinné *stálosti* ‚bytí sebou'. Existence, která je časová tímto způsobem, má „stále" čas *pro* to, co od ní situace vyžaduje. Ale odhodlanost odemyká ‚tu' tímto způsobem

pouze jako situaci. Odhodlaný se tudíž nemůže setkávat s odemykaným nikdy tak, že by s ním mohl neodhodlaně ztrácet čas.

Fakticky vržený pobyt si může čas „dělat" a ztrácet ho jedině proto, že je mu jakožto ekstaticky rozpřažené [543] *časovosti spolu s odemčeností ‚tu', která je v této časovosti zakotvena, určitý „čas" udělen.*

Jakožto odemčený existuje pobyt fakticky ve způsobu *spolubytí* s druhými. Udržuje se ve veřejné, průměrné srozumitelnosti. V každodenním ‚bytí spolu' vyložená a vyslovená „teď, kdy...", „pak, až..." jsou v zásadě srozumitelná, přestože jejich datování je jednoznačné jen v jistých mezích. V „nejbližším" ‚bytí spolu' může říkat *„teď"* více lidí „společně", přičemž každý z nich datuje vyřčené „teď" jinak: teď, kdy se děje to či ono. Vyslovené „teď" je každým z nich řečeno ve veřejnosti ‚bytí spolu ve světě'. Vyložený a vyslovený čas určitého pobytu je tudíž jako takový na základě jeho ekstatického ‚bytí ve světě' vždy už také *zveřejněn*. Jestliže si ale každodenní obstarávání rozumí z obstarávaného „světa", zná „čas", který si dělá, *nikoli jako svůj*, nýbrž *používá* při obstarávání čas, který „zde prostě je", s kterým *se* počítá. Veřejnost „času" je ale tím výraznější, čím více faktický pobyt čas *výslovně obstarává*, tzn. opravdu s ním počítá. 4

§ 80. *Obstarávaný čas a nitročasovost*

Předběžně jsme měli pochopit jen to, jak si pobyt, jsa zakotven v časovosti, ve svém existování obstarává čas a jak se tento čas ve vykládajícím obstarávání zveřejňuje pro ‚bytí ve světě'. Přitom zůstalo ještě zcela neurčeno, v jakém smyslu tento vyslovovaný veřejný čas *„jest"*, je-li o něm vůbec možno mluvit jako o *jsoucím*. Než jakkoli rozhodneme o tom, zda je veřejný čas „přece jen subjektivní", nebo zda je „objektivně skutečný", či ani to, ani ono, je třeba nejprve přesněji určit jeho fenomenální charakter. [544]

Ke zveřejnění času nedochází teprve dodatečně a příležitostně. Protože pobyt, jakožto ekstaticky-časový, *jest* naopak vždy již odemčený a protože k existenci patří rozumějící výklad, je čas v obsta-

rávání vždy již zveřejněn. Člověk se *podle něho* řídí, takže musí být nějakým způsobem pro každého dosažitelný.

Přestože se obstarávání času může dít výše charakterizovaným způsobem datování pomocí událostí ve světě našeho okolí, přesto se tak děje v zásadě vždy již v horizontu obstarávání času, které známe jako astronomické a kalendářové *počítání času*. Toto počítání zde není náhodou, nýbrž má svou existenciálně-ontologickou nutnost v základní skladbě pobytu jakožto starosti. Poněvadž pobyt existuje bytostně jakožto vržený a upadající, vykládá svůj čas v obstarávání tak, že ho počítá. *V tomto počítání* se činí „autentické" *zveřejňování*
2 času, takže musíme říci: *vrženost pobytu je důvodem toho, že „existuje" veřejný čas*. Abychom toto vykázání původu veřejného času z faktické časovosti učinili srozumitelným, museli jsme napřed charakterizovat v časovosti obstarávání vyložený čas vůbec, už jenom proto, abychom zvýraznili, že bytnost obstarávání času *nespočívá* v použití číselných údajů při datování. To, co je na *počítání* času existenciálně-ontologicky rozhodující, nesmí být tudíž viděno v kvantifikování času, nýbrž musí být pochopeno původněji, a to z časovosti pobytu, který s časem počítá.

„Veřejný čas" se prokazuje jako čas vůbec, „v němž" se nitrosvětsky setkáváme s příručním a výskytovým jsoucnem. Z toho plyne, že toto jsoucno, které nemá charakter bytí pobytu, je třeba nazvat *nitročasovým*. Interpretace nitročasovosti zjedná původnější nahlédnutí do bytnosti „veřejného času" a umožňuje zároveň vymezit jeho „bytí". [545]

Bytí pobytu je starost. Toto jsoucno existuje jakožto vržené a upadající. Pobyt, zůstavený „světu" odkrytému spolu s faktickým ‚tu' a v obstarávání na něj odkázaný, vyčkává svého ‚moci být ve světě' takovým způsobem, že „počítá" *s tím* a spoléhá *na to*, co tomuto ‚moci být' nakonec význačným způsobem *k něčemu dostačuje*. Každodenní ‚bytí ve světě' se svým praktickým *ohledem* musí mít *možnost vidět*, to znamená potřebuje jas, aby mohlo při obstarávání v rámci výskytového jsoucna zacházet se jsoucnem příručním. Spolu s faktickou odemčeností světa je pobytu odkryta příroda. Ve své vrženosti je odkázán na střídu noci a dne. Den mu svým jasem dává možnost vidět, noc mu ji bere.

Vyčkávaje při svém praktickém obstarávání možnosti vidět, dává si pobyt, rozuměje si ze svého denního díla, spolu s určením „pak, až se rozední", svůj čas. Obstarávané „pak" se datuje z toho, co ve světě našeho okolí vzhledem k dostatečnosti nejtěsněji souvisí s rozjasněním: z východu slunce. Pak, až vyjde slunce, bude *čas k*... Pobyt tudíž datuje čas, který si musí na něco udělat, z toho, co v horizontu jeho zůstavenosti světu vystupuje v tomto světě jako něco, co jeho praktickému ‚moci být ve světě' k něčemu význačným způsobem dostačuje. Obstarávání používá – jako něco, co „je po ruce" – slunce, které dává světlo a teplo. Slunce datuje obstarávaním vyložený čas. Z tohoto datování vyrůstá „nejpřirozenější" míra času, den. A protože časovost pobytu, který si musí svůj čas udělat, je konečná, jsou jeho dny už také sečteny. Ono „dokud je den" dává obstarávajícímu vyčkávání možnost v předběhové starosti určovat různá „pak" toho, co je třeba obstarat, to znamená rozdělit si den. Toto dělení se opět děje s ohledem na to, čím je čas datován: na slunce putující po obloze. Tak jako východ, jsou i západ a poledne [546] význačná „místa", jež tato hvězda zaujímá. S jejím pravidelně se opakujícím míjením počítá do světa vržený pobyt, dávající si ve svém časení čas. Jeho dění je – na základě výkladu, který datuje čas jsa předznamenán vržeností do ‚tu' – dění *dennodenní*.

Datování, prováděné vzhledem k této světlo a teplo skýtající hvězdě a jejím význačným „místům" na nebi, je – v určitých mezích zprvu všemi souhlasně – v našem ‚bytí spolu' „pod tímtéž nebem" pro „každého" kdykoli a stejným způsobem proveditelné udávání času. Toto datující jsoucno je k dispozici ve světě našeho okolí, zároveň však není omezeno na momentálně obstarávaný svět příručních prostředků. V tomto světě je naopak vždy již spoluodkryta okolní příroda a veřejný svět našeho okolí.[1] S tímto veřejným datováním, v němž si každý udává svůj čas, může zároveň každý „počítat", toto datování používá *míru*, která je veřejně k dispozici. Toto datování počítá s časem ve smyslu *měření času*, které proto potřebuje časoměru, to znamená hodiny. V tom je obsaženo: *s časovostí vrženého, „světu" zůstaveného, čas si dávajícího pobytu je už také odkryto*

[1] Srv. výše § 15, str. 89 nn.

něco takového jako „hodiny", to znamená nějaké přiručnf jsoucno, které se stalo přístupným vyčkávajícímu zpřítomňování v pravidelném navracení. Vržené bytí u příručního jsoucna je založeno v časovosti. Ta je základem hodin. Jako podmínka možnosti faktické nutnosti hodin podmiňuje časovost zároveň jejich odkrytelnost; neboť pouze vyčkávavě podržující zpřítomňování slunečního běhu, vystupujícího spolu s odkrytostí nitrosvětského jsoucna, umožňuje a zároveň ve svém sebevýkladu vyžaduje datování z veřejně přístupného příručního jsoucna našeho okolí. [547]

„Přirozené" hodiny, vždy už odkryté spolu s faktickou vržeností
4 pobytu založeného v časovosti, teprve motivují a zároveň umožňují zhotovování a používání ještě praktičtějších hodin, a to tak, že tyto „umělé" hodiny musí být „nastaveny" na ony „přírodní", mají-li zpřístupňovat čas primárně odkrytý na hodinách přírodních.

Než přikročíme k existenciálně-ontologické charakteristice hlavních rysů rozvoje počítání času a používání hodin, je třeba napřed úplněji popsat čas, který je při měření času obstaráván. Jestliže měření času teprve „ve vlastním smyslu" zveřejňuje obstarávaný čas, pak v průběhu toho, jak se v takovém „počítajícím" datování ono datované ukazuje, musí být veřejný čas jako fenomén nezahaleně přístupný.

Datování onoho v obstarávajícím vyčkávání se vykládajícího „pak" v sobě zahrnuje: pak, až se rozední, bude *čas k* dennímu dílu. V obstarávání vyložený čas je vždy už pochopen jako čas k... Každé momentální „teď, kdy to a to" je jako *takové* vždy k něčemu *vhodné* či *nevhodné*. „Teď" – a stejně tak každý modus vyloženého času – je nejenom „teď, kdy...", nýbrž jakožto toto bytostně datovatelné je zároveň bytostně určeno strukturou vhodnosti, případně nevhodnosti. Vyložený čas má v jádře charakter „času k...", popřípadě „nevčasnosti k...". Vyčkávavě podržující zpřítomňování, jímž je charakterizováno obstarávání, rozumí času ve vazbě na ‚k čemu', které je samo nakonec zakotveno ve ‚kvůli čemu', tj. v samém ‚moci být' pobytu. Zveřejněný čas ozřejmuje touto vazbou na ‚k tomu a tomu' *tu* strukturu, s níž jsme se seznámili výše[1] jako s *vý-*

[1] Srv. § 18, str. 107 nn., § 69 c, str. 405 nn.

znamností. Ta konstituuje světskost světa. Zveřejněný čas má jakožto čas k... bytostně světský charakter. Proto čas, který se zveřejňuje v časení časovosti, nazýváme [548] *časem světa*. A to nikoli proto, že by se snad *vyskytoval* jako *nitrosvětské* jsoucno, což nikdy nemůže, nýbrž proto, že patří *ke světu* interpretovanému v existenciálně-ontologickém smyslu. V dalším musíme ukázat, jak spolu na základě ekstaticko-horizontové skladby časovosti souvisejí bytostné vazby struktury světa, např. ono „*k tomu a tomu*", a veřejný čas, kupříkladu ono „pak – až". V každém případě lze teprve nyní ve strukturální úplnosti charakterizovat obstarávaný čas: je datovatelný, rozpjatý, veřejný, a jako takto strukturovaný patří ke světu samému. Tuto strukturu má například kterékoli v každodennosti přirozeně vyslovené „teď" a pobyt mu jako takovému, třebaže netematicky a předpojmově, rozumí ve svém obstarávajícím ‚udělat si čas'.

V odemčenosti přirozených hodin, které k pobytu existujícímu ve vrženosti a v upadání patří, spočívá zároveň význačné, faktickým pobytem vždy už provedené *zveřejnění* obstarávaného času, které se ve zdokonalovaném počítání času a ve zjemňovaném používání hodin ještě stupňuje a upevňuje. Dějinný vývoj počítání času a užívání hodin zde nebudeme probírat historicky v jeho možných obměnách. Spíše se budeme existenciálně-ontologicky ptát: jaký modus časení časovosti pobytu se ukazuje na *směru*, jímž se počítání času a užívání hodin vyvíjí? Zodpovězení této otázky musí vést k původnějšímu porozumění tomu, že *měření času*, to znamená zároveň výslovné zveřejňování obstarávaného času, je založeno *v časovosti* pobytu, a to v jeho zcela určitém způsobu časení.

Srovnáme-li „primitivní" pobyt, na němž jsme založili analýzu „přirozeného" počítání času, s pobytem „pokročilým", ukáže se, že pro ten druhý nehraje už den a přítomnost slunečního světla žádnou významnou [549] roli, neboť tento pobyt má tu „přednost", že i noc dovede učinit dnem. Ke stanovování času nepotřebuje už rovněž výslovně a bezprostředně pozorovat slunce a jeho polohu. Zhotovování a užívání vlastního měřidla mu dovoluje odečítat čas přímo na hodinách k tomu účelu zvlášť vyrobených. ‚Kolik je hodin' znamená zároveň „kolik máme času". Přesto, že to danému odečítání času může zůstat skryto, je i používání těchto hodin založeno – jelikož

hodiny ve smyslu umožňování veřejného počítání času musí být seřizovány podle hodin „přírodních" – v časovosti pobytu, která spolu s odemčeností ‚tu' teprve umožňuje datování obstarávaného času. Porozumění *přírodním* hodinám, jež se rozvíjí s postupným odkrýváním *přírody*, vede k novým možnostem měření času, které jsou relativně nezávislé na dni a momentálním přímém pozorování oblohy.

Ale už i „primitivní" pobyt se určitým způsobem zbavuje závislosti na přímém odečítání času na nebi, protože neurčuje polohu slunce na obloze, nýbrž měří stín vržený jsoucnem, které je v každé
6 době k dispozici. To se může dít zprvu nanejvýš jednoduchým způsobem, např. formou antických „selských hodin". Stín, který každého stále provází, nám zprostředkuje slunce v jeho proměnlivé přítomnosti na různých místech. Délku stínu, která se během dne mění, lze kdykoli, „v každém čase" odkrokovat. I když tělesná výška a délka stopy je u různých jedinců různá, přesto zůstává jejich *poměr* v jistých mezích přesnosti konstantní. Veřejné určení času při domluvě obstarávání bude mít pak například tuto podobu: „Až bude stín dlouhý tolik a tolik stop, sejdeme se tam a tam." V ‚bytí spolu' je přitom v úzkých mezích nejbližšího světa našeho okolí mlčky předpokládáno, že obě „místa", na nichž se odkrokování stínu provádí, mají stejnou zeměpisnou šířku. [550] Tyto hodiny s sebou pobyt dokonce nemusí ani nosit, je jimi v jistém smyslu sám.

Veřejné sluneční hodiny, na nichž se čára stínu pohybuje po dráze ciferníku opačně vůči dráze slunce, nemusíme podrobněji popisovat. Ale proč nacházíme právě na místě, které stín zaujímá, něco takového jako čas? Ani stín, ani jeho na úseky rozdělená dráha, ba ani jejich vzájemný prostorový vztah není čas sám. Kde je tedy čas, který takto na „slunečních hodinách", ale i na každých kapesních hodinkách přímo odečítáme?

Co to znamená odečítat čas? „Podívat se na hodinky" nemůže přece znamenat jenom: pozorovat měnící se příruční prostředek a sledovat polohu ručičky. Když při používání hodinek zjišťujeme, kolik je hodin, *říkáme*, ať už výslovně, nebo ne: *teď* je tolik a tolik, *teď* je čas k..., popřípadě: je ještě dost času k..., totiž *teď*, až do...

‚Podívat se na hodinky' je založeno a vedeno oním ‚udělat si čas'. Ještě zřetelněji se zde ukazuje, co bylo vidět již při elementárním počítání času: ono ‚řídit se' pohledem na hodinky *podle času* bytostně znamená ‚*říkat teď*". Je to tak „samozřejmé", že si toho vůbec nevšímáme, tím méně pak výslovně víme o tom, že‚teď' je tím již pochopeno a *vyloženo* v úplné struktuře své datovatelnosti, rozpjatosti, veřejnosti, světskosti.

‚Říkat teď' je však řečová artikulace *zpřítomňování*, které se činí v jednotě s podržujícím vyčkáváním. Datování, které se uskutečňuje při používání hodin, se prokazuje jakožto význačné zpřítomňování výskytového jsoucna. Není to tak, že by se datování jednoduše vztáhlo k výskytovému jsoucnu, nýbrž toto vztažení samo má charakter *měření*. Naměřené číslo lze ovšem bezprostředně odečíst; v tom je však obsaženo: [551] rozumíme obsaženosti měřítka v délce, kterou měříme, to znamená určujeme, ‚jak často' je v ní *přítomno*. Měření se časově konstituuje zpřítomňováním přítomného měřítka v přítomné délce. Neproměnnost obsažená v ideji měřítka znamená, že měřítko musí být pro každého vždy k dispozici ve své stálosti. *Měřící* datování obstarávaného času vykládá tento čas ve zpřítomňujícím pohledu na výskytové jsoucno, které jakožto měřítko a jakožto měřené je přístupné jen v jednom význačném zpřítomňování. Jelikož v měřícím datování má zpřítomňování přítomného zvláštní přednost, vyslovuje se i měřící odečítání času na hodinách ve význačném smyslu pomocí ‚teď'. V *měření času* tudíž dochází ke *zveřejnění* času, díky němuž čas vždy a stále vyvstává pro každého jako „teď a teď a teď". Tento „obecně" na hodinách přístupný čas nacházíme tedy jako *vyskytující se množinu teď*, aniž by měření času bylo tematicky zaměřeno na čas jako takový. 4

Protože časovost faktického ‚bytí ve světě' umožnila původně odemčení prostoru a protože prostorový pobyt si vždy na základě nějakého odkrytého ‚tam' vykázal své pobytové ‚zde', je čas, který pobyt ve své časovosti obstarává, ohledně své datovatelnosti vždy vázán na místo pobytu. Ne že by byl čas spojen s nějakým místem, ale časovost je podmínkou možnosti toho, že lze datování svázat s něčím místně-prostorovým, a to tak, že toto místně-prostorové je

pak jakožto míra pro každého závazné. Čas se nemusí s prostorem teprve dodatečně spojovat; onen „prostor", jejž je údajně třeba s časem spojit, vystupuje jedině na základě časovosti obstarávající čas. Vzhledem k fundovanosti hodin a počítání času v *časovosti* pobytu, která toto jsoucno konstituuje jakožto dějinné, lze ukázat, že [552] používání hodin je ontologicky samo dějinné a že každé hodiny jako takové mají svou „historii".[1]

8 Kvůli tomu, že datování je založeno na prostorových měrných vztazích, se čas zveřejněný měřením ještě nestává prostorem. Není rovněž na místě hledat to, co je pro *měření* času z existenciálně-ontologického hlediska podstatné, v okolnosti, že datovaný „čas" se číselně určuje pomocí *prostorové* dráhy a změny *místa* nějaké prostorové věci. Ontologicky rozhodující je spíše specifické *zpřítomňování*, jímž je měření umožňováno. Datování na základě „prostorově" se vyskytujícího jsoucna nemá nic společného s proměnou času na prostor; tato domnělá proměna neznamená nic jiného než zpřítomnění jsoucna – vyskytujícího se v každém ‚teď' pro každého – v jeho přítomnosti. Při měření času, jež musí s bytostnou nutností říkat ‚teď', se pro nalezenou míru jakoby zapomíná to, co je měřeno, jako takové, takže tu kromě dráhy a čísla nelze nic jiného nalézt.

Čím méně má pobyt, který obstarává čas, času nazbyt, tím je čas „drahocennější" a tím *praktičtější* musí být i hodiny. Nejenže čas musí být moci udáván „přesněji", nýbrž i určování času samo musí zabírat pokud možno co nejméně času, a přesto zároveň souhlasit s časovými údaji druhých.

Předběžně bylo pouze třeba ukázat „spojitost" mezi používáním hodin a časovostí, která si na něco dělá čas. Tak jako konkrétní analýza pokročilého astronomického počítání času patří do existenciálně-ontologické interpretace odkrývání přírody, [553] lze i funda-

---

[1] Problémem *měření* času z hlediska teorie relativity se zde nebudeme zabývat. Objasnění ontologických základů tohoto měření předpokládá vyjasnění času světa a nitročasovosti z časovosti pobytu a rovněž vyjasnění existenciálně-časové konstituce odkrývání přírody a časového smyslu měření vůbec. Axiomatika fyzikální techniky měření může na tato zkoumání pouze *navázat*, nikdy nemůže problém času jako takový sama rozvinout.

ment kalendářní historické „chronologie“ předvést jen v okruhu úkolu existenciální analýzy historického poznání.[1]

Měřením času se provádí určité význačné zveřejnění času, takže 4
teprve touto cestou vejde ve známost to, co běžně nazýváme „čas“. V obstarávání je každé věci přiřčen „její čas“. Věc jej „má“ a může jej jako každé nitrosvětské jsoucno „mít“ jen proto, že je vůbec „v čase“. Čas, „v němž“ vystupuje nitrosvětské jsoucno, známe jakožto čas světa. Ten má na základě ekstaticko-horizontové skladby časovosti, k níž patří, *tutéž* transcendenci jako svět. S odemčeností světa je zveřejněn čas světa, takže každé časově obstarávající bytí u *nitrosvětského* jsoucna rozumí tomuto jsoucnu v praktickém ohledu jako vystupujícímu „v čase“.

Čas, „v němž“ se výskytové jsoucno pohybuje a v němž spočívá, *není „objektivní“*, pokud se tím myslí ‚výskyt o sobě‘ na způsob nitrosvětsky vystupujícího jsoucna. Ale *právě tak málo* je čas *„subjektivní“*, pokud tím myslíme nalézání se a výskyt v „subjektu“. [554] *Čas světa je „objektivnější“ než každý možný objekt, poněvadž je jakožto podmínka možnosti nitrosvětského jsoucna vždy už s odemčeností světa ekstaticky-horizontově „objikován“.* Čas světa je tudíž také – na rozdíl od toho, co si myslel Kant – nacházen na

---

[1] Jako jeden z prvních pokusů o interpretaci chronologického času a „dějinného letopočtu“ srv. freiburskou habilitační přednášku autora (let. sem. 1915): *Der Zeitbegriff in der Geisteswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 161 (1916), str. 173 nn. [Viz též M. Heidegger, *Frühe Schriften*, in: *Gesamtausgabe*, sv. 1, str. 413–435.] Souvislosti mezi dějinným letopočtem, astronomicky vypočítávaným světovým časem a časovostí a dějinností pobytu vyžadují hlubšího zkoumání. – Srv. dále: G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit*, in: *Philosophische Vorträge veröffentlichten von der Kantgesellschaft*, 12, 1916. – Dvě základní práce o rozvoji historické chronologie jsou: Josephus Justus Scaliger, *De emendatione temporum* (1583) a Dionysius S. J. Petavius, *Opus de doctrina temporum* (1627). – O antickém počítání času srv. G. Bilfinger, *Die antiken Stundenangaben*, 1888. *Der bürgerliche Tag. Untersuchunen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter*, 1888. – H. Diels, *Antike Technik*, 1920², str. 155–232 nn. (*Die antike Uhr.*) – O novější chronologii pojednává Fr. Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*, 1897.

fyzickém *stejně bezprostředně* jako na psychickém, a na tom prvním nikoli teprve oklikou přes to druhé. Nejdříve se „čas" ukazuje právě na nebi, to znamená tam, kde ho při tom, jak se *podle něho* přirozeně řídíme, nacházíme, takže je „čas" s nebem přímo identifikován.

Čas světa je ale také „subjektivnější" než každý možný subjekt, poněvadž tento čas, pochopíme-li jej ve smyslu starosti jakožto bytí fakticky existujícího ‚bytí sebou', toto bytí teprve spoluumožňuje. „Čas" se nevyskytuje ani v „subjektu" ani v „objektu", není ani „uvnitř" ani „venku" a „je" „*dříve*" než každá subjektivita a objektivita, protože představuje samu podmínku možnosti pro toto „dříve". Má pak tedy vůbec „bytí"? A pokud ne, je to jakýsi fantom, nebo snad něco „jsoucnějšího" než každé možné jsoucno? Zkoumání, které bude pokračovat ve směru takových otázek, narazí na tytéž „meze", které se projevily už při předběžném zkoumání vztahu mezi pravdou a bytím.[1] Ať už budou tyto otázky v dalším jakkoli zodpovězeny, příp. teprve původně položeny, je třeba nejprve pochopit, že časovost jakožto ekstaticky-horizontová časí něco takového jako čas *světa*, který konstituuje nitročasovost příručního a výskytového jsoucna. Toto jsoucno nelze pak ale v přísném smyslu nikdy nazývat „časovým". Je stejně jako každé nepobytové jsoucno nečasové, ať už se reálně vyskytuje, vzniká a zaniká, nebo setrvává jako „ideální".

Patří-li takto čas světa k časení časovosti, nesmíme ho ani nechat „subjektivisticky" rozplynout, [555] ani ho ve špatné „objektivizaci" „zvěcnit". Obojímu se vyhneme na základě jasného nahlédnutí – a nikoli jen nejistým kolísáním mezi oběma těmito možnostmi –, pokud pochopíme, jak každodenní pobyt na základě svého nejbližšího porozumění času pojímá „čas" teoreticky a nakolik ho tento pojem času a jeho vláda zbavuje možnosti porozumět tomu, co tento pojem míní, z původního času, to znamená porozumět mu *jako časovosti.* Každodenní obstarávání, které si dává čas, nachází „čas" na nitrosvětském jsoucnu, které „v čase" vystupuje. Proto musí vyjasňování genese vulgárního pojmu času vyjít z nitročasovosti.

---

[1] Srv. § 44 c, str. 262 nn.

§ 81. *Nitročasovost a genese vulgárního pojmu času*

Jak se každodennímu praktickému obstarávání zprvu ukazuje něco takového jako „čas"? V jakém obstarávajícím, s příručními prostředky zacházejícím ohledu se stává *výslovně* přístupným? Když je spolu s odemčeností světa čas zveřejněn a s odkrytostí nitrosvětského jsoucna, která k odemčenosti světa patří, vždy už také obstarán – protože pobyt, počítaje se *sebou*, počítá čas –, pak počínání, v němž „se člověk" výslovně řídí časem, spočívá v užívání hodin. Existenciálně-časový smysl tohoto počínání se projevuje jako zpřítomňování ručičky putující po ciferníku. Zpřítomňování, které *sleduje* polohu ručičky, *počítá*. Toto zpřítomňování se činí v ekstatické jednotě vyčkávajícího podržování. *Podržovat* „tenkrát" ve *zpřítomňování* znamená: říkaje ‚teď' být otevřen pro horizont ‚dříve', to znamená pro horizont ‚teď už ne'. Ve *zpřítomňování vyčkávat* nějakého „pak", znamená: říkaje ‚teď' být otevřen pro horizont ‚později', to znamená pro horizont ‚teď ještě ne'. [556] *Co se v takovém zpřítomňování ukazuje, je čas*. Jak potom zní definice *času*, který se ukazuje v horizontu používání hodin, jež něco obstarává a v praktickém ohledu si dělá čas? *Čas je to – počítané, které se ukazuje ve zpřítomňujícím, počítajícím sledování pohybující se ručičky, a to tak, že zpřítomňování se činí v ekstatické jednotě s podržováním a vyčkáváním, horizontově otevřeným k ‚dříve' a ‚později'*. To však není nic jiného, než existenciálně-ontologický výklad definice času, kterou podává Aristotelés: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. „Toto je totiž čas, to počítané na pohybu vystupujícím v horizontu ‚dříve' a ‚později'".[1] Ač nám tato definice může připadat na první pohled podivná, přesto je „samozřejmá" a ryzím způsobem získaná, vymezíme-li existenciálně-ontologický horizont, z něhož ji Aristotelés vytěžil. Původ takto se zjevujícího času nepředstavuje pro Aristotela problém. Jeho interpretace času se pohybuje spíše ve směru „přirozeného"

4

[1] Srv. Aristotelés, *Fyzika*, IV, 11, 219b1 n.

porozumění bytí. Protože však bylo jak toto porozumění, tak bytí, kterému rozumí, v našem zkoumání zásadně zproblematizováno, lze Aristotelovu analýzu času tematicky interpretovat teprve *po* rozřešení otázky bytí; jeho analýza bude mít zásadní význam pro naše pozitivní osvojování kriticky ohraničeného tázání antické ontologie vůbec.[1]

Všechna pozdější pojednání o pojmu času se *v principu* drží Aristotelovy definice, to znamená tematizují čas tak, jak se ukazuje v praktickém ohledu obstarávání. Čas je to „počítané", tj. ono ve zpřítomňování *putujících* ručiček (příp. stínu) vyslovované a – i když netematicky – míněné. [557] Když zpřítomňujeme pohybující se v jeho pohybu, říkáme: „teď tady, teď tady atd.". Počítána jsou ona ‚teď'. A ta se „v každém ‚teď'" ukazují jako „právě už ne..." a „teď ještě ne". Čas světa „přesátý" tímto způsobem na hodinách budeme nazývat ‚*čas-teď*'.

2 Čím „přirozeněji" obstarávání, které si dává čas, s časem počítá, tím méně se zdržuje u vyslovovaného času jako takového, nýbrž je ztraceno do obstarávaného prostředku, který mu momentálně jeho čas zabírá. Čím „přirozeněji" – to znamená čím méně tematicky změřeno na čas jako takový – si obstarávání určuje a udává čas, tím spíše říká toto ve zpřítomňování upadající bytí u obstarávaného, ať už nahlas nebo ne, jednoduše: teď, pak, tenkrát. A tak se tedy vulgárnímu porozumění času ukazuje čas jako sled stále se „vyskytujících", zároveň odcházejících a přicházejících ‚teď'. Čas je pochopen jako následnost po sobě jdoucích teď, jako jejich „tok", jako „běh času". *Co je obsaženo v tomto výkladu obstarávaného času světa?*

Odpověď obdržíme, když se vrátíme k *úplné* bytostné struktuře času světa a porovnáme s ní to, co zná vulgární porozumění času. Jako první bytostný moment obstarávaného času byla předvedena *datovatelnost*. Je založena v ekstatické skladbě pobytu. ‚Teď' je bytostně ‚teď-tady...'. Datovatelné ‚teď', kterému obstarávání rozumí, i když je jako takové výslovně neuchopuje, je vždy k něčemu vhodné, příp. nevhodné. Ke struktuře ‚teď' patří *významnost*. Proto jsme

---

[1] Srv. § 6, str. 36 nn.

obstarávaný čas nazvali časem *světa*. Ve vulgárním výkladu času jako sledu ‚teď' *chybí* jak datovatelnost, tak významnost. Charakteristika času jako čisté následnosti po sobě jdoucích ‚teď' *neumožňuje*, aby „se zjevila" ani jedna z těchto dvou struktur. Vulgární výklad času je *zakrývá*. Ekstaticko-horizontová skladba časovosti, v níž je založena datovatelnost a významnost každého ‚teď', je tímto zakrytím [558] *nivelizována*. Ona ‚teď' jsou od těchto vazeb jakoby odříznuta a řadí se už jen jakožto takto odříznutá za sebou, aby vytvořila následnost.

Toto nivelizující zakrytí času světa prováděné vulgárním porozuměním času není náhodné. Naopak – právě *proto, že* každodenní výklad času upírá svůj pohled výhradně ve směru obstarávající rozumnosti a rozumí jen tomu, co se „ukazuje" v jejím horizontu, musí mu tyto struktury uniknout. To, co se při obstarávajícím měření času počítá, ono ‚teď', je spolupochopeno v obstarávání příručního a výskytového jsoucna. Pokud se nyní *toto* obstarávání času obrátí zpět k spolupochopenému času samému a „pozoruje" ho, vidí ona ‚teď', která jsou ovšem také nějak „tu", v horizontu *toho* porozumění bytí, jímž je toto obstarávání samo stále vedeno.[1] Tato ‚teď' se tudíž rovněž jistým způsobem *spoluvyskytují*: to znamená setkáváme se se jsoucnem *a také* s oním ‚teď'. I když se výslovně neříká, že se ona ‚teď' vyskytují jako věci, přesto jsou ontologicky „viděna" v horizontu ideje výskytovosti. Tato ‚teď' *pomíjejí* a jakožto minulá vytvářejí minulost. Jiná ‚teď' *přicházejí* a jakožto přicházející vymezují „příští". Vulgární interpretace času světa jako ‚času-teď' vůbec nedisponuje horizontem, v němž by si mohla něco takového jako svět, významnost a datovatelnost zpřístupnit. Tyto struktury zůstávají nutně zakryté, a to tím spíše, že vulgární výklad času tuto zakrytost ještě posiluje způsobem, jímž svoje charakteristiky času pojmově rozvíjí.

Sled ‚teď' je pojat jako něco, co se nějak vyskytuje; neboť sám tento sled se klade „do času". Říkáme: *v* každém ‚teď' je teď, *v* každém ‚teď' už také mizí. V *každém* ‚teď' je ‚teď' teď, tudíž stále přítomné *jako totéž*, [559] třebaže v každém ‚teď' vždy nějaké jiné při-

---

[1] Srv. § 21, zvl. str. 127 n.

chází a mizí. Jako *to*, co se takto střídá, ukazuje přece zároveň stálou přítomnost sebe sama, takže už *Platón* musel z tohoto pohledu na čas nazvat vznikající a zanikající souslednost ‚teď' obrazem věčnosti: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.[1]

Sled ‚teď' je nepřetržitý a bez mezer. Ať jdeme v „dělení" ‚teď' jakkoli „daleko", ještě pořád je to ‚teď'. Stálost času je viděna v horizontu nezrušitelného výskytového jsoucna. V ontologické orientaci na stále se vyskytující jsoucno se hledá řešení problému kontinuity času, případně je tu ponechána aporie. Specifická struktura času světa musí – protože její *rozpjatost* spadá v jedno s ekstaticky fundovanou datovatelností – zůstat *zakryta*. Rozpjatost času není pochopena z horizontové *rozpřaženosti* ekstatické jednoty časovosti, která se zveřejnila v obstarávání času. To, že v každém, i nejmomentálnějším ‚teď' je *už vždy* ‚teď', musí být pochopeno z něčeho *ještě* „dřívějšího", z čeho každé ‚teď' pochází: z ekstatické rozpřaženosti časovosti, která je každé kontinuitě výskytového jsoucna cizí, sama však představuje podmínku možnosti přístupu k čemukoli výskytově stálému.

Hlavní teze vulgární interpretace času, že totiž čas je „nekonečný", nejpronikavěji vyjadřuje v tomto výkladu obsaženou nivelizaci a zakrytost času světa, a tím i časovosti vůbec. Čas se zprvu dává jako nepřerušená řada ‚teď'. Každé ‚teď' je také už ‚právě', příp. ‚ihned'. Drží-li se charakteristika času primárně a výlučně *tohoto sledu*, pak v něm jako takovém zásadně nelze najít žádný začátek ani žádný [560] konec. Každé poslední ‚teď' je *jakožto ‚teď'* vždy *již* ‚právě teď', tedy čas ve smyslu ‚už ne teď', ve smyslu minulosti; každé první ‚teď' je vždy jakýmsi ‚hned teď', tedy časem ve smyslu ‚ještě ne teď', ve smyslu „budoucnosti". Čas je tudíž „na obě stra-

[1] Srv. Platón, *Timaios*, 37d5–7. [... rozhodne se zhotovit jakýsi pohyblivý obraz věčnosti: a uspořádávaje tím zároveň nebesa, zhotoví podle věčnosti, zůstávající v jednom, trvalý obraz, který postupuje podle čísla, totiž to, co jsme nazvali časem. – Pozn. překl.]

ny“ nekonečný. Tato teze času je možná jedině na základě toho, že vychází z *nezakotveného ‚o sobě‘ jsoucího výskytového sledu ‚teď‘*, zatímco úplný fenomén ‚teď‘, vyznačující se datovatelností, světskostí, rozpjatostí a pobytovou zveřejněností, zůstává zakryt a degradován na nerozeznatelný fragment. „Domyslíme-li“ sled ‚teď‘ ve směru vyskytování a nevyskytování se „do konce“, nelze nikdy žádný konec najít. Z toho, že *toto domýšlení* času do konce *musí* vždy ještě čas *myslet*, vyvozujeme, že čas *je* nekonečný.

V čem však je toto nivelizování času světa a zakrývání časovosti založeno? V bytí pobytu samého, které jsme přípravně interpretovali jako *starost*.[1] Vržený a upadající je pobyt zprvu a většinou ztracen v obstarávání. V této ztracenosti se však ohlašuje skrytý útěk pobytu před svou autentickou existencí, kterou jsme charakterizovali jako předběhovou odhodlanost. V obstarávaném útěku tkví útěk *před* smrtí, to znamená odhlížení od konce ‚bytí ve světě‘.[2] Toto odhlížení od... je samo v sobě modus ekstaticky *budoucnostního* bytí *ke* konci. Neautentická časovost upadajícího každodenního pobytu musí jakožto takovéto odhlížení od konečnosti ignorovat autentickou povahu budoucnosti, a tím i časovost vůbec. A je-li vulgární porozumění pobytu zcela vedeno neurčitým ‚ono se‘, pak se tím spíše může sebezapomenutá „představa“ o „nekonečnosti“ veřejného času dokonale upevnit. [561] Neurčité ‚ono se‘ nikdy neumírá, protože umřít *nemůže*; vždyť smrt je vždy moje, a autenticky, ve vlastním smyslu jí existencielně rozumím jen v předběhové odhodlanosti. Neurčité ‚ono se‘, které nikdy neumírá a které nerozumí bytí ke konci, má dokonce pro útěk před smrtí charakteristický výklad. Až do konce „má pořád ještě času dost“. Zde se projevuje charakteristika ‚mít čas‘ ve smyslu ‚moci čas ztrácet‘: „teď ještě tohle, pak to a potom už jen tamto, a pak...“. Toto ovšem není porozumění konečnosti času, nýbrž naopak, obstarávání jde o to urvat z času, který ještě přichází a „jde dál“, co možná nejvíc. Čas je zcela veřejně něco, co si každý bere a brát může. Na nivelizovaném sledu ‚teď‘ 4

---

[1] Srv. § 41, str. 225 nn.

[2] Srv. § 51, str. 289 nn.

není už vůbec patrný jeho původ z časovosti jednotlivého pobytu v každodenním ‚spolu'. Jak by se taky mohlo času, pokud jde o jeho běh, sebeméně dotknout, že už neexistuje „v čase" se vyskytující člověk? Čas běží dál, jak tomu už „bylo", když se člověk „vydal na cestu životem". Člověk zná jen veřejný čas, který je nivelizovaný a patří každému, to znamená nepatří nikomu.

Avšak stejně jako při prchání před smrtí smrt prchajícího pronásleduje, a ten ji právě ve svém unikání přece jen musí vidět, právě tak se i onen pouze ubíhající, neškodný, nekonečný sled ‚teď' stře s pozoruhodnou záhadností „přes" pobyt. Proč říkáme: čas *pomíjí*, a neříkáme se *stejným* důrazem, že vzniká? Vzhledem k čistému sledu ‚teď' by se přece dalo stejným právem říci obojí. Když mluví o *pomíjení* času, rozumí pobyt času nakonec více, než by si chtěl připustit, to znamená že *časovost*, v níž se čas světa činí, *není* při všem zakrývání *tak docela uzamčena*. Řeč o pomíjení času je výrazem „zkušenosti": čas se nedá zadržet. Tato „zkušenost" je zase jedině možná na základě chtění čas zadržet. V tom spočívá neautentické *vyčkávání* [562] „okamžiků", jež ty uplynulé hned zase *zapomíná*. Zpřítomňující a zapomínající *vyčkávání* neautentické existence tvoří podmínku možnosti vulgární zkušenosti uplývání času. Poněvadž pobyt je ve svém ‚před sebou' budoucnostní, musí ve vyčkávání rozumět sledu ‚teď' jako *unikavě*-pomíjivému. *Pobyt zná prchavý čas z „prchavého" vědění o své smrti.* Důraz, s nímž mluvíme o pomíjivosti času, je veřejným odrazem toho, že časovost pobytu má charakter *budoucnostní konečnosti*. A jelikož smrt může zůstat zakryta i v řeči o pomíjivosti času, ukazuje se čas jako pomíjivost „o sobě".

Ale dokonce ještě i na tomto o sobě pomíjivém, čistém sledu ‚teď' se přes všechnu nivelizaci a zakrytí zjevuje původní čas. Vulgární výklad určuje tok času jako *nezvratnou* následnost. Proč se nedá čas obrátit? Vzato samo o sobě, a obzvláště zaměříme-li se výhradně na tok ‚teď', nelze nahlédnout, proč by ona ‚teď' nemohla někdy následovat za sebou zase opačně. Nemožnost obrácení směru času má svůj důvod v tom, že veřejný čas pochází z časovosti, jejíž časení, primárně budoucnostní, ekstaticky „jde" ke svému konci, tak totiž, že již u konce „jest".

§ 81. Nitročasovost a genese vulgárního pojmu času

Vulgární charakteristika času jako nekonečného, pomíjivého, nezvratného sledu ‚teď' pochází z časovosti upadajícího pobytu. *Vulgární představa o čase má své přirozené oprávnění.* Patří ke každodennímu způsobu bytí pobytu a k prvotně vládnoucímu porozumění bytí. Proto se *dějinám* také *veřejně* rozumí zprvu a většinou *jako nitročasovému* dění. Tento výklad času však ztrácí svoje výhradní a přednostní právo, domnívá-li se, že zprostředkovává „pravdivý" pojem času a že je s to předznamenat jediný možný horizont pro interpretaci času. Spíše se ukázalo: [563] jedině z časovosti pobytu a z jejího časení je srozumitelné, *proč a jak k ní patří čas světa.* Interpretace úplné, z časovosti čerpané struktury času světa poskytuje vodítko, s jehož pomocí lze teprve vůbec „uvidět" zakrytí obsažené ve vulgárním pojmu času a dohlédnout rozsah nivelizace ekstaticky-horizontové skladby časovosti. Orientace vycházející z časovosti pobytu však zároveň umožňuje vykázat původ a faktickou nutnost tohoto nivelizujícího zakrytí a ověřit vulgární teze o času ohledně jejich oprávněnosti.

Naproti tomu v horizontu vulgárního porozumění času zůstává *naopak* časovost *nepřístupná.* Poněvadž však ‚čas-teď' musí být primárně orientován na časovost nejen v řádu možného výkladu, nýbrž sám se časí jen v neautentické časovosti pobytu, jsme vzhledem k odvozenosti ‚času-teď' z časovosti oprávněni mluvit o ní jako o *původním čase.*

Ekstaticko-horizontová časovost se časí *primárně* z *budoucnosti.* Vulgární porozumění času naproti tomu vidí základní fenomén času v *‚teď'*, a to v takovém, jehož plná struktura je okleštěná, v čis- 4
tém ‚teď', které se nazývá „přítomnost". Z toho lze pochopit, že snaha objasnit, nebo dokonce odvodit *z tohoto ‚teď'* ekstaticko-horizontový fenomén *okamžiku*, který patří k autentické časovosti, musí být zásadně odsouzena k nezdaru. Podobným způsobem se také nekryje ekstaticky pochopená budoucnost, datovatelné, významuplné ‚pak', s vulgárním pojmem „budoucnosti" ve smyslu ještě se nedostavivšího a teprve přicházejícího čistého ‚teď'. Rovněž tak se nekryje ekstatická bývalost, datovatelné, významuplné „tenkrát", s pojmem minulosti ve smyslu minuvšího čistého ‚teď'. ‚Teď' není rovněž těhotné nějakým ‚ještě ne teď', nýbrž přítomnost

pramení [564] z budoucnosti v původní ekstatické jednotě časení časovosti.[1]

I když vulgární zkušenost času zná zprvu a většinou pouze „čas světa", staví ho přesto zároveň do *význačného* vztahu k „duši" a „duchu". A to i tam, kde výslovná a primární orientace filosofického tázání na „subjekt" není ještě na obzoru. Spokojíme se s dvěma charakteristickými doklady: Aristotelés říká: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης...[2] A Augustin píše: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi.[3] Takže ani interpretace pobytu jako časovosti neleží zcela mimo horizont vulgárního pojmu času. A Hegel už učinil výslovný pokus vypracovat spojitost vulgárně chápaného
8 času s duchem, zatímco u Kanta je čas sice „subjektivní", ale stojí „vedle" „já myslím", aniž by s ním byl spojen.[4] Hegelovo výslovné zdůvodnění spojitosti mezi časem a duchem je vhodné k nepřímému ozřejmení předchozí interpretace pobytu jako časovosti a k vykázání toho, že v ní má svůj původ čas světa. [565]

---

[1] Že tradiční pojem věčnosti ve významu „stojícího teď" (nunc stans) je čerpán z vulgárního porozumění času a vymezen v rámci ideje „stálého" výskytu, nevyžaduje žádného obšírného pojednání. Pokud by se dala „konstruovat" věčnost *boží,* pak by mohla být pochopena jen jako původnější a „nekonečná" časovost. Zda by k tomu mohla vést via negationis et eminentiae, necháváme stranou.

[2] Aristotelés, *Fyzika,* IV, 14, 223a25 [Jestliže nic jiného neumí od přirozenosti počítat než duše a její duch, nebylo by možné, aby byl čas, kdyby nebylo duše...] Srv. též tamt., 218b29–219a1, 219a4–6.

[3] Augustin, *Vyznání,* XI, 26. [Čes. překl. M. Levý, *Vyznání,* Praha 1992[3], str. 409: „Proto se mně zdálo, že čas není ničím jiným, než jakýmsi trváním, nevím však opravdu čeho. Bylo by opravdu divné, kdyby ne samého ducha."]

[4] Nakolik se u Kanta na druhé straně vynořuje přece jen radikálnější porozumění času než u Hegela, ukazuje první oddíl druhé části tohoto pojednání. [Druhá část tohoto pojednání nikdy nevyšla. Srv. str. /VII/, Úvodní poznámka k sedmému vydání z roku 1953.]

§ 82. *Odlišení existenciálně-ontologické spojitosti mezi časovostí, pobytem a časem světa od Hegelova pojetí vztahu mezi časem a duchem*

Dějiny, které jsou bytostně dějinami ducha, probíhají „v čase". „Rozvoj dějin" tedy „spadá do času".[1] Hegel se však nespokojuje s tím, že by nitročasovost ducha přijal jako faktum, nýbrž hledá *možnost* porozumět tomu, že duch padá do času, který je „něco zcela abstraktního, smyslového".[2] Čas musí ducha jakoby moci přijmout. A duch zase musí být příbuzný času a jeho bytnosti. Je tudíž třeba probrat dvojí: 1. Jak Hegel vymezuje bytnost času? 2. Co patří k bytnosti ducha, že mu to umožňuje „padnout do času"? Zodpovězení těchto dvou otázek bude sloužit pouze k odstiňujícímu *ozřejmení* předchozí interpretace pobytu jako časovosti. Nečiníme si tu nárok ani na relativně úplné pojednání problémů, které se právě u Hegela ve spojení s touto tematikou nutně objevují. A to tím spíše, že nám nejde o to Hegela „kritizovat". Odlišení nastíněné ideje časovosti od Hegelova pojmu času je nasnadě především proto, že Hegelův pojem času představuje nejradikálnější a přitom nepříliš zkoumané pojmové zformování vulgárního porozumění času.

a) Hegelův pojem času

„Systematické místo", na němž je provedena filosofická interpretace času, může sloužit jako kritérium základního pojetí času, jímž byla daná interpretace vedena. První [566] dochovaný, tematicky vyčerpávající výklad vulgárního porozumění času nalézáme v Aristotelově *Fyzice*, to znamená v souvislosti s ontologií *přírody*. „Čas" 4
patří k „místu" a „pohybu". Hegelova analýza času, věrna tradici,

---

[1] G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, vyd. G. Lasson, 1917, str. 133.

[2] Tamt.

má své místo v druhé části jeho *Encyklopedie filosofických věd*, která se nazývá „Filosofie přírody". První oddíl pojednává o mechanice. Jeho první úsek je věnován pojednání o „prostoru a času". Oba jsou „abstraktní ‚vedle sebe'".[1]

Když Hegel pojednává prostor a čas společně, nejde jen o pouhé vnější přiřazení jednoho k druhému: prostor „a také čas". „Proti tomuto ‚také' filosofie bojuje." Přechod od prostoru k času neznamená pouhé připojení paragrafu o čase k paragrafu o prostoru, nýbrž co v tomto přechodu „přechází", je „prostor sám". Prostor „jest" čas, to znamená čas je „pravda" prostoru.[2] Je-li prostor dialekticky *myšlen* v tom, *čím je*, odhaluje se toto bytí prostoru podle Hegela jako čas. Jak musí být myšlen prostor?

Prostor je „nezprostředkovaná lhostejnost přírodního ‚bytí vedle sebe'".[3] Tím se chce říci: prostor je abstraktní mnohost v něm rozlišitelných bodů. Prostor není jimi přerušován, ale ani z nich nesestává, natož tak, že by z nich byl složen. Prostor, rozlišen rozlišitelnými body, jež samy jsou prostor, je sám o sobě bez rozlišení. Rozlišení samo má charakter toho, co rozlišuje. Bod je však zároveň, pokud vůbec v prostoru něco rozlišuje, *negací* prostoru, nicméně tak, [567] že jakožto tato negace (bod je přece prostor) sám zůstává v prostoru. Bod nevystupuje, jako něco jiného než prostor, z prostoru ven. Prostor je nerozlišená množina bodů ‚vedle sebe'. Prostor ovšem není bod, nýbrž, jak říká Hegel, „bodovost, punktualita".[4] Na tom je založena věta, v níž Hegel myslí prostor v jeho pravdě, to znamená jako čas:

> „Negativita, která se jakožto bod vztahuje na prostor a v něm rozvíjí svá určení jakožto linie a plocha, je však ve sféře ‚bytí vedle sebe' také *pro sebe* a klade svá určení v tomto, avšak zá-

---

[1] Srv. G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, vyd. G. Bolland, Leiden 1906, §§ 254 nn. Toto vydání přináší i „Dodatky" z Hegelových přednášek.

[2] Tamt., § 257, Dodatek.

[3] Tamt., § 254.

[4] Tamt., § 254, Dodatek.

roveň ve sféře ‚bytí vedle sebe', přičemž se jeví vůči klidnému ‚jeden vedle druhého' jako lhostejná. Kladena takto pro sebe, je tato negativita čas."[1]

Jestliže si prostor představujeme, to znamená bezprostředně nazíráme v lhostejném setrvávání jeho rozdílů, jsou negace jakoby prostě dány. Toto představování však ještě neuchopuje prostor v jeho bytí. To je možné jenom v myšlení jakožto syntéze, která prošla tezí a antitezí a v syntetickém povýšení je zrušila. *Myšlen*, a tudíž uchopen ve svém bytí je prostor teprve tehdy, když negace nesetrvávají prostě ve své lhostejnosti, ale jsou synteticky povýšeny, to znamená samy negovány. V negaci negace (to znamená punktuality) klade se bod *pro sebe,* a vystupuje tudíž z lhostejnosti pouhého setrvávání. Jakožto kladen pro sebe liší se od tohoto a onoho bodu, *už není* tento a *ještě není* onen. Spolu s tím, že se klade pro sebe sama, klade bod následnost jednoho za druhým, v níž sám stojí, sféru ‚bytí vedle sebe', která je nyní sférou negované negace. Zrušení a syntetické povýšení punktuality jakožto lhostejnosti znamená nenechat ji nadále ležet v „paralyzovaném klidu" prostoru. Bod se „vzepře" vůči [568] všem ostatním bodům. Tato negace negace jakožto punktuality je podle Hegela čas. Má-li mít toto pojednání vůbec vykazatelný smysl, pak nemůže být míněno nic jiného než toto: kladení každého bodu pro sebe sama je ‚teď-tady', ‚teď-tady' a tak dále. Každý bod „jest", kladen pro sebe, ‚bod teď'. „V čase má tedy bod skutečnost." *To, skrze co* se každý bod jako tento zde může pro sebe klást, je vždy nějaké ‚teď'. Podmínka *možnosti* kladení bodu pro sebe sama je ‚teď'. Tato podmínka možnosti tvoří *bytí* bodu, přičemž být znamená zároveň být myšlen. Poněvadž tedy čisté myšlení punktuality, to znamená prostoru, „myslí" vždy ono ‚teď' a ono ‚bytí vedle sebe' těchto ‚teď', „jest" prostor *čas*. Jak je určen čas sám?

„Čas jakožto negativní jednota ‚bytí vedle sebe' je zároveň něco zhola abstraktního, ideelního. – Je to bytí, které tím, že jest, není,

---

[1] Srv. G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* vyd. J. Hoffmeister, 1949, § 257.

a tím, že není, jest: nazírané dění; to znamená, že ony sice zhola momentální, bezprostředně se rušící rozdíly jsou určeny jako vnější, avšak vnější sobě samým.“[1] Čas se pro tento výklad odhaluje jako „nazírané dění“. To podle Hegela znamená přechod od bytí k nicotě, resp. od nicoty k bytí.[2] Dění je jak vznikání, tak zanikání. Bytí, resp. nebytí „přechází“, „míjí“. Co to znamená ohledně času? Bytí času je ‚teď‘; pokud však každé ‚teď‘ „teď“ také již *není*, resp. napřed ještě *není*, může být pojato také jako nebytí. Čas je „*nazírané*“ dění, to znamená přechod, míjení, které není myšleno, nýbrž které se v sledu ‚teď‘ prostě naskýtá. Je-li bytnost času určena jako „nazírané dění“, pak se tím ozřejmuje: [569] čas je pochopen primárně z ‚teď‘, a to tak, jak se dává čistému nazírání.

Není zapotřebí obšírného výkladu, aby bylo zřejmé, že se Hegel svou interpretací pohybuje zcela ve směru vulgárního porozumění času. Hegelovo charakterizování času pomocí ‚teď‘ předpokládá, že toto ‚teď‘ zůstává ve své plné struktuře zakryto a nivelizováno, aby mohlo být nazíráno jako výskytové, třebaže „ideelní“ jsoucno.

Že je Hegel při interpretaci času zaměřen primárně na nivelizované ‚teď‘, dokládají následující věty: „‚Teď‘ má nesmírné právo – ‚jest‘ lze říci jen o jednotlivém ‚teď‘, ale tato vzpírající se výlučnost se rozkládá, rozplývá, je vymazána, jen co ji vyslovím.“[3] „Ostatně v přírodě, kde čas je ‚teď‘, není onoho ‚*setrvalého*‘ rozdílu dimenzí“ (minulosti a budoucnosti).[4] „V pozitivním smyslu času lze tudíž říci: pouze přítomnost jest, to před a po není; ale konkrétní přítomnost je resultát minulosti a baží po budoucnosti. Opravdová přítomnost je tudíž věčnost.“[5]

---

[1] Tamt., § 258.

[2] Srv. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I. kn., 1. odd., 1. kap. (vyd. G. Lasson, 1923), str. 66 nn.

[3] Srv. G. W. F. Hegel, *Encyclopädie*, vyd. J. Hoffmeister, § 258, Dodatek.

[4] Tamt., § 259.

[5] Tamt., § 259, Dodatek.

Když Hegel nazývá čas „nazíraným děním", nemá v něm vznikání ani zanikání přednost. Nicméně charakterizuje čas příležitostně jako „abstrakci pohlcování" a formuluje tak vulgární zkušenost a výklad času tím nejradikálnějším způsobem.[1] Na druhé straně je Hegel natolik konsekventní, že ve vlastní definici času nepřiznává pohlcování a zániku žádnou přednost, na které však každodenní zkušenost času právem trvá; neboť Hegel není s to tuto přednost di- 4
alekticky zdůvodnit, [570] stejně jako není s to zdůvodnit „okolnost", kterou zavádí jako samozřejmou, že totiž právě při kladení bodu pro sebe sama se vynořuje ‚teď'. A tak tedy i Hegel v charakteristice času jako dění chápe dění v „abstraktním" smyslu, ještě odlehlejším, než je představa o čase jako „toku". Nejpřiměřenější výraz Hegelova pojetí času spočívá tudíž v určení času jako *negace negace* (to znamená punktuality). Zde je sled ‚teď' v extrémním smyslu formalizován a nepřekonatelně nivelizován.[2] Jedině na základě tohoto for-málně-dialektického [571] pojmu času může Hegel zjednat spojitost mezi časem a duchem.

---

[1] Tamt., § 258, Dodatek.

[2] Z přednosti nivelizovaného ‚teď' je zřejmé, že i Hegelovo pojmové určení času sleduje směr *vulgárního* porozumění času, a to znamená zároveň *tradiční* pojem času. Lze ukázat, že Hegelův pojem času je dokonce *přímo* čerpán z Aristotelovy *Fyziky*. V *Jenské logice* (srv. *Jeneser Logik*, vyd. G. Lassona, 1923), kterou Hegel rozvrhl v době své habilitace, je analýza času z *Encyklopedie* již ve všech podstatných částech rozpracována. Oddíl o čase (str. 202 nn.) se už při nejpovrchnější sondě odhaluje jako *parafráze* Aristotelova pojednání o čase. Hegel rozvinul již v *Jenské logice* své pojetí času v rámci filosofie přírody (str. 186), jejíž první část nese název „Systém slunce" (str. 195). V návaznosti na pojmové určení éteru a pohybu probírá Hegel pojem času. Analýza prostoru je zde ještě zařazena později. Přestože se již objevuje dialektika, nemá ještě onu pozdější strnulou, schematickou podobu, nýbrž umožňuje ještě uvolněné porozumění fenoménům. Na cestě od Kanta k Hegelovu rozvinutému systému dochází ještě jednou k rozhodující invazi *aristotelské* ontologie a logiky. Jako fakt je to dávno známo. Ale cesta, způsob a meze působnosti tohoto vlivu jsou dosud přesto temné. *Konkrétní* srovnávací *filosofická* interpretace Hegelovy *Jenské logiky* a Aristotelovy *Fyziky* a *Metafyziky* přinese nové světlo. Pro výše prováděné zkoumání se spokojíme s několika hrubými odkazy.

b) Hegelova interpretace vztahu mezi časem a duchem

3 Jak je pochopen duch sám, je-li možno říci, že je pro něj přiměřené upadnout při svém uskutečňování do času určeného jako negace negace? Bytnost ducha je *pojem*. Pod pojmem rozumí Hegel nikoli nazíranou všeobecnost rodu jako formu něčeho myšleného, nýbrž formu samotného myšlení, které myslí sebe sama: ono pojímání *sebe – jakožto uchopování* Ne-Já. Pokud uchopování *Ne*-Já znamená rozlišování, spočívá v čistém pojmu – jakožto v uchopení *tohoto* rozlišo-

---

Aristotelés vidí bytnost času v νῦν, Hegel v ‚teď'. A. pojímá νῦν jako ὅρος, H. bere ‚teď' jako „hranici". A. rozumí νῦν jako στιγμή, H. interpretuje ‚teď' jako bod. A. charakterizuje νῦν jako τόδε τι, H. nazývá ‚teď' „absolutní toto". A. dává podle tradice do souvislosti χρόνος a σφαῖρα, H. zdůrazňuje „kruhový běh" času. Hegelovi ovšem uniká ústřední tendence Aristotelovy analýzy času – odkrýt mezi νῦν, ὅρος, στιγμή, τόδε τι fundační souvislost (ἀκολουθεῖν). – S Hegelovou tezí: Prostor „jest" čas, se přes všechny rozdíly ve zdůvodnění shoduje ve svém výsledku pojetí Bergsonovo. B. jenom říká opačně: Čas (temps) je prostor. Také Bergsonovo pojetí času vyrůstá očividně z interpretace Aristotelova pojednání o čase. Není to jen vnější literární souvislost, že zároveň s Bergsonovým *Essai sur les données immédiates de la conscience* [čes. překl. B. Jakovenka, *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, Praha 1947 a 1994], kde je nastolen problém času (temps) a trvání (durée), vyšlo Bergsonovo pojednání s názvem: *Quid Aristoteles de loco senserit* [Jak Aristotelés soudil o místu]. S ohledem na Aristotelovo určení času jako ἀριθμος κινήσεως [počet pohybu] předesílá Bergson analýze času analýzu *čísla*. Čas jako prostor (srv. *Essai*, str. 60) je *kvantitativní* sukcese. Trvání je naproti tomu popsáno v protikladu k *tomuto* pojmu času jako sukcese *kvalitativní*. Pro kritické vyrovnání s Bergsonovým pojmem času a s ostatními soudobými pojetími zde není místo. Pokud je v dnešních analýzách času vůbec dosaženo něčeho, co Aristotela a Kanta podstatně překračuje, týká se to spíše pojímání času a „vědomí času". Poukazem na přímou souvislost mezi Hegelovým pojmem času a Aristotelovou analýzou času nechceme Hegelovi vyčítat „závislost", nýbrž ukázat na *zásadní ontologický dosah této filiace* pro Hegelovu *Logiku*. – O „Aristotelovi a Hegelovi" viz stejnojmenný článek Nicolaie Hartmanna v: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 3 (1923), str. 1–36.

vání – rozlišení rozdílu. Proto může Hegel určit bytnost ducha formálně-apofanticky jako negaci negace. [572] Tato „absolutní negativita" podává logicky formalizovanou interpretaci Descartova cogito me cogitare rem[1], v němž Descartes vidí bytnost conscientia[2].

Pojem je tudíž sebe sama chápající pojmové pochopení ‚bytí sebou', v němž je ‚bytí sebou' teprve ve vlastním smyslu tak, jak být může, totiž *svobodně*. „*Já* je čistý pojem sám, který jakožto pojem dospěl k *existenci*."[3] „Já je však tato *poprvé* čistá, k sobě samé se vztahující jednota, vztahující se k sobě nikoli bezprostředně, nýbrž tím, že abstrahuje od veškerého určení a obsahu a vrací se do svo- 4
body neomezené stejnosti se sebou samou."[4] Tak je Já „*všeobecnost*", ale *právě tak* bezprostředně „jednotlivost".

Toto negování negace je zároveň „absolutní neklid" ducha i jeho *sebezjevování*, které patří k jeho bytnosti. „Postup" ducha, který se uskutečňuje v dějinách, nese v sobě „princip vylučování".[5] Ten však nevede k vypuzování vyloučeného, nýbrž k jeho *překonání*. Překonávající a zároveň překonávání snášející sebeosvobozování charakterizuje svobodu ducha. „Pokrok" neznamená tedy nikdy pouhé kvantitativní ‚víc', nýbrž je bytostně kvalitativní, a to kvalitou ducha. „Pokrok" ducha je vědomý a ve svém cíli o sobě vědoucí. V každém kroku svého „pokroku" má duch „překonávat sebe sama jako opravdovou nepřátelskou překážku svých účelů".[6] Cílem vývoje ducha je „dosáhnout svého vlastního pojmu".[7] Vývoj [573] sám je „tvrdý, nekonečný boj proti sobě samému".[8]

---

[1] myslím sebe jakožto myslícího věc (Pozn. překl.)

[2] vědomí (Pozn. překl.)

[3] Srv. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, 2 (vyd. G. Lasson, 1923), str. 220.

[4] Tamt.

[5] Srv. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, vyd. G. Lasson, 1917, str. 130.

[6] Tamt., str. 132.

[7] Tamt.

[8] Tamt.

Poněvadž neklid vývoje *ducha*, který přivádí sebe sama ke svému pojmu, je *negace negace*, je pro něho při jeho sebeuskutečňování přiměřené upadnout „do času" jako do bezprostřední *negace negace*. Neboť „čas je *pojem* sám, který *je tu* a představuje se vědomí jako prázdné nazírání; proto se duch zjevuje nutně v čase, a zjevuje se v čase tak dlouho, dokud *neuchopí* svůj čistý pojem, to znamená dokud neodstraní čas. Čas je *vnější*, nazírané, sebou samým *neuchopené* čisté Já, pouze nazíraný pojem."[1] Tak se duch *co do své bytnosti* nutně jeví v čase. „Dějiny světa jsou tedy vůbec výkladem ducha v čase, tak jako se v prostoru idea vykládá jakožto příroda."[2] „Vylučování", které patří k pohybu vývoje, chová v sobě vztah k nebytí. To je čas, pochopený ze vzpírajícího se ‚teď'.

Čas je „abstraktní" negativita. Jakožto „nazírané vznikání" jest oním bezprostředně se naskýtajícím, odlišeným sebeodlišováním, „tu jsoucím", to znamená vyskytujícím se pojmem. Jakožto něco, co se vyskytuje, a je tudíž vůči duchu vnějším, nemá čas žádnou moc nad pojmem, zatímco pojem „je naopak mocí času".[3]

Hegel ukazuje možnost dějinného uskutečňování ducha „v čase" tím, že odkazuje na *totožnost formální struktury ducha a času jakožto negace negace.* Nejprázdnější, formálně-ontologická a formálně-apofantická abstrakce, do níž se duch a čas zvnějšňují, umožňuje vypracovat jejich vzájemnou příbuznost. Poněvadž je však čas přece jen zároveň pochopen ve smyslu naprosto [574] nivelizovaného světového času a jeho původ tak zůstává zcela zakryt, stojí čas naproti duchu jako něco jednoduše se vyskytujícího. Proto *musí* duch *nejprve* upadnout „do času". Co ovšem toto „upadnutí" a „uskutečňování" ducha, který je mocen času a vlastně „jest" mimo něj, ontologicky znamená, zůstává nejasné. Stejně jako neosvětluje původ nivelizovaného času, nechává Hegel rovněž zcela bez povšimnutí otázku, zda skladba bytnosti ducha *jako* negace negace je vůbec možná jinak, i kdyby to mělo být na základě původní časovosti.

---

[1] Srv. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* in: *Sämtliche Werke,* II, vyd. H. Glockner, str. 612.

[2] G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, cit. vyd., str. 134.

[3] Srv. G. W. F. Hegel, *Encyklopädie*, vyd. G. Bolland, § 258.

Zda je Hegelova interpretace času a ducha a jejich spojitosti oprávněná a spočívá vůbec na nějakém ontologickém fundamentu, nelze nyní ještě zkoumat. Avšak to, *že vůbec* bylo možno pokusit se o formálně-dialektickou „konstrukci" spojitosti ducha a času, ukazuje jakousi jejich původní spřízněnost. Hegelova „konstrukce" je motivována úsilím a bojem o pochopení „konkrece" ducha. To prozrazuje následující věta ze závěrečné kapitoly jeho *Fenomenologie ducha*: „Čas se tudíž zjevuje jako osud a nutnost ducha, který není v sobě završen – nutnost obohatit účast, kterou má sebevědomí na vědomí, nutnost uvést do pohybu *bezprostřednost onoho ‚o sobě'* – formu, v níž je substance ve vědomí –, nebo naopak toto ‚o sobě', vzaté jako *niterné*, to, co zprvu je *niterné,* realizovat a vyjevit – tzn. přivtělit to k jistotě o sobě samém."[1]

Výše provedená existenciální analytika pobytu naproti tomu vychází z „konkrece" fakticky vržené existence samé, aby odhalila časovost jako její původní umožnění. Není to tak, že by „duch" do 4
času teprve upadal, [575] nýbrž *existuje jako* původní *časení* časovosti. Ta časí čas světa, v jehož horizontu se mohou „zjevovat" jako nitročasové dění „dějiny". „Duch" neupadá *do* času, nýbrž: faktická existence jakožto upadající „*vy*padává" *z* původní, autentické časovosti. Toto „padání" samo je však ve své existenciální možnosti určitým modem časení patřícím k časovosti.

§ 83. *Existenciálně-časová analytika pobytu a fundamentálně-ontologická otázka po smyslu bytí vůbec*

Úkolem dosavadních zkoumání bylo existenciálně-ontologicky interpretovat *původní celek* faktického pobytu *z jeho základu*, a to vzhledem k možnosti vlastního a nevlastního existování. Jako tento základ, a tudíž jako smysl bytí starosti se ukázala *časovost.* K čemu tedy dospěla *přípravná* existenciální analytika pobytu *před* odhale-

---

[1] Srv. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit. vyd., str. 613.

ním časovosti, je nyní opět *včleněno* do původní struktury celku bytí pobytu, do časovosti. Z analyzovaných možností časení původního času získaly ony dříve jen „načrtnuté" struktury svoje „založení". Zachycení struktury bytí pobytu je ovšem pouze *cesta. Cílem* je vypracování otázky po bytí vůbec. *Tematická* analytika existence však potřebuje čerpat světlo z předem vyjasněné ideje bytí vůbec. Platí to zvláště tehdy, je-li jako kritérium každého filosofického zkoumání respektována věta vyslovená v úvodu:[1] Filosofie je universální fenomenologická ontologie, vycházející z hermeneutiky pobytu, která jakožto analytika *existence* upevnila konec Ariadniny nitě [576] všeho filosofického tázání tam, kde toto tázání *vzniká* a do čeho se opět *vrací.*[2] Ani tato teze ovšem nesmí platit jako dogma, nýbrž jako formulace ještě „zahaleného" zásadního problému: lze ontologii založit *ontologicky*, nebo je i k tomu zapotřebí *ontického* fundamentu, a *které* jsoucno musí převzít funkci tohoto fundování?

To, co se zjevuje tak zřetelně jako rozdíl mezi bytím existujícího
7 pobytu a bytím nepobytového jsoucna (například výskytovostí), je přece pouze *východisko* ontologické problematiky, ale nic, s čím by se filosofie mohla spokojit. Už dávno se ví, že antická filosofie pracuje s „věcnými pojmy" a že existuje nebezpečí „zvěcnění vědomí". Ale co znamená zvěcnění? Z čeho pramení? Proč se bytí „chápe" právě „především" ze jsoucna výskytového, *a nikoli* příručního, které leží *ještě blíže*? *Proč* se toto zvěcnění vždycky znovu prosadí? Jak je bytí „vědomí" *pozitivně* strukturováno, že zvěcňovat j nepřiměřené? Stačí vůbec „rozdíl" mezi „vědomím" a „věcí" k původnímu rozvinutí ontologické problematiky? Leží odpovědi na tyto otázky na cestě, po které se ubíráme? A lze odpověď byť i jen *hledat*, dokud není vůbec položena a vyjasněna otázka po smyslu bytí?

Po původu a možnosti „ideje" bytí vůbec nelze nikdy pátrat prostředky formálně-logické „abstrakce", to znamená bez toho, že bychom si zajistili horizont, v němž můžeme klást otázky a očekávat

---

[1] Srv. § 7, str. 56.

[2a] Tedy nikoli filosofie existence.

odpovědi. Je třeba hledat *cestu*[1] k projasnění fundamentální ontologické otázky a po této cestě *jít*. Zda je *jediná*, nebo zda je vůbec *správná*, [577] může být rozhodnuto teprve *poté, co jsme jí prošli*. *Svár* o interpretaci bytí nemůže být urovnán, *protože se ještě vůbec nerozpoutal*. Takovýto svár nelze ostatně jen tak vyprovokovat – k jeho rozpoutání je zapotřebí se vyzbrojit. Naše zkoumání je *na cestě* k tomu. V jakém místě cesty se nachází?

Něco takového jako „bytí" je odemčeno v porozumění bytí, které jakožto rozumění patří k existujícímu pobytu. Předchůdná, třebaže nepojmová odemčenost bytí umožňuje, že se pobyt jakožto existující ‚bytí ve světě' může vztahovat *ke jsoucnu*, a to jak k tomu, s nímž se setkává ve světě, tak k sobě samému jakožto existujícímu. *Jak je odemykající rozumění bytí pobytově vůbec možné?* Lze na tuto otázku získat odpověď tak, že se obrátíme k *původní skladbě bytí* pobytu, který bytí rozumí? Existenciálně-ontologická skladba celkovosti pobytu je založena v časovosti. V souladu s tím musí původní způsob časení ekstatické časovosti samé umožňovat ekstatický rozvrh bytí vůbec. Jak tento modus časení časovosti interpretovat? Vede cesta od původního *času* ke smyslu *bytí?* Ukazuje se *čas* sám jako horizont *bytí?*

[1 b] nemyslí se tu ‚jedinou' správnou

DOSLOV VYDAVATELE

díla *Bytí a čas* v edici Sebraných spisů Martina Heideggera

I

Když nakladatel Dr. h. c. Vittorio Klostermann a vydavatel tohoto svazku předávali Martinu Heideggerovi dne 4. listopadu 1975 v jeho malém sídle na Rötebucku ve Freiburgu-Zähringen, kde trávil své stáří, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* jako první svazek jeho Sebraných spisů, vyjádřil filosof přání, aby pro vydání Sebraných spisů bylo nyní připraveno i *Bytí a čas*, jehož jsou *Grundprobleme* tematickým pokračováním.

Druhý svazek Sebraných spisů, který zde předkládáme, obsahuje nezměněný text samostatného vydání díla *Bytí a čas*, pouze s tím rozdílem, že *text ve vydání Sebraných spisů* je opatřen *glosami autora z jeho příručního exempláře*. Z tohoto exempláře byly rovněž převzaty malé, k lepší srozumitelnosti přispívající textové úpravy, které do svého exempláře během uplynulých desetiletí zanesl a které na jeho pokyn zůstávají bez zvláštního označení. Odstraněny byly různé tiskové chyby.

Zásady, které Martin Heidegger stanovil pro úpravu I. oddílu svých Sebraných spisů, obsahovaly pro vydavatele pokyn zjednat pomocí *čísel na okrajích stránek* korespondenci mezi stránkováním samostatného vydání a vydání v rámci Sebraných spisů. Čísla na okrajích stránek uvedená v tomto 2. svazku Sebraných spisů se vztahují na vydání díla *Bytí a čas* v nakladatelství Max Niemeyer. Vzhledem k tomu, že paginace nového tisku samostatného vydání, který byl pořízen u příležitosti sedmého vydání v roce 1953, souhlasí až na malé odchylky s paginací vydání předchozích (srv. autorovu úvodní poznámku k sedmému vydání z roku 1953, str. 7), je uvedením marginálního číslování ve vydání *Bytí a času* v rámci Se-

braných spisů zjednána korespondence se všemi dosavadními samostatnými vydáními – včetně vydání prvního (in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*).

Poznámky na okraj textu, které uvádíme pod čarou a označujeme malými písmeny (a, b, c),[1] pocházejí z autorova příručního exempláře druhého vydání z roku 1929. Tento exemplář, který je podle něho samého z jeho různých příručních exemplářů nejdůležitější, používal Martin Heidegger po celou dobu ve své chatě v Todtnaubergu a označoval jej proto jako *exemplář z chaty.* Když vydavatele tohoto svazku pověřil, aby podle jeho pokynů poznámky vybral, výslovně ho požádal, aby jako podklad používal výhradně tento exemplář z chaty. Proto zde mohly v tištěném textu odpadnout u každé poznámky údaje o tom, z kterého vydání a z kterého roku poznámka pochází, jako tomu muselo být ve vydání *Wegmarken,*[2] kde byly použity různé exempláře a různá vydání.

O *datování poznámek na okraji textu* v exempláři z chaty platí v zásadě totéž, co o tom vydavatel uvedl ve svém doslovu k 9. svazku Sebraných spisů *Wegmarken.* Tyto poznámky si autor vpisoval během dlouhého časového údobí od roku 1929 až do posledních let. Přibližné datování může čtenář, který se zajímá o věcné přiřazení poznámek k různým fázím Heideggerovy myšlenkové cesty, získat jedině z jejich *myšlenkového obsahu.* Pokud se nejedná o imanentní poznámky, které rozhodujícím způsobem vysvětlují text, jsou to jednak poznámky z období obratu Heideggerova myšlení, jednak poznámky, v nichž na nových zastávkách svého myšlení po obratu objasňoval věcnou spojitost s tím, co myslel kdysi.

Vezmeme-li v úvahu výjimečné postavení, jaké *Bytí a čas* zaujímá mezi uveřejněnými Heideggerovými spisy, a také rozsah knihy, není poznámek příliš mnoho. Martin Heidegger to v rozhovoru

---

[1] V tomto českém vydání označujeme všechny poznámky v textu, tedy i tyto, pořadovými čísly. Pod čarou pak u těchto poznámek uvádíme, pod jakým písmenem se poznámka ve vydání Sebraných spisů nacházela. (Pozn. překl.)

[2] Srv. M. Heidegger, *Gesamtausgabe,* I. odd.: Veröffentlichte Schriften 1914–1970, sv. 9: *Wegmarken,* Frankfurt a. M. 1976. (Pozn. překl.)

s vydavatelem zdůvodnil tím, že se se svým prvním hlavním dílem a s myšlenkovou pozicí, kterou tenkrát zastával, vypořádával ve zvlášť koncipovaných spisech a náčrtech, o nichž stanovil, že mají být vydány ve IV. oddílu Sebraných spisů, které nese název „Náčrty a připomínky k vydaným spisům".

II

K nadpisu první části *Bytí a času* najde čtenář na straně 59 tohoto vydání dvě Heideggerovy poznámky na okraj, jež je obzvláště třeba zmínit, neboť informují o tom, kde hledat jádro druhé poloviny *Bytí a času*, která nebyla v roce 1927 uveřejněna.

Interpretace pobytu vzhledem k časovosti – první část nadpisu – zahrnuje tematicky první dva oddíly *Bytí a času* (srv. *Nástin pojednání*, § 8). Ve svém exemplář z chaty k tomu Heidegger poznamenává: „*Uveřejněná část obsahuje pouze toto.*" Explikace času jako transcendentálního horizontu otázky po bytí naznačuje tematiku třetího oddílu první části *Bytí a času*, která měla patřit k jeho druhé polovině. Poznámka k této druhé části zní: „*K tomu viz marburské přednášky, letní semestr 1927.*" Nikoli náhodou Heidegger stanovil, že touto přednáškou (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, sv. 24) má být zahájeno vydávání jeho Sebraných spisů. Na první straně tohoto svazku je uvedena Heideggerova poznámka, která je v rukopisu hned na začátku na pravé straně: „Nové vypracování 3. oddílu I. části *Bytí a času*".

Ve *Wegmarken* (sv. 9) najde čtenář (na str. 134) poznámku na okraj, která pochází z příručního exempláře prvního vydání *Vom Wesen des Grundes* z r. 1929 a ve které Heidegger opět odkazuje na tematickou souvislost mezi *Grundprobleme der Phänomenologie* a třetím oddílem, který měl být nazván *Čas a bytí*: „Celá přednáška patří k *Bytí a času*, I. část, 3. oddíl, *Čas a bytí*".

Je tudíž zřejmé, že tam, kde se Heidegger ve svých rukopisech a ve svých příručních exemplářích dotýká tematiky třetího oddílu první části, odkazuje sám sebe – neboť poznámky na okraji jsou zprvu určeny jen pro jeho vlastní potřebu – na marburskou přednáš-

ku z letního semestru 1927 – a *jen* na tento text. Nejspíše jsou tedy *Grundprobleme der Phänomenologie* postaveny touto výslovnou poznámkou do souvislosti s oddílem *Čas a bytí*; také naopak, rukopisným vpiskem v *Bytí a času* a ve *Vom Wesen des Grundes* je naznačeno, že uvedená přednáška obsahuje rozpracování *Času a bytí*.

Označení ‚*nové* vypracování' znamená, že mu předcházelo nějaké *starší*. První zpracování oddílu *Čas a bytí* bylo napsáno v době sepisování prvního a druhého oddílu. V rozhovoru s vydavatelem Martin Heidegger sdělil, že první verzi brzy po napsání spálil.

Oddíl *Čas a bytí* tvoří jádro druhé poloviny *Bytí a času*, která nebyla vydána: zodpovězení fundamentálně-ontologické otázky po smyslu bytí vůbec na půdě existenciálně-časové interpretace pobytu, vypracované v předcházejících dvou oddílech. Tím, že vyšly *Grundprobleme der Phänomenologie*, je nyní *provedení tematiky Času a bytí*, které bylo z ohlášené druhé poloviny stále nejvíc postrádáno, konečně k dispozici – jakkoli se jedná o druhou verzi, která je provedena jako přednáška, a není tudíž literárně ztvárněna tak, jak by měla být jakožto druhá polovina *Bytí a času*. To rozhodující je třeba vidět v tom, že universální otázka po bytí, v jejíchž službách ontologická analytika pobytu stojí, je v této přednášce z horizontu *Bytí a času* také zodpovězena.

V únoru 1977 uplyne padesát let od uveřejnění *Bytí a času*. Přestože má i toto dílo, jako všechny spisy našeho autora, charakter přechodné zastávky na cestě myšlení, udržuje si své mimořádné postavení tím, že – jak Heidegger vždy znovu zdůrazňoval – jedině skrze toto dílo je možný přístup k otázce po bytí a také k autorovým pozdějším spisům.

Za pečlivou pomoc při korekturách děkuji z celého srdce panu Hartmutu Tietjenovi, spolupracovníku na Sebraných spisech, dále slečně Susanně Friedmannové a pánům Franz-Karlu Blustovi, Klausu Neugebauerovi a Haraldu Tredemu z Birklehofu.

Freiburg i. Br., červenec 1976
Friedrich-Wilhelm v. Herrmann

POZNÁMKA PŘEKLADATELŮ

Překládali jsme podle 2. svazku Sebraných spisů Martina Heideggera. Svazek patří do I. oddílu spisů, který obsahuje autorovy práce uveřejněné v letech 1914–1970. Pro usnadnění orientace v textu a případné srovnání s originálem uvádíme číslování stránek obou základních německých vydání. Číslování stránek původního vydání je uvedeno na okraji textu. Čísla v hranatých závorkách uvnitř textu odkazují na stránkování v Sebraných spisech.

Poznámky pod čarou jsou trojího druhu:

Autorovy poznámky z původního vydání.

Autorovy poznámky z příručního exempláře (srv. *Doslov vydavatele*). Aby bylo možno tyto dodatečné poznámky snadno identifikovat, uvádíme za našimi čísly poznámek písmena, kterými jsou tyto poznámky označeny v německém originále.

Samostatné poznámky překladatelů se omezují téměř výhradně na překlady cizojazyčných výrazů. Překlady neuvádíme, pokud jsou autorem bezprostředně parafrázovány.

Autorské poznámky mohou být rovněž doplněny poznámkami překladatelů. V tom případě jsou uvedeny v hranatých závorkách.

Dvojité uvozovky jsou vždy autorovy (s výjimkou překladu termínu *das Gerede* = „řeči“). Jednoduché uvozovky používáme jako překladatelský nástroj k vyznačení autorových terminologických substantivizací víceslovných výrazů, novotvarů apod. Např.: das In-der-Welt-sein = ‚bytí ve světě‘, das Miteinandersein = ‚bytí spolu‘, das Da = ‚tu‘.

Za trpělivost a péči při konečné přípravě rukopisu děkují překladatelé paní Ladislavě Švandové.

MARTIN HEIDEGGER

Bytí a čas

Vydalo nakladatelství OIKOYMENH. Z německého originálu *Sein und Zeit,* vydaného jako druhý svazek Sebraných spisů Martina Heideggera nakladatelstvím Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec. Odpovědný redaktor Aleš Havlíček. Technická redakce Jana Dvořáková. Sazba Miroslav Šedina. Tisk *Alfaprint* Praha. Druhé, opravené vydání, Praha 2002.