

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? *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.

231

Hledáme odpověď na otázku po smyslu bytí vůbec a ještě předtím možnost, jak tuto základní otázku² 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] pobyt³. 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.

² ^a která ale 'onto-logii' zároveň proměňuje (srv. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, oddíl IV)

³ Srv. §§ 6, 21 a § 43, str. 229.

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

232 Ontologické zkoumání je jeden z možných druhů výkladu, přičemž výklad jsme charakterizovali jako rozpracování a osvojení nějakého porozumění¹. 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.

jde o jeho bytí samo. Jako 'vždy moje' je však toto 'moci být' svobodné pro autenticitu či neautenticitu, anebo jejich modální indifferenci.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. 233

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 pobytu². 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 spolukonstituována³ 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 po-

¹ Srv. § 9.

² Srv. § 41.

³ a kromě 'již být'

bytu jako fundament pro vypracování základní ontologické otázky být vskutku původní, musí napřed existenciálně odhalit bytí pobytu v jeho možné *autenticitě a celosti*.

234 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 pobytově¹ jest smrt jen v existenciálním *bytí k smrti*. 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 existenciální možnost směřuje však smyslem svého bytí k existenciální 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] učeněný strukturní ce-

¹ b myšleno přiměřeně k bytnosti pobytu

lek bytí pobytu jako starost. U toho se však interpretace 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 jakožto *dějinný* je s to tvořit dějiny. 235

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 času¹.

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 přítomnost (příchod a událost úvlasti)

² V 19. stol. to byl Sören Kierkegaard, kdo problém existence výslovně a důkladně promyslel na existenciální 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

MOŽNOST POBYTU BÝT CELÝ A BYTÍ K SMRTI

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

236 Naším úkolem je překonat nedostatečnost hermeneutické situace, 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 existující, 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 modelem *bytí k* těmto možnostem. A „přípravenost *na* všechno“, 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 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 existenciální, 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 pojmut 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 pojmut pobyt jako celý

Dosáhnout ve smrti celost pobytu znamená zároveň ztratit bytí 'tu'. Přejít 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.

238

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 neznámá 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 obstaratelným příručním jsoucnem světa našeho

okolí. Když u něho pozůstali 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 pobyttem, přiměřeně fenoménu, jasně se ukáže, že takovéto spolubytí s mrtvým právě *nezakouší* 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 obstarávání se taková zastupitelnost mnohostranně a stále uplatňuje. Každé ‘někam dojít’, ‘něco přinést’ je v okrsku našeho nejbližší 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 smrt¹ 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, jež 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.

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.

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

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 spatřit jedině tehdy, když pobytové končení vymežíme vůči pouhému ukončení života¹. Umírání lze sice pojmout také fyziologicko-biologicky, nicméně lékařský pojem „exitus“ se rozhodně nekryje s pojmem uhynutí. 241

Z dosavadního rozboru možnosti ontologického pojetí smrti je zároveň jasné, že nepozorovaně [321] se vnucující podsouvání jsoucna, 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 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 exis-

¹ Srv. § 10.

242 tenciální skladbě pobytu se musíme snažit rozhodnout, v čem jsou ony [322] zprvu se nabízející pojmy konce a celosti – i když 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 neznamena, 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 zcela 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 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 čtvrt', 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 nelhostejná. 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 stále ‘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 pobyttem 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 neznámá nutně sebenaplnění. Tím naléhavější je nyní otázka, *v jakém smyslu musí být vůbec smrt pojata jako končení pobytu*.

245 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 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 „dohotovost“ – poslední tah štětce dokončuje obraz.

Ale ukončení ve smyslu dohotovení neznámá 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 neznamena, že pobyt je u konce, nýbrž¹ znamená *bytí ke konci* tohoto jsoucna. Smrt je způsob bytí, jejž na sebe pobyt bere, jakmile *jest*. „Jakmile člověk nabude života, ihned je s dostatek stár, aby zemřel.“²

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 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.

¹ a smrt jako umírání

² *Der Ackermann aus Böhmen*, vyd. A. Bernt a K. Burdach, in: *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.]

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 interpretace¹ 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. Život² musí být chápán jako způsob bytí, k němuž patří 'bytí ve světě'. Tento způsob bytí lze ontologicky zachytit pouze privativním postupem vycházejícím 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 umírání³.

247 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 *nad-*

¹ a tzn. fundamentálně-ontologické

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

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

řazena 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 neznamena, 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 pojmut 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 ostatně 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 existenciální 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 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 *prostupu-*

je 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 nalézají 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, theodiceje a theologie smrti má existenciální analýza metodicky přednost. Onticky vzato vykazují její výsledky specifickou *formálnost* a prázdnotu 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 každodenností pobytu. K tomu je třeba si v plné šíři zpřítomnit výše ukázané [331] struktury každodennosti. Že v existenciální analýze smrti spoluzazní existenciální možnosti bytí k smrti, je dáno bytností každého ontologického zkoumání. Tím výslovněji je třeba zdůraznit, že existenciální pojmové určování není spojeno s existenciální závazností, a to zvláště jde-li o smrt, na níž je možnostní charakter pobytu nejzřejmější. Existenciální problematika je zaměřena výhradně na odkrytí ontologické struktury bytí ke konci pobytu.¹ [332]

¹ Antropologie vypracovaná křesťanskou theologií – počínaje Pavlem až

§ 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

250

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 Weltanschauungen*, 3. vyd., 1925, 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. Geisteswiss. Klasse I*, 1. 1924. Unger vidí jasně význam fenomenologického bádání pro radikálnější založení „problémů života“, cit. d., str. 17 nn.

¹ Srv. § 41, str. 221 n.

k bytí pobytu, musí být možno určit ji (příp. bytí ke konci) z těchto rysů.

V první 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 redukováný 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, 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, bezvztažná 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, bezvztažná, nepředstižná možnost*. Jako taková je tím, co nás čeká, ve *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, bezvztažnou 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, bezvztažného 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 směřovat se strachem z dožití. Není to žádná libovolná a nahodilá „slabá“ nálada jednotlivce, 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, bezvztažnému 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 existenciální 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 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

252

¹ Srv. § 40.

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 existenciální 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 *konkrezi* pobytu, v jeho každodennosti.

§ 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', 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, bezvztažné a nepředstižné možnosti pobytu? Jaké rozpoložení odemyká neurčitému 'ono se' vydanost smrti a jakým způsobem?

253 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 potkáva-

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

ného.¹ 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 dvojznačnost, pak je to nepochybně při takovém mluvení o smrti. Umírání, které je bytostně a nezastupitelně mé vlastní, [337] je proměněno ve 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 zakrývající 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 *pokoušení* zakrývat si své nejvlastnější bytí k smrti.²

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 zastříti nejvlastnější a nepředstižnou možnost být. Neurčité 'ono se' obstarává tímto způsobem *neustálé upokojení ohledně smrti*. Upokojení je však v zásadě určeno nejen „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 spole-

¹ Srv. § 16.

² Srv. § 38.

čenská nepříjemnost, ne-li dokonce netaktnost, jíž má být veřejnost uchráněna.¹

Neurčité 'ono se' si však zároveň svým upokočováním, 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 strach z přicházející události. Tato úzkost, jež vystupuje jako strach, a stává se tak dvojznačnou, je nadto vydávána za slabost, kterou by sebejistý 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, upokočování 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
255 „na smrt“ výslovně „nemyslí“. *Pobytu jde i v průměrné každodennosti neustále o toto nejvlastnější, bezevztažné a nepředstižné 'moci být', byt' jen v modu obstarávání neznepokožené lhostejnosti v ů č i nejzazší možnosti své existence.* [339]

Rozbor každodenního bytí k smrti poskytuje však zároveň vodítko pro pokus důkladnou interpretací upadajícího bytí k smrti jako

¹ L. N. Tolstoj zpodobil fenomén otřesu a zhroucení tohoto „umřít se musí“ v povídce *Smrt Ivana Iljiče*.

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, bezvztažnému a nepředstižnému 'moci být'. Existující bytí k této možnosti se staví před naprostou nemožnost existence. Kromě této zdánlivě prázdné charakteristiky bytí k smrti se odkryla též konkréce 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.

Explicace 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 oslabil a aby si tím, že umírání ještě více zakrývá, ulehčila svou vrženost ve smrt. 256

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

¹ Ohledně této metodické možnosti srv. analýzu úzkosti § 40, str. 212 n.

Být si jist nějakým jsoucno 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.

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*.

257 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“.² Jistota, 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 za-

¹ Srv. § 44, zvl. str. 248 nn.

² Srv. § 44 b, str. 251.

krývá. 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 „přemýšlet“. 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 obstaratelné. Každodennost nutí k nutkavému obstarávání a zbavuje se pout mdlého, „neplodného přemýšlení o smrti“. Smrt je s odvoláním na tak zvané „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 *neurčitost* 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, 259 jistá a jako taková neurčitá, nepředstižná možnost pobytu. Smrt jest jako konec pobytu v bytí tohoto jsoucná 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 než 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 existenci 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] setrávat nutně a stále. Poněvadž pobyt existuje, určuje způsob, jejímž jakožto jsoucno je, vždy z nějaké možnosti, již sám *jest* a již rozumí.

Může pobyt své nejvlastnější, bezevzažné 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 existenciální 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 setrává 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

¹ O neautentičnosti pobytu pojednával § 9, § 27, str. 155 a zvl. § 38.

co do svého smyslu druhým skryto? Není rozvrh existenciální možnosti takového problematického existenciálního '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 charakterizovali neautentické bytí k smrti, a tím jsme prohibitivně vymezili, jaké být autentické bytí k smrti *nemůže*. Pomocí těchto pozitivních a prohibitivních 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, bezvztažnou 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.

261

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 zaměření vztahuje k možnému: nikoli v tematicko-teoretické úvaze o možném jakožto možné, natož o jeho možnosti jako takové,

nýbrž tak, že *ohled* obstarávání *odhlíží* [347] od možného směrem k tomu, co je jím umožňováno.

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 nezabavuje 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*. 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 neznamena jen příležitostné odhlížení od možného směrem k jeho možnému [348] uskutečnění, nýbrž je bytostně *čekáním* na toto uskutečnění. I v očekávání je obsažen odvrát 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 rozumějším 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 vyvstat 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 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, bezvztažné, nepředstižné, jisté a jako takové neurčité možnosti. Je třeba mít na zřeteli, že rozumění primárně neznámá: 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

¹ Srv. § 31.

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, již pobyt rozumí v předběhu, osamocuje pobyt do 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 neznamena, 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. 264

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 ko-

nečném existenciálním porozumění nedbal existenciálních možností druhých, jež ho přesahují, a tedy předstihují, nebo že by je násilně přizpůsoboval svým – a připravil se tak o svou nejvlastnější faktickou existenci. Jako bezvztažná [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 možnosti, které před ní předcházejí, je v něm obsažena možnost existovat jako ‘*moci být*’, které je *celé*.

265 Nejvlastnější, bezvztažná 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 ztratit ve věcných obsazích – což může být vlastní úkol a možnost starosti –, má-li dosáhnout čisté věčnosti, to znamená nezaujatosti apodiktické evidence. Jestliže jistota o smrti nemá tento charakter, pak to neznamena, 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 [352] jeho 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

¹ Srv. § 62.

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, bezvztažná, nepředstižná a jistá možnost je ve své jistotě *neurčitá*. Jak předběh odemyká tento rys význačné možnosti 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 stále a naprosté, z nejvlastnějšího osamoceního 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“ nepřímě, 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 strhují-*

¹ Srv. § 29.

² Srv. § 40.

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

ci, 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 ukázalo *ontologickou* možnost existenciálního 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 existenciálně fantastickou představou. To, že pobyt má ontologickou možnost autentického 'moci být celý', neznamena 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?*

267

Dříve, než začneme odpovídat na tyto otázky, je třeba prozkoumat, zda *vůbec* a jakým způsobem pobyt ze svého nejvlastnějšího 'moci být' *dosvědčuje* možnou *autentičnost* své existence, a to tak, že nejen naznačí, že je *existenciálně* 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 pobyt samotným 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]

POBYTOVÉ DOSVĚDČENÍ AUTENTICKÉHO 'MOCI BÝT'
A ODHODLANOST

§ 54. *Problém dosvědčení autentické existenciální
možnosti*

Hledáme takové autentické 'moci být', jehož existenciální 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 vykázaní 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 existenciální 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?

Ztracenost v neurčitém 'ono se' vždy již rozhodla o nejběžnějším faktickém 'moci být' pobytu – o úkolech, pravidlech, měřítcích, nálehavosti a dosahu obstarávajícího [356] a pečujícího 'bytí ve světě'. Neurčité 'ono se' vždy již pobyt v uchopování těchto bytostných možností zastoupilo. A dokonce ještě skrývá, že pobyt mlčky zbavilo

268

^{1 a} 1. to dosvědčující jako takové; 2. to v něm dosvědčené

² Srv. § 25.

³ Srv. § 27, zvl. str. 155.

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 existenciální 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 zkoumání³ s fundamentálně-ontologickým záměrem.

Nejprve je třeba vysledovat existenciální fundamenty a struktury svědomí a ukázat ho *jako* fenomén pobytu v rámci již explikované skladby bytí tohoto jsoucna. Takto rozvržená ontologická analýza svědomí předchází psychologickou deskripci zážitků svědomí a jejich klasifikaci a nemá nic společného s biologickým „vysvětlením“, tzn. zrušením tohoto fenoménu. Právě tak je jí cizí theologická inter-

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.

pretace 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 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 existenciální rozhodnutí pro volbu být sebou, které v souladu s jeho existenciální strukturou nazýváme *odhodlanost*. Tím je dáno i rozdělení analýz v této kapitole: existenciálně-ontologické fundamenty svědomí (§ 55); svědomí jako volání (§ 56); svědomí jako volání starosti (§ 57); rozumění volající výzvě a vina (§ 58); existenciální interpre-

~~svědomí~~ a jeho vulgární výklad (§ 59); existenciální struktura ~~svědomím~~ dosvědčeného autentického 'moci být' (§ 60). [359]

§ 55. Existenciálně-ontologické fundamenty¹ svědomí

Analýza² 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 (naladě) patří stejně [360] původně rozumění. Díky němu pobyt „ví“,⁴ jak na tom sám se sebou je: zda rozvrhl své vlastní možnosti, či zda si je nechal – jsa pohlcen v neurčitěm 'ono se' – nadiktovat veřejným výkladem. Nechat si

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.

⁴ a Domnívá se, že to ví.

něco nadiktovat je však existenciálně umožněno tím, že pobyt jako 271 rozumějící spolubytí může druhé *poslouchat*.¹ Ztrácí 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.² [361] Je-li v každodenním výkladu znám „hlas“ svědomí, nemyslí se při tom na nějakou zvukovou podobu, kterou fakticky nikdy nelze konstatovat,³ nýbrž „hlas“ je tu pojat jako dávání na srozuměnou. V odemykající tendenci tohoto volání je moment

¹ ^b Odkud pochází toto poslouchání a jeho možnost? Smyslové poslouchání uchem jakožto vržený způsob přijímání.

² Srv. § 34.

³ ^a kterou „slyšíme“ nikoli smyslově

272 nárazu, otřesu.¹ Volá se z dálky a do dálky. Volání se 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 svědomí³ 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 in: *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, hrsg. von 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 na-nejvýš 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.

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.

274 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 porozumění „volanému“ nelze spojovat s očekáváním nějakého sdělení apod.

To, co je voláním odemykáno, je jednoznačné i přesto, že si to jednotlivý pobyt může podle individuálních možností svého porozumění 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 prostě 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 rozmělnován planými řečmi. Ale nebylo by pak tomuto fenoménu přiměřenější, kdybychom otázku, kdo volající je, vůbec nekladli? Zajisté – pokud jde o existenciální 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 zastříit. 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 vycházející ze mne je nade mnou a na mne dopadá –, nýbrž i tím, že 276 podržíme ontologický poukaz v něm obsažený, že jde o fenomén *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 neseťkává 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 rozpoložení. 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 útek byl charakterizován jako útek před tísnivou nehostinností, která určuje základ osamocené '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 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“, cizější 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?

277

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 pocho-

pené volání svědomí ukazuje to, co bylo výše¹ 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 starost.

278

Není tedy třeba uchýlovat 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 pobyttem 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 útekem 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 mluví „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 po-

¹ Srv. § 40, str. 217.

byť 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“.

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 neznamena 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*.

280 Teprve analýza rozumění výzvě svědomí může tedy vést k explicitnímu objasnění toho, *co dává volání na srozuměnou*. Ale pouze díky předchozí všeobecné ontologické charakteristice svědomí je možno existenciálně pochopit, že ve svědomí je voláno „vinen“. 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 existenciálně voláno v jednotlivém pobytu a k němu, nýbrž to, co patří k existenciální podmínce možnosti každého fakticky-existenciálního 'moci být'.

Rozumění, které v existenciálním 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 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“ *neautentic-ky* 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“ (schuldig sein) 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, 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. ja-

ko 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 výklady 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.

283

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, vyluču-

je 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“ pobyttem, tzn. z nesplnění požadavku, nelze tedy nikterak usuzovat na 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 bytí má“ nechal teprve vzejít ze *svého vlastního* 'bytí sebou' a uvedl je do 'tu'. Vrženost však neleží za pobyttem jako nějaká 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 zákla-

dem, *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 existenciálním 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. Negativita, o které zde mluvíme, patří k bytí pobytu jakožto svobodného pro existenciální 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 *neautentického* 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.

286 Vzдор 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 používala. 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 též 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 nazýváme 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, přicházející 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.

288 Touto volbou si pobyt umožňuje svou nejvlastnější provinilost, 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 jediné 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 existenciální 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 ve spolubytí s druhými vždy již na nich provinil. 'Chtít mít svědomí' tak znamená převzít bytí 'bez svědomí', které je jediným rámcem pro existenciální možnost *být* „dobrý“.

Přestože volání svědomí o ničem neinformuje, je nejen kritické, nýbrž i *pozitivní*; odemyká nejvlastnější '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 neod-

straníme 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? 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 výkladem 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 výkla-

du založené získaly pro svou interpretaci přiměřený ontologický horizont. Přesto i vulgární zkušenost svědomí musí tento fenomén nějak – předontologicky – postihovat. Z toho plyne dvojí: každodenní výklad svědomí nemůže sloužit jako poslední kritérium pro „objektivitu“ ontologické analýzy a tato analýza nemá zase právo nedbat 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 fundamentální 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-vzetí¹, 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 jednotlivých 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 existenciální *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 „proží-

¹ Srv. str. 177 a 261 – pozn. překl.

vaná 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* nevinný. Nabýt jistoty, že jsem něco neudělal, naprosto *nemá* charakter fenoménu svědomí. Naopak: tato jistota může spíše znamenat, že svědomí bylo zapomenuto, 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, ježmuž 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'.

¹ Srv. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. II. Teil. In: *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, sv. II (1916), str. 334.

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 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.

293

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.

294 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 vykázan 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 na nejvyšší „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 vykázaním 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 vul-

gární 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 *existenciální* „mravní kvalitě“ pobytu, který v takové zkušenosti žije. Stejně jako existence není nutně a přímo poškozována ontologicky nedostatečným porozuměním svědomí, není ani existenciálně přiměřenou interpretací svědomí zaručeno existenciální 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 existenciálního rozumění, pokud se ontologické pochopení neodtrhne od ontické zkušenosti. 295

§ 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“ posloucháním, 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 *authenticity* 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 konstituo-

vána rozpoložením a řečí. Existenciální 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.

296

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

¹ Srv. § 34, str. 191.

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 význačnou, v pobytu samém jeho svědomím dosvědčovanou autentickou odemčenost – *toto mlčenlivé, k úzkosti připravené seberozvrhování do své nejvlastnější provinilosti* – nazveme *odhodlanost*.

Odhodlanost je význačný modus odemčenosti pobytu. Odemčenost jsme však výše¹ 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 odká-

¹ Srv. § 44.

² Srv. tamt., str. 251.

³ Srv. § 18.

zán 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 spolubytu druhých. „Svět“ příručních prostředků nebude „obsahově“ jiný, okruh druhých se nezmění, a přece je nyní 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 upovídání sbratřování v rámci záměrů a podniků neurčitého 'ono se'.

Odhodlanost je svou ontologickou bytností vždy odhodlaností konkrétního faktického pobytu. Bytnost tohoto jsoucnu 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 *existenciální*,

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 upadáním. Odemčen ve svém „tu“, je stejně původně v pravdě i nepravdě.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 neznamena onticko-psychickou vlastnost ve smyslu podléhání zábránám. I odhodlané rozhodnutí je odkázáno na neurčité 'ono se' a jeho svět. Porozumění pro to patří k tomu, co je odhodlaným rozhodnutím odemýkáno, 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, co je fakticky možné, uchopujíc to tak, jak to jako nejvlastnější 'moci být' v neurčitém 'ono se' lze. 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“) spoluzaznívá 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 mís-

¹ Srv. § 44 b, str. 251.

to“.¹ 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 své fundamenty v odhodlanosti. Situace je vždy konkrétní v odhodlanosti odemčené 'tu', jako které tu jest existující jsoucno. Situace není vyskytující se rámeček, 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

¹ Srv. §§ 23 a 24.

do ní. Jakožto odhodlaný pobyt již *jedná*. Záměrně se vyhýbáme termínu „jednání“. Neboť za prvé bychom jej museli pojmut 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 starost 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]

301

Zachytit v hlavních rysech faktické existenciální 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, jež na ně klade sama probíraná problematika, totiž vykázat existenciálně dosvědčenou a vyjasněnou autentickou možnost poby-

¹ Ve směru této problematiky se K. Jaspers poprvé výslovně chopil úkolu vypracovat nauku o světovém názoru. Srv. jeho *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. vyd. 1925. 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“.

tu 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]

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 k smrti jako *předběh*.¹ Autentické 'moci být' pobytu, existenciálně 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?

302

Spojit oba fenomény vnějškově je samozřejmě nepřipustné. Metodicky jedině možná cesta je vyjít z fenoménu odhodlanosti, dosvědčeného v jeho existenciální možnosti, a ptát se: *poukazuje odhodlanost ve své nejvlastnější existenciální 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

¹ Srv. § 53.

'moci být'? Co když odhodlanost jako *autentická* pravda pobytu získává *příslušnou autentickou jistotu* teprve v předběhu ke smrti? Co když teprve v *předběhu* ke smrti autenticky chápeme, to znamená existenciálně *dostihujeme* veškerou faktickou „předběžnost“ rozhodování a odhodlávání?

303

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 znamená nic menšího než požadavek rozvrhnout tyto existenciální fenomény ve směru existenciálních možností, které jsou v nich předznačeny, a existenciálně tyto možnosti „domyslet do konce“. Předvedení předběhové odhodlanosti jako existenciálně možného autentického 'moci být celý' tím ztratí charakter libovolné konstrukce. Stane se interpretujícím osvobozením pobytu *pro* nejzazší možnost jeho existence.

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*

¹ a Lišit vědecký postup od pochodu myšlení.

však musí odehrávat na podkladě úplného a stálého fenomenologického zpřítomňování dosud odhalené existenciální skladby pobytu.

Pobyt je ontologicky zásadně odlišný od veškerého výskytového a reálného jsoucná. 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 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 časech 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: existenciálně 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. Existenciálně 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 souvislost 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 existenciální možnosti, ovšem odhodlanost, která bude bytím k smrti *existenciálně modalizována*? Co však znamená existenciálně „domyšlet 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. Existenciální 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 existenciální modalitu své vlastní authenticity*. 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 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 *existenciální 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 *nemožnosti* 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 vinu. Teprve

předběhová odhodlanost rozumí onomu 'moci být vinen' *autenticky a zcela*, to znamená *původně*.¹

307 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.

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] osamocení 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

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“.

v jistotě' jakožto udržování se v tom, co odhodlanost odemyká. Odhodlanost 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 udržováno 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, nechává 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 existenciálně 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 zůsta-ven sám sobě. Nic, před něž úzkost staví, odhaluje negativitu, která určuje pobyt v jeho *základě*, jenž je sám vrženost do smrti.

309 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, jedinečně 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 vnučená 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 existenciálně dosvědčené odhodlanosti skryta, a tudíž spolu s ní dosvědčena. Autentické „myslet na smrt“ je sobě samému existenciálně 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 existenciálně dosvědčené odhodlanosti pobytu zároveň dosvědčeno i jeho autentické 'moci být celý'. *Tázání po 'moci být celý' je tázání fakticky-existenciální. Pobyt [410] na ně odpovídá jakožto odhodlaný. Otázka po možnosti pobytu 'být celý' nyní zcela ztratila svůj počáteční¹ 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.

Pokud jsme „souvislost“ mezi předběhem a odhodlaností objasnili jako možné modalizování odhodlanosti předběhem, pak jsme fenomenálně vykážali 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’, onticky i ontologicky nesrozumitelný. Bylo by nesmyslné chtít tuto existenciální možnost odsouvat jako „nedokázanou“, nebo se ji naopak snažit teoreticky „dokazovat“. I tak je třeba tento fenomén chránit před nejhrubším překrucováním. 310

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 neznamena 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 vytyčují 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

311

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.

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 nejbližšího 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 onticko-ontologické tendenci výkladu.

Nejen vykázaní nejelementárnějších struktur 'bytí ve světě', vymezení pojmu světa, vyjasnění neurčitého 'ono se', které tvoří větší-

¹ Srv. § 45, str. 261 n.

² Srv. § 5, str. 32.

³ ^a 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.

nou a v průměru 'kdo' tohoto jsoucna, nejen interpretace pobytového 'tu', nýbrž především analýzy starosti, smrti, svědomí a viny ukazuje, *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 vydo- byla 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 rozumění, které se v ní formuje, má strukturu rozvrhování. Nemá však takový rozvrh vždy své vlastní *vodítka 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 ucho- pila. 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 zodpoví- dání těchto otázek se musíme zprvu omezit na požadované vyjasnění analytiky pobytu.

K bytí pobytu patří sebevýklad. V praktickém obstarávajícím od- krývání „světa“ spoluzahlédá pobyt i toto obstarávání. Pobyt si fak- ticky rozumí vždy již v určitých existenciálních možnostech, i když rozvrhy pocházejí jen z běžné rozumnosti neurčitého 'ono se'. Exis- tence je, ať už výslovně či nevysloveně, ať přiměřeně či nepři- měřeně, vždy už nějak spolupochopea. Každé ontické rozumění má své, třeba jen *před-ontologické* – to znamená nikoli teoreticko-tema- ticky 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 existenciálního rozumění nemá analýza exis- tenciality žádný základ. Nespočívá provedená interpretace autentici- ty a celosti pobytu na ontickém pojetí existence, které je sice možné, nicméně nemusí být [414] pro každého závazné? Existenciální inter- pretace zajisté nechce rozhodovat o existenciálních možnostech a je- jich závaznosti. Ale nemusí snad sebe samu ospravedlnit ohledně to-

ho, které existenciální možnosti učinila ontickým základem ontologické interpretace? Je-li bytí pobytu bytostně 'moci být' a 'být svobodou' 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-existenciálních možností, získané v protitahu vůči tomu, a na něm založená existenciální analýza právě přiměřeným způsobem odemykání tohoto jsoucna? *Není pak násilnost rozvrhu právě uvolněním nezkresleného fenomenálního obsahu pobytu?*

„Násilné“ predestinování možností existence může být metodicky žádoucí; lze však zabránit jeho libovolnosti? Jestliže analytika za svůj základ, totiž za existenciálně 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 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 po-

¹ ^a To jistě není; ale 'nelibovolný' neznamená přece: nutný a závazný.

byť, jsem vždy já sám, a to jako 'moci být', jemuž jde o to, být tímto jsoucím. Pobyt si rozumí, třebaže bez dostatečné ontologické určitosti, jako 'byť ve světě'. Jakožto takto jsoucí se setkává se jsoucím, jehož byť 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 existenciálním ohledu nezávazné předznačení formální struktury porozumění pobytu vůbec.

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

Nemá však být získána ontologicky vyjasněná idea byť vůbec až z rozboru porozumění byť, které patří k pobytu? Porozumění byť 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“?

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.³ Přesto se nyní

¹ Srv. § 43.

² Srv. str. 241 a 143.

³ Srv. § 32, str. 179 n.

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 domněnku, 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 existenciálních 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?

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 takového se jí „zásadně“ přičí. 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 vyřadit 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“.

316

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 „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 existenciální. Ta však onu první nutně nepotřebuje. Nejpůvodnější, základní existenciální pravda, k níž míří fundamentálně-ontologická proble-

¹ Srv. § 44 b.

matika – 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'

317

Jednota konstitutivních momentů starosti, tedy existenciality,¹ fakticity a upadlosti, umožnila první ontologické vymezení celosti strukturního celku pobytu. Struktura starosti byla vyjádřena existenciální formulí: 'bytí v předstihu před sebou vždy již v' (nějakém světě) jakožto 'bytí u' (nitrosvětsky vystupujícího jsouca). 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'. Předběh 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 celý' pobytu. Struktura starosti nemluví *proti* možnému 'být celý', nýbrž je *podmínkou možnosti* takového existenciálního '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.*

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

² Srv. § 41.

³ Srv. § 45.

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 jsem¹ 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 existenciální modifikace autentického 'bytí sebou'. Otázka po ontologické skladbě bytí '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 přesněji 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“ 'řikáním já'. Není nutné, aby se tak dělo nahlas. Tímto „já“ míní toto jsoucno sebe sama.⁶ Obsah tohoto výrazu se považuje za naprosto

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.

⁴ Srv. § 43 c, str. 240.

⁵ Srv. § 41, str. 221.

⁶ ^a přesněji ujasnit: 'řikání já' a 'bytí sebou'

jednoduchý. Míni 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 míni 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“,¹ [422] pramení z ryzí předfenomenologické zkušenosti. Otázkou však zůstává, zda to, co je onticky takto zakoušeno, smíme ontologicky interpretovat pomocí uvedených „kategorií“.

319 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.² 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 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.³

„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“.⁴ „Já myslím“ je „forma apercepce, která provází a předchází každou zkušenost“.⁵

¹ Srv. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. vyd., str. 399; především zpracování v 1. vyd. str. 348 nn.

² a a výhled na onticky-nadsmyslové věty (*metaphysica specialis*)

³ K analýze transcendentální apercepce srv. nyní: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2. nezměněné vyd. 1951, III. oddíl.

⁴ I. Kant, cit.d., 2. vyd., str. 404.

⁵ Tamt., 1. vyd., str. 354.

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“, neznamena 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 subjektum „vědomí samo o sobě“; není to představa,¹ 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 rámeček, 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 vyskytuje. Bytí tohoto „já“ je pochopeno jako *realita*² oné *res cogitans*.³ [425]

¹ a Nic před-stavovaného, nýbrž to představující jako *před-sebe-stavění* v představování – ale *jen* v něm, a já ‘jest’ jen jako toto ‘před-sebe’, jen *jak* ko toto ‘sebe’ samotné.

² a ‘přítomnost’; stále ‘doprovázen’

³ Že Kant pochopil ontologický charakter ‘bytí sebou’ osoby v zásadě přece jen v rámci horizontu nepřiměřené ontologie nitrosvětsky se vyskytujícího jsoucna, tedy jako „substanciales“, je zřejmé z materiálu, který zpracoval H. Heimsoeth ve své studii *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*. (Zvláštní otisk ze slavnostního sborní-

321 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?

Tyto představy jsou však pro něj „empirično“, 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

ku *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 nesmrtnosti, 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 „rationalisticky“, a přesto být v ještě osudovějším – protože jakoby samozřejmém – područí ontologie „substanciálního“. – Pro podstatné doplnění uvedené 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, in: *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, sv. II (1916), str. 388 nn. *Über „Person“ und das „Ich“ der transzendentalen Apperzeption*.

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 *nitrosvětské* jsoucno, pak je v něm obsažen nevyslovený předpoklad *světa*; a právě tento fenomén spouští sklادbu 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 sklادbě pobytu, o 'bytí ve světě'.³

Čím je toto „zběžné“ 'říkání já' motivováno? Upadáním pobytu, jenž se takto snaží *zběhnout*, 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*

322

¹ a tzn. časovost

² Srv. fenomenologickou kritiku Kantova „vyvrácení idealismu“. § 43 a.

³ Srv. §§ 12 a 13.

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, je- muž 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, poně- vadž v základě sebou samým *vlastně není* a vlastnímu, autentickému 'moci být' se vyhýbá. Nelze-li ontologickou [427] skladbu 'bytí se- bou' 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 vy- skytující základ starosti. Rys být 'sebou' lze existenciálně vyčíst je- dině 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 dvo- jím smyslu stálé pevnosti postoje je *autentická* možnost, jejímž opa- kem je 'ne-sebe-stálost', nesamostatnost neodhodlaného upadání. Samostatná *'sebe-stálost'* neznámá existenciálně nic jiného, než předběhovou odhodlanost. Ontologická struktura odhodlanosti odha- luje existencialitu onoho 'sebou' v našem 'bytí sebou'.

323 Pobyt je *autenticky sebou* v původním osamocení mlčenlivé, před úzkostí¹ neuhýbající odhodlanosti. Autentické 'bytí sebou' *jako mlčí- cí* 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 otáz- ky po bytí „já“. Fenomén smyslu bytí autentického 'moci být sebou' umožňuje teprve úvahu o tom, jaké ontologické oprávnění lze přiznat

¹ a tj. světlina bytí jakožto bytí (genitiv)

substancialitě, simplicite 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, 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 324 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.

¹ Srv. § 32, zvl. str. 179 n.

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, byt' 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.

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 existenciálním 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 kon-

stituci, 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 učeného 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 'ted', které *ještě není* „skutečné“ a teprve jednou *bude*, nýbrž přicházení, v němž pobyt přichází k sobě ve svém nejvlastnějším 'moci být'. Díky předběhu se pobyt stává *ve vlastním smyslu* budoucím, neboť předběh sám je možný jen tím, že pobyt *jakožto jsoucí* již vždy k sobě *vůbec* přichází, to znamená je ve svém bytí *vůbec* budoucí.

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* pobytom 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* au-

326

¹ a Víceznačné: existenciální rozvrh a existenciální rozvrhující sebezasa-zování do tohoto rozvrhu zde splývají.

tenticky bývalý, jen pokud je budoucí. Bývalost vychází jistým způsobem z budoucnosti.

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 sama 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 sama má svůj vlastní původ. Pojmy „budoucnost“, „minulost“ a „přítomnost“ vyrůstají zprvu z neautentického porozumění času. Terminologické vymezení příslušných původních a autentických fenoménů 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 učeněné 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 jednotka 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 neznamena „vpředu“, ve smyslu „ještě ne teď – ale později“; stejně tak „již“ zde neznamena „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 pochopeána jako jsoucno, které se vyskytuje a odehrává „v čase“. Z bytí jsoucna, které má charakter pobytu, by se stalo jsoucno *výskytové*. 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 328 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

¹ Srv. § 41, str. 225.

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 *zahrnu-to* 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 *časí*. [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 *časí*, plodí možné způsoby sebe samé. Ty pak umožňují rozmanitost modů bytí pobytu, především základní možnost autentické a neautentické existence.

329 Budoucnost, bývalost, přítomnost ukazují fenomenální rysy „přicházet k sobě“, „zpět do“, „setkat se s čím“. Fenomény tohoto 'k...', 'do...', 'při...' zjevují časovost jako *ἐκστατικός* 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 'ted', 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 *časí* 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* oprávněně 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 časy 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 časy 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 časy 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? 330

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 ‘přicházení k sobě’ *samo jako takové* původně určeno. Jeho konečnost neznamena 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 uzavírá ‘moci být’, to znamená sama je uzavřená, a jako taková umožňuje odhodlané existenciální 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 postih-

nout fenomenální charakter původní časovosti, který se ukazuje v tom, co je rozvrhováno původním existenciálním rozvrhem pobytu samého.

Pokušení přehlízet 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 mívá“? 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 tážení 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 neautentická a jak tato časovost jakožto neautentická 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.*

331

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 porozumění průměrné indiferenci pobytu, z níž existenciální analytika 332 původně vyšla.¹ Průměrný způsob bytí pobytu, v němž pobyt zprvu 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

¹ Srv. § 9, str 60.

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.

333 Časová interpretace každodennosti a dějinnosti ustálí naše vidění původního času natolik, že se nám podaří odkrýt jej jako podmínku možnosti a nutnosti každodenní zkušenosti času. Pobyt, jako jsoucnost, jemuž jde o jeho bytí, *vynakládá se* primárně – ať už výslovně či nikoli – *na sebe sama*. Zprvu a většinou je starost praktickým obstaráváním. Vynakládá se na sebe sama, se pobyt „spotřebovává“. Spotřebovává 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 jsoucnost, s kterým se setkává. Nitrosvětské jsoucnost 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 jsoucnost, je pravý fenomén času, a nikoli zvnějšnění „kvalitativního času“ v prostor, jak nás chce přesvědčit

¹ Srv. §§ 25 nn.

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 nejsou 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]

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

334 Přípravná analýza¹ zpřístupnila množství rozmanitých fenoménů, 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 nitrosvětskosti, aby na ní mohl být ukázán fenomén světskosti vůbec. Struktura

¹ Srv. *První oddíl*, str. 58–260.

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, rozpo- 335
ložení, upadání a řeč. Mody časení časovosti, které odkryjeme vycházejíce 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 pojmání 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 existující 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 jednotlivé strukturální momenty: rozumění, rozpoložení, upadání a řeč. Každé rozumě-

ní 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 rozumění¹

336 Termínem rozumění míníme fundamentální existenciál; nemíníme 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 existenciální 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 existenciální 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 rozumějící 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. Rozuměje, *jest*

¹ Srv. § 31.

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 neznamena, 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 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 existenciální možnosti.

337

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, bezvztažném '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 časí jako předběh. Proto je bytí k smrti původnější v předběhu než v jejím ustaraném očekávání. [447]

338 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 přítomnosti se odhalí, porovnáme-li ji s toutéž ekstasí v modu autentické časovosti. K předběhu odhodlanosti patří přítomnost, vůči níž odhodlání odevmyká situaci. V odhodlanosti je přítomnost nejen přivedena zpět z rozptýlenosti do nejbližší 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. Míjíme 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 'ted'. 'Ted' je časový fenomén patřící k času jakožto nitročasovosti: 'ted', „v němž“ něco vzniká, zaniká nebo se vyskytuje. „V okamžiku“ se nemůže nic vyskytovat; okamžik jakožto autentická přítomnost nás nechává *teprve setkat se* s tím, co jako příruční či výskytové jsoucno může „v nějakém čase“ být.¹ [448]

¹ *Existenciální* 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 'ted' a věčnosti. Když mluví o „časovosti“, má na mysli lidské „bytí v čase“. Čas jako nitročasovost zná jen 'ted', ale nikdy žádný okamžik. Je-li však okamžik existenciálně zakoušen, předpokládá to původnější časovost, i když není existenciálně zvyšlovněna. Pokud jde o „okamžik“ srv. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*. 3. nezměněné vydání 1925, str. 108 nn., a k tomu „Referát o Kierkegaardovi“ str. 419–432.

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, 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 sebe-rozvrhování 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.

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 „otevívá“ 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 obstarávajícího, časí se rozumění primárně přece jen v budoucnosti.

b) Časovost rozpoložení¹

340 Rozumění se nikdy volně nevznáší, nýbrž je vždy rozpoložené. 'Tu' je se stejnou původností náladou vždy buď odemčeno, nebo 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 přivratu 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 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, pa-

¹ Srv. § 29.

tří 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 čistých fenoménů časovosti. Je třeba jen prokázat, že v tom, co a jak existenciálně nálady „znamenaají“, *nejsou možné jinak než na základě časovosti*. Časová interpretace se omezí na fenomény strachu a úzkosti, které byly již přípravně analyzovány.

341

Analýzu začneme vykázáním 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 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, ne-

¹ Srv. § 30.

musí být ještě strachem, a také strachem není, protože mu právě chybí specifický charakter naladění 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: zmatený úprk před vlastním faktickým 'moci být'. V tomto úprku uhýbání obstarává ohrožené 'bytí ve světě' příruční jsoucno. Aristotelés určuje strach právem jako $\lambdaύπη$ $τις \eta \tauαραχή$, 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 úprk 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 nejbliže po ruce. Sebezapomenuté zpřítomňování změti [453] izolovaných možností činí možným zmatek, který spoluvytváří charakter nálady strachu. Zmatená zapomenutost modifikuje 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 časech. Časovost strachu je vyčkávavě-zpřítomňující zapomnění. Vzhledem ke své orientaci na nitrosvětské jsoucno hledá

¹ Srv. *Rétorika* B 5, 1382a21.

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 rozpoložení¹. 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 oba tyto fenomény kryjí. To však neznamena, 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, neznamena, 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 čeho 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

¹ Srv. § 40.

této nemožnosti však nechává zároveň problesknout možností 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 *spoluodhaluje* 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.*

344 Zapomenutost, jež je pro strach konstitutivní, pobyt mate a nechává jej tápat mezi neuchopenými „světskými“ možnostmi. 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, jež 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 jactost 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.

345

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 *spoluzahrnuje* 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 netáhne, k ničemu není pužena 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 každoden-

ních 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 okamžiku zahlédá možné situace příslušného ‘moci být celý’ odemčeného v předběhu ke smrti.

306 Jenom jsoucno, které se co do smyslu svého bytí vynachází nějak 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 upadání¹

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 strukturní moment starosti, *upadání*, svůj existenciální smysl v *přítomnosti*. Přípravná analýza upadání začala interpretací „řečí“, zvědavosti a dvojznačnosti.² 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.

¹ Srv. § 38.

² Srv. §§ 35 nn

Zvědavost je význačnou tendencí bytí pobytu, v níž pobyt obstarává své 'moci vidět'.¹ Pojem „vidění“, podobně jako pojem pohledu, není omezen na vnímání „tělesnýma očima“. Vnímání v širším smyslu umožňuje setkat se „tělesně“ s příručním a výskytovým jsoucнем samým, pokud jde o jeho vzhled. Tato možnost setkání je zakotvena v přítomnosti. Přítomnost poskytuje ekstatický horizont, v němž jsoucnо může být vůbec tělesně *přítomné*. Zvědavost však nezpřítomňuje výskytové jsoucnо 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. Dychtivost po novém je sice pronikání k tomu, co [459] jsme ještě 347 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*, již se zvědavost vyznačuje. Zpřítomňování „vychází“ z vyčkávání ne tak, že by se od něho jaksi 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 změni vyčkávání v pouze dobíhající, je existenciálně-časová podmínka možnosti *rozptýlení*.

¹ Srv. § 36.

Dobíhající vyčkávání způsobuje, že je zpřítomňování čím dál víc zůstáváno 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 neblížšího a zapomíná to, co bylo předtím, není důsledek, který pochází teprve ze zvědavosti, nýbrž ontologická podmínka zvědavosti samé.

348

Předvedené rysy upadání, tj. svádění, zklidňování, zaplétání se v sobě a odcizování, vypovídají o jeho časovém smyslu to, že se „vycházející“ zpřítomňování snaží, ve shodě se svou ekstatickou tendencí, častit 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 upadajícím 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* níž 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 pobytém *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, 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. 349

d) Časovost řeči¹

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*.

Gramatické slovesné časy stejně jako ostatní časové fenomény jazyka, např. způsoby slovesného děje či slovesné časové roviny, 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 tradiční-

¹ Srv. § 34.

ho 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]

350

Rozumění je primárně zakotveno v budoucnosti (předběh, resp. vyčkávání). Rozpoložení se časí 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 časí jako „zpřítomňující“ budoucnost. Přesto přítomnost „vychází“ z bývalé budoucnosti, resp. je touto budoucností držena. Z toho je vidět: *Časovost se časí v každé ekstasi celá, to znamená, že v ekstatické jednotě každého úplného časení časovosti je založena celost strukturního celku existence, fakticity a upadání, tj. jednota struktury starosti.*

Časení neznamena žádnou „posloupnost“ ekstasí. Budoucnost *není později* než bývalost a ta *není dříve* než přítomnost. Časovost se časí jako bývale-zpřítomňující budoucnost.

Odemčenost ‘tu’ a základní existenciální 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. Vodítka časové konstituce odemčenosti nám tedy musí rovněž umožnit, abychom vykázali ontologickou podmínku možnosti takového jsoucna, které existuje jako ‘bytí ve světě’.

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

§ 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 před vší „časovou“ interpretací určeno jako starost. V ní je založena plná 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.*

351

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 roztržštění, 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]

¹ Srv. § 28, str. 159.

Analýza časovosti obstarávání se bude zprvu zabývat modelem praktického zacházení s příručním jsoucím. 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 *nitrosvětského* 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 zabývat 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 obsta-

¹ Srv. § 15.

² Srv. § 12, str. 75 n.

rávaným 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 přítom 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]

Pro analýzu zacházení zaměřenou na to, s čím pobyt zachází, 353
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-

¹ Srv. § 18.

cí 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.

354

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, neznámá tematickou fixaci. Praktické zacházení 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. Pokud je však jednotu 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* módy praktického obstarávání, které jsme výše¹ 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 umožňovalo 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 „vnímání“ a „představování si“ věci 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,

355

¹ Srv. § 16.

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 vystačit’ 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 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. ‘Nepo-

čítat 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* 357 a rozvoj věd, na faktické podněty a nebližší účely, které se při tom uplatnily. Pátrající 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 proměňuje 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

¹ Srv. § 44.

² Srv. § 7.

není „teorie“ a prodlévající, „pozorující“ 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“ propracování 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 vykazání existenciální genese vědy vyjít od charakteristiky *ohledu*, jímž je vedeno „praktické“ obstarávání.

Praktický ohled se pohybuje ve vztazích dostatečnosti v rámci 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. 359

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. vyd., str. 33.

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 *reprezentace*, 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 vyčkávacím 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 ‘něco jako něco’ je ontologicky zakotvena v časovosti rozumění. Jenom pokud se pobyt, vyčkává 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 rozumění praktického ohledu, mohlo být v zpřítomňování přibližováno, a to tak, že přítomnost se přítom 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 rozvrhu.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 genezi 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

¹ Srv. § 32, str. 178.

„vlastnost“ tíže: 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 odhlížíme od příručního jsoucna, nýbrž tím, že příruční jsoucno, s nímž se setkáváme, „nově“ nahlížíme, totiž jako výskytové. *Porozumění bytí*, jímž bylo vedeno obstarávající zacházení s nitrosvětským jsoucnem, [478] *se změnilo*. Avšak je 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 geneze 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 jsoucno ztratilo své „umístění“ vůbec. Jeho místo se stává polohou v prostoru a čase, „světobodem“, který se od žádného jiného ni-

čím význačným neliší. V tom je obsaženo: okolím 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 (materii) 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 odkryt: 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, zvyšlovňuje 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 ohledu obstarávání se liší především tím, že odkrývání v příslušné vědě vyčkává jediné odkrytosti výskytového jsoucna. Toto vyčkávání odkrytosti je existenciálně 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’.

364 Aby byla možná tematizace výskytového jsoucna, tedy vědecký rozvrh přírody, *musí pobyt transcendovat* tematizované jsoucno. Transcendence nespočívá v objektivaci, nýbrž objektivace předpokládá transcendenci. Dochází-li však k tematizaci nitrosvětského výskytového jsoucna proměnou praktického odkrývajícího obstarávání, 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

¹ Teze, že veškeré poznání má svůj cíl v „názoru“, má časový smysl: veškeré poznání je zpřítomňování. Zda každá věda, ba i filosofické poznání směřuje ke zpřítomňování, ponechme zatím nerozhodnuto. – Husserl používá k charakterizování smyslového vnímání výraz „zpřítomňování“ (Gegenwärtigen). Srv. *Logische Untersuchungen*, 1. vydání (1901), sv. 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.

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 ne-se obstarávající, ať už teoretické či praktické bytí u nitrosvětského jsoucna.

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 výše¹ 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 pobyttem 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 svém 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 za-

¹ Srv. § 18.

kotvena 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, 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 čase ní časovosti vychází z budoucnosti a bývalosti, tak se také stejně původně s horizonty budoucnosti a bývalosti čase ní horizont přítomnosti. Pokud se čase ní pobyt, tj. ‘bytí tu’, *jest* také svět. Tím, že se pobyt ve svém bytí čase ní jako časovost, *jest* ‘bytí tu’ na základě ekstaticko-horizontální skladby této časovosti bytostně „ve světě“. Svět není ani výskytové, ani příruční jsoucno, nýbrž čase ní 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 nit-

rosvětské jsoucno, musí již být ekstaticky odemčen. [484] Jsouc ekstatická, drží se časovost vždy již v horizontech svých ekstasí a vrací se ve svém čase 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

367 Přestože výraz „časovost“ neznamena to, co se rozumí časem, když 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.

¹ Srv. §§ 22–24.

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 prostoru, 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 *pojmut* 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 odklizení 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

¹ Srv. § 22, str. 126 – pozn. překl.

369

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) příručního 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 nitrosvětsky 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 neznamena '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 'odtamud' ztrácí se zpřítomňování v sobě samém a na ono 'tam' zapomíná. Proto když „uvažování“ o nitrosvětském jsoucnu vychází z takového 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 časovost 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*.² 370

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“ spoluzaznívá.

¹ a žádný protiklad; obojí patří dohromady

² Srv. § 9.

Primárně však míní výraz každodennost určité *'jak'* existence, jež prostupuje pobyt „po dobu jeho života“. V předchozích 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 existenciálně „překonal“. „Většinou“ znamená: způsob, jímž se pobyt ne vždy, ale „zpravidla“ „každému“ jeví.

371 Každodennost znamená způsob, jakým pobyt „den ze dne žije“, ať už ve všech svých postojích, či jen v určitých, předznamenáných *'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 každoden-

ním žití „časově“ rozpřážen do posloupnosti svých dnů? Jednotvárnost, zvyk, ono „jak včera, tak i dnes a zítra“, i ono „většinou“ – nic z toho nelze pojmut bez sestupu k „časové“ rozpřáženosti 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 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]

372

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’? Tázání 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“ pobytu, formálně vzato jenom *jeden* konec celosti pobytu. Druhým „kon-

cem“ 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 ‘ted’, danou posloupnost přítomných ‘ted’ 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 setrvalě-měnlivé souvislosti prožitků zůstává neurčité. 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“.

S ohledem na to, co bylo pod názvem časovost vypracováno jako 374
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 rámeček. Neboť jak by se takový rámeček 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 rámeček, 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“ neskutečným 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 časového 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 čase čiasovosti. Analýza dění vede k problémům tematického zkoumání čiasení 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 cestou² fenomenologické konstrukce.³ Existenciálně-ontologická skladba dějinnosti musí být vydobyta *navzdory* zakrývajícímú 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

¹ Srv. § 64.

² Srv. § 63.

³ ^a rozvrh

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 čase 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 existenciální 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 přírodě. 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 nej-

¹ Srv. § 80.

prve, 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 náčrtnutí 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 bytnosti dějin, to znamená pro existenciální konstrukci dějinnosti. 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 ● 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 výrociích 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 „ted“ 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 „ted“, 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 „dějinitvorné“, určuje „dnes“ „budoucnost“. Dějiny zde znamenají souvislost událostí a „souvislost působení“, která prochází „minulostí“, 379 „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“ – proměny a osudy lidí, lidských společenství a jejich „kultury“. Dějiny zde neznamenaají 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.

¹ a kdysi jdoucí v předvoji, nyní zaostávající

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, 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 vyskytující, 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 pří-

ručním 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 *ted* 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. 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 čase ní své časovosti?* [504]

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 častí 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 ‘ted’ a ‘dnes’ nemá [505] primární konstitutivní význam pro dějinnost 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 problémem 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]

383

Odhodlanost byla určena jako mlčenlivé, k úzkosti připravené sebero-zvrhování 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. Odhodlané 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 sebero-zvrhování do nepředstižné možnosti existence, již 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 neznamena spekulovat o ní, nýbrž právě vracet se k faktickému ‘tu’. Má snad převzetí naší vrženosti do světa odemknout 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?³ Dříve než unáhleně rozhodneme,

¹ Srv. § 60.

² Srv. § 62.

³ Srv. str. 314.

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 existenciální 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 *sebe-podání* tradovaných možností, i když nikoli nutně *jako* tradovaných. Jestliže všechno „dobré“ je *dědictví* a jestliže charakter „dobroti“ 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]

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 b u d o u c n o s t n í, takže jsouc svobodné pro svou smrt a na ní troskotajíc může se nechat vrhnout zpět do svého faktického 'tu', to znamená jen jsoucno, jež jakožto budoucnostní je stejně původně b ý v a l é, může – sobě samému tradujíc zděděnou možnost – převzít svou vlastní vrženost a být v o k a m ž i k u 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 existenciální 'moci být',

¹ Srv. § 26.

² K pojmu „generace“ viz W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875). In: *Ges. Schriften*, sv. V (1924), str. 36–41.

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. 386

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 přednost 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 tradi-

ce. 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.

387

Co jsme dosud s ohledem na dění, které tkví v předběhové odhodlanosti, charakterizovali jako dějinnost, nazýváme *autentickou dějinností* pobytu. Z fenoménů tradování a obnovování, zakořeněných 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 „souvislost 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 neznamena, 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 zároveň 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 světaprostý 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 spíše jakožto krajina, sídliště, těžební území, bojiště a kultovní místo. Toto nitrosvětské jsoucno je jako takové dějinné, a jeho dějiny neznamenaají 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 přemístování 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.

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.

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.

A dále, poněvadž vulgární porozumění bytí rozumí „bytí“ indiférentně 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 „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 ne-stálost našeho ‘bytí sebou’.

Tím je vykázan *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, in-

391 terpretujeme jako autentickou dějinnost. Spočívá snad právě v ní původní, neztracená rozpřaženost celé existence, již souvislost nechybí? Odhodlanost našeho 'bytí sebou' vůči nestálosti rozptýlení je sama v sobě *rozpřažená stálost*, v níž pobyt jakožto 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 sebedáváním 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 existenciální 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 pobyt 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 se vrací jedině tehdy, když je existence v odhodlaném obnovování pro tuto možnost osudově-okamžitým způsobem otevřena. 392

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.

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 393

¹ Srv. § 6.

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 historickému 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 pobytím 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 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 nitrosvětosti. 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 nejnápadnějších, „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 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 existenciální 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.

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.

395 Jestliže historie, jež sama vyrůstá z autentické dějinnosti, odhaluje obnovou 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 všeobecnost, 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 obnově prostoupí faktickou existencí, 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, existenciální 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,

396

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. *Trojnost 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. Přicházejí 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 monu- 397
mentální 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 vy-

kládá 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] duchovně 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 dějinnosti, 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

398 Představa o Diltheyovi, která je ještě dnes velmi rozšířená, je tato: „citlivý“ vykladač dějin ducha, zvláště pak dějin literatury, který se „také“ pokouší o vymezení rozdílu mezi přírodními vědami a du-

¹ Srv. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897*, Halle a. d. S. 1923.

chovědami 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 duchovněd 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 duchovněd 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 duchovněd snažili jednostranně vtěsnat na pole teorie vědy, směřoval své publikace v mnoha ohledech tímto směrem. „Logika duchovněd“ 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 jedině vytrvalou a konkrétní analýzou jejich základů. Není zde místa pro

399

¹ Tamt., str. 185.

jimi zabýval.¹ [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.“ (Korespondence, str. 177.) „... odhlédnutí od kritického rozložení = od psychologického vykazání 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 – podává jediné 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 n.)

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 diferencii 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 ni-

¹ 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, *Ges. Schriften*, sv. V (1924), Vorbericht, str. VII–CXVII.

terný. 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.)

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 konstruuující, zatímco onomu velkému dominujícímu hnutí šlo o konstrukci mechanickou. [529] Co tudíž metodicky přinesla – k metodě racionality pouze celkový pocit“ (str. 68 n.).

„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 – poslední 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.)

Jasně 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 vši pravdivé filosofie a pravdou Platóna a Aristotela.“ (Str. 42 n.) „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, pročez 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 ssedlinou 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 n.)

Zájem porozumět dějinnosti je postaven před úkol vypracovat „genericou 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 „genericy 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 difference 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.

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 dříve, 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 počí-

tá. 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 nepřímou osvětlit a předběžně ukončit.

406 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 jsoucna. Členění kapitoly bude následující: časovost pobytu a obstarávání času (§ 79); obstarávaný čas a nitročasovost (§ 80); nitročasovost a geneze vulgárního pojmu času (§ 81); odlišení existenciálně-ontologické spojitosti mezi časovostí, pobyttem 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, „*ted*“ – napravíme to, co se nám „*tenkrát*“ nepodařilo a co jsme propásli.

V „*pak*“ se obstarávání vyslovuje vyčkávavě, v „*tenkrát*“ vyjadřuje podržování a v „*ted*“ zpřítomňování. V „*pak*“ je většinou obsaženo nevyslovené „*ted* ještě ne“, to znamená je v něm slyšet vyčkávavě podržující, příp. vyčkávavě zapomínající zpřítomňování. „*Tenkrát*“ v sobě skrývá „*ted* už ne“. S ním přichází ke slovu podržování jako vyčkávající zpřítomňování. Když říkáme „*pak*“ a „*tenkrát*“, rozumíme jim zároveň vzhledem k „*ted*“, to znamená zpřítomňování 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 „ted’-ted’“. To, co v obstarávání vyčkáváme jako nejbližší 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 „ted’“ je horizont „dneška“.

Každé „pak“ je ale *jako takové* „pak, až...“, každé „tenkrát“ je „tenkrát, když...“, každé „ted’“ je „ted’, kdy...“. Tuto zdánlivě samozřejmou vztahovou strukturu „ted’“, „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 „ted’“, „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 „ted’, kdy...“ míníme přece, „jak známo“, „časový bod“. Ono „ted’“ je čas. Bezesporu rozumíme v jistém smyslu i tomu, že „ted’ – 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 „ted’“ atd. ještě pochopeno. Je snad samozřejmé, že „bez dalšího rozumíme“ něčemu takovému jako „ted’“, „pak“ a „tenkrát“ a „zcela přirozeně“ to vyslovujeme? Odkudpak bereme toto „ted’ – 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 „ted’, kdy...“. Proč pobyt při mluvení o obstarávaném, přestože většinou nikoli nahlas, spoluvyslovuje „ted’, kdy...“, „pak, až...“, „tenkrát, když...“? Poněvadž zároveň s tím *se samo* vyslovuje vykládající mluvení o..., to znamená ono

kládající pojmenování 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 „ted“ 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 nevykládá, že jak původní časovost jako taková, tak i v ní se časící původ z výslovněného času zůstávají něčím nepoznaným a nepochopeným.

Že k tomu, co je vyloženo oním „ted“, „pak“ a „tenkrát“, bytostně patří struktura datovatelnosti, je nejelementárnějším důkazem původu tohto výkladu z časovosti vykládající sebe samu. Říkáme-li „ted“, rozumíme vždy rovněž, aniž bychom to říkali, „ted' – kdy to a to...“. Pročpak? Poněvadž „ted“ [540] vykládá *zpřítomňování jsoucna*. V „ted', kdy...“ spočívá *ekstatický* charakter přítomnosti. *Datovatelnost* tohoto „ted“, „pak“ a „tenkrát“ je *odlesk* oné *ekstatické* skladby časovosti, a *proto* je bytostná i pro vyslovovaný čas. Struktura datovatelnosti „ted“, „pak“ a „tenkrát“ je dokladem toho, že tyto údaje jsou z *rodu časovosti*, že *jsou samy čas*. Vykládající vyslovování „ted“, „pak“ a „tenkrát“ je *nejpůvodnější*² *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: ted', kdy – bouchly dveře; ted', kdy – mi chybí kniha, a podobně.

¹ Srv. § 33.

² a nejbližší

Na základě téhož původu z *ekstatické* časovosti mají i horizonty příslušející onomu „ted“, „pak“ a „tenkrát“ charakter datovatelnosti jako „dnes, kdy...“, „později, až...“ a „dříve, když...“.

Když se vykládá vyčkávání, které si rozumí v „pak“, a přitom tomu, na co čeká, rozumí ze svého „ted“, potom v „údaji“ tohoto „pak“ je již obsaženo „ale ted' 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 „ted“, „pak“ a „tenkrát“ má spolu se strukturou datovatelnosti vždy svou specifickou rozpjatost proměnlivé šíře: „ted“: o přestávce, při jídle, večer, v létě; „pak“: u snídani, 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. 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 trvajících následností čistých „ted“. 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 *rozpřážené* 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 „ted“, 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 časí v modu nevyčkávavě-zapomínajícího zpřítomňování. Neodhodlaný si rozumí z nejbližších událostí, okolností a náhod, které se v takovém zpřítomňování při-hodí a střídavě se mu vnucují. Ztrácí 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 časí jako osudově celá rozpřáženost 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 rozpřážené [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 „ted, kdy...“, „pak, až...“ jsou v zásadě srozumitelná, přestože jejich datování je jednoznačné jen v jistých mezích. V „nejbližším“ ‘bytí spolu’ může

říkat „*ted*“ více lidí „společně“, přičemž každý z nich datuje vyřčené „*ted*“ jinak: *ted*, kdy se děje to či ono. Vyslovené „*ted*“ 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.

§ 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 obstarávání 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 časí „autentické“ zveřejňování času, takže musíme říci: vrženost pobytu je důvodem toho, že „exis-*

tuje“ 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 střidu noci a dne. Den mu svým jasnem dává možnost vidět, noc mu ji bere.

Vyčkáváje 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 obstaráváním vyložený čas. Z tohoto datování vyrůstá „nejpřirozenější“ míra času, den. A protože časovost pobytu, který si musí svůj čas udělat, je ko-

nečná, 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 čase 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 tímtež 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 časomíru, to znamená hodiny. V tom je obsaženo: *s časovostí vrženého, „světu“ zůstaveného, čas si dávajícího pobytu je už také odkryto něco takového jako „hodiny“, to znamená nějaké příruční 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 pobytu založeného v časovosti, teprve motivují a zároveň umožňují zhotovování a používání ještě praktičtějších hodin, a to tak, že tyto

¹ Srv. výše § 15.

„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 „ted', kdy to a to“ je jako *takové* vždy k něčemu *vhodné* či *nevhodné*. „Ted'“ – a stejně tak každý modus vyloženého času – je nejenom „ted', 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 výše¹ jako s *významností*. Ta konstituuje světskost světa. Zveřejněný čas má jakožto čas k... bytostně světský charakter. Proto čas, který se zveřejňuje v časech 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 „ted'“ a pobyt mu ja-

¹ Srv. §§ 18, 69 c.

415 ko 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 význačnou [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 zvláště 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.

416 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 jsoucнем, které je v každé 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, sejďeme 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: *ted’* je tolik a tolik, *ted’* je čas k..., popřípadě: je ještě dost času k..., totiž *ted’*, 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 ‘řídít se’ pohledem na hodinky *podle času* bytostně znamená ‘říkat *ted’*’. Je to tak „samozřejmé“, že si toho vůbec nevšímáme, tím méně pak výslovně víme o tom, že ‘ted’ je tím již pochopeno a *vyloženo* v úplné struktuře své datovatelnosti, rozpjatosti, veřejnosti, světskosti.

‘Říkat *ted’*’ je však řečová artikulace *zpřítomňování*, které se častí 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 'ted'. V *měření času* tudíž dochází ke *zveřejnění* času, díky němuž čas vždy a stále vyvstává pro každého jako „ted' a ted' a ted'“. Tento „obecně“ na hodinách přístupný čas nacházíme tedy jako *vyskytující se množinu ted'*, aniž by měření času bylo tematicky zaměřeno na čas jako takový.

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“, jež 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

418 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 čí-

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.

selně 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 neznamena nic jiného než zpřítomnění jsoucna – vyskytujícího se v každém ‘ted’ pro každého – v jeho přítomnosti. Při měření času, jež musí s bytostnou nutností říkat ‘ted’, 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 „drahoccennější“ 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 fundament kalendářní historické „chronologie“ předvést jen v okruhu úkolu existenciální analýzy historického poznání.¹

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*, sv. 161 (1916), str. 173 nn. 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: *Philos. Vorträge veröffentlicht. von der Kantgesellschaft*, č. 12, 1916. – Dvě základní práce o rozvoji historické chronologie jsou: Josephus Justus Scaliger, *De emendatione temporum*, 1583 a Dionysius Petavius S. J., *Opus de doctrina temporum*, 1627. – O antickém počítání času srv. G. Bilfinger, *Die antiken Stundenangaben*, 1888. *Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter*, 1888. – H. Diels, *Antike Technik*, 2. vyd. 1920, str. 155–232 nn. *Die antike Uhr*. – O novější chronologii pojednává Fr. Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*, 1897.

419 Měřením času se provádí určité význačné zveřejnění času, takže 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 ekstático-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 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.

420 *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 projevíly 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

¹ Srv. § 44 c.

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.

§ 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 časí v ekstatické jednotě vyčkávajícího podržování. *Podržovat* „tenkrát“ ve *zpřítomňování* 421 znamená: říkáje ‘ted’ být otevřen pro horizont ‘dříve’, to znamená pro horizont ‘ted’ už ne’. Ve *zpřítomňování* vyčkávat nějakého „pak“, znamená: říkáje ‘ted’ být otevřen pro horizont ‘později’, to znamená pro horizont ‘ted’ ještě ne’. [556] *Co se v takovém zpřítomňování ukazuje, je čas*. Jak potom zní definice času, který se ukazuje v hori-

zontu 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 časy 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: τούτο γάρ ἐστὶν 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“ 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.²

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: „ted' tady, ted' tady atd.“. Počítána jsou ona 'ted'. A ta se „v každém 'ted'“ ukazují jako „právě už ne...“ a „ted' ještě ne“. Čas světa „přesátý“ tímto způsobem na hodinách budeme nazývat 'čas-ted'.

422 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 zaměřeno na čas jako takový – si obstarávání určuje a udává čas, tím

¹ Srv. Aristotelés, *Fys.*, Δ 11, 219b1 n.

² Srv. § 6.

spíše říká toto ve zpřítomňování upadající bytí u obstarávaného, ať už nahlas nebo ne, jednoduše: *ted'*, pak, tenkrát. A tak se tedy vulgárnímu porozumění času ukazuje čas jako sled stále se „vyskytující“, zároveň odcházejících a přicházejících *'ted'*. Čas je pochopen jako následnost po sobě jdoucích *ted'*, 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. *'Ted'* je bytostně *'ted'-tady...*. Datovatelné *'ted'*, kterému obstarávání rozumí, i když je jako takové výslovně neuchopuje, je vždy k něčemu vhodné příp. nevhodné. Ke struktuře *'ted'* patří *významnost*. Proto jsme obstarávaný čas nazvali časem světa. Ve vulgárním výkladu času jako sledu *'ted'* *chybí* jak datovatelnost, tak významnost. Charakteristika času jako čisté následnosti po sobě jdoucích *'ted'* *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 *'ted'*, je tímto zakrytím [558] *nivelizována*. Ona *'ted'* 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 *'ted'*, je spolupochoopeno v obstarávání příručního a výskytového jsoucna. Pokud se nyní *toto* obstarávání času obrátí zpět k spolupochoopenému času samému a „pozoruje“ ho, vidí ona *'ted'*, která jsou ovšem také nějak „tu“, v horizontu *toho* porozumění bytí, jímž je toto obstarávání samo stále vedeno.¹ Tato *'ted'* se tudíž rovněž jistým způsobem *spoluvyskytují*: to znamená setkáváme se se jsoucnem *a také* s oním *'ted'*. I když se výslovně neříká, že se ona

¹ Srv. § 21, zvl. str. 124 n.

‘ted’ vyskytují jako věci, přesto jsou ontologicky „viděna“ v horizontu ideje výskytovosti. Tato ‘ted’ *pomíjejí* a jakožto minulá vytvářejí minulost. Jiná ‘ted’ *přicházejí* a jakožto přicházející vymezují „příští“. Vulgární interpretace času světa jako ‘času-ted’ vůbec ne-disponuje 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 ‘ted’ je pojat jako něco, co se nějak vyskytuje; neboť sám tento sled se klade „do času“. Říkáme: v každém ‘ted’ je ted’, v každém ‘ted’ už také mizí. V každém ‘ted’ je ‘ted’ ted’, tudíž stále přítomné *jako totéž*, [559] třebaže v každém ‘ted’ vždy nějaké jiné přichází 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 ‘ted’ obrazem věčnosti: εἰκὼ δ’ ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲ χρόνον ὠνομάκαμεν.¹

Sled ‘ted’ je nepřetržitý a bez mezer. Ať jdeme v „dělení“ ‘ted’ jakkoli „daleko“, ještě pořád je to ted’. 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 ‘ted’ je *už vždy* ‘ted’, musí být pochopeno z něčeho *ještě* „dřívějšího“, z čeho každé ‘ted’ pochází: z ekstatické rozpřaženosti časovosti, která je každé kontinuitě výskytového jsoucna cizí, sama však

¹ Srv. Platón, *Timaios* 37d5–7. [... rozhodne se zhotovit jakýsi pohyblivý obraz věčnosti: a uspořádáváje tím zároveň nebesa, zhotoví podle věčnosti, zůstávající v jednom, trvalý obraz, který postupuje podle čísla, totiž to, co jsme nazvali časem. – Pozn. překl.]

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 nepřerušovaná řada ‘ted’. Každé ‘ted’ 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 ‘ted’ je *jakožto* ‘ted’ vždy již ‘právě ted’, tedy čas ve smyslu ‘už ne ted’, ve smyslu minulosti; každé první ‘ted’ je vždy jakýmsi ‘hned ted’, tedy časem ve smyslu ‘ještě ne ted’, ve smyslu „budoucnosti“. Čas je tudíž „na obě strany“ nekonečný. Tato teze času je možná jedině na základě toho, že vychází z *nezakotveného ‘o sobě’ jsoucího výskytového sledu ‘ted’*, zatímco úplný fenomén ‘ted’, vyznačující se datovatelností, světskostí, rozpjatostí a pobytovou zveřejněností, zůstává zakryt a degradován na nerozeznatelný fragment. „Domyslíme-li“ sled ‘ted’ 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

¹ Srv. § 41.

² Srv. § 51.

425 upevnit. [561] Neurčité 'ono se' nikdy neumírá, protože umřít *nemůže*; vždyť smrt je vždy moje, a autenticky, ve vlastním smyslu jí existenciálně 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 času dost“. Zde se projevuje charakteristika 'mít čas' ve smyslu 'moci čas ztrácet': „ted' 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 'ted' není už vůbec patrný jeho původ z časovosti jednotlivého pobytu v každodenním 'spolu'. Jak by se taky mohlo času, pokud jde o jeho běh, seabeměně 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 'ted' stře s pozoruhodnou záhadností „přes“ pobyt. Proč říkáme: čas *pomíjí*, a neříkáme se *stejným* důrazem, že vzniká? Vzhledem k čistému sledu 'ted' 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 časí, *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 'ted' 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 'ted' 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 'ted', nelze nahlédnout, proč by ona 'ted' 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“.

Vulgární charakteristika času jako nekonečného, pomíjivého, nezvratného sledu 'ted' 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 ekstaticko-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-ted' 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-ted' z časovosti oprávnění 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 'ted', a to v takovém, jehož plná struktura je okleštěná, v čistém 'ted', které se nazývá „přítomnost“. Z toho lze pochopit, že snaha objasnit, nebo dokonce odvodit z *tohoto 'ted'* ekstaticko-horizon-

tový 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 'ted'. Rovněž tak se nekryje ekstatická bývalost, datovatelné, významuplné „tenkrát“, s pojmem minulosti ve smyslu minuvšího čistého 'ted'. 'Ted' není rovněž těhotné nějakým 'ještě ne ted', 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 οὐσίας...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 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

¹ Že tradiční pojem věčnosti ve významu „stojícího ted“ (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, *Fys.* Δ 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 cit. d., 218b29 – 219a1, 219a4–6.

³ Augustinus, *Confessiones*, lib. XI, cap. 26. [Čes. překl. Mikuláš Levý, *Vyznání*, 3. vyd. Praha 1992, 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 po-

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]

§ 82. Odlišení existenciálně-ontologické spojitosti mezi časovostí, pobyttem 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 nepřiliš zkoumané pojmové zformování vulgárního porozumění času.

rozumění času než u Hegela, ukazuje první oddíl druhé části tohoto pojednání. [Druhá část tohoto pojednání nikdy nevyšla. Srv. str. 7, Úvodní poznámka k sedmému vydání z roku 1953.]

¹ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*. Vyd. G. Lasson, 1917, str. 133.

² Tamt.

a) Hegelův pojem času

429

„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“ patří k „místu“ a „pohybu“. Hegelova analýza času, věrna tradici, 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.“ Přejít od prostoru k času neznamena 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

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.

bod, nýbrž, jak říká Hegel, „bodovost, puntualita“.¹ 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 zároveň ve sféře ‘bytí vedle sebe’, přičemž se jeví vůči klidnému ‘jeden vedle druhého’ jako lhostejná. Kladena takto pro sebe, je tato negativita čas.“² 430

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 puntuality) 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 puntuality jakožto lhostejnosti znamená nenechat ji nadále ležet v „paralyzovaném klidu“ prostoru. Bod se „vzepře“ vůči [568] všem ostatním bodům. Tato negace negace jakožto puntuality 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 ‘ted’-tady’, ‘ted’-tady’ a tak dále. Každý bod „jest“, kladen pro sebe, ‘bod ted’. „V čase má tedy bod skutečnost.“ *To, skrze co se každý bod jako tento zde může pro sebe klást, je vždy nějaké ‘ted’*. Podmínka *možnosti* kladení bodu pro sebe sama je ‘ted’. Tato podmínka možnosti tvoří *bytí* bodu, přičemž být znamená zároveň být myšlen. Poněvadž tedy čisté myšlení puntuality, to

¹ Tamt., § 254, Dodatek.

² Srv. G. W. F. Hegel, cit.d., krit. vyd. Hoffmeisterovo 1949, § 257.

znamená prostoru, „myslí“ vždy ono ‘ted’ a ono ‘bytí vedle sebe’ těchto ‘ted’, „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, 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 ‘ted’; pokud však každé ‘ted’ „ted“ 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 ‘ted’ prostě naskýtá. Je-li bytnost času určena jako „nazírané dění“, pak se tím ozřejmuje: [569] čas je pochopen primárně z ‘ted’, 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 ‘ted’ předpokládá, že toto ‘ted’ 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 ‘ted’, dokládají následující věty: „‘Ted’ má nesmírné právo – ‘jest’ lze říci jen o jednotlivém ‘ted’, ale tato vzpírající se výlučnost se rozkládá, rozplývá, je vymazána, jen co ji vyslovím.“³ „Ostatně v přírodě, kde čas je ‘ted’, 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

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*, Hoffmeister 1949, § 258, Dodatek.

⁴ Tamt., § 259.

resultát minulosti a baží po budoucnosti. Opravdová přítomnost je tudíž věčnost.“¹

Když Hegel nazývá čas „nazíraným děním“, nemá v něm vznikání ani zánikání přednost. Nicméně charakterizuje čas příležitostně jako „abstrakci pohlcování“ a formuluje tak vulgární zkušenost a výklad času tím nejradikálnějším způsobem.² 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 dialekticky zdůvodnit, [570] stejně jako není s to zdůvodnit „okolnost“, kterou zavádí jako samozřejmou, že totiž právě při kladení bodu pro sebe sama se vynořuje ‘ted’. A tak tedy i Hegel v charakteristice času jako dění chápe dění v „abstraktním“ smyslu, ještě odlehlejší, než je představa o čase jako „toku“. Nejpriměřenější výraz Hegelova pojetí času spočívá tudíž v určení času jako *negace negace* (to znamená puntuality). Zde je sled ‘ted’ v extrémním smyslu formalizován a nepřekonatelně nivelizován.³ Jedině na základě tohoto for-

432

¹ Tamt., § 259, Dodatek.

² Tamt., § 258, Dodatek.

³ Z přednosti nivelizovaného ‘ted’ 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 nej povrchnější 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 etheru 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 *aristoteléské* 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.*

málně-dialektického [571] pojmu času může Hegel zjednat spojitost mezi časem a duchem.

b) Hegelova interpretace vztahu mezi časem a duchem

433 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 *pojmem*. Pod pojmem rozumí Hegel nikoli na-

Pro výše prováděné zkoumání se spokojíme s několika hrubými odkazy.

Aristotelés vidí bytnost času v $\nu\upsilon\nu$, Hegel v 'ted'. A. pojímá $\nu\upsilon\nu$ jako $\delta\gamma\omega\varsigma$, H. bere 'ted' jako „hranici“. A. rozumí $\nu\upsilon\nu$ jako $\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\eta}$, H. interpretuje 'ted' jako bod. A. charakterizuje $\nu\upsilon\nu$ jako $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$, H. nazývá 'ted' „absolutní toto“. A. dává podle tradice do souvislosti $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ a $\sigma\phi\alpha\iota\rho\alpha$, H. zdůrazňuje „kruhový běh“ času. Hegelovi ovšem uniká ústřední tendence Aristotelovy analýzy času – odkrýt mezi $\nu\upsilon\nu$, $\delta\gamma\omega\varsigma$, $\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\eta}$, $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ fundamentální souvislost ($\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$). – 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. Borise 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 $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma\ \kappa\iota\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ [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*, sv. 3 (1923), str. 1–36.

zíranou 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* rozlišování – 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 svobody neomezené stejnosti se sebou samou.“⁴ Tak je *Já* „*všeobecnost*“, ale *právě tak* bezprostředně „*jednotlivost*“.

434

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“ neznamena 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

¹ myslím sebe jakožto myslícího věc – pozn. překl.

² vědomí – pozn. překl.

³ Srv. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, díl II. (vyd. Lasson 1923), 2. část, str. 220.

⁴ Tamt.

⁵ Srv. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, vyd. G. Lassona 1917, str. 130.

⁶ Tamt., str. 132.

ducha je „dosáhnout svého vlastního pojmu“.¹ Vývoj [573] sám je „tvrdom, nekonečným boj proti sobě samému“.²

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 *pojmem* 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.“³ 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.“⁴ „Vylučování“, které patří k pohybu vývoje, chová v sobě vztah k nebytí. To je čas, pochopený ze vzpírajícího se ‘ted’.

435 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.“⁵

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 „uskuteč-

¹ Tamt.

² Tamt.

³ Srv. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Sebr. spisy (vyd. Glockner) II, str. 612.

⁴ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, cit.d., str. 134.

⁵ Srv. G. W. F. Hegel, *Encyklopädie*, cit.d., § 258.

ňování“ 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.

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. přivtělil 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 času 436 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 „vypadává“ z původní, autentické časovosti. Toto „padání“ samo je však ve své existenciální možnosti určitým *modem časení patřícím k časovosti*.

¹ Srv. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit.d., str. 613.

§ 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* odhalením 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 *kteřé* jsoucno musí převzít funkci tohoto fundování?

437 To, co se zjevuje tak zřetelně jako rozdíl mezi bytím existujícího 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, *kteřé* leží *ještě blíže*? Proč se toto zvěcnění vždycky znovu prosadí? Jak

¹ Srv. § 7, str. 54.

² ^a Tedy nikoli filosofie existence.

je bytí „vědomí“ *pozitivně* strukturováno, že zvěčňovat je je 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 být 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 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 čášení ekstatické časovosti samé umožňovat ekstatický rozvrh bytí vůbec. Jak tento modus čášení 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 Sebraných spisů zjednána korespondence se všemi dosavadními samostatnými vydáními – včetně vydání prvního (in: *Jahrbuch für Phänomenologie 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 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

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. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. I. odd.: Veröffentlichte Schriften 1914 – 1970, sv. 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main 1976. – Pozn. překl.

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 58 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 exempláři 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 přednášku 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, ruko-

pisným vpiskem v *Bytí a čase* 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 byla 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, které 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 a pod. 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 v rámci edice sebraných spisů Martina Heideggera nakladatelstvím Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec. Odpovědný redaktor Aleš Havlíček. Technická redakce Jana Dvořáková. Sazba Robert Šamánek. Tisk *Alfaprint* Praha. První vydání, Praha 1996. Tematická skupina 02/3.