

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
FILOZOFICKÁ FAKULTA

**Problém autenticity lidské existence
ve fundamentální ontologii Martina Heideggera
a ve filosofii Jana Patočky**

The problem of authenticity of human existence
in fundamental ontology of Martin Heidegger
and in the philosophy of Jan Patočka

Diplomová práce

Bc. Samuel Kavi

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Olomouc 2015

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně pod vedením Prof. PhDr. Ivana Blechy, CSc. a s použitím literatury uvedené na konci této práce.

V Olomouci dne 9. 12. 2015

.....
Bc. Samuel Kavi

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu mé diplomové práce, Prof. PhDr. Ivanu Blechovi, CSc., za odborné vedení, cenné rady a připomínky a velmi vstřícný přístup.

Abstrakt

Tématem této diplomové práce je interpretace autentického a neautentického způsobu bytí lidské existence ve fundamentální ontologii Martina Heideggera a ve filosofii Jana Patočky. Důraz je kladen především na nalezení fenoménů, jež tento vlastní či nevlastní modus bytí zapřičiňují. V první části práce se zabýváme analýzou Heideggerova díla *Bytí a čas*, v jejímž rámci se ukázalo být klíčovým především téma lidské konečnosti a časovosti, s nimiž souvisí fenomén tzv. bytí k smrti. Druhá část naší práce se věnuje především tematice pozdního filosofického díla Jana Patočky, v němž dominuje problematika tří pohybů, tělesnosti, dějinnosti, intersubjektivit a sociální sféry, tzv. sféry *polis*. V závěru práce se následně zabýváme komparací těchto dvou autorů.

Klíčová slova: Martin Heidegger, Jan Patočka, fenomenologie, *Bytí a čas*, autenticita, neautenticita, fundamentální ontologie, lidská existence, *Dasein*, smrt, bytí, časovost, pohyb, tělesnost, intersubjektivita, *polis*

Abstract

The theme of this thesis is the interpretation of authentic and inauthentic manner of human existence in fundamental ontology of Martin Heidegger and in the philosophy of Jan Patočka. The emphasis is placed on finding the phenomena, that are causing this either authentic or inauthentic modus of being. The first part of the thesis concentrates on analyzing Heidegger's *Being and Time*, where we find that the theme of finality and temporality of human existence is key to this work. This theme is also related to the phenomenon of the so called "being to death". The second part of our thesis is devoted especially to the subject of the late philosophical works of Jan Patočka and its main themes, namely the problematics of three movements, corporality, historicity, intersubjectivity and the social sphere, also called the "sphere of *polis*". In the conclusion of the thesis we are trying to conduct a comparison of these two authors.

Keywords: Martin Heidegger, Jan Patočka, phenomenology, *Being and Time*, authenticity, inauthenticity, fundamental ontology, human existence, *Dasein*, death, being, temporality, movement, corporality, intersubjectivity, *polis*

Obsah

Úvod.....	8
I. Bytí a čas Martina Heideggera.....	12
1. Východiska otázky po bytí a čase.....	12
1.1. Kritika pojmu bytí v tradiční metafyzice.....	12
1.2. Kritika pojetí času v tradiční metafyzice.....	14
2. Nový způsob tázání po bytí a času.....	16
2.1. Heideggerova fenomenologická metoda zkoumání.....	16
2.2. Primát bytí a fundamentální ontologie.....	17
3. Formální a obsahová struktura díla <i>Bytí a čas</i>	19
4. Analýza bytí pobytu.....	21
4.1. Pobyt jako východisko tázání.....	21
4.2. Existenciálně-ontologická analýza pobytu.....	24
4.2.1. Fenomén světa.....	25
4.2.1.1. Každodenní bytí pobytu jako „bytí ve světě“.....	25
4.2.1.2. „Bytí ve světě“ jako „spolubytí“, „bytí sebou“ a neurčité „ono se“ jako konstitutivní fenomén neautentického modu existence.....	27
4.2.1.3. Existenciální analýza „bytí tu“.....	31
4.2.1.3.1. „Bytí tu“ jako rozpoložení.....	31
4.2.1.3.2. „Bytí tu“ jako rozumění.....	33
4.2.1.3.3. Upadání pobytu.....	34
4.2.2. Starost jako bytí pobytu.....	38
4.2.2.1. Fenomén úzkosti.....	39
4.2.2.2. Pojem pravdy.....	41
4.3. Temporální analýza pobytu.....	43
4.3.1. „Bytí k smrti“.....	43
4.3.1.1. Vztah neurčitého „ono se“ ke smrti.....	45
4.3.1.2. Autentické „bytí k smrti“.....	46
4.3.2. Svědomí a odhodlanost.....	47
4.3.3. Časovost pobytu jako ontologický smysl starosti.....	49
4.3.4. Časovost každodennosti pobytu.....	52
4.3.4.1. Časovost rozumění.....	52
4.3.4.2. Časovost rozpoložení.....	53
4.3.4.3. Časovost upadání.....	54
4.3.5. Dějinnost pobytu.....	55
II. Filosofie Jana Patočky.....	59
5. Jan Patočka a problém autentické existence.....	59
5.1. Edmund Husserl a problém přirozeného světa jako východisko Patočkova myšlení... ..	59
5.2. Patočkova filosofie existenciálního pohybu.....	64
5.2.1. Tělesnost jako základní zkušenost lidské existence.....	65
5.2.1.1. Tři pohyby lidské existence.....	67
5.2.1.2. <i>Negativní platonismus</i> a zkušenost svobody.....	73
5.2.1.3. Třetí pohyb existence jako autentické bytí s druhým.....	75

5.3. Problematika dějin.....	77
5.3.1. Nedějinný a předdějinný svět.....	78
5.3.2. Dějinný svět a vznik <i>polis</i>	81
5.3.2.1. Péče o duši jako smysl lidského života.....	83
III. Komparativní analýza.....	90
6. Závěrečný „dialog“ Martina Heideggera a Jana Patočky.....	90
6.1. Dvojí pojetí světa.....	90
6.2. Vrženost do světa a Heideggerova „zapomenutost“ na tělesno.....	93
6.3. Autentické a neautentické bytí s věcmi a pohyb lidské existence.....	95
6.4. Spolubytí jako podmínka sebe-nalezení.....	98
6.5. Problém jevení a smysl <i>polis</i>	102
6.6. Závěr komparativní analýzy: Sféra <i>polis</i> jako chybějící článek Heideggerovy filosofie	105
Závěr.....	107
Bibliografie.....	110

Úvod

V této práci se budeme zabývat otázkou po autenticitě a neautenticitě lidské existence. Půjde nám tedy především o nalezení fenoménů, které podmiňují způsob bytí, v němž se člověk „nalézá“ a stává se sebou samým, či naopak sebe sama popírá a „ztrácí“.

Toto téma jsme zvolili pro jeho nespornou atraktivitu, již spatřujeme v jistém ambivalentním charakteru, jímž se problematika autenticity – podle našeho mínění – vyznačuje. Tato dvoupólovost je charakterizována skutečností, že ačkoli se „autenticita“ týká každého z nás a ono „stát se sebou samým“ bychom mohli dokonce považovat za tzv. smysl života, na druhou stranu je tato problematika velmi těžce uchopitelná¹, a v běžném způsobu tázání obvykle ústí do planého subjektivismu, který nelze v rámci badatelské invence v žádném případě považovat za relevantní.

Domníváme se však, že riziko dopuštění se takových desinterpretací zažehnává fenomenologická metoda, jež se nezabývá jednotlivými subjektivní stavy konkrétních jedinců, ale obecnými strukturami jevení, díky nimž se právě můžeme dopátrat i odpovědí na výše zmíněné otázky, aniž bychom se zpronevěřili podmínce objektivity.

Při tomto tázání budeme vycházet konkrétně z obsáhlého spisu *Bytí a čas* Martina Heideggera a zejména z pozdního filosofického díla Jana Patočky počínajícího 60. lety.

Ačkoli Patočka v celku své filosofické práce čerpal a navazoval zejména na pozdního Heideggera, pro naše účely je adekvátní (a dokonce nezbytné) použít pro srovnání právě rané Heideggerovo dílo *Bytí a čas*², neboť především v tomto díle je problematika vlastní a nevlastní existence zásadně přítomna a explicitně tematizována.³ V Heideggerových pozdějších pracích naopak již tato tematika ztrácí svoji nosnou sílu, upadá spíše do pozadí a objevuje se pouze okrajově (například jako součást tázání po technice).

Námi zvolení fenomenologové, Heidegger ale i Patočka, patří nesporně mezi autory, jejichž myšlenky jsou hojně podrobovány nejen samostatným kritickým analýzám, ale – ačkoli méně

¹ Neboť „co“ vlastně znamená „být autenticky“?

² Ačkoli je Heidegger sám později kritizoval a překonal.

³ Přesto je třeba zdůraznit, že tato problematika nebyla jádrem tohoto rozsáhlého spisu – tím byla snaha po zodpovězení otázky po smyslu bytí vůbec. A analýza lidské existence (tzv. pobytu) měla být tedy „jen“ rozbohem přípravným, jakýmsi prostředkem k dosažení hlavního cíle, tj. jistým východiskem. Avšak pro nás se naopak stává tím zásadním, jádrem našeho zájmu.

často – i komparacím. A třebaže se naše práce – snad trochu opovážlivě – staví po bok nespočtu těchto studií a monografií, její ambicí není přijít s novým a šokujícím náhledem na zmíněnou problematiku.

Nejprve se proto pokusíme o samotné obsáhlé zpracování a srozumitelné shrnutí a vysvětlení daného problému, tedy o vytvoření jakéhosi sumarizujícího a informačně zhuštěného celku. Tento záměr vyžaduje podrobit *Bytí a čas* a některé vybrané okruhy Patočkovy filosofie důkladné analýze, již provedeme s ohledem na hlavní téma práce (tj. problém autenticity), a zároveň poukážeme na zásadní jevy a problémy s ním související. Tomuto úkolu se budeme věnovat v první, interpretační části naší práce, již věnujeme první a druhý oddíl.

Předpokládáme také, že tento přístup nám dopomůže k hlubšímu a zároveň ucelenějšímu pochopení dané problematiky, aniž bychom se dopustili zbytečných konfúzí a zkreslení; a že takto získáme dostačující půdu pro zásadní jádro naší práce, tj. pro následnou komparaci myšlenkových koncepcí obou filosofů. Tomuto úkolu vymezíme třetí oddíl této práce.

V rámci tohoto závěrečného srovnání se pokusíme také o zodpovězení otázky, zdali a – pokud ano – jak Patočkova filosofie Heideggerův koncept autentické a neautentické existence z *Bytí a času* překonává, inovuje či rozšiřuje.

Ze strukturního hlediska se naše práce dělí na tři hlavní oddíly⁴. V první z těchto tří částí se budeme věnovat zevrubné analýze Heideggerova díla *Bytí a čas* jako celku, neboť se domníváme, že specifická složitost Heideggerova myšlení nedovoluje zkratky ani okliky.

V první a druhé kapitole prvního oddílu se zaměříme nejdříve na specifikaci otázky po bytí vůbec a na východiska Heideggerova tázání. V rámci této problematiky stručně představíme tradiční metafyzické koncepty, jež se utvářely na základech platónské a aristotelské tradice a jejichž největším filosofickým prohřeškem a nedostatkem se stalo tzv. zapomenutí na bytí, tedy nerespektování ontologické diference mezi bytím a jsoucнем. Poukážeme také na přednost fenomenologické metody, kterou ve svém bádání Heidegger uplatňuje a na nové položení otázky po bytí, jejíž zodpovězení znamená nastolení nové, tzv. fundamentální

⁴ Tyto oddíly jsou značeny římskými číslicemi. Kapitoly i podkapitoly těchto oddílů již označujeme běžně číslicemi arabskými, přičemž nepoužíváme zvláštní číslování pro jednotlivé oddíly, nýbrž jednotné vzestupné číslování pro celek práce.

ontologie.

Třetí kapitola prvního oddílu krátce přiblíží formální a obsahovou strukturu díla *Bytí a čas*.

V následující, rozsáhlé čtvrté kapitole se budeme věnovat již samotné interpretační části, konkrétně přípravné fundamentální analýze bytí pobytu. Nejdříve podrobně vyložíme existenciálně-ontologickou strukturu člověka (pobytu) a jeho strukturních rysů (tzv. existenciálů). Konkrétně se v této části budeme zabývat pojmy, jež se týkají člověka a jeho bytí ve světě a způsoby, jak je člověk světem konstituován (zde se zaměříme především na pojem „upadání“, jakožto modus neautentického způsobu bytí). Poté se přesuneme k hlubší analýze, která se bude dotýkat bytostného určení člověka ve vztahu k sobě samému (přičemž budeme pracovat především s pojmy „starost“, „úzkost“ a „nálada“, jež podmiňují autentický modus existence).

Ve druhé části čtvrté kapitoly na bytí člověka nahlédneme prizmatem jeho časovosti, čímž se ucelí náš pohled na stěžejní problematiku dosavadní práce. Vysvětlíme zde, co znamená výrok: „Čas je horizontem porozumění bytí“. A především se zaměříme na fenomén tzv. bytí k smrti (konečnost), jež je konstitutivní pro autentický modus existence. Pojednáme zde také základní pojmy „svědomí“ a „odhodlanost“. Dále spolu s Heideggerem podrobíme dříve nalezené existenciály opětovně, avšak tentokrát temporální analýze. A na závěr této interpretační části se zaměříme na problematiku dějinnosti lidského bytí a s ním související trojici tzv. ekstasí, jež dopomohou k odhalení bytostně časové povahy pobytu.

V následujícím, druhém oddílu naší práce se zaměříme na analýzu vybraných problémů především pozdní Patočkovy filosofie, jež se dotýkají tematické osy naší práce, tj. autentické, či neautentické existence.

První kapitolu tohoto oddílu budeme věnovat východiskům Patočkova myšlení, jež tvoří především Husserlovo pojetí tzv. přirozeného světa.

Ve druhé kapitole přiblížíme první ze dvou zásadních témat Patočkovy filosofie, jímž je tělesnost. V návaznosti na tuto problematiku se budeme věnovat Patočkově koncepci tří pohybů lidské existence (pohybu zakotvení, sebezprodloužení a průlomu). Přičemž třetí pohyb spolu s Patočkou dále vymezíme podrobněji, a to konkrétně jako život v otevřenosti pro druhé. Spolu s tímto fenoménem zmíníme také Patočkovu koncepci tzv. negativního platonismu. Hluběji se ponoříme také do analýzy intersubjektivní, jakožto podmínky

samotného bytí.

Ve třetí kapitole se budeme zabývat problematikou dějin, již lze označit za druhou nejdůležitější oblast Patočkovy filosofie. V jejím rámci nastíníme rozdíly mezi předdějinným a dějinným světem. Obsáhleji se budeme věnovat také sociální sféře, s níž souvisí tzv. *polis*. Ukážeme také, jak tato problematika koresponduje s koncepcí tří pohybů. Dále se v této kapitole budeme zabývat tzv. péčí o duši, jež je klíčovou podmínkou autentického bytí a již vrcholí Patočkova pozdní filosofie.

V závěrečné, nejdůležitější kapitole naší práce, již tvoří poslední, třetí oddíl, se budeme věnovat komparaci zjištěných poznatků, jež jsme vyložili v předcházejících dvou oddílech. Vzhledem k omezenému rozsahu práce se zaměříme jen na vybrané problémy a pokusíme se nalézt specifické prvky Patočkovy filosofie, jež by mohly být jistým rozvinutím a překonáním Heideggerovy pozice z *Bytí a času*.

V závěru poté stručně shrneme zásadní výsledky komparativní analýzy, k nimž jsme v naší práci dospěli. A zeptáme se také po eventuálním praktickém přesahu Heideggerovy a Patočkovy filosofie.

I. *Bytí a čas* Martina Heideggera

1. Východiska otázky po bytí a čase

V prvním oddílu této práce se budeme věnovat podrobné analýze raného díla Martina Heideggera *Bytí a čas*. Cílem tohoto důkladného rozboru bude nalezení fenoménů, jež jsou konstitutivní pro autentický a neautentický modus bytí.

Avšak dříve než přikročíme k samotné analýze Heideggerova myšlení, považujeme za důležité nejdříve krátce představit vůbec pojmy „bytí“ a „času“. Konkrétně se budeme zabývat jejich základním pojetím v průřezu dějinami filosofie, přičemž se zaměříme především na pojetí Platónovo, Aristotelovo a následně Descartovo. Neboť právě tyto koncepce výrazně spoluutvářely nejen pojetí filosofického „abstraktního bytí“, ale vůbec způsob bytí moderního člověka.

1.1. Kritika pojmu bytí v tradiční metafyzice

Heidegger vychází z nepopiratelného tvrzení, které předpokládá fakt, že na řeckém světě⁵ spočívají základy celé dosavadní evropské kultury, a především způsobu jejího myšlení. Pokládáme tedy za nutné se nejdříve seznámit s tradicí, chceme-li soudobé myšlení podrobit konstruktivní kritice.

Základní otázkou metafyziky je otázka po bytí a jsoucnu. Počínaje Platónem a Aristotelem došlo však dle Heideggera k zásadnímu zlomu, co se charakteru odpovědi na tuto otázku týče. „Bytí“ má u Platóna povahu ideje, tedy jistého věčného a neměnného jsoucna, obecniny. Přičemž soubor těchto idejí je základem veškerého smyslově vnímatelného světa, neboť každá z reálných věcí tohoto světa jistým způsobem participuje na „světě“ idejí. A právě tato spoluúčast zajišťuje předmětům smyslového světa reálnou existenci.

Aristotelova „metafyzika“ jistým způsobem vychází z Platónovy nauky o idejích, když tzv. bytnost (*úsia*) prohlásí za základ každého jsoucna. Aristotelés se k tomuto pojetí uchyluje z prostého důvodu, neboť si velmi dobře uvědomuje základní podmínku empirického bádání:

⁵ Termínem „řecký svět“ zde míníme tradiční antickou kulturu, její filosofii, která stála za vznikem specifického způsobu uvažování a chápání světa.

Zkoumáme-li určité jsoouco, potřebujeme si být jisti, že se jedná stále o totéž jsoouco, vyžadujeme tedy od něj jistou neměnnou identitu, která je zachována v čase, ačkoli vnější skutečnosti neustále podléhají změně. Pokud by tomu bylo naopak, nemohli bychom si být nikdy jisti, zda pracujeme vždy s tímtož jsooucnem a veškeré naše výpovědi o skutečnosti by postrádaly smysl.

Tento přístup ke jsooucímu však bytí jsoouca zpředměťuje (jako jsooucnost); činí z něj předmět, jenž je pro svou stálost vhodným objektem vědeckého zkoumání. Méně se však již toto pojetí dotýká pravdy. Počínaje Platónem a Aristotelem byly nastoleny nové základy metafyziky, která zkoumá jsooucí, ale zapomíná přitom na bytí tohoto jsooucího. Stanovili základ vědy, v níž pravda znamená shodu věcného stavu a výroku.

Sofisté pak postoupili ještě o krok dál a svým tvrzením, že objektivní pravda neexistuje a pravdu má tedy ten, kdo ji dokáže prosadit, příp. nejlépe vyargumentovat, se přesunuli na půdu subjektu. Tento příklon k autoritě subjektu a polaritě objekt-subjektového světa zaznamenal posílení svého určujícího postavení v době renesance. Renesanční myšlení osvobodilo člověka „z pout středověkého myšlení“ a především se odklonilo od tradičního augustinovského pojetí člověka jako *Imago Dei*. Naopak ústřední kategorií se stala vlastní sebeinterpretace člověka jako takového – a ten se tak dostal do centra veškerého zájmu.

Problematika subjektu (potažmo „vědomí“) tvořila v klasické novověké filosofii východisko veškeré filosofické reflexe a stala se jejím určujícím základem. Nejvlivněji formuloval tuto problematiku René Descartes. Jeho metafyzika považuje subjekt (*res cogitans*) za základní, protože se jedná o nejjistější princip výkladu bytí veškeré skutečnosti. Objektu pak Descartes rozumí jako předmětnosti kladené z představování subjektu. „Samotný subjekt je přítomen v představujícím vztahu na objekt a na sebe. Subjekt i objekt jsou tedy ‚z moci‘ představování. Představování reprezentuje subjektu objekt a sám subjekt se v této reprezentaci prezentuje.“⁶ Toto přítomnění představuje typický způsob bytí objektu i subjektu novodobé evropské metafyziky.

Radikální vyostření Descartova pojetí subjektu reprezentuje moderní transcendentalismus, a to především Immanuel Kant. Svým pojetím se tak nadobro odvrací od aristotelsko-scholastické koncepce duše, v níž byl subjekt pojímán jako přirozená součást

⁶ PAUZA, Miroslav. Bytí a ponechavost u Martina Heideggera. In: *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 67.

světa. Kant chápe naopak subjekt jako „místo“, které tvoří protiklad světa, je na něm nezávislé, tedy v tomto smyslu autonomní. Subjekt již není „pouhá“ *res cogitans*, nýbrž transcendentální subjekt, který překračuje veškerý svět. Tento svět (příroda) tedy „existuje mimo tento subjekt, je ve svém bytí něčím zprostředkovaným, odvozeným, a tedy něčím, co nemá autonomní charakter a co je na subjektu závislé“⁷. Svět v tomto pojetí není vlastně ničím jiným než intencionálním útvarem myslícího subjektu, je jím konstituován, a má tedy ideální povahu. Heidegger právě v tomto dovršení novověké metafyziky, v níž došlo k naprostému prosazení vůle subjektu, vidí vyvrcholení zapomenutosti na bytí.⁸ Ve své filosofii se proto pokusil o překonání karteziánství⁹ vypracováním radikálně odlišného pojetí subjektu.¹⁰ Přičemž toto pojetí zahrnovalo také novou koncepci vztahu subjektu ke světu.

1.2. Kritika pojetí času v tradiční metafyzice

Vzhledem k tomu, že pro Heideggera je zásadní podmínkou pochopení „bytí“ pochopení „času“ a naopak, budeme se nyní v krátkosti věnovat také pojetí času v dějinách metafyziky.

Heidegger tvrdí, že čas je horizontem porozumění bytí a samotné bytí má bytostně časovou povahu.¹¹ Čas je od bytí neodlučitelný a naopak, jedno je bez druhého necelé. Ovšem toto heideggerovské pojetí se zásadně liší od koncepcí, jež ovládaly evropské filosofické myšlení od antiky až po současnost. Již Parmenidés tvrdí, že se pravda bytí neodehrává v čase, nýbrž že je bezčasá (tj. neproměnná a nepomíjivá) a čas je pouhé zdání. Tato Parmenidova teze byla motivována především snahou vyloučit z pojmu bytí mnohost, pohyb a změnu, jakožto vnitřně sporné pojmy. Dle Heideggera tímto krokem ustavil

⁷ ZÁTKA, Vlastimil. Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu v „*Sein und Zeit*“. In: PAUZA, Miroslav (ed.). *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 87.

⁸ Další varianty pojetí subjektivismu v novověké filosofii můžeme nalézt např. v britském empirismu (Locke, Hume, Berkeley), u Husserla nebo také v idealismu německé klasické filosofie (Fichte, Schelling, Hegel).

⁹ Vlastimil Zátka však upozorňuje na fakt, že se přesto Heideggerovi nepodařilo zcela překonat moderní transcendentalismus a jeho interpretaci bytí jsoucna. Konkrétně Zátka uvádí zřejmou podobnost Heideggerova myšlení s myšlením Immanuela Kanta. Kant tvrdí, že „rozum nahlíží pouze to, co sám vytvořil“, přičemž Heidegger vychází z předpokladu, že pobyt rozumí pouze smyslu toho, s čím se setkává ve svých praktických aktivitách, tj. co se vyskytuje v horizontu jeho faktické zkušenosti.

Heidegger později sám upozornil na fakt, že se mu nepodařilo překonat ústřední tezi moderního transcendentalismu o privilegovaném postavení subjektu. Tento nedostatek napravil ve svém novém pojetí lidského pobytu jako tzv. ek-sistence „vyčnívající“ do nezakrytosti bytí.

¹⁰ Heidegger navázal na Edmunda Husserla i některé německé myslitele tzv. filosofie života konce 19. a počátku 20. století, kterou reprezentovali Wilhelm Dilthey, Georg Simmel či Paul Yorck von Wartenburg.

¹¹ Více viz kapitola 4.3. Temporální analýza pobytu, s. 43.

specifickou základní konstelaci západního a evropského myšlení vůbec.

Čas byl (podobně jako bytí) v celé metafyzické tradici zapomenut či případně chápán jen jako jedna z jeho modalit, tj. jako přítomnost. Toto pojetí pochází od Aristotela, jenž ve svých *Fyzikách* představil čas právě jako neustálé „přítomnění“, jako nepřetržitě trvajícím „nyní“, které se rozpadá do svých dvou základních modalit: do „nyní-jíž-ne“ (minulosti) a do „nyní-ještě-ne“ (budoucnosti). Samotný čas byl chápán jako onticky druhořadé empirické jsoucnost¹² a vzhledem k tomu, že nedisponoval pevným a stálým bytím, nemohl se stát ani předmětem pravého poznání (metafyziky).

Tato „zapomenutost na čas“ se však nejbolestivěji dotkla tématu člověka jako takového, přesněji lidské existence. I v této oblasti si (s jakousi zvláštní samozřejmostí) bádání vystačilo s přítomným druhem časovosti. Tato interpretace však podle Heideggera zakryla podstatu lidské existence vůbec, neboť skryla její původní časovou strukturu, jež úzce souvisí s otázkou po samotném smyslu bytí.

Vzhledem k požadavku Heideggerovy filosofie chápat bytí vždy ve vztahu k času a čas vždy v přímé vztaženosti k bytí, souvisí tato „zakrytost“ úzce s tzv. zapomenutostí bytí, jež se stala charakteristickým rysem evropské metafyziky, Platónem počínaje.

¹² Připomeňme jen na okraj, že řecká *úsia* je chápána jako takové jsoucnost.

2. Nový způsob tázání po bytí a času

Heidegger ve svém myšlení primárně usiloval o to, aby nepodlehł metafyzickým předsudkům předchozí tradice. Jeho kritika moderního transcendentalismu a karteziánského pojetí subjektu mu umožnila „odsubstancionalizovat“ subjekt, tj. ukázat, že není „myslící substancí“ (*res cogitans*), nýbrž existencí s bytostně časovou strukturou. Pokusil se tak překonat způsob myšlení metafyziky a pomocí hermeneutické fenomenologie dospět k radikálně novému způsobu výkladu ontologických základů bytí člověka a bytí vůbec.

2.1. Heideggerova fenomenologická metoda zkoumání

Dosavadní vůdčí a základní metodou metafyzického zkoumání byla filosofická sebereflexe. Heidegger – jak jsme již zmínili výše – se pokusil vůči tomuto způsobu zkoumání kriticky vymezit a překonat jej. Navázal částečně na fenomenologii (tzv. transcendentální filosofii) Edmunda Husserla (jež byla chápána ahistoricky), zasadil ji do historického kontextu a skoncoval s Husserlovskou „stylizací filosofie teorie do podoby názorového vidění“¹³. Heidegger vyšel z maximy fenomenologie: „K věcem samým!“, ovšem směřoval k „bytí samému“, na rozdíl od Husserla, který si podle Heideggerových slov, sám nikdy otázku po smyslu bytí nepoložil.

Fenomenologie je především metodou, až poté určitým filosofickým směrem. Proto pro Heideggera nebylo určující, „co“ zkoumáme, nýbrž „jak“ toto zkoumání provádíme.

Heidegger analyzuje termín fenomenologie rozdělením na jeho dva základní pojmy, pomocí jejichž definic lépe pochopíme vlastní fenomenologickou metodu. Prvním z pojmů je „fenomén“. Fenomén je „ukazující-se-při-sobě-samém“¹⁴, je tedy tím, co se nějak zjevuje, ukazuje se samo o sobě a je zřejmé. Ve struktuře takto pojatého fenoménu je však přítomna i jeho privativní modifikace – fenomén se tedy může jevit jako tzv. zdaj. Zdajem Heidegger míní fakt, že se fenomén může zdát být něčím jiným, než čím ve skutečnosti je. Toto klamavé „zdání“ je však obsaženo již v původní skladbě fenoménu samotného, v jeho zřejmosti. Heidegger dovozuje, že jen proto, že se fenomén ukazuje jako to, co je zřejmé, může se jevit

¹³ CIBULKA, Josef. Hermenautika vznikajícího bytí (O Figalově interpretaci Heideggera). *Filosofický časopis*. 1994, roč. 42, č. 4, s. 586.

¹⁴ BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger* Praha: Mladá fronta, 1995, s. 49.

také jako zdaj.

Druhým důležitým pojmem je „logos“. Logos chápe Heidegger jako to „nechávací-vidět, jež zpřístupňuje neskryté“¹⁵. Uchopuje jej jako řeč, nemíjí tím však to, co pod tímto slovem obvykle rozumíme, tj. určitou promluvu. Řeč „nechávací vidět“ to, o čem je řeč. Řeč tímto způsobem zpřístupňuje to, o čem vypovídá, má tedy apofantický charakter – odkrývá a umožňuje vidět „něco jako něco“, vyjímá toto jsoucno z jeho skrytosti a nechává je jako neskryté vidět. Řeč je tedy jedním z modů, jak nechat vidět. Nelze ji však považovat za synonymum pravdy.

Fenomenologie tedy znamená „nechat vidět z něho samotného tak, jak se samo od sebe ukazuje“¹⁶. To, co se ukazuje (případně neukazuje či ukazuje zastřeně), je podle Heideggera bytí jsoucna, jímž jsme my sami.

2.2. Primát bytí a fundamentální ontologie

Aristotelés (a následující metafyzická tradice) chápe bytí jako nejobecnější a prázdný pojem a jako substantivum (bytí je bytnost). Ne vždy však byly dějiny metafyziky konfrontovány s takovýmto pojetím bytí. Sám Heidegger se dostal ve svém tázání po bytí až na počátky řecké filosofie, kde nalézají nárysy zcela jiné koncepce bytí. Tzv. počáteční myslitelé – Anaximandros, Parmenidés a Hérakleitos – mysleli bytí jako verbum (tedy opak zpředmětnění)¹⁷. Přiřkli bytí primát nad veškerým jsoucím, neboť jej považovali za cosi, z čeho povstává veškeré jsoucí, za nutnou podmínku jsoucího. V jejich pojetí však bylo bytí termínem navýsost temným, zastřeným a nedefinovatelným. Tato nedefinovatelnost znamenala pro počáteční řecké myslitele překážku na cestě jejich tázání. Pro Heideggera se však naopak stala východiskem jeho filosofického bádání.

Než však položíme spolu s Heideggerem otázku po bytí, krátce shrneme hlavní předsudky, jež měly za následek zakrytí skutečného pojmu bytí, jeho „zapomenutost“. Podle tradiční metafyziky je „bytí“ nejvšeobecnější pojem, tedy pojem nejzřejmější. Jedná se také o pojem nedefinovatelný, přičemž tento závěr byl vyvozen z jeho nejvyšší obecnosti. Za tímto výrokem stojí předpoklad bytí jakožto jsoucna. – Tato nedefinovatelnost nás však dle Heideggera

¹⁵ BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger* Praha: Mladá fronta, 1995, s. 49-50.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 51.

¹⁷ Toto slovesné pojetí bytí odkazuje k času, dění, události.

neosvobozuje od tázání se po bytí, naopak nás k ní vyzývá. A posledním, třetím předsudkem je fakt, že se bytí chápe jako pojem samozřejmý. Každý rozumí, když se řekne: „Obloha je modrá“; „To jsem rád“ atp. Tato průměrná, vágní srozumitelnost však ještě neznamena, že rozumíme, co je bytí. Ve skutečnosti je tomu právě naopak, neboť zdánlivá srozumitelnost demonstruje pouze nesrozumitelnost. A tato nesrozumitelnost ukazuje, že je třeba se znovu tázat po bytí, neboť otázka po něm dosud v celých dějinách evropské metafyziky nebyla zodpovězena.

Heidegger však přichází s novou koncepcí, v níž tvrdí, že bytí je před veškerým jsoucím, činí toto jsoucí jsoucím, je ontologicky nejpůvodnější, avšak nikdy se samo jsoucím nestává. Tuto v dějinách zapomenutou bytostnou rozdílnost mezi „jsoucím“ a „bytím“ Heidegger nazývá „ontologickou diferencí“. Považuje ji za naprosto zásadní jak z hlediska její zapomenutosti v dějinách evropské metafyziky, tak co se týče klíčové role tohoto odlišení v jeho vlastní filosofické práci. Proto, tážeme-li se po bytí, musíme mít neustále na paměti tuto diferencii, která nám pomůže odpovědět na samotnou otázku.

Nedílnou součástí Heideggerovy destrukce dějin ontologie¹⁸ se tak stalo právě zcela nové položení otázky po bytí. Předchozí metafyzika si kladla otázku: „Co jest jsoucnost?“, kdežto Heidegger přichází s otázkou: „Co je ono ‚jest‘?“. Cesta, jež vede k nalezení odpovědi, znamená nastolení nové ontologie.¹⁹ Tato nová ontologie musí předcházet všem ontologiím i vědám, proto ji Heidegger nazývá „fundamentální ontologií“. Avšak již sama otázka po smyslu bytí je temná a neurčitá. Opakovat otázku po bytí tudíž znamená: vypracovat nejdříve samotné *položení* otázky po smyslu bytí.

¹⁸ Destrukci dějin ontologie u Heideggera rozumíme etymologické odkrývání dějinnosti jejích základních pojmů a spolu s tím odhalování nedostatků této tradice, což má vést k jejímu porozumění a následnému překonání.

¹⁹ Je záhodno připomenout, že Heidegger chápe termín ontologie v nejširším smyslu.

3. Formální a obsahová struktura díla *Bytí a čas*

Avšak dříve, než se začneme zabývat samotným položením otázky po bytí, stručně představíme formální i obsahovou strukturu *Bytí a času*. Tento krok nám pomůže se nejen lépe seznámit s hlavními body Heideggerovy fundamentální ontologie, ale především dopomůže k tomu, abychom dokázali uchopit myšlení představené v tomto stěžejním díle jako souvislý celek, jehož jedinečný smysl tkví právě v úhrnu všech svých částí. Toto krátké nastínění obsahové a formální stránky považujeme za velmi důležité především proto, že mnohé části, jež utvářejí celek *Bytí a času*, v této práci nebudeme konkrétně tematizovat a rozvíjet.

Heidegger původně zamýšlel napsat *Bytí a čas* jako dílo dvoudílné.

Tematická základna prvního dílu se týká „interpretace pobytu vzhledem k časovosti a explikace času jako transcendentálního horizontu otázky po bytí“²⁰. Tento díl měl být členěn do tří samostatných oddílů:

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

Druhý díl měl pojednávat „základy fenomenologické destrukce dějin ontologie a problematiku termporality jako její vodítko“²¹. Tento díl Heidegger také zamýšlel rozčlenit do tří oddílů:

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

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 58.

²¹ Tamtéž, s. 58.

Publikovány však byly pouze první a druhý oddíl prvního dílu, tj. *Přípravná fundamentální analýza pobytu* a *Pobyt a časovost*, které tvoří dosavadní podobu *Bytí a času*. Třetí oddíl, *Čas a bytí*, měl teprve tematizovat původní čas jako smysl bytí. Tento třetí oddíl nebyl vydán, neboť sám Heidegger tvrdil, že pro něj dosud nenalezl správný jazyk, pomocí něž by vyjádřil své myšlenky.

Z druhého dílu vyšla samostatně pouze interpretace Kantovy nauky o schematismu a času s názvem *Kant a problém metafyziky*.

Pro Heideggera příznačné „cesty myšlení“ jsou velmi patrné i v *Bytí a času*. Zdá se, jako by Heidegger ve svém zkoumání postupoval po točitém schodišti. V první oddílu prvního dílu (*Přípravná fundamentální analýza pobytu*) se zabývá analytikou pobytu, která je však pouze předběžná a má sloužit k rozpracování samotné otázky po smyslu bytí. Když je tento úkol splněn, vrací se opět k analytice pobytu a opakuje ji (k tomu dochází ve druhém oddílu *Pobyt a časovost*) – avšak zde jsou již tzv. existenciály (pobytu) nově pojaty v souvislosti s časovostí. Pomocí tohoto postupu dochází Heidegger k závěru, že horizont porozumění bytí tvoří časovost. Od tohoto bodu je nutno znovu promyslet problematiku času jako takovou, což nám umožní pochopit temporalitu bytí samého. K tomuto kroku (týkajícího se oddílu *Čas a bytí*) však již v *Bytí a času* nedošlo.

4. Analýza bytí pobytu

Zapomenutost bytí i skrytost jakožto bytostná povaha bytí nás nesmí přivést k domněnce, že je jakékoli zkoumání již předem odkázáno k nezdaru. Naopak, skrývá-li se bytí, je tím zároveň zdrojem svého odkrývání. Tento zdánlivý paradox přestane být znepokojující, pochopíme-li, co se jím míní. Bytí si můžeme metaforicky představit jako světlo, které nám teprve ukazuje fenomén světa se vším, co do něj náleží. Světlo je tedy v jistém smyslu „přítomno“ v každé věci, která se jeví. Podobně Heidegger chápe bytí. Bytí je tedy ontologicky předchůdné a původnější, tzv. „přítomnění daného jsoucího“²². Jak a „u čeho“ je možno bytí nejlépe zkoumat, týká-li se jsoucího? Kde se po něm tázat? Odpověď na tuto otázku nalezneme u jsoucna, které je nám nejbližší, totiž u nás samých.

V této kapitole proto představíme přípravnou fundamentální analýzu pobytu. Musíme však mít stále na paměti, že tematizace lidského bytí tvoří ve fundamentální ontologii pouze přípravnou fázi a dílčí etapu na cestě hledání odpovědi na základní otázku po bytí, po odhalení smyslu bytí vůbec. Její rozpracování však vyžaduje právě provedení existenciálně-ontologické a následně temporální analýzy lidského pobytu, neboť smysl bytí má v intencích *Bytí a času* základní souvislost s existenciálním bytím člověka.

4.1. Pobyt jako východisko tázání

Abychom předešli možným nedorozuměním, považujeme za důležité nejdříve podotknout, že Heideggerovu analýzu bytí pobytu, ačkoli si klade za cíl odhalit fundamentální strukturu lidské existence, nemůžeme v žádném případě považovat za jistou novou variantu filosofické antropologie, neboť „tato analytika pobytu se neřídí antropologickými, psychologickými či sociologickými úvahami, nýbrž pouze a jedině požadavkem vědět, jaká je bytnost toho, kdo je s to klást otázku po bytí; je to bytnost, která se již vyznačuje určitým porozuměním bytí“²³.

Heideggerova filosofická práce si tedy klade za cíl „destrukci“ dějin metafyziky (nikoli však v negativním smyslu), tj. její kritický rozbor, vytyčení hranic a následné překonání. Výsledkem má být nová fundamentální ontologie.

²² PAUZA, Miroslav. Bytí a ponechavost u Martina Heideggera. In: *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 55.

²³ BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger* Praha: Mladá fronta, 1995, s. 46.

Na počátku otázky po smyslu bytí je tázání po samotném tomto tázání, což nás vede k otázce po tázajícím se vůbec. Kdo je tím, kdo se dokáže tázat po bytí, kdo má možnost bytí jako tázání? Heidegger odpovídá: Tímto jsoucím jsme my sami. Pouze člověk se dokáže vztahovat ke svému vlastnímu bytí (toto bytí je vždy „moje“). Heidegger toto jsoucno nazývá pobytem (*Dasein*). Pobyt se tedy „onticky vyznačuje tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde,²⁴ má ke svému bytí bytostný vztah. „Tomuto jsoucnu je vlastní, že skrze jeho bytí a spolu s ním je mu odemčeno bytí samo. Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu. Ontická význačnost pobytu spočívá v tom, že pobyt *jest* ontologicky.“²⁵ Pobyt je tudíž jako jediné jsoucno schopno transcendovat (překročit) jsoucí v celku, transcendovat k bytí (k tomu, co není jsoucí). A právě díky této transcendenci pobyt rozumí bytí a také jsoucímu jako jsoucímu, ví tedy o rozdílu mezi bytím a jsoucím (o tzv. ontologické diferenci).

Abychom tedy pronikli ke smyslu toho, co znamená být, musíme nejdříve podrobit zkoumání to jsoucno, které bytí rozumí, tedy samotný pobyt. Spolu s Heideggerem se tedy pokusíme zodpovědět následující otázku: Jak je možné, že pobyt bytí rozumí a jak mu rozumí?

Důležité je si uvědomit, že na rozdíl od ostatních jsoucna, které jednoduše „jsou“, pobytu jde o samo jeho bytí, není mu lhostejné²⁶, jak jest, je tedy „*interesované* na svém bytí“²⁷. Tento zájem o vlastní bytí se projevuje ve všem lidském konání.²⁸ Takovýto způsob bytí pobytu nazývá Heidegger „existencí“²⁹. Pojem „existence“ používá Heidegger výhradně pro způsob bytí pobytu, ostatní jsoucna se „pouze“ „vyskytují“. Pobyt však takové vyskytující se jsoucno není, tedy jeho bytnost „spočívá výhradně v jeho existenci“³⁰. Rysy, jež lze na tomto jsoucnu vykázat nejsou vlastnosti (jako je tomu u „vypadajícího“ jsoucna výskytového), nýbrž

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 27.

²⁵ Tamtéž, s. 28.

²⁶ Na rozdíl od tzv. výskytového jsoucna, kterému jeho bytí nemůže být lhostejné ani nelhostejné.

²⁷ PETŘÍČEK, Miroslav. M. Heidegger: analýza lidské existence a otázka bytí. In: *Úvod do současné filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997, s. 71.

²⁸ Za prostý příklad takového zájmu o vlastní bytí, jež se projevuje ve veškerém konání, může posloužit jakýkoli způsob vzdělávání. Například lidé se učí číst, „aby“ se mohli vzdělávat, vzdělávají se, „aby“ nabyli vědomosti, získali lepší pracovní nabídku či se posunuli výše ve společenském žebříčku. Toto „aby“ odkazuje k zájmu o vlastní bytí.

²⁹ Heidegger byl ve své koncepci lidské existence výrazně ovlivněn Diltheyovou filosofií „života“. Dilthey pojímá život jako imanentní jednotu „jáství“ a světa; svět tedy není opozičním pólem „jáství“, ale imanentní jednotou subjektu a objektu. Zkušenost života je základem, za který již nelze jít dále, a proto jedině v jeho horizontu se může vyskytovat vše, o čem lze prohlásit, že jest.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 59.

způsoby (možnosti), jimiž toto jsoucno může být.³¹ Pobyt tedy nevyjadřuje, co jako jsoucí jest, ale vyjadřuje bytí. Člověk je proto privilegované a v tomto smyslu výlučné jsoucno.³²

Jak však pobyt svému bytí rozumí? – Protože se mohu tázat po bytí, musím mít nutně nějaké „předrozumění bytí“. Pobyt svému bytí tedy vždy již nějak rozumí, neboť by se na něj jinak nemohl vůbec tázat (kladení otázky po bytí je modem bytí). Bytí je toto porozumění bytí průměrné a vágní, přeci jen se jedná o určité rozumění bytí. Toto porozumění však nesmíme chápat jako nějakou senzuační perцепci, nýbrž jako předchůdně daný způsob existování lidského pobytu, díky němuž vždy již nějak rozumí ze své existence svému vlastnímu bytí, a tím také i smyslu bytí vůbec. Otázka existence je tady „ontickou ,záležitostí“ pobytu“³³.

Pobyt se tedy (oproti jiným jsoucnům) vyznačuje třemi přednostmi: První přednost je přednost *ontická*, která znamená, že pobyt je ve svém bytí určen existencí. Druhou předností je přednost *ontologická*: Protože je pobyt určen existencí, je sám o sobě „ontologický“. Třetí, *onticko-ontologickou* předností je skutečnost, že k pobytu stejně původně patří také porozumění bytí všeho jsoucna, které nemá charakter pobytu. Pobyt sám je tedy podmínkou možnosti všech ontologií. A každá filosofická tematizace bytí je i otázkou po bytí člověka.

Avšak „to, z čeho pobyt vůbec něčemu takovému jako bytí nevýslovně rozumí a z čeho něco takového vykládá, je čas“³⁴. Čas³⁵ je „horizontem porozumění bytí“. Heidegger ukázal, že bytí je časově strukturováno a že ve skutečnosti „je“ tímto časem samotným. Z této teze „Heidegger dovozuje, že i vlastní bytí člověka jako konečné bytosti musí být ve svém jádře časové a že tedy i základní ontologická struktura lidského pobytu musí mít bytostně časový charakter“³⁶. Konečností pobytu se míní možnost pobytu vztahovat se ke své smrti, díky čemuž může mít pobyt „bezprostřední“ vztah k bytí, a disponuje tedy jeho porozuměním. Vypracování problematcky temporality bytí se proto jeví jako podmínka k zodpovězení otázky po smyslu bytí vůbec.

Protože svému bytí vždy nějak rozumíme (můžeme je zhlédnout), je Heideggerova

³¹ Možnostem bytí a jeho modům (tj. autentickému a neautentickému) se budeme podrobněji věnovat později.

³² Tradiční výklady chápání člověka jako vědomí, subjektu, „já“ apod. v *Bytí a času* zcela chybí.

³³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 28.

³⁴ Tamtéž, s. 34.

³⁵ Heidegger však pojmem „čas“ míní něco zcela jiného, než co rozumíme běžnou představou času. Nejedná se zde tedy o tradiční pojetí „počitatelného“, „vulgárního“ času.

Této problematice se podrobněji věnujeme v kapitole 4.3. Temporální analýza pobytu, s. 43.

³⁶ ZÁTKA, Vlastimil. Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu v „Sein und Zeit“. In: PAUZA, Miroslav (ed.). *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 98.

ontologie fenomenologií. A založení fundamentální ontologie musíme hledat právě v existenciální analýze pobytu.

4.2. Existenciálně-ontologická analýza pobytu

Člověk je „na způsob“ pobytu. Německý výraz pro pobyt je *Dasein*. Z etymologického hlediska tento termín skrývá dvojí smysl: „*da*“ (česky „zde“) má ontologický význam tzv. otevřenosti, a to jak otevřenosti člověka světu, tak současně i smyslu bytí vůbec (tzn. původní otevřenosti). Tato otevřenost je konstitutivním rysem lidského bytí jako takového, bytostně k němu náleží. V ontologicko-ontickém smyslu tedy *Dasein* označuje za první bytí člověka v souvislosti s jeho existencí (životem) a za druhé je *Dasein* oním privilegovaným jsoucnem, které v sobě skrývá poukaz na to, co transcenduje ontické bytí člověka a co mu uděluje jeho konečný smysl, tj. upozorňuje na zjevnost bytí samého.

Pobyt je vždy na základě své otevřenosti součástí světa a svojí daností vždy již tento svět předpokládá. Svět tedy nemůžeme chápat jako abstraktní protiklad subjektu, naopak tvoří nedílnou součást bytí člověka jako pobytu. Proto Heidegger ve své přípravné analýze pobytu tematizuje také jsoucí odlišné od pobytu (tzn. jsoucí pohotově, jsoucí po ruce).

Jak jsme již řekli výše, bytí pobytu se od všeho ostatního jsoučího liší tím, že rozvíjí vztah k sobě samému, má „schopnost stát při sobě samém“, schopnost rozumět si v možnostech svého bytí. Termín „existence“ proto náleží pouze člověku. Tážeme-li se po tom, co konstituuje pobyt, ptáme se vlastně, jaká strukturní určení musí být dána. Tato strukturní určení (příp. elementy, bytostné rysy) Heidegger nazývá „existenciály“. Existenciály se liší od základních určení „ne-lidského“ jsoučího, tzv. kategoriálních určení. Jsoucí, mimo lidské, „jest“, ale neexistuje (tj. nemá možnost vztahovat se k sobě samému). Fundamentální ontologie tedy usiluje o zjištění stěžejních struktur, existenciálů pobytu, tj. o analýzu způsobu bytí pobytu, jež povede k odhalení konečnosti lidského pobytu vůbec. Nejde tedy o vypracování nějakého obsažného pojmu bytí.

Pobyt se však musí sám od sebe ukázat, nelze na něj při jeho výkladu něco aplikovat. Pokud bychom tuto podmínku nedodrželi, zpronevěřili bychom se fenomenologické zásadě. Pobyt se tedy musí sám odhalit, a to především ve své průměrné každodennosti.

4.2.1. Fenomén světa

„K nejpůvodnějšímu ‚styku‘ člověka se světem nikdy nedochází v oblasti jeho senzuační zkušenosti, jak to tvrdil empirismus, ani ve sféře racionálního poznávání, jak to propagovaly nejrůznější verze moderního racionalismu, nýbrž v oblasti jeho před-teoretického porozumění bytí, tedy tam, kde se odehrává jeho každodenní existenciální pobyt na světě.“³⁷ Tato průměrná každodennost³⁸ je zárukou, že spatříme pobyt takový, jaký je (tedy takový, jaký je především a nejčastěji). V tom spočívá fenomenologický požadavek, podle něhož nemáme vycházet z nějakého ideálního stavu, nýbrž uchopit člověka v tom způsobu bytí, který je mu vlastní a v němž se obvykle nachází. To je důležité proto, abychom byli schopni vytknout to, co leží v základech takového chování, tj. bytostnou strukturu pobytu, jeho existenciály.

V následujících krátkých podkapitolách se ve stručnosti zaměříme na způsob, jímž pobyt *je* ve světě. Upřesnění těchto struktur považujeme za důležité s ohledem k pochopení ústředního tématu naší práce – autenticity a neautenticity lidského bytí.

4.2.1.1. Každodenní bytí pobytu jako „bytí ve světě“

Jelikož analýza pobytu musí vycházet z průměrnosti a každodennosti (tj. ze způsobu bytí, s nímž se setkáváme nejčastěji, kterým sami *jsme*), zaměříme se nejdříve na tzv. bytí ve světě. „Bytí ve světě“ je základní strukturou pobytu. Abychom pochopili, co znamená „bytí ve světě“, musíme nejdříve vysvětlit, co rozumí Heidegger pod pojmem svět. Svět není souhrn věcí ani příroda (ona sama je uvnitř světa). Svět je charakteristický rys pobytu a „světскost je třeba chápat jako konstitutivní moment pobytu, tedy jako existenciál“³⁹. Svět je oblastí, kterou obýváme a kde se vyznáme.

Nejbližší svět každodenního pobytu je „svět našeho okolí“. Tento termín však nesmíme myslet prostorově. Jedná se o svět, s nímž jsme důvěrně obeznámeni. „Tento svět není jen pouhým souborem věcí, ale spíše otevřeným horizontem, v jehož rámci se pobyt orientuje, kde rozumí jsoucňům i možnostem, které se mu skrze ně nabízejí.“⁴⁰ Pobyt je tedy ve své

³⁷ ZÁTKA, Vlastimil. Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu v „Sein und Zeit“. In: PAUZA, Miroslav (ed.). *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 103-104.

³⁸ Avšak třebaže je tato průměrná každodennost pobytu onticky nejbližší a je všem známá, byla filosoficky opomenuta a zůstala de facto nepoznána.

³⁹ BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger* Praha: Mladá fronta, 1995, s. 56.

⁴⁰ KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 85-86.

každodenní existenci vždy již nějak se světem i se jsoucnem, jež se v něm nachází, obeznámen.⁴¹ Každodenní pobyt tudíž fakticky existuje právě ve „světě našeho okolí“. Chceme-li vystihnout fenomén každodenního „bytí ve světě“, musíme tedy popsat ontologickou strukturu „světa našeho okolí“.

Pobyt během svého každodenního „bytí ve světě“ zachází se jsoucnem, tj. určitým způsobem ho tzv. obstarává. Všechny formy zacházení se jsoucnem (i ponechání být), jsou určitým modem obstarávání. Pobyt obstarává jsoucno tak, že s ním prakticky zachází, setkává se s ním jako s prostředkem. Prostředek tedy můžeme definovat jako „jsoucno, s nímž pobyt zachází v rámci každodenního „bytí ve světě““⁴². A prostředek se nám tedy neukazuje ve své výskytovosti, nýbrž jako to, co k něčemu slouží (tj. v odkazu na způsob, jímž jej můžeme použít). Prostředek navíc nikdy není dán izolovaně, nýbrž vždy náleží k určitému celku prostředků; což znamená, že se každý prostředek jeví tím, čím je, jen v rámci souvislosti prostředků (například kladivo odkazuje na hřebík, hřebík na trám atd.). S odvoláním na užitečnost a disponovatelnost prostředků jim Heidegger přisuzuje charakter příručnosti a prostředek tedy nazývá „příručním jsoucnem“.

Mluvíme-li tedy o příručnosti, nemyslíme tím, jaká věc je, ale k čemu ji využíváme, „jak nám padne do ruky“. Základním určením prostředků je tak „služebnost“. Příruční jsoucno má jistý primát, co se týče naší obeznámenosti se světem, neboť je tím prvním, pomocí něhož se ve světě vyznáme a dokážeme si obstarat to, co potřebujeme k životu.

Se jsoucný, s nimiž nějak zacházíme a o jejichž bytí víme, že nejsou naším bytím, se vždy setkáváme nitrosvětsky, tzn. že prostředky se nám „ukazují“ prostřednictvím světa (ze světa) a rozumíme jim vždy v souvislosti světa. Svět je tedy podmínkou možnosti ukazování se, zjevnosti jsoucího.

Ontologickou strukturu „světa našeho okolí“ tvoří tzv. významnost. Pod tímto pojmem rozumíme celkovou „souvislost vztahů a poukazů, skrze níž pobyt rozumí jak příručním jsoucnům, tak sobě a svým možnostem“⁴³. Významnost je základním existenciálním rysem pobytu.

⁴¹ Tato obeznámenost vždy předchází a je podmínkou veškerého vědeckého poznání. Heidegger však chápe „čisté nahlížení“ vědy, která zkoumá jsoucno nikoli v jeho příručnosti, nýbrž v jeho výskytovosti, také jako jeden z určitých způsobů obstarávání.

⁴² KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 86.

⁴³ Tamtéž, s. 87.

Příruční jsoucna se vždy nacházejí v nějakém prostředí, mají v něm svá „místa“ a je s nimi v tomto prostředí nějak zacházeno (nitrosvětské jsoucno lze definovat jako to, co je „k ruce“ či „po ruce“, *zu Handen sein*). Jedná se o ohraničený horizont (tzv. krajinu), s nímž je pobyt důvěrně obeznámen, a to díky každodennímu zacházení s příručními jsoucnými, jež se v něm vyskytují. Spolu s touto obeznámeností, s porozuměním „bytí ve světě“ však pobyt zároveň již nějak rozumí sám sobě (neboť se ke světu vždy již určitým způsobem vztahuje).

Heideggerova ontologická interpretace světa, tematizující nitrosvětsky příruční jsoucno, odhalila, že „pobyt ve své každodennosti (...) nejenže vůbec ve světě jest, nýbrž jistým převládajícím způsobem svého bytí se ke světu vztahuje. Pobyt je prvotně a většinou svým světem pohlcen“⁴⁴.

4.2.1.2. „Bytí ve světě“ jako „spolubytí“, „bytí sebou“ a neurčité „ono se“ jako konstitutivní fenomén neautentického modu existence

Praktické zacházení pobytu s příručním jsoucnem vždy poukazuje i k jeho dalším uživatelům. Každodenní bytí ve „světě našeho okolí“ je tedy „spolubytím“, což znamená, že se pobyt vždy vyskytuje s druhými ve světě jako jeden z nich, přičemž tito „druzí jsou pro pobyt primárně tím, čím se zabývají“⁴⁵. „Druzí“ zde však neznamena všichni ostatní kromě mě, nýbrž ti, mezi něž patřím a většinou se od nich neodlišuji. Svět pobytu je tedy „spolusvět“.

Tak jako nemůže být pobyt bez světa, stejně tak nemůže být nějaké izolované já bez druhých. Pobyt je tedy bytostně „spolubytí“, neboť vždy již je otevřen pro druhé, je u druhých. Toto spolubytí však nemá charakter společného výskytu uvnitř světa. Spolubytí znamená, že jde o stejné bytí, o praktické obstarávání „bytí ve světě“, které je všem jsoucnům, jež jsou pobytem, společné. A i když se pobyt rozhodne pro samotu, činí to s ohledem na druhé, na odmítání něčí přítomnosti. I o tohoto člověka se pobyt „stará“ tím, že jej odmítá. Toto starání se liší od obstarávání (příručního jsoucna), neboť se jím pobyt vždy vztahuje ke jsoucnu, jež je samo „bytím ve světě“. Heidegger shrnuje možné způsoby starání o druhého takto: „být jeden pro druhého, proti druhému, bez druhého, jeden druhého míjet, nemít spolu nic společného, vzájemně se o sebe nestarat“⁴⁶. Jedná se zde tedy i o „negativní“

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 139.

⁴⁵ KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 89.

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 147.

způsoby projevů tzv. péče.

Starost je tudíž bytostnou strukturou pobytu, jež je spjata jak s bytím pobytu k obstarávanému světu (neboť spolubytí je mnohdy určováno výhradně tím, co v tomto bytí společně obstaráváme), tak i s jeho vlastním bytím k sobě samému.

Pobyt je tedy pouze tehdy, „má-li bytostnou strukturu spolubytí, jakožto pro druhé vystupující spolupobyt“⁴⁷. Spolubytí je tedy existenciálně konstitutivní pro „bytí ve světě“.

Pomocí analýzy spolubytí jsme odhalili, že „subjektový charakter“ pobytu samého i pobytu druhých se existenciálně určuje z určitých způsobů, jak pobyt jest. To znamená, že „pobyt nachází ,sebe sama‘ prvotně v tom, co dělá, potřebuje, očekává, čemu brání – v prvotně *obstarávaném* příručním jsoucnu světa našeho okolí“⁴⁸ a také druzí „vystupují“ z obstarávaného „světa našeho okolí“ (nitrosvětsky příručního jsoucna) jako to, čím se zabývají, *jsou* tedy tím, čím se zabývají.

Pokud však pobyt i spolupobyt druhých vystupuje tak, že je „rozptýlen“ v obstarávaném světě, „kdo“ je pak ten, kdo převzal bytí každodenního „bytí spolu“? Heidegger na tuto otázku odpovídá: „Možná, že onen ,kdo‘ každodenního pobytu právě *nejsem* já sám.“⁴⁹ Tato zásadní otázka je klíčem k ústřednímu tématu této práce. Pokud nejsem oním „kdo“ (tedy „subjektem“ každodennosti) – komu pak tato role náleží? Náleží neurčitému „ono se“. Tomuto „ono se“ jde však v jeho bytí bytostně o průměrnost. „Průměrnost je existenciální charakter neurčitého ,ono se‘. Je tím, oč mu v jeho bytí bytostně jde.“⁵⁰ Proto se pobyt fakticky pohybuje ve sféře průměrnosti toho, „co se patří“, „proti čemu máme, či nemáme námitek“, „co úspěch je a co není“ apod. Tato průměrnost nastoluje vládu konformity, toho „co se má“. Veškeré výjimky (přednosti a individuace) jsou v nenápadně potlačeny. Tato „starost průměrnosti“ odhaluje další bytostnou tendenci pobytu, jíž je tzv. vyrovnávání (všech možností bytí).

Tendencí takového spolubytí je odstup. Čím více má „bytí spolu“ charakter odstupu (a čím je tedy pobytu samému méně nápadný), tím silněji a razantněji se projevuje. Odstup znamená, že „bytí spolu“ jako takové obstarává právě průměrnost. Pobyt se v odstupu

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 147.

⁴⁸ Tamtéž, s. 145.

⁴⁹ Tamtéž, s. 140.

⁵⁰ Tamtéž, s. 153.

vzdaluje od sebe sama, od svého bytí, neboť druzí mu jeho bytí odňali. A protože pobyt již není „on sám“, je cele podřízen druhým. Přičemž této podřízenosti rozumíme jako způsobu, jímž druzí nakládají s každodenními bytostnými možnostmi pobytu. „Tito druzí přitom nejsou *určití* druzí. Naopak, každý druhý je může zastoupit. Rozhodující je pouze ona nenápadná, pobyttem jakožto spolubytím již nepozorovaně přijatá nadvláda druhých.“⁵¹ Každý z nás patří k druhým a upevňuje tak jejich moc. Druhé však nemůžeme definovat jako toho či onoho, ani jako nás, ani některé z nás a ani jako sumu všech dohromady, nýbrž právě a pouze jako ono neurčité „ono se“. Přesto (a paradoxně) právě druzí jsou těmi, kteří jsou v každodenním „bytí spolu“ především a většinou.

Tento způsob „bytí spolu“, mezi jehož charakteristiky patří průměrnost, vyrovnávání a odstup, konstituují jako způsoby bytí neurčitého „ono se“ to, co nazýváme veřejností. Nebezpečím veřejnosti je, že zprvu řídí „veškerý výklad světa a pobytu a má ve všem pravdu“⁵². Nastává tak diktatura veřejného „ono se“, které pobytu určuje jeho vlastní bytostné možnosti, určuje, „kým“ má pobyt být; určuje každého jako toho druhého a nikdy sebe sama.⁵³ Samotné „ono se“, jímž je zodpovězena otázka „*kdo*“ je každodenní pobyt, je *nikdo*, kterému se pobyt ve svém bytí mezi druhými vždy již odevzdal“⁵⁴. Neurčité „ono se“ tedy není žádný „všeobecný subjekt“. Fakt, že „ono se“ je „nikdo“, však také nesmíme chápat tak, že vlastně neexistuje či je jenom jakýmsi šalebným klamem, ale právě naopak.

Neurčité „ono se“ předstírá, že všemu rozumí a vše dokáže erudovaně posoudit a také nás nutí říkat: Nikdo za to nemůže, nikdo to nebyl. Vláda neurčitého „ono se“ tedy neodjímá pobytu pouze jeho zodpovědnost, ale i zodpovědnost vůči druhému. Protože nejen, že je každý nahraditelný „druhým“, a tedy sám pobyt ztrácí svoji jedinečnou hodnotu, nýbrž pokud je třeba pomoci, vždy „se“ automaticky předpokládá, že je zde „někdo“ (tzn. ve skutečnosti „nikdo“), kdo místo mě zasáhne, pomůže či – jak se říká – „něco udělá“. Neurčité „ono se“ tak pobytu tzv. odlehčuje (zbavuje ho odpovědnosti). Člověk má potom tendenci se na „ono se“ neustále odvolávat, a tak se stávat ledabylým a lehkomyšlným. „Ono se“ takto vychází pobytu vstříc. Přičemž přijetím této nabídky pouze upevníme jeho nadvládu (nad námi).

Způsob bytí pobytu v tomto neurčitém „ono se“, je nesamostatný a nevlastní. To však

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 152.

⁵² Tamtéž, s. 153.

⁵³ Hlouběji se této – pro nás zásadní – problematice budeme věnovat také v následujících kapitolách.

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 154.

neznamená, že je fakticita pobytu nějak umenšena. Neurčité „ono se“ je existenciál a patří jako fenomén k pozitivní struktuře pobytu. A intenzita jeho nadvlády se může dějinně měnit.

Každodenní pobyt je „sebou“ v modu neurčitého „ono se“, do něhož je rozptýlen a musí sebe sama teprve najít. Tento modus je prvotním modem pobytu a většinou jím zůstane trvale. Můžeme ho také charakterizovat jako pohlcenost naším nejbližše vystupujícím světem, z něhož každodenní pobyt čerpá před-ontologický výklad svého bytí. V tomto „porozumění“ však dochází k zakrývání a zatemňování. Pobyt jsa v neurčitém „ono se“ existuje vždy neautenticky. Je však třeba podotknout, že neautentické bytí neznamená méně a není nějakým nižším stupněm modu autentického.⁵⁵ Neboť i v modu neautenticity „jde pobytu určitým způsobem o jeho bytí, k němuž se v modu průměrné každodennosti vztahuje, bytí i jen tak, že před *ním* utíká a zapomíná na *ně*“⁵⁶.

Autentické „bytí sebou“ vždy vychází z bytí neautentického, není tedy – jak jsme již naznačili – nějakým výjimečným stavem, zcela odtrženým a protikladným k neurčitému „ono se“. Naopak autentické „bytí sebou samým“ je jeho existenciální modifikací. Aby se pobyt mohl tzv. prolomit do autentické existence, musí odemknout své vlastní, autentické bytí, toto „odemykání bytí“ se „provádí vždy jako odstraňování příkrovu a zatemnění, jako prolamování přetvářek, jimiž se pobyt před sebou samým zavírá“⁵⁷. Je-li pobyt v autentickém modu své existence, „volí sebe sama na základě svých nejvlastnějších možností“⁵⁸.

Pobyt se vždy vztahuje ke svému bytí jako ke své nejvlastnější možnosti a vždy již je určitou svojí možností. „A poněvadž je pobyt bytostně vždy tou kterou svojí možností, *může* toto jsoucno ve svém bytí sebe sama ‚zvolit‘, získat, nebo se může ztratit, příp. nikdy se nezískat nebo se získat jen ‚zdánlivě‘. Samo sobě se ztratit nebo ještě se nezískat *může* toto jsoucno jen tenkrát, je-li jeho bytností možnost získat se, tzn. být opravdu samo sobě vlastní, *autentické*.“⁵⁹ Proto přestože bytí autentické (tzv. vlastní) vždy vychází z neautentického (tzv. nevlastního) modu existování, ontologicky prvotní je autentický modus.

⁵⁵ Ačkoli však Heidegger zdůrazňuje, že jeho zkoumání nelze chápat z morálního hlediska, je těžké tomuto požadavku dostát. Sporné je také to, zda se to podařilo samotnému Heideggerovi.

⁵⁶ BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger* Praha: Mladá fronta, 1995, s. 63-64.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 155.

⁵⁸ Tamtéž, s. 62.

⁵⁹ Tamtéž, s. 60.

4.2.1.3. Existenciální analýza „bytí tu“

Co lze ještě vykázat na „bytí ve světě“ kromě bytostných vztahů „bytí ve světě“ (obstarávání), „spolubytí“ (starání se o druhého) a „bytí sebou“ (kdo)? – To, co lze ještě vypovědět, je fenomenální charakteristika „bytí ve“ jako takového. Pojmem „bytí ve“ rozumíme bytostný způsob bytí pobytu samého.

„Jsoucno, které je bytostně konstituováno ,bytím ve světě, jest samo vždy svým ,tu‘.“⁶⁰ „Tu“ poukazuje na „zde“ a „tam“. Tím se konstituuje existenciální prostorovost pobytu, která je sama zakotvena v „bytí ve světě“. „Tam“ je určení nitrosvětsky vystupujícího jsoucna. Avšak ,zde‘ a ,tam‘ je možné jen v nějakém ,tu‘, tzn. pokud je nějaké jsoucno, které jsouc bytím tohoto ,tu‘ odemklo prostorovost. Toto jsoucno má ve svém nejvlastnějším bytí charakter neuzavřenosti. Výraz ,tu‘ míní tuto bytostnou odemčenost. Skrze ni je toto jsoucno (pobyt), zároveň s bytím-tu světa, pro sebe samo ,tu‘.“⁶¹

Zjednodušeně řečeno: „bytí tu“ znamená bytostnou odemčenost pobytu, jsoucno, jehož bytostným určením je porozumění bytí, „to znamená, že jde o jsoucno, jemuž je ,skrze jeho bytí a spolu s ním odemčeno bytí samo“⁶². Tato odemčenost (vztahování se) úzce souvisí s určením bytostných možností pobytu. Sám pobyt je svou odemčeností a „bytí, o které tomuto jsoucnu v jeho bytí jde, je: být svým ,tu‘.“⁶³ A právě proto, že „bytí tu“ je jediným jsoucnem, které se ve své existenci vztahuje k bytí jako takovému, znamená vyjasnění jeho ontologické struktury pro Heideggera základní předpoklad nalezení odpovědi na otázku po smyslu bytí vůbec.

Dva konstitutivní způsoby, jak jsme svým „tu“, jsou „rozpoložení“ a „rozumění“.

4.2.1.3.1. „Bytí tu“ jako rozpoložení

To, co ontologicky označujeme jako rozpoložení, je onticky náladou. Naladěnost je fundamentální existenciál. A pobyt je vždy již nějak naladěn (o tom svědčí dle Heideggera fakt, že se nálady mohou měnit), vždy je již nějak přiveden před sebe sama (vždy se již našel) jako „naladěné vynacházení“. To, že se pobyt vždy již nějak nachází (jako můj a tento)

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 159.

⁶¹ Tamtéž, s. 159.

⁶² KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 85.

⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 159.

a jakožto „bytí ve světě“ je tímto „tu“ (jež je náladou vždy buď odemčeno, či uzamčeno), označuje Heidegger termínem vrženost. Vrženost je bytostným charakterem pobytu.

„Nálada činí zjevným, ‚jak nám je‘, ‚jak se máme‘. V tomto ‚jak nám je‘ přivádí naladěnost naše bytí k jeho ‚tu‘. (...) V naladěnosti je pobyt vždy již odemčen jako *to* jsoucno, jemuž je pobyt ve svém bytí vydán jako tomu bytí, jímž má ve svém existování být.“⁶⁴ Právě naladěnost přivádí pobyt před jeho vrženost, a to právě proto, že vrženost může být nejlépe poznána právě v náladě (v tom, „jak nám je“). Rozpoložení je tudíž zakotveno ve vrženosti a nálada představuje způsob, jímž je pobyt primárně tímto vrženým jsoucnem.

Rozpoložení však odemyká pobyt v jeho vrženosti většinou tak, že před touto svojí vržeností uhýbá či jí nedbá. I v uhýbání náladě je ovšem již odemčeno naše „tu“. To, že je pobyt odemčen však ještě neznamena, že je poznán jako takový.

Heidegger vyděluje tři základní bytostné charakteristiky rozpoložení:

První z nich je odemykání vrženosti (přivádění pobytu před „že“ jeho „tu“) – nálada odemyká naše „tu“ původněji než jakýkoli jiný způsob vnímání, ale také jej může se stejnou intenzitou uzamknout. Toto uzamčení našeho „tu“ se děje v „rozladěnosti“, jež činí pobyt vůči sobě samému slepým.

Druhou bytostnou charakteristikou rozpoložení je odemykání celého „bytí ve světě“. Rozpoložení pobytu nejenže odemyká jeho „tu“, ale spolu s ním vždy již nutně odemyká také „bytí ve světě“.

Třetí a poslední charakteristika rozpoložení vypovídá o faktu, že pobyt je v jistém smyslu vystupujícím jsoucnem zasahován. Heidegger tuto složitou formulaci ozřejmuje tvrzením, že jedině když je pobyt sám v rozpoložení například strachu, může odkrývat příruční jsoucno našeho okolí jako ohrožující. Naladěností rozpoložení je tedy „existenciálně konstituována otevřenost pobytu vůči světu“⁶⁵. Odemykání světa je tudíž vždy v jistém smyslu podřízeno náladě pobytu.

Důležitým modem rozpoložení je strach. To, „o co“ se strach bojí, je samo strachující se jsoucno. Strachovat se pobyt může jen proto, že mu jde v jeho bytí o toto bytí samo. Strachování odemyká pobyt v jeho ohroženosti, v tom, že je ponecháno sobě samému.⁶⁶

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 161.

⁶⁵ Tamtéž, s. 164.

⁶⁶ Problematika strachu byla na tomto místě pouze naznačena, obsírněji o ní pojednává kapitola 4.3.4.2. Časovost rozpoložení, s. 53.

Je tedy zřejmé, že rozpoložení patří mezi jeden ze základních existenciálních způsobů, jak je pobyt svým „tu“, a protože toto rozpoložení odemyká, hraje jako takové zásadní roli v existenciální analytice pobytu.

4.2.1.3.2. „Bytí tu“ jako rozumění

Rozumění je druhým konstitutivním způsobem bytí „tu“ pobytu. Dotýká se rozpoložení tak, že toto rozpoložení má nutně také své porozumění (i když třeba v tom, že je potlačuje). Pobyt tedy vždy nějak rozumí svému rozpoložení.

Rozumění je fundamentální existenciál, je jedním ze základních modů bytí pobytu, což znamená, že „způsob bytí pobytu ve smyslu moci být spočívá existenciálně v rozumění“⁶⁷. Pobyt je bytostně „bytím možností“. – Je vždy tím, čím být může, a tak, jak je v jeho možnostech. Rozumění tedy znamená „rozvrhovat se do konkrétní možnosti „bytí ve světě“, tzn. existovat jako tato možnost“⁶⁸.

Možnost však musíme chápat jako existenciál (nikoli jako modální kategorii). Heidegger možnost definuje jako „nejpůvodnější a poslední pozitivní ontologické určení pobytu“⁶⁹. Pobyt se však již v jistých možnostech vždy ocitl, je „vrženou možností“. To ale neznámá, že by určité možnosti byl trvale vydán, naopak pobyt je svobodný pro své nejvlastnější „moci být“. Rozumění je pak „existenciální bytí vlastního ‚moci být‘ pobytu samého, a to tak, že toto bytí na sobě samém odemyká, jak na tom se sebou je“⁷⁰.

Rozumění má samo o sobě existenciální strukturu, kterou Heidegger nazývá „rozvrh“. Rozumění, jako rozvrhování, je tedy způsobem bytí pobytu, ve kterém je pobyt svými možnostmi, jako „tu“ určitého „moci být“. Pobyt, jako vržený, je vždy vržen do způsobu bytí, jímž je rozvrhování (rozvrhuje tedy své bytí jako možnosti). Proto na otázku: „Kým jsi?“, Heidegger odpoví jedině: „Tím, kým se rozvrhuješ“. Protože se však rozumění „týká vždy celé odemčenosti pobytu jako ‚bytí ve světě‘, dochází podle toho, k čemu se rozumění obrátí, k existenciální modifikaci rozvrhu jako celku“⁷¹.

Rozumění dělíme na vlastní a nevlastní. Vlastní (autentické) rozumění je to, které si rozumí

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 171.

⁶⁸ Tamtéž, s. 421.

⁶⁹ Tamtéž, s. 171.

⁷⁰ Tamtéž, s. 172.

⁷¹ Tamtéž, s. 173-174.

ze sebe sama (tj. z pobytu). Nevlastní (neautentické) rozumění je přirozeně potom takové, které si primárně rozumí ze „světa našeho okolí“.

4.2.1.3.3. Upadání pobytu

V této podkapitole zodpovíme otázku po existenciálních rysech odemčenosti „bytí ve světě“ ve způsobu bytí neurčitého „ono se“ (tj. v modu neautenticity). Opět však zdůrazňujeme, že následující existenciálně-ontologická interpretace nesmí být chápána jako určitá ontická moralizující kritika, nýbrž jako to, čím je, jako výklad čistě ontologický. Tato problematika je totiž nutně předchůdná všem morálním výkladům.

Pobyt je vždy zprvu vržen do světa neurčitého „ono se“, a tedy (protože v něm většinou setrvává a nechává se jím oslovovat) si z něj také rozumí a zároveň se v něm ztrácí a je jím ovládán, čímž se sám sobě určitým způsobem vyhýbá. Dále proto pojednáme charakteristiky, jež spoluutváří bytí takového pobytu (tzv. upadání). Těmito charakteristikami jsou tzv. řeči, zvědavost a dvojznačnost. Poté s pomocí těchto fenoménů šířeji rozvineme problematiku upadání pobytu.

Zdá se být evidentní, že člověk je jsoučno, které mluví. Nesmíme se však nechat zmást touto zdánlivě banální výpovědí, jelikož Heidegger jí nemíní, že by člověku byla prostě dána možnost hlasového projevu, nýbrž, že člověk je takovým způsobem, že v řeči odkrývá svět i samotný pobyt. Jazyk tak vychází z existenciální struktury odemčenosti pobytu a náleží (jako soubor vyslovených slov) do nitrosvětského jsoučna, podobně jako je tomu u jsoučna příručního. Řeč (jako existenciálně-ontologický fundament jazyka) chápeme jako artikulaci srozumitelnosti „bytí ve světě“, která má zároveň charakter „sebevyslovování“. Takto vyslovené je způsobem rozpoložení (tj. nálady), které se projeví v intonaci, tempu aj. toho, kdo mluví. Řeč proto můžeme krátce definovat jako „významové členění naladěné srozumitelnosti ‚bytí ve světě‘“⁷².

Rozumění je podmínkou mluvení i naslouchání. Tomu, o čem se mluví a čemu tím pádem nějak rozumíme, rozumíme však jen přibližně a povrchně, protože řečené chápeme z téže průměrnosti. Mluvení tak ztratilo své bytostné sepětí s pobyttem a řečené se jen stále omílá

⁷² HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 190.

a šíří. Navykli jsme si tvrdit, že se něco má tak a tak, protože se to tak říká. V tomto omílání a šíření se konstituují tzv. řeči. Fenomén „řeči“ vytváří možnost všemu „rozumět“, aniž bychom danou věc skutečně pochopili; čímž se ustavuje pole jakési indiferentní srozumitelnosti, které nás chrání a je zárukou, že náš výrok bude veřejností vždy přijat.

Protože však „řeči“ nejsou zakotveny v tom, o čem je řeč, ale jde v nich spíše o nesmyslné tlachání, jsou ze svého založení uzavíraním. Skutečnost, že se „řeči“ pyšní svým domnělým porozuměním, brání každému novému tázání, čímž jen posilují vládu „ono se“. „Neurčité ‚ono se‘ předznamenává naše rozpoložení, určuje, co a jak ‚vidíme‘.“⁷³ A protože jsou „řeči“ pevně zakořeněny v samém pobytu a poznáváme zprvu právě tímto způsobem, často pobyt toto průměrné porozumění nikdy nepřekoná. „V samozřejmosti a sebejistotě průměrného výkladu však spočívá také to, že pod jeho ochranou zůstává pobytu skryta i sama tísnivá nehostinnost této nezakotvenosti, v níž může ztrácet půdu pod nohama čím dál tím víc.“⁷⁴

Dalším charakteristickým rysem upadání je zvědavost. V každodennosti svého bytí má pobyt bytostnou tendenci k „vidění“. Toto vidění se projevuje jako těkavá zvědavost, která nechce viděnému rozumět, chce jen vidět. Je to vidění pro vidění samo. V této těkavosti si zvědavost obstarává trvalé rozptýlení (do nových možností). Těkavost a rozptýlení, jakožto konstitutivní momenty zvědavosti, zakládají třetí bytostný charakter tohoto fenoménu, „nezabydlenost“. Protože „zvědavost je všude a nikde,“⁷⁵ odhaluje tento modus „bytí ve světě“ nový způsob bytí každodenního pobytu, v němž se sám pobyt neustále vykořeňuje.

„Řeči“ rozhodují i o zaměření zvědavosti; přikazují, co si člověk musí přečíst, co musí vidět apod. Tímto způsobem je zvědavost „ve svém ‚být všude a nikde‘ vydána ‚řečem‘“⁷⁶. „Řeči“ a zvědavost tak dávají pobytu zdánlivou záruku pravého „plného života“.

Posledním rysem upadání je dvojznačnost. Protože v „řečech“ může každý mluvit o čemkoli, pak se nutně ztrácí rozlišení, co je a co není odemčeno v pravém rozumění, tedy, co je prázdné a nesmyslné a co je skutečné a hodné vyslovení. Tak vzniká dvojznačnost. Tato dvojznačnost se však netýká pouze světa (v němž se především dostávají ke slovu „řeči“),

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 198.

⁷⁴ Tamtéž, s. 198.

⁷⁵ Tamtéž, s. 201.

⁷⁶ Tamtéž, s. 201.

nýbrž stejně tak i „bytí spolu“ a bytí pobytu k sobě samému.

O tom, co je hodno vyslovení (tedy je „nějaké věci skutečně na stopě“), se však nemluví. Tento fakt maskuje skutečnost, že dvojznačnost předkládá zvědavosti vždy to, po čem zrovna prahne, aby tak mohla vytvořit zdání, že se v „řečech“ rozhoduje naprosto o všem. A protože čas pobytu se odlišuje od času „řečí“, které „žijí rychleji“, jsou nutně „řeči“ vždy již o krok napřed u toho, co je právě teď nejdůležitější, aktuální. „Řeči“ a zvědavost se tak „ve své dvojznačnosti starají, aby to, co je ryze a nově vytvořeno, bylo v okamžiku svého vzniku pro veřejnost již zastaralé“⁷⁷. Tento charakteristický rys „řečí“ neustále žene pobyt od jedné řeči ke druhým, a pobyt je tedy dvojznačně stále „tu“, tj. ve „veřejné odemčenosti ,bytí spolu‘, kde nejhlásitější ‚řeči‘ a nejvynalézavější zvědavost udávají tón, kde se každý den stane všechno, a přitom se v základě neděje nic“⁷⁸.

Jak jsme již naznačili, dvojznačnost jako bytostný druh odemčenosti „bytí ve světě“ se netýká pouze pobytu, ale prostupuje i „bytím spolu“ jako takovým. „Druhý je ‚tu‘ především na základě toho, co se o něm proslýchá, co se o něm říká a ví.“⁷⁹ „Bytí spolu“ v neurčitém „ono se“ tedy naprosto nemůžeme chápat jako nějaké izolované lhostejné bytí vedle sebe. Naopak v něm jde o neustálé napjaté, dvojznačné sledování, jakési utajené vzájemné odposlouchávání druhých. Na poli vzájemnosti se tedy neustále rozehrává skryté vzájemné soupeření.

Fenomén upadání zahrnuje také fakt, že pobyt existuje jako vržený, a je tedy „vydán jsoucnu, které potřebuje a obstarává, aby mohl být tak, jak jest, tzn. jako pobyt. Právě toto jsoucno mu však zároveň v bytí sebou *brání*, zastírá mu je“⁸⁰. Pobyt pak chápe svou existenci ne-vlastně z tohoto vyskytujícího se jsoucna. A zároveň také pobyt propadá světu „bytí spolu“, který sdílí s ostatními. Sebe sama přitom rozptyluje (ztrácí) v neosobním „ono se“, jež bytí pobytu ovládá „řečmi“, zvědavostí a dvojznačností. Uvedeme-li tato fakta do vzájemné souvislosti, zjistíme, že neautentičnost existence je charakterizována dvojím: špatným sebepochopením pobytu (z věcí) a špatným pochopením věcí (ze sebe).⁸¹

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 202.

⁷⁸ Tamtéž, s. 203.

⁷⁹ Tamtéž, s. 203.

⁸⁰ KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 168.

⁸¹ O problematice dvojího významu upadání více viz: Tamtéž, s. 169.

Podrobnější výklad fenoménu upadání nás přivede k hlubšímu porozumění tomu, co Heidegger nazývá neautenticitou, nevlastním modem bytí. Tímto termínem však nesmíme rozumět nějaké „nejsoucí“ (či nějaké vyprázdněné bytí), naopak se jedná o určité význačné „bytí ve světě“, pozitivní možnost jsoucna, které je v neurčitém „ono se“ světem a spolupobytem druhých plně pohlceno. Toto „nebytí sebou samým“, rozptýlenost v určitém světě, je prvotním způsobem bytí pobytu. Z tohoto důvodu nemůžeme chápat upadání pobytu jako nějaký pád z ideálního stavu pobytu, neboť pobyt je vždy již napřed upadlý a až z tohoto upadání může vydobýt své autentické bytí. Autentická existence je tedy jen určitou modifikací existence neautentické.

Upadání je existenciální určení pobytu (příčemž je nutno podotknout, že právě upadání také odhaluje bytostnou ontologickou strukturu samotného pobytu). Jako upadlý pobyt odpadl od sebe samého jako faktického „bytí ve světě“ a propadl samotnému světu. Veřejný výklad pak udržuje pobyt v jeho upadlosti a za pomoci „řečí“ a dvojznačnosti budí dojem, že upadání jako specifická odemčenost pobytu zaručuje opravdové a naplňující možnosti bytí, neboť pobytu neustále vmlouvá, že vše již viděl, vše zná a všemu rozumí. Tato „sebejistota a rozhodnost neurčitého ‚ono se‘ stále více potlačuje potřebu autentického naladěného rozumění“⁸² a naopak upřednostňuje rozumění z věcí, které se ve „světě našeho okolí“ nacházejí. Zároveň je pobyt tvrzením neurčitého „ono se“ uklidňován, že vše může a zároveň je všechno „v nejlepším pořádku“, „neboť je ve shodě s tím, jak se právě žije, mluví a myslí“⁸³. Toto konejšivé zklidnění však přináší lhostejnost, otupělost a netečnost a upadání pobytu pouze stupňuje. Pobyt se tak hlouběji propadá do anonymity neurčitého „ono se“, čímž se zbavuje odpovědnosti za své názory a skutky, což se projevuje jako úleva od břemene jeho vlastního bytí. Tato potřeba odlehčení je pobytu vlastní, neboť pobyt svému bytí původně rozumí a chápe je jako břímě. Proto tzv. hledá cestu menšího odporu a před tíhou své existence uhýbá a vyhledává odlehčení, které přináší anonymita neurčitého „ono se“. Tento způsob bytí je však nutně nesamostatný a nevlastní.

V upadání dochází zároveň k odcizení, v němž se pobytu skrývá jako nejvlastnější „moci být“. Odcizení uzamyká pobytu jeho autentickou možnost, zatlačuje jej do neautenticity, čímž

⁸² HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 206.

⁸³ KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 90.

se pobyt v sobě samém tzv. zaplétá.

Fenomény svodu, zklidnění, odcizení a sebezapletení charakterizují specifický způsob bytí upadání, které Heidegger nazývá „pádem“. „Pobyt padá ze sebe sama do sebe sama, do nezakotvenosti a nicotnosti neautentické každodennosti. Tento pád mu však díky veřejnému výkladu zůstává skryt, a to tak, že je vyložen jako ‚vzestup‘ a ‚konkrétní život‘.“⁸⁴ Neustálý pohyb vytrhávání z autentičnosti a její trvalé předstírání zároveň se strháváním do neurčitého „ono se“ charakterizuje upadání jako „vír“. Pobyt však nikdy nemůže zcela uniknout do anonymity neurčitého „ono se“, protože se mu skrze naladěnost stále odemyká (v určitém smyslu vtírá) jeho existenční tíha a spolu s ní možnost jeho vlastního autentického bytí.

4.2.2. Starost jako bytí pobytu

V předchozích kapitolách jsme se zabývali strukturou „bytí ve světě“ z hlediska jeho konstitutivních momentů. Nyní si problematiku každodennosti pobytu ozřejmíme v jejím strukturním celku. O zodpovězení této otázky, tj. otázky: „Jak existenciálně-ontologicky určit celost předvedeného strukturního celku?“⁸⁵, usiluje celá přípravná fundamentální analýza pobytu.

Pobyt je vždy již do svého bytí vržen, je tedy vždy již nějakou svojí možností, a to tak, že si „v ní“ a „z ní“ rozumí (rozvrhuje se do ní). „Bytí ve světě“ je vždy kvůli sobě samému; zprvu a většinou je nevlastně jako neurčité „ono se“, a tedy „bytí ve světě“ je vždy již upadlé. Průměrnou každodennost pobytu lze tudíž určit jako upadající a odemčené, vržené a rozvrhující se „bytí ve světě“, kterému v jeho bytí u „světa“ a ve spolubytí s druhými jde o jeho nejvlastnější „moci být“.⁸⁶ K ontologické struktuře pobytu patří porozumění bytí – pobyt je sobě samému odemčen ve svém bytí. Rozpoložení a rozumění pak ustanovují způsob bytí této odemčenosti. Existenciální analytika pobytu vznáší požadavek po co možná nejzásadnější a nejpůvodnější možnosti odemykání pobytu. Podle Heideggera pak právě v tom, co bude takto odemčeno, vyjde najevo strukturní celost hledaného bytí.

Pobyt takto odemyká úzkost, jež je jeho bytostnou možností a s nímž tvoří fenomenální půdu pro explicitní uchopení původní celosti bytí pobytu. Toto bytí pobytu se odhaluje jako

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 207.

⁸⁵ Tamtéž, s. 209.

⁸⁶ Tamtéž, s. 209-210.

tzv. starost. To, že interpretujeme pobyt jakožto starost, však nemá poukazovat ke starosti, již chápeme onticky (tedy jako určité přání, sklon či pud). Starost v existenciálně-ontologickém smyslu je vždy dřívější než jiné fenomény, je tedy vždy apriori obsažena v každém „chování“ či „situaci“ pobytu, a jako taková je tedy základní strukturou bytí pobytu.

4.2.2.1. Fenomén úzkosti

Pobyt, jsa rozptýlen v neurčitém „ono se“ a pohroužen do obstarávaného světa, utíká sám před sebou, před svým autentickým „moci být sebou“. Tento fakt se stává výchozím bodem zkoumání, neboť být je „bytí sebou“ v upadání uzamčeno, tato uzamčenost je jen privací odemčenosti, která se „fenomenálně zjevuje v tom, že útěk pobytu je útěk *před* sebou samým. V tomto ‚před čím‘ ocitá se pobyt právě sám sobě ‚v patách‘. Pouze pokud je vůbec pobyt ontologicky bytostně přiveden před sebe sama skrze odemčenost, která k němu náleží, *může před* sebou utíkat“.⁸⁷

Je nutno podotknout, že fenomén úzkosti sice souvisí se strachem, ale často s ním bývá nesprávně slučován. Heidegger je však důrazně rozlišuje. Strach máme vždy z něčeho, co je obsaženo v nitrosvětském jsoucnu (strach je tedy něco, co v nás vzbuzuje nějaké *strašné* jsoucno, před nímž pobyt utíká či uhýbá). V upadání se pobyt odvrací od sebe samého a to, před čím uhýbá, nemůže být pojato jako nějaké *strašné* jsoucno (neboť právě k nitrosvětskému jsoucnu se přimyká). Tedy to, před čím pobyt utíká, je on sám a to, z čeho je mu úzko je „bytí ve světě“ jako takové.⁸⁸

Pro úzkost je charakteristické, že to, „z čeho“ je nám úzko je neurčité. Ohrožující, z něhož je nám úzko, „nikde“ není. Nikde však neznamena nic. „Ono hrozící (...) je již ‚tu‘ – a přece nikde, je tak blízko, že nás tísni a svírá nám hrdlo – a přece není nikde.“⁸⁹ Když se zbavíme úzkosti, běžně říkáme: „*Nic* to nebylo.“ Toto „*nic*“ podle Heideggera onticky vystihuje to, „co“ to bylo. V tomto „*nic*“ a „*nikde*“ se ohlašuje naprostý nedostatek významnosti, což neznamena nepřítomnost světa, nýbrž naprostou bezvýznamnost nitrosvětského jsoucna. Na základě této bezvýznamnosti se nám pak vnucuje už jen „svět ve své světskosti“⁹⁰, tedy svět

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 213.

⁸⁸ Úzkost je ontologicky původnější než strach. Strach Heidegger charakterizuje jako upadlou, neautentickou úzkost. A tedy úzkost je podmínkou strachu.

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 215.

⁹⁰ Tamtéž, s. 215.

jako takový. Z čehož dovodíme již dříve řečené: pobytu je úzko ze samotného „bytí ve světě“.

Úzkost, jež jakožto základní rozpoložení odemyká svět jako svět, je určitým způsobem „bytí ve světě“. Úzkost však není jen úzkost „z...“, ale zároveň v ní vždy „o něco“ jde. To, „oč“ v úzkosti jde, se odhaluje jako „z čeho“ je jí úzko. „Z čeho“ je úzkosti úzko je vržené „bytí ve světě“. „Oč“ úzkost jde, je „moci být ve světě“.

V úzkosti se hroutí nitrosvětské jsoucní a jsou zpřetrhány veškeré vazby k němu, neboť svět a spolupobyt druhých již nic nenabízí, jeví se prázdným. V úzkosti si tedy již pobyt ve svém upadání nedokáže dále rozumět se světa jako neurčitého „ono se“. Tato nemožnost rozumět si z každodenní důvěrné obeznámenosti se „světem našeho okolí“, otevírá pobytu možnost jeho autentického „moci být ve světě“, které se jako rozumějící bytostně rozvrhuje do svých možností. „Oč“ úzkosti tedy odemyká pobyt jako „bytí možností“, kterými může být pouze pobyt sám, izolovaný a ve své jedinečnosti. Úzkost tak „zjevuje v pobytu *bytí* k nejvlastnějšímu ‚moci být‘, to znamená zjevuje volnost pro svobodu zvolit a uchopit sebe sama“⁹¹.

Úzkost tedy vyzdvihuje pobyt z jeho rozptýlenosti ze světa „ono se“, z jeho upadání a vystavuje jej tak osamocení. „Úzkost odemyká pobyt tak, že ho osamocuje,“⁹² a umožňuje tak pobytu, aby se opět našel, neboť před něj klade autentičnost a neautentičnost jako možnosti jeho vlastního bytí, a vrhá jej tak do jeho nejvlastnějšího „moci být“. Otevřeností v úzkosti přechází „bytí ve světě“ do existenciálního modu „nezabydlenosti“.

Útěk do „zabydlenosti“, již skýtá veřejnost, je ve své podstatě útekem před „nezabydleností“, před tzv. tísnivou nehostinností, která je charakteristická vrženému jsoucní, jež je sobě samému ve svém „bytí ve světě“ vydáno. Ohrožení tedy nepřichází z vnějšku, nýbrž příčinou úzkosti je právě tato „tísnivá nehostinnost“, v níž je pobyt zbaven veškeré opory a jistoty, čímž je postaven před sebe sama. Spolu s touto nehostinností, však pobyt nalézá i bytostnou volnost, která mu umožňuje opustit jeho veřejnou roli a uchopit sebe sama, svoji nejvlastnější možnost „moci být sebou“.

„Zabydlenost“ je modem „nezabydlenosti“. Původnější je tedy vždy „nezabydlenost“, která teprve vytváří možnost „zabydlenosti“, jež je povrchní a klamná. Naopak původní „tísnivou

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 216.

⁹² KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 91.

nehostinnost“, kterou provází „nezabydlenost“, neustále cítíme, i když si ji stále zastíráme. Přesto je však častější „nezabydlenost“ a prožívaná „autentická“ úzkost je velmi vzácná.

Řekli jsme tedy, že „pobyt je jsoucnost, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo. Toto ‚jde mu o...‘ se ujasnilo v bytostné struktuře rozumění jako seberozvrhujícího bytí ke svému nejvlastnějšímu ‚moci být‘. Toto ‚moci být‘ je to, kvůli čemu je pobyt vždycky tak, jak je. Pobyt se ve svém bytí vždy již ztotožnil s nějakou možností sebe sama.“⁹³ Každý disponuje svobodou pro své nejvlastnější „moci být“, a tedy může zvolit svoji možnost být autenticky. Tato svoboda pro možnost se ukazuje a otevírá v úzkosti.

Pobyt, jehož bytí je bytí k jeho nejvlastnějšímu „moci být“, však vždy již sebe sama ve svém bytí tzv. předstihl. Ve svém vztahování k sobě samému, je pobyt vždy již „před sebou“, jako bytí ke svému „moci být“. Strukturu bytí bytostného „jde mu o...“ Heidegger pojímá tedy jako „být v předstihu před sebou“. Protože však k „bytí ve světě“ patří, že pobyt je vždy již do určitého světa vržen, předstih znamená: „být v předstihu před sebou vždy již ve světě“⁹⁴. Struktura formální existenciální celosti ontologického celku pobytu (tj. bytí pobytu) tudíž znamená: „být v předstihu před sebou vždy již ve (světě) jakožto ‚bytí u‘ (nitrosvětsky vystupujícího jsoucnosti)“⁹⁵. Existence je tedy vždy faktická.

V předstihu ke svému nejvlastnějšímu „moci být“ je vždy obsažena podmínka „být svobodou pro“ autentickou možností existence. Avšak právě proto, že bytí ke svému „moci být“ je podmíněno svobodou, může se pobyt chovat ke svým možnostem nevšímavě, tzn. být neautenticky. „Autentické ‚kvůli čemu‘ pak zůstává neuchopeno, rozvrh vlastního ‚moci být‘ je zůstavěn neurčitému ‚ono se‘“⁹⁶

4.2.2.2. Pojem pravdy

Ve filosofii byla pravda vždy spojována s bytím. Ani podle Heideggera tomu není jinak. Avšak fakt, že Heidegger v tomto dává zapravdu vůdčímu proudu historie filosofie, neznamená, že jeho pojem pravdy je totožný s tímto obvyklým přístupem.

Základy pojetí tradičního (racionálního) pojmu pravdy položil Aristotelés; ten určil jako

⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 220.

⁹⁴ Tamtéž, s. 221.

⁹⁵ Tamtéž, s. 221.

⁹⁶ Tamtéž, s. 222.

„místo“ pravdy výpověď (soud) a bytnost pravdy jako shodu soudu s jeho předmětem. Pravdu jako takovou pak definoval jako „shodu“ (připodobnění) mezi poznáním (subjektem) a předmětem (objektem). Heidegger však pojem pravdy zakládá v odkrývání, čímž navazuje na počáteční myslitele antického období, kteří chápali pravdu jako tzv. *alétheia*, neskrytost.

Aby se pravda odkryla, musíme jsoučno nechat se vyjevit, nesnažit se je uchopovat pomocí určitých konceptů pravdy, na nichž stavíme vlastní poznání. Pravda tedy „není nějakou známkou správné věty, kterou by vypověděl lidský ‚subjekt‘ o nějakém ‚objektu‘ (...), nýbrž pravda je odkrytí jsoučna, odkrytí, skrze něž se bytostně určuje jistá otevřenost. Do jejího otevřeného pole je vystaveno veškeré lidské vztahování a chování“⁹⁷. Pravdivá výpověď tedy znamená, že odkrývá jsoučno samo o sobě; sama je *odkrývající*. Toto odkrývání je však ontologicky možné pouze v „bytí ve světě“.

„Být pravdivý ve smyslu být odkrývající je způsob bytí pobytu. To, čím je odkrývání samo umožňováno, musí být nutně nazváno ‚pravdivým‘.“⁹⁸ Pobyt při svém obstarávání odkrývá jsoučno, toto jsoučno je však *pravdivé* až v sekundárním smyslu (tzn. že jsoučno je odkryté, ne odkrývající); primárně *pravdivý* (tj. odkrývající) je pobyt sám. K existenciální skladbě pobytu patří odemčenost jeho vlastního bytí. A protože pobyt „je“ svou odemčeností, jako odemčený odemká a odkrývá.

Pravda v nejpůvodnějším smyslu tedy znamená „odemčenost pobytu, k níž patří odkrytost nitrosvětského jsoučna“⁹⁹. V praktickém obstarávání nitrosvětského jsoučna je pobyt určitým způsobem odkrývá, častěji tak však činí slepým přebíráním toho, co se o něm říká v „řečech“. Toto odkrytí a odemkání skrze „řeči“, zvědavost a dvojznačnost pravdu zastírá a uzamyká. Přesto však pobytu jsoučno není zcela skryto, naopak je právě odkryto, ale zároveň zastřeno – ukazuje se jako zdání. Toto pohlčení neurčitým „ono se“, tj. upadání, pobyt uvrhuje do „nepravdy“.

Nepravdu však dle Heideggera nesmíme chápat negativně. Pravda a nepravda jsou totiž pro pobyt stejně původní. „Pouze pokud je pobyt odemčen, je také uzamčen.“¹⁰⁰ Uzamčenost je privací odemčenosti. I neautentická existence je bytím v odemčenosti, neboť existuje a ve svém bytí se rozvrhuje, byt tak, že se upíná ke „světu našeho okolí“ a rozumí svému bytí skrze

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*. Praha: Mladá fronta, 1993, s. 41.

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 250.

⁹⁹ Tamtéž, s. 253.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 252.

ně (čímž se svému nejvlastnějšímu „moci být“ vzdaluje a odcizuje).

Pravda je existenciál, patří tedy bytostně k základní struktuře pobytu a je k němu relativní – jen pokud je pobyt, „existuje“ pravda. Bytí pobytu je tedy podmínkou pravdy jako takové. Pokud pobyt není, nemůže být ani pravda, protože tu jsme si definovali jako odemčenost, odkrývání a odkrytost, což jsou atributy náležející pouze bytí pobytu.

Ke struktuře bytí pobytu náleží rozvrh, což znamená, že pobyt odemyká své bytí ke svému „moci být“. Když si pobyt rozumí z tohoto svého nejvlastnějšího „moci být“, pak to znamená, že se odemyká sobě samému jako své nejvlastnější „moci být“. A jedná se tedy o autentickou, nejvlastnější odemčenost, v níž se vyjevuje nejpůvodnější pravda, tzv. pravda existence.

4.3. Temporální analýza pobytu

V předchozí kapitole jsme se soustředili na nalezení základních existenciálně-ontologických struktur bytí pobytu. A v tomto kontextu, vycházejíce z průměrné každodennosti, jsme se zabývali především neautentickým (případně indiferentním) modelem lidské existence. Protože však odemčenost „tu“ pobytu i jeho základní existenciální možnosti (tj. autenticitu, či neautenticitu) funduje čas, soustředíme svoji pozornost nyní právě na problematiku temporality. V této kapitole tedy pojednáme tzv. časovost a s ní související fenomény smrti a svědomí, jakožto konstitutivní podmínky autentické existence.

Dosavadní výklad vždy nutně uchopoval pobyt jako necelý, neboť v něm nebyl problematizován důležitý rys pobytu, a totiž jeho konečnost. Jelikož pobyt ve svém „moci být“ musí nutně něčím „ještě nebýt“. Bytí pobytu tedy vždy něco chybí. K tomuto chybějícímu náleží „konec“ „bytí ve světě“, tedy smrt. Právě smrt umožňuje pobytu „moci být celý“. Smrt se však v pobytu neprojeví až jako poslední akt (tzv. dožití), nýbrž nepřetržitě se projevuje jako tzv. bytí k smrti.

4.3.1. „Bytí k smrti“

Heidegger rozlišuje mezi smrtí pobytu (dožitím) a koncem života živočicha (uhynutím), protože jen pobyt se dokáže vztahovat ke smrti tak, že jí rozumí (a to i tehdy, když ji popírá, neboť právě skrze toto zastírání se určitým způsobem vztahuje ke svému konci), a „má“ tedy

způsob bytí, jímž je ke své smrti. Tento způsob bytí nazýváme umíráním.

Je užitečné mít také na paměti, že Heideggerova tematizace smrti se odehrává výhradně v hranicích tohoto světa. Jedná se tedy o čistě ontologickou analýzu, jež zcela pomíjí otázku posmrtného života.

Pobyt je vždy bytostně spolubytím s druhými. Smrt druhých však nikdy nemůžeme zakusit, můžeme být jen „při tom“. A tak, jako je pro veřejný svět zastupitelnost („v“ něčem a „u“ něčeho) konstitutivní (například v obstarávaném jsoucnu), tak ve smrti zastupitelnost nutně selhává. „Nikdo nemůže druhému odejmout jeho umírání.“¹⁰¹ Smrt je (a pokud je) vždy bytostně „moje“.

K pobytu tedy vždy (pokud existuje), patří určité „ještě ne“, jímž teprve bude a jež zaniká v definitivním konci (v němž pobyt ztrácí charakter pobytu a stává se pouze výskytovým jsoucnem, tj. tělem). Toto „ještě ne“ poukazuje na neukončenost (necelost), na spění ke smrti. Spění ke konci představuje nezastupitelný modus bytí pobytu. Pobyt tedy existuje vždy tak, že „ještě ne“ k němu neodmyslitelně patří. Toto „ještě ne“ však zároveň „není skutečné“, neboť se tím pobyt teprve musí stát. To však neznamená, že „ještě ne“ zde není. Naopak, toto „ještě ne“, „bytí k smrti“ se týká pobytu od okamžiku jeho zrození. Pobyt tak na sebe bere smrt jako způsob svého bytí. Heidegger tento mechanismus demonstruje na příkladu nezralého plodu, ten – právě jakožto zrající – je nezralostí a ono „ještě ne“ (zralý) je bytostně zahrnuto jako konstitutivum jeho bytí.¹⁰²

Abychom porozuměli autentickému modu existence, musíme nyní podrobit fundamentální rysy bytí pobytu (tj. existenci, fakticitu a upadání) opětovné analýze skrze optiku „bytí k smrti“.

K rysu existence patří „bytí v předstihu před sebou“. Smrt je bytostnou možností, v níž je pobyt svým nejvlastnějším „moci být“ (protože smrt je možností „moci tu již nebýt“, přivádí tak nutně pobyt před jeho nejvlastnější „moci být“). Pobyt však jako své „moci být“ nemůže smrt nikdy předstihnout. „Smrt se tak odhaluje jako nejvlastnější, bezevztažná, nepředstižná

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 270.

¹⁰² Musíme však mít na paměti, že přestože pro pobyt i plod je jejich „ještě ne“ zásadní; zralost jako „konec“ a smrt jako „konec“ se významově nekryjí: plod zralostí naplňuje své možnosti, kdežto pobyt smrtí své možnosti naopak ztrácí.

možnost.¹⁰³ Bytí ke konci se tedy fenomenálně vyjevuje jako bytí k takovéto význačné možnosti.

Pobyt je „vždy již“ fakticky vržen do svého „bytí k smrti“. Tato vrženost do smrti se mu odhaluje v rozpoložení úzkosti. „Úzkost ze smrti je úzkost ‚z‘ nejvlastnějšího, bezvztažného a nepředstižného ‚moci být‘.“¹⁰⁴ Tuto úzkost však nesmíme zaměňovat za strach z dožití. Také to, že mnozí o smrti fakticky nevědí, neznamená, že bytí ke konci bytostně nepatří k vrženosti pobytu, naopak to jen dokazuje, že pobyt před svým nejvlastnějším „bytím k smrti“ utíká a snaží se je v obstarávání tímto „bytím u“ obstarávaného zakrýt (zastírá je a zdánlivě na ně zapomíná). Pobyt tak fakticky umírá většinou v modu upadání, jenž je bytostným rysem každodennosti.

4.3.1.1. Vztah neurčitého „ono se“ ke smrti

Veřejnost každodenního „bytí spolu“ v neurčitém „ono se“ smrt zná a mluví o ní jako o něčem zcela běžném, jako o známé nitrosvětské události. V „řečech“ převládá názor: „umřít se jednou musí, ale zatím se nás to netýká“¹⁰⁵. Takto uchopená smrt je čímsi nejasným, něčím, co jednou přijde, avšak dosud není v dohledu, a proto není ohrožující. Výrok „umřít se musí“ vytváří dojem, že se smrt týká (a tedy postihuje) pouze neurčité „ono se“. „Veřejný výklad pobytu praví: ‚umře každý‘, protože tak si každý druhý 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.“¹⁰⁶ Takto se projevuje dvojznačnost „řečí“, neboť umírání (které je bytostně a nezastupitelně vždy a pouze „mé vlastní“) je prezentováno jako „veřejná výskytová událost“. Ve své podstatě se však jedná pouze o uhýbání před smrtí, před tísnivou nehostinností úzkosti, neboť smrt je bezvztažná (na rozdíl od složité sítě vztahů ve společnosti) a osamocuje.

Tím, že veřejnost říká: „jednou, ale zatím ještě ne“, připouští jistotu smrti, avšak zároveň svým „ale“ posouvá onu jistotu na neurčité „později“, čímž tuto jistotu opět zakrývá. Všichni vědí, že se umřít musí a nikdo o tomto faktu nepochybuje. Přesto však tato „jistota“ v sobě postrádá onu skutečnou jistotu, jíž je vědomí o „bytí k smrti“, v němž se otevírá nejvlastnější

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 280.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 281.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 283.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 283.

možnost „moci být“ pobytu. Tato dvojznačnost ještě více zakrývá fakticitu umírání a ulehčuje tak pobytu od jeho vrženosti ve smrt. Každodennost neurčitého „ono se“ se tak snaží vnímat smrt jen jako empirický fenomén, s nímž se setkáváme u druhých, ale jenž se nás prozatím netýká.

Paradoxní je závěr, který můžeme vyvodit z doposud řečeného: Ačkoli se obecně „ví“, že smrt je jistá, přece si tím nikdo vlastně jistý není. „Upadající každodennost pobytu ví o jistotě smrti, ale *bytí* v této jistotě se vyhýbá.“¹⁰⁷

Společnost se v tomto chlácholení sebe sama chová bezstarostně a nezodpovědně. Umírání druhých pro ni představuje nepříjemnost, již je třeba skrýt. Smrt je tak vypreparována z celku života, je pochopena jako negace života, a je tedy třeba ji co nejúčinněji potlačit. Veřejný postoj ke smrti je zřejmý: „Myslet na smrt“ pokládá neurčité „ono se“ za zbabělý strach¹⁰⁸, případně stranění se světa či neschopnost žít – útek před životem. Upadající každodenní „bytí k smrti“ je tak neustálým útekem před smrtí, před vědomím, že smrt „je“ již „zde“, neboť každý pobyt od svého narození fakticky již umírá a absolutní konec (dožití) jej může zastihnout kdykoli. Této neurčitosti *kdy* smrti se neurčité „ono se“ zbavuje tak, že tuto neurčitost určuje ze svého každodenního obstarávání, tzn. že neustále stanovuje nezbytné úkoly a vemlouvá dění následujících dní, jimž přiřazuje neúměrně vysokou míru závažnosti. Pobyt si tak svým každodenním obstaráváním zastírá nejvlastnější možnostní charakter smrti, totiž, že je jistá a přitom neurčitá (tzn. každým okamžikem možná). Toto každodenní uhýbání před smrtí označujeme jako neautentické „bytí k smrti“. Avšak i tato neautenticita je založena v autenticitě (bez ní by nebyla možná).

4.3.1.2. Autentické „bytí k smrti“

Konec pobytu je tedy existenciálně-ontologicky definován jako „nejvlastnější, bezeztažná, jistá a jako taková neurčitá, nepředstižná možnost pobytu“¹⁰⁹. V úzkosti ze smrti je pobyt přiveden před sebe sama, neboť osamocuje a zároveň staví pobyt před jeho možnost neexistence. „Bytí k smrti“ je tedy bytostně úzkost.

V „bytí k smrti“ předbíhá ke své nejzazší možnosti, a tak se sám sobě odemyká. Takovéto

¹⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 287.

¹⁰⁸ Jehož základem je však právě ona původní autentická úzkost.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 288.

rozvrhování pobytu vzhledem ke svému nejvlastnějšímu „moci být“ však znamená, že pobyt sobě samému rozumí. Předběh tedy budeme definovat jako možnost rozumět nejvlastnějšímu (a nejzazšímu) „moci být“, čímž je nastolena možnost autentické existence.

V nejvlastnějším „moci být“ jde pobytu o jeho vlastní bytí. V předběhu si pobyt také plně uvědomuje svoji ztracenost v neurčitém „ono se“, avšak spolu s ní i možnost, kdykoli se z této ztracenosti vytrhnout. To, zda tak učiní, však záleží pouze na pobytu.

Přestože je nejvlastnější, bezvztažná možnost nepředstíží, předběh – na rozdíl od neautentického bytí – před ní neuhýbá, naopak se vlastní smrti vystavuje, vychází jí vstříc. Tato konfrontace se smrtelností osvobozuje pobyt ze ztracenosti v nahodilých možnostech světa, jemuž vládne neurčité „ono se“ a umožňuje mu autenticky zvolit všechny možnosti, jež jeho konci předcházejí. A to právě proto, že předběh tím, že odemyká nejzazší možnost existence, usnadňuje vzdát se určitého ustrnutí v již dosaženém životě a nutí pobyt, aby nezaostával za sebou samým ve svém „moci být“. A protože v předběhu jsou odemčeny všechny možnosti, může si pobyt zvolit (umožnit si) také „být celý“.

4.3.2. Svědomí a odhodlanost

Neurčité „ono se“ zbavuje pobyt volby a „volí“ za něj (přesněji: vytváří zdání, že pobyt volí sám). Tento způsob bytí je nevlastní. Pobyt jej může překonat pouze, pokud se sám ze ztracenosti v neurčitém „ono se“ obrátí k sobě samému. Návrat do autentického bytí sebou je nejdůležitější volbou, kterou musí pobyt provést. Provést volbu znamená, zvolit tuto volbu, rozhodnout se pro ni.

Pobyt je tedy svobodný pro volbu možnosti svého nejvlastnějšího „moci být“, a může tudíž sám sebe zvolit pro autentické bytí. K této možnosti „moci být sebou“ volá hlas svědomí. Zdrojem tohoto volání není však nic vnějšího. Pobyt sebe sama povolává ke svému „moci být“, ke svobodě, a vymaňuje se tak ze ztracenosti v neurčitém „ono se“. Svědomí tedy otevírá pobytu možnost stát se „sebou samým“, odemyká jej, a patří tedy mezi existenciální fenomény, jež významně konstituují bytí „tu“ pobytu. Svědomí samo (resp. volání svědomí) je umožněno tím, že pobyt je v základě svého bytí starost.

Svědomí se odhaluje jako volání, „volání starosti“, jež jako takové umožňuje úzkost. Přičemž toto volání je vyzváním pobytu k jeho nejvlastnějšímu „moci být sebou“. Avšak – jak

již víme – pobyt se zprvu a většinou natolik zaposlouchal do hluku každodenních vždy aktuálních a nových „řečí“ neurčitého „ono se“, až se v nich ztratil a s nimi se sebeidentifikoval. Tím však přeslechl „sebe sama“. Vymanit se ze ztracenosti této zaposlouchanosti, může pobyt jen proto, že volání nepotřebuje žádné zprostředkování, neboť to, co volá, je hlas vlastního svědomí – volající tedy volá volajícího („Volání vychází ze mne, a přece dopadá *na* mne.“¹¹⁰). A protože volání zjevuje neurčité „ono se“ jako bezvýznamné a prázdné, nutně tak přivádí pobyt před „to poslední, co ještě zbývá“, před sebe sama. Volání tak nic nevolá, je spíše určitým burcováním k nejvlastnějšímu „moci být sebou“ pobytu.

Jazykem svědomí tak nejsou slova či zvuky. „Svědomí mluví výhradně a neustále v modu mlčení,¹¹¹ čímž nutí samotný pobyt k utišení v sobě samém, volá jej zpět do vlastního ticha. Přičemž je zřejmé, že volání tedy neartikuluje nějaké sdělení, nýbrž „pouze“ přivádí pobyt v tísnivé nehostinnosti k „bytí sebou“, jež se odhaluje jako nezabydlenost původního holého „že“ v „nic“ světa.

Burcování je výzva, „předvolávání“ pobytu k jeho nejvlastnějšímu „moci být“. To „odkud“ nás svědomí předvolává, je totéž, jako to, „kam“ nás volá. S tímto předvoláváním souvisí pojem viny, který však nesmíme chápat morálně či nábožensky. Ačkoli pobyt není sám základem svého bytí (základ jeho bytí nepochází z jeho rozvrhu), vždy však již je bytím tohoto základu.

Smrt je existenciálně nemožnost existence, což znamená naprostou negativitu pobytu. Protože však smrt není na konci pobytu nějak přidána, nýbrž je zde každým okamžikem (pobyt existuje konečně), můžeme pobyt (jako starost) nazvat základem své smrti; čímž zároveň přiznáváme, že je jako takový vždy prostoupen negativitou (tedy jako vržený i jako rozvrhující se). Přičemž právě tato negativita prostupující bytí pobytu se mu ukazuje v autentickém „bytí k smrti“.

Svědomí předvolává pobyt tak, že se jej pokouší vytrhnout z neurčitého „ono se“ a vrátit zpět k sobě samému – to znamená, že pobyt je volán ke svému nejvlastnějšímu „být vinen“. Tato autentická provinilost pobytu je mu však ve světě neurčitého „ono se“ uzamčena. A tedy v neautentickém bytí nikdy nemůže pobyt „být vinen“ (to je možné jen v odhodlaném předběhu ke smrti, ve faktickém „moci být“), nýbrž *jest* jako „moci být vinen“. „Být vinen

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 305.

¹¹¹ Tamtéž, s. 303.

autenticky“ je pro neautentický pobyt potenciální možností (nikoli možností faktickou). Právě volání svědomí osamocuje pobyt v jeho „moci být vinen“ a nutí jej, aby jím (jakožto negativitou prostoupený rozvrh) autenticky byl.

Svědomí je předvolávající výzva k provinilosti. A autentické rozumění volání (jako modus bytí pobytu) znamená „chtít mít svědomí“. „Chtít mít svědomí“ je v odemčenosti pobytu konstituováno „rozpoštěním úzkosti, rozuměním jako seberozvrhováním do své nejvlastnější provinilosti a řečí jako zamlklostí“¹¹². Tato struktura fenomenálně reprezentuje autentické „moci být“ pobytu.

Pobyt, jenž rozumí volající výzvě, tzv. chce mít svědomí, rozhodl se tedy pro volbu „být sebou“, je odemčen ve své autentičnosti. Toto vlastní rozhodnutí pobytu rozvrhnout sebe sama do své nejvlastnější provinilosti nazýváme „odhodlaností“. Odhodlanost je proto důležitým modem odemčenosti pobytu. A jelikož odemčenost je pravdou v jejím nejpůvodnějším smyslu, pak musíme dovést, že v odhodlanosti se vyjevuje autentická pravda pobytu. Odhodlanost je tedy autentické „bytí sebou“.

Toto autentické bytí však nesmíme chápat jako existenci pobytu, která se projevuje izolací, sobectvím či pocitem nadřazenosti. Je tomu právě naopak. A jelikož pobyt, takto autenticky odemčený je stále „bytím ve světě“ (nyní však v autentickém modu), v „bytí sebou“ je i nadále u obstarávaného příručního jsoucná a ve spolubytí s druhými. Jakožto odhodlaný však teprve nechává druhé *být* v jejich nejvlastnějším „moci být“, pečuje o ně a pomáhá je odemykat. Z autentického „bytí sebou“ tak pramení autentické spolubytí, pro něž již není určující dvojnásobnost a soupeřivost neautentického „ono se“.

4.3.3. Časovost pobytu jako ontologický smysl starosti

Otázku po možnosti pobytu „být celý“ jsme již částečně zodpověděli pomocí analýzy předběhu, jakožto „bytí k smrti“, tedy autentického bytí (odhodlanosti). Pro plné pochopení problematiky celosti pobytu se však potřebujeme podrobně zabývat tzv. časovostí, a především pak časovostí předběhové odhodlanosti, jež pobyt zakouší v autentickém modu své existence.

Odhodlanost (pobytu) je autenticky pouze jako předběh k smrti a obsahuje v sobě

¹¹² HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 327.

„autentické bytí k smrti jako možnou existenciální modalitu své vlastní autenticity“¹¹³. Autentickým se pobyt stává ve svém „moci být“ pouze v rozumějícím „bytí k smrti“ jako ke své nejvlastnější možnosti. Tato předběhovost otevírá pobytu zároveň jeho autentické „moci být celý“.

Nejprve – než přistoupíme k samotné problematice časovosti pobytu – se budeme krátce zabývat existencialitou tzv. bytí sebou. „Bytí sebou“ je úzce spjato s každodenním sebevýkladem pobytu, který vyjadřuje sebe sama „říkáním já“, čímž míní vždy jsoucno, jímž sám jest. Jak již víme, pobyt má tendenci si sebe sama vykládat (a sobě samému rozumět) ve svém upadání z obstarávaného jsoucna – takový pobyt říká „já obstarávám“. Před sebou samým takto pobyt utíká do anonymní sféry neurčitého „ono se“¹¹⁴. Tím, kdo v tomto modu existence říká „já“, je právě bytí pobytu v neurčitém „ono se“; a říká je nejhlasitěji a nejčastěji, neboť ve svém základě sebou samým ve skutečnosti není a autentickému bytí se vyhýbá. Neautentický způsob existence je ve svém upadání nestálý a nesamostatný. Naopak autentické „bytí sebou“ mlčí, neříká tedy „já“ a neuhýbá, je stálé (tzv. sebe-stálé), tato stálost je předběhovou odhodlaností. Sebe-stálost a celost pobytu je základem problematiky ontologického smyslu bytí pobytu.

Ve svém rozvrhování se pobyt odemyká tomu, co jej konstituuje jako autentické „moci být celý“, pobyt se tak rozvrhuje „do toho“, co konstituci bytí jako starosti samo umožňuje. Toto „do čeho“ (se pobyt primárně rozvrhuje) nazýváme „smyslem“. Má-li něco smysl, znamená to, že se toto něco stalo přístupným „ve svém bytí“. Jsoucno má tedy smysl (je-li již předem odemčeno jeho bytí), pokud je srozumitelné v rozvrhu bytí. Pobyt je sobě ve své existenci autenticky, či neautenticky vždy již odemčen a svému existování rozumí jako svému faktickému „moci být“. Z těchto poznatků vyvodíme závěr, že totiž: „Smysl bytí pobytu není něco od pobytu různého, ‚mimo‘ něho samého, nýbrž sobě rozumějící pobyt sám.“¹¹⁵ Pobyt tedy ve své nejvlastnější možnosti „nechává sebe přicházet k sobě“, toto „nechávání přicházet“ však v sobě obsahuje fenomén něčeho příštího, budoucího.

Zkoumáme-li bytí pobytu, musíme do něj nutně zahrnout také časovost, tedy čas jako

¹¹³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 337.

¹¹⁴ Ovšem je třeba připomenout, že toto neurčité „ono se“ je samo existenciální modifikace autentického „bytí sebou“.

¹¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 357.

takový. Heidegger však o čase jako čase mluví pouze ve vztahu k pobytu. Sám čas chápe jako čášení časovosti (čímž výslovně říká, že čas nemůžeme chápat jako nějaké jsoouco). Počítatelný, vulgární čas (jímž tradičně rozumíme jednotu minulosti, přítomnosti a budoucnosti) je vždy již odvozený z původního času. Toto běžné pojetí zná čas jako nekonečný (přesněji řadu nekonečných za sebou následujících „ted“¹¹⁶), tím však pouze zastírá skutečnou, konečnou podstatu času. Pobyt sám je konečný, proto i časovost pobytu musí nutně mít charakter konečnosti.

Časovost je však bytostně ekstatická. Ekstasemi časovosti míníme fenomény budoucnosti, bývalosti a přítomnosti. Právě v jednotě těchto ekstasí se časovost časí. Časovost však nevzniká nějakým složením těchto ekstasí, ani neznamena nějakou jejich „posloupnost“, nýbrž se časí tak, že jsou v ní všechny tři stejně původní (budoucnost tedy není později než bývalost a bývalost není dříve než přítomnost). „Časovost se časí jako bývale-zpřítomňující budoucnost.“¹¹⁷ Přesto budoucnosti musíme přiznat jistou přednost před ostatními ekstasemi,¹¹⁸ neboť původní a autentická časovost se časí vždy z autentické budoucnosti.

Seberozvrhování pobytu je zakotveno v budoucnosti, a „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“¹¹⁹. Primárním smyslem existenciality je tedy budoucnost.

Pobyt je vždy vržený, a dokud existuje, nikdy není minulý¹²⁰, nýbrž bývalý (ve smyslu „já jsem byl“ a „ještě jsem“). Starost je založena právě v této bývalosti, a jen proto, že tomu tak je, může pobyt jako vržené jsoouco existovat. Převzít svoji vrženost může jen tak, že bude autenticky v tom, „jak už byl“ (je tedy svým nejvlastnějším „jak už vždy byl“, což znamená být bývalý). Proto primární existenciální smysl fakticity spočívá právě v bývalosti. Pobyt se jako faktický určuje z ekstase své bývalosti a směřuje tak ke své budoucnosti (tj. specifickým způsobem přichází k sobě samému tak, že přichází „zpět“). „Autenticky budoucí *jest* pobyt autenticky *bývalý*. Předběh do nejzazší a nejvlastnější možnosti je rozumějící přicházení

¹¹⁶ Toto pojetí zásadně ovlivňuje neautentický modus bytí pobytu, jenž sebe sama chápe pouze jako sled těchto zpřítomňujících „ted“, která ve své konformitě (přestože „ono se“ tvrdí, že každé z těchto „ted“ je zcela nové, a proto žádoucí) dávají pobytu pocit klamavé jistoty a bezpečí.

¹¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 382.

¹¹⁸ Z toho důvodu ji Heidegger vždy ve výčtu ekstasí uvádí na prvním místě.

¹¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 357.

¹²⁰ „Minulým“ nazýváme pouze jsoouco, které již neexistuje.

pobytu zpět k tomu, jak už vždy nejvlastněji byl.¹²¹ Bývalý však pobyt může být autenticky pouze, pokud je budoucí. Bývalost tedy vychází určitým způsobem právě z budoucnosti.

Toto jisté vycházení bývalosti z budoucnosti (tj. bývalá budoucnost) ze sebe „uvolňuje“ přítomnost. „Budoucně přicházejíc k sobě zpět, vstupuje odhodlanost zpřítomňováním do situace.“¹²² Tento fenomén (jakožto bývale-zpřítomňující budoucnost) nazýváme časovostí. A jen pokud je pobyt určen touto časovostí, stává se pro něj možným autentické „moci být celý“ v předběhové odhodlanosti. Smyslem pobytu je tedy časovost.

4.3.4. Časovost každodennosti pobytu

Podle Heideggera všechny doposud nalezené fundamentální struktury pobytu jsou v základě „časové“, je tedy třeba je chápat jako mody časovosti. V této podkapitole se tudíž budeme opětovně zabývat existenciální analýzou struktur pobytu, v nichž se konstituuje odemčenost (tj. rozuměním, rozpoložením a upadáním¹²³), avšak nyní z hlediska jejich časovosti v rámci každodennosti a s důrazem na její neautentickou a autentickou podobu. Cílem tohoto zkoumání je nalezení konkrétní časové konstituce starosti.

4.3.4.1. Časovost rozumění

„Rozumění odemyká vlastní ‚moci být‘ tak, že rozumějící pobyt vždy nějak ví, jak na tom se sebou je.“¹²⁴ S rozuměním souvisí rozvrhování pobytu do určité existenciální možnosti, proto je rozumění primárně zakotveno v budoucnosti. Jako starost je pobyt vždy „před sebou“. A jako obstarávající si většinou rozumí z toho, co obstarává – své „moci být“ k sobě pobyt nechává přicházet z obstarávaného jsoučna, tj. ve svém obstarávání vyčkává „sebe sama“ z toho, co mu obstarávané poskytuje, či odpírá. V tomto neautentickém modu existence má tedy neautentická budoucnost charakter vyčkávání. Jen proto, že pobyt vyčkává své „moci být“ z obstarávaného jsoučna, může očekávat a na něco čekat. Vždy již tedy musí být horizont očekávaného odemčen vyčkáváním. Toto očekávání se v autentickém modu časí jako předběh.

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 357.

¹²² Tamtéž, s. 358.

¹²³ Časovostí řeči se v této práci zabývat nebudeme, neboť není pro naše hlavní téma určující.

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 368.

Neautentické rozumění se častí jako tzv. zpřítomňující vyčkávání. Neautentický pobyt rozvrhuje sebe sama do možností, jež k němu přicházejí z obstarávaného jsoucna, a tak toto jsoucno zpřítomňuje. Ovšem toto zpřítomňování jsoucna („v“ sobě samém a „namísto“ sebe samého) je možné jen proto, že pobyt sebe sama (jako své nejvlastnější vržené „moci být“) zapomněl. Tato zapomenutost je specifickým ekstatickým modem bývalosti. V zapomenutosti pobyt uhýbá před svou nejvlastnější bývalostí a zároveň tak uzamyká to, před čím uhýbá (tedy sebe sama jako uhýbání). Zapomenutost je ekstasí, v níž se pobyt pohybuje nejdříve a většinou. „*Zapomínavě-zpřítomňující vyčkávání* je specifická ekstatická jednota, v níž se častí časovost neautentického rozumění. (...) Jednota těchto ekstasí uzamyká autentické ‚moci být‘, a je tudíž existenciální podmínkou možnosti neodhodlanosti.“¹²⁵

Nesklouzněme však k negativnímu hodnocení tohoto způsobu existence, neboť očekávání je možné teprve na základě vyčkávání a vzpomínání je možné jen na základě zapomenutosti, nikoli opačně.

Jak již víme, autentickou budoucnost označuje Heidegger termínem předběh. Pobyt v něm nechává přicházet sebe sama ke svému nejvlastnějšímu „moci být“ a svoji budoucnost si musí teprve vydobýt, a to nikoli z přítomnosti, ale právě z neautentické budoucnosti.

K předběhu odhodlanosti patří přítomnost. Autentickou přítomnost, jež je udržována v autentické časovosti, nazýváme okamžikem. Okamžik, jenž se častí z autentické budoucnosti, je potřeba chápat v aktivním smyslu a nelze jej slučovat s pojmem „teď“. V okamžiku pobyt odhodlaně čelí všemu, s čím se za daných okolností setkává.

4.3.4.2. Časovost rozpoložení

Určitá naladěnost přivádí pobyt před jeho vrženost a být vržen, znamená být rozpoložen. Samo rozumění je vždy rozpoložené. Nálada odemyká tak, že pobyt k sobě buď přivrací, je tedy odhalující, nebo od sebe pobyt odvrací a je zahalující. To je však možné vždy jen tehdy, pokud je bytí pobytu bývalé. Bývalost tedy vůbec umožňuje, abychom se sami nacházeli na způsob „vynacházení“, proto se rozpoložení primárně častí z bývalosti. Nálada „přivádí zpět k...“ a poukazuje tak do bývalosti.

Charakteristickou náladou neautentického rozpoložení je strach, neboť pobyt se ve svém

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 371-372.

vyčkávání něčeho bojí, což znamená, že má „o něco“ strach. Pobyt se bojí a utíká před svým vlastním faktickým „moci být“, na něž se snaží zapomenout v obstarávání u příručního jsoucna. Pobyt sám sebe zapomněl, ale protože se strachuje, u žádné z nabízených možností nevydrží, jelikož ho strach žene stále dál. Pobyt se tak stává zmateným a není již schopen se vyznat v okolním světě, zpřítomňuje tak vše, co se mu naskytne první po ruce.¹²⁶ Časovost strachu definujeme tedy jako „vyčkávavě-zpřítomňující zapomnění“.

Základní náladou autentického rozpoložení je úzkost. „Úzkost přivádí pobyt před jeho nejvlastnější vrženost a odhaluje tísnivou nehostinnost každodenního důvěrně známého „bytí ve světě“¹²⁷ a stejně jako strach je určena tím, „z čeho“ a „o co“ je pobytu úzko (což jest pobyt sám). Obstarávající pobyt v úzkosti ve světě již nenachází nic, co by ho uspokojilo, vše se mu jeví prázdné a nedostatečné. Vystává tak nicota světa, jež však neznamena absenci věcí, nýbrž právě naopak jejich hojnou přítomnost; neboť skrze jejich nicotnost pobyt poznává, že jejich obstarávání nevede k jeho nejvlastnější možnosti „moci být sebou“. V této nemožnosti se však zároveň vyjevuje možnost autentického „moci být“. Úzkost přivádí pobyt zpět k jeho nejvlastnějšímu „že“ vržené osamocenosti, a tak neustále obnovuje jeho „tu“ jako budoucnostní (tj. upomíná pobyt na jeho „bytí k smrti“). Oproti zapomenutosti strachu je úzkost soustředěná (v přivádění zpět do nejvlastnější vrženosti pobytu).

Přítomnost úzkosti však ještě nemá charakter okamžiku (který se časí až v odhodlaní), přivádí jen do nálady „možného“ odhodlání, tzn. že úzkost připravuje pobyt „ke skoku“ (do autenticity). Autenticky proto může úzkost zakusit pobyt jen v odhodlanosti.

Strach i úzkost – jakožto základní mody rozpoložení – jsou primárně zakotveny v bývalosti, přestože se liší svým původem: strach pochází ze ztracené přítomnosti („jež se tak strašně strachu bojí, že mu právě tím zcela propadá“¹²⁸), kdežto úzkost z budoucnosti.

4.3.4.3. Časovost upadání

Existenciální smysl upadání najdeme v přítomnosti.

Upadání pobytu se týká pouze neautentické časovosti. Pro tento modus je charakteristická zvědavost, jež je typickou tendencí bytí pobytu. Ve zvědavosti pobyt zpřítomňuje výskytové

¹²⁶ Heidegger toto zmatené zpřítomňování demonstuje na příkladu požáru, při němž většinou lidé ve zmatku a panice zachraňují zcela nepotřebné a bezcenné věci, jen proto, že jsou jim nejbliže po ruce.

¹²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 375.

¹²⁸ Tamtéž, s. 377.

jsoucno jen za tím účelem, aby viděl, a tedy „o všem“ věděl. Tato lačnost pobytu po novém se však nikde dlouho nezdrží, neustále téká od jedné věci ke druhé a jakmile se někde na chvíli zastaví, rychle už spěchá jinam. Zpřítomňování (jehož autentickým protějškem je okamžik) tak umožňuje těkavost, jíž se zvědavost vyznačuje.

Těkavost vytváří „nesituovanost“, jež znamená, že pobyt je všude, a přece nikde, zajímá se o vše, ale nezná nic. Nesituovanost je extrémním modem přítomnosti a tvoří protiklad autentického okamžiku (který odemyká pobytu jeho autentické „tu“).

Míra neautenticity pobytu je přímo úměrná jeho uzamčenosti před svým nejvlastnějším „moci být“. Čím více se pobyt zaplétá do svodů zvědavosti, tím více se drží pouze u nejbližšího, a tak zapomíná na to, co bylo předtím (tj. na svoji bývalost). Pobyt však zůstává časový vždy, a to i ve svém zpřítomňování, ačkoli jako vyčkávající a zapomínající.

Z výše uvedeného je patrné, že ekstase časovosti jsou úzce propojeny a nelze je vnímat odděleně. „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.“¹²⁹

4.3.5. Dějinnost pobytu

Bytí pobytu je starost, ontologický smysl starosti je časovost. Protože „vycházení“ přítomnosti pobytu je zakotveno v konečné časovosti (pobyt se rozvrhuje ke svému nejvlastnějšímu „moci být“ autenticky vždy právě proto, že přijal tísnivou nehostinnost svého „bytí k smrti“), mohli bychom se mylně domnívat, že smrt byla oním chybějícím článkem, jenž nám scházel, co se pochopení celosti pobytu týče. Takové tvrzení je však jen částečnou a jednostrannou pravdou, neboť pobyt jen jako jsoucno „mezi“ zrozením a smrtí představuje celek. Temporální analýza pobytu tudíž musí obsáhnout a problematizovat i onen „počátek“ pobytu, jenž souvisí s bývalostí.

Pobyt se vždy nachází v tomto „mezi“ zrozením a smrtí, říkáme, že pobyt je „rozpřažen“. „Souvislost života“ znamená právě toto rozpřažení, hybnost a setrvalost pobytu. Hybnost se určuje z rozpřažení pobytu a nazýváme ji „děním“ pobytu (či „rozpřaženým

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 382.

seberozpráhováním“). Odkrytí struktury dění vyžaduje ontologické porozumění tzv. dějinnosti pobytu.

Člověka – jakožto dějinného – chápeme běžně jako toho, jenž má své vlastní dějiny (tj. specifický soubor historických faktů). Člověk je tedy podle tohoto pojetí „dějinný“, protože se nějak nachází ve svých vlastních dějinách a tyto dějiny spoluutváří. Podle Heideggera je tomu však právě naopak: Protože je pobyt ve své struktuře bytostně dějinný (tzn. je „v základě“ časovostí), může existovat (být odemčeno) něco jako dějiny samy o sobě. Existenciální původ dějin jako lidské historie se tedy určuje výhradně z dějinnosti pobytu. Primárně dějinný je tedy pobyt sám.

Autentická existence svoji autentičnost získává jako předběhové odhodlání (časí se tedy primárně z budoucnosti), které můžeme definovat jako „mlčenlivé, k úzkosti připravené seberozvrhování do své nejvlastnější provinilosti“¹³⁰. V předběhovém odhodlání se pobyt „staví k smrti čelem“, a přebírá tak sebe sama jako vržené jsoouco, jímž je. Toto odhodlané převzetí svého faktického „tu“ znamená, že se pobyt odemyká ve své možnosti autentické existence vždy z „dědictví“ (bývalosti), které jako vržený „přejímá“. V odhodlanosti autentického pobytu se tedy vždy určitým způsobem konstituuje „tradované dědictví“. Pobyt „obnovuje“ („trazuje“) bývalé možnosti, tzn. že se navrácí k možnostem pobytu, který už „tu byl“.

„Obnovování“ je možné jen, když je pobyt ve svém bytí bytostně budoucnostní, tzn. že je svobodný pro svou vlastní smrt, čímž sebe sama vrhá zpět do svého faktického bytí „tu“. Z čehož vyplývá, že pouze pobyt, který je stejně původně budoucnostní i bývalý, může převzít svou vlastní vrženost a být autenticky, což obnáší i zakoušení vlastní autentické dějinnosti.

Základem dějinnosti autentického pobytu je „bytí k smrti“, tedy konečnost časovosti. Autentický pobyt v předběhu ke smrti před ní neuhýbá ani neutíká, naopak se rozhodl v ní vytrvat v zakoušení úzkosti, a tím sebe sama odemknout pro nejvlastnější „moci být sebou“. V odhodlanosti má časovost charakter okamžiku. „Okamžiková existence se časí jako (...) rozpraženost ve smyslu autentické, dějinné *stálosti* „bytí sebou““¹³¹

¹³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 416.

¹³¹ Tamtéž, s. 443.

V předběhu ke své smrti (k budoucnosti) se pobyt současně navrácí do bývalosti, obě tyto ekstase zpřítomňuje, a to v anticipaci faktu, že sám „je“ a „být musí“ a přitom je také sám nutně spěním ke své vlastní smrti. Nakolik rozumíme konečnosti našeho pobytu, do té míry se ke svému bytí stavíme jako k možnosti, kterou vnášíme do přítomnosti, v níž se stává (autenticky) budoucí. Pobyt je tedy bytostně časový a konečný a ve svém bytí je určován autentickou budoucností jako autentickou možností.

Ani autentický pobyt však neexistuje odtrženě od světa, nýbrž vždy existuje jakožto „bytí ve světě“ a „spolupobyt“. A dějinnost pobytu je bytostně dějinností světa. Nitrosvětské jsoucno se děje tak, že je tzv. světově-dějinné. A právě neautentický pobyt, který si rozumí z tohoto obstarávaného jsoucna, rozumí své dějinnosti „světo-dějinně“.

Upadání se vymezuje jako přítomnost (časí se z přítomnosti), která ztratila autentickou budoucnost a bývalost. V neautentické dějinnosti je pobyt rozptýlen do rozmanitosti toho, co se „děje“ a naskýtá. A z těchto příležitostí a okolností, tedy z toho, co obstaral, vytváří svoji historii. Pobyt neustále zpřítomňuje a zapomíná přitom vše „staré“. Vyhýbá se přitom volbě, je tedy slepý pro své možnosti a nedokáže obnovovat bývalé; ztracen ve zpřítomňování rozumí „minulosti“ z „přítomnosti“.

Neautenticky dějinná existence usiluje o modernost ve smyslu neustále se proměňujících nových trendů. Vše staré („minulé“) většinou považuje za přežitek a marnost, a to jak v měřítku světovém, tak ve vztahu k sobě samému (ke svému životu). Naopak „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“¹³².

Každodenní obstarávání zná čas pouze z času, který se mu nabízí, s nímž se setkává „ve světě“, tedy z tzv. veřejného času. Vulgární pojetí času¹³³ ukazuje čas jako sled neustále přicházejících „ted“, jež nemají konec ani začátek a vytvářejí tedy jakýsi iluzorně nekonečný „tok času“. Chápe-li vulgární pojetí čas jako „nekonečný“, podle Heideggera tak nejpronikavěji vyjadřuje nivelizaci a zakrytost původní (bytostně konečné) časovosti.

Ve svém útěku před smrtí pobyt ignoruje časovost vůbec, neboť nereflektuje a zastírá své bytostné „bytí k smrti“. Představu pobytu o nekonečnosti času (resp. o nekonečnosti jeho

¹³² HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 425.

¹³³ Jímž jsme se již krátce zabývali v kapitole 4.3.3. Časovost pobytu jako ontologický smysl starosti, s. 49.

bytí), posiluje neurčité „ono se“, které nikdy neumírá, protože umřít „nemůže“, neboť smrt je vždy pouze „moje“.

„Neodhodlanost neautentické existence se časí v modu nevyčkávané-zapomínajícího zpřítomňování.“¹³⁴ Neurčité „ono se“, které nikdy neumírá a nerozumí „bytí k smrti“, naopak žije v „nekonečnosti“ času, a proto má vždy „času dost“. Má-li někdo dostatek času, znamená to, že jej může ztrácet. Pobyt se tudíž ve světě neustále něčím zaměstnává, těká od jednoho ke druhému, a ztrácí tak „svůj čas“.¹³⁵ (Na rozdíl od autenticky existujícího pobytu, který „má čas“ vždy, pokud to od něj situace vyžaduje.) Neautentický pobyt tak zná a poznává jen veřejný čas, který patří každému, což znamená, že nepatří nikomu.

Avšak přesto se v „nekonečném“ sledu „ted“, zjevuje (byť nejasně) původní čas. Tento ne zcela uzamčený původní čas zná pobyt jako pomíjivost. Povědomí o pomíjivosti času se dotýká každého pobytu, přestože si je nechce připustit. Toto povědomí je výrazem zkušenosti, že čas nelze zadržet. Tuto prchavost vytušuje pobyt z neurčitého vědomí o své smrti.

¹³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 443.

¹³⁵ Tento stav vystihuje běžná fráze: „Nemám vůbec čas“.

II. Filosofie Jana Patočky

5. Jan Patočka a problém autentické existence

Následující, druhá část si klade za cíl analyzovat filosofické dílo Jana Patočky v souladu s ústředním tématem práce, tj. problémem autenticity. Naším záměrem však nebude podrobná analýza celku Patočkovy filosofie (to by zde – pro nedostatek prostoru – nebylo ani možné). Avšak vzhledem k tematicky soudržnému charakteru Patočkova myšlení považujeme za nezbytné nejdříve předestřít základní milníky tohoto celkového filosofického obrazu. Podobně jako v předcházející části jsme i nyní za tímto účelem zvolili postupný výklad jednotlivých tematických okruhů, jejichž úhelným kamenem bude zodpovězení otázky po nalezení autentického života, způsobu jak „být autenticky“. Zdrojem pro toto naše bádání se stala především díla „pozdního“ Patočky, tedy filosofické práce počínající 60. lety.

Než však přikročíme k hlubší analýze daného problému, nejdříve učiníme zběžný exkurz do základní tematiky Patočkovy filosofické prvotiny, jeho habilitační práce *Přirozený svět jako filosofický problém*, v rámci níž stručně představíme primární filosofický zdroj Patočkova myšlení, jímž byl jeho učitel, Edmund Husserl.

5.1. Edmund Husserl a problém přirozeného světa jako východisko Patočkova myšlení

Fenomenologie Edmunda Husserla vznikla v době, v níž vrcholil vliv pozitivismu. Přičemž Husserlův filosofický koncept byl právě odpovědí na tento scientisticky orientovaný proud myšlení. Jeho kritika spočívala především v nesouhlasu s omezováním skutečnosti na pouhý vědecký popis faktů, jehož souhrnný soubor vytváří umělý, teoretický svět vědy.

Zásadní problém shledává Husserl v tom, že tento vědecký svět svět ve skutečnosti vyprazdňuje, neboť pravdivost (potažmo reálnost) náleží pouze objektům, jež je možno vykázat objektivně za pomoci mechanismů vědy. Původní, přirozený svět tudíž ztrácí svůj význam, je odsunut jako cosi, co je prosto smyslu. Tento zamítavý přístup vychází z faktu, že přirozený svět nedisponuje půdou korespondující s požadavky moderní vědy.

Husserl tedy (ve svém raném období) zaujímá postoj, v němž se odmítá zabývat objekty tradiční vědy, neboť jejich danost nelze prověřit, a také světem vůbec, neboť jej chápe jako překážku bránící nazření čistých fenoménů. Inspirován odkazem Immanuela Kanta tak nachází Husserl půdu pro svá bádání v oblasti transcendentální a obrací se k výzkumu aktivit lidského vědomí. Jeho premisou se stává zkoumání věcí jako fenoménů – tzn. s pomocí „jak“ (se věci jeví, ukazují ve vědomí) proniknout k jejich „co“ (jsou). Tento způsob zkoumání využívá specifickou metodu fenomenologické redukce, s jejíž pomocí je nejdříve třeba „uzávorkovat“ všechny postoje, „pozvednout“ se nad jejich úroveň a soustředit se pouze na popis čisté půdy psychična, v níž vystupují danosti jako fenomény vnějších věcí. Husserl se domníval, že pomocí této metody dospěje spolehlivěji k „věcem samým“, než jak se o to pokoušely moderní vědecké přístupy.¹³⁶

Na otázku, kdo je nositelem tohoto vědomí, jež je schopno fenomenologické analýzy, Husserl odpovídá: „čisté“ či „transcendentální ego“. Sféru transcendentální subjektivity lze tedy ztotožnit se sférou absolutní evidence, a „transcendentální ego“ se tak stává garantem pravdivosti.¹³⁷

Teze o transcendentálním subjektu s sebou však přirozeně nese nebezpečí vyústění do solipsismu. Husserlovou odpovědí na tyto námitky byla přepracovaná koncepce, jež zohlednila existenci člověka ve společenství, existenci druhého. Tento druhý však nemůže být nikdy (v mysli transcendentálního ega) plně převeden na fenomén, nelze jej prostě nazírat. Husserl proto přichází s novým přístupem, tzv. vcítěním. Pro tento způsob vztahování se ke druhému je typická schopnost anticipace. Ve vztahování ke druhému jde tedy vždy pouze o analogii – nikdy nemohu druhého uchopit v jeho celistvosti, mohu se s ním pouze nepřímo stýkat v prostoru, v němž dochází ke vzájemnému ovlivňování, působení. Tato interakce předpokládá existenci horizontu, který je „korelátem intersubjektivních aktivit a musí být respektován jako výchozí horizont, zodpovídající za porozumění všemu, co se z něho následně vyděluje“.¹³⁸ Tento horizont Husserl nazývá „přirozený svět“ či „svět našeho života“

¹³⁶ Vědomí takto abstrahuje k invariantu dané věci a nahlíží ji „očištěnou“ jako „věc o sobě“ (např. tón může být vysoký, nízký, dlouhý či krátký; vědomí však dokáže tón uchopit pouze jako tón o sobě). Zde je patrný vliv jednoho z Husserlových filosofických vzorů – Platóna.

¹³⁷ Velmi zřetelně zde můžeme vysledovat podobnost s neotřesitelným agentem *ego cogito* filosofických úvah René Descarta. Husserlovými úvahami tedy stále poměrně výrazně proniká duch kartezianismu.

¹³⁸ BLECHA, Ivan. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995, s. 53.

(*Lebenswelt*).¹³⁹

V této nové koncepci již není místo pro uzavřené vědomí transcendentální subjektivity. Ego se stává součástí pospolitosti totožných subjektů. A to, co je pro toto ego fenoménem, Husserl nyní odvozuje od aktivit, jež ho váží k celku světa a ke zkušenosti s druhým (ve spoluprožívání).¹⁴⁰

V rámci této tematické oblasti Husserl přichází také se zásadním problémem, který nachází ve vztahu světa přirozeného (původního, světa, světa přirozené zkušenosti, spolu-světa věcí, hodnot a postojů) a světa vědeckého (světa matematických jistot a logických nutností). Jedná se totiž o dva odlišné světy, přičemž vědecký svět svět přirozený potlačuje a prohlašuje jej za druhořadý, relativní (neboť je vědecky nespolehlivý). Husserl v tomto zásadním upřednostňování světa vědy vidí velké nebezpečí a počátek krize evropské civilizace. Věda, v důsledku zapomnění na svůj původní zdroj, již neumí být tím, čím by dle Husserla měla být a čím kdysi byla (totiž nástrojem všestranného rozvoje člověka). V moderní době se stala vědou pro vědu samu. Východisko z této krize vidí Husserl v uvědomění si základního faktu – totiž, že přirozený svět je ve skutečnosti vždy prvotní, předchůdný, a je tedy fundamentem veškeré skutečnosti (a praxe) včetně našeho poznání. Svět vědy je tedy pouze umělým konstruktem, jenž nutně staví na základech přirozeného světa.

Ačkoli Husserlova koncepce operuje s předpokladem, že vše v přirozeném světě je dáno tělesností, pohybuje se stále na vyšší teoretické rovině, a nejedná se tedy v jeho pojetí o tělesnost žitou.¹⁴¹ Taktéž se Husserl nikdy nepokusil o podání celkového obrazu světa a i v pozdním období zůstává jeho filosofování výrazně abstraktní. Nadto je v celku jeho myšlení patrná jistá rozpornost, neboť ačkoli na jedné straně přirozenému světu ponechává praktickou oprávněnost, na druhé straně ji za pomoci transcendentální fenomenologie překračuje a staví se nad ni, a tím se zbavuje možnosti ji adekvátně uchopit. Patočka v tomto duchu kritizuje Husserlův názor, který hlásá, že se veškerý smysl světa kryje se smyslem vytvořeným transcendentálním subjektem.

¹³⁹ Všechny věci se ukazují v horizontech tak, že k sobě navzájem odkazují, přičemž vše také zároveň poukazuje ke světu jako ke svému prvotnímu a nepřekročitelnému základu.

¹⁴⁰ Uvědomění historické proměnlivosti světa s sebou nese problém dějinnosti. Fenomenologii se tak otevírá další problematický okruh zájmu, jenž rozvíjí a na němž staví ve svém filosofickém díle Jan Patočka.

¹⁴¹ Problematika tělesnosti však bude jedním ze základních pilířů filosofie Jana Patočky.

Tento kritický Patočkův postoj¹⁴² však ještě nenajdeme v jeho prvotině, habilitační práci s názvem *Přirozený svět jako filosofický problém*. Tento spis se totiž nese v duchu Husserlovy fenomenologie (konkrétně vychází z Husserlova díla *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*). Patočka jej uvozuje uvedením do problému rozštěpenosti světa na dvě nekonzistentní, od sebe odtržené reality: svět přirozený (který je dán naší zkušeností s okolím) a svět moderní přírodovědy (který se zakládá na matematických zákonitostech).

Základní Patočkova myšlenka vychází z faktu, že veškeré teoretické myšlení se vždy nutně vztahuje k předem dané, přirozené skutečnosti, tzv. přirozenému světu, jenž je okrskem původních skutečností, jež jsou zde dány bezprostředně, bez našeho zásahu. Výsledky teorií tudíž nikdy nemůžeme chápat jako samostatně existující autonomní celky a je zásadní chybou abstrahovat je od jejich základní roviny, a naopak je žádoucí a nutné pochopit je z ní.

Pokud k tomuto zásadnímu porozumění na poli vědy nedojde (a vědecký svět se nadále bude tvrdošíjně distancovat od přirozeného světa a uzavírat se ve sféře svého vlastního výkladu), hrozí prohloubení krize moderního člověka¹⁴³. Neboť Patočka (podobně jako Husserl) spatřuje v procesu radikální rekonstrukce umělého světa vědy obrovský problém dotýkající se samotné lidské existence. Propast, která vznikla mezi dvěma světy, uvrhuje člověka do jisté schizofrenní situace: Zatímco svět vědy na základě objektivistického výkladu umisťuje člověka mezi ostatní předměty, upřednostňuje neživé namísto živého a jako nesmyslného a rozporného odstraňuje boha; východiskem každého člověka a nosným pilířem jeho života je vždy pouze svět přirozený.

Spolu se změnou představy o světě proto jde ruku v ruce i změna celkového poměru ke skutečnosti. Člověk sám sebe začíná pocítovat jakožto věc (stává se pouze agentem objektivních sil) a nikoli osobu. Tento proces odlidštění, desantropomorfizace, sebeodcizení člověka (ve prospěch mechanizace a technizace) má za následek ztrátu lidské svobody a schopnosti rozumět sobě samému. Se sebeodcizením souvisí fenomén *sebeabdikace*, pro nějž je příznačné pasivní přijímání života, v němž se člověk nerozhoduje z nějakého osobního stanoviska, ale oddává se pouze nahodilým a nesouvisejícím impulsům. A protože „nežije

¹⁴² Jehož vyvrcholením byla koncepce asubjektivní fenomenologie.

¹⁴³ Srov. „Krise v našem nazírání pak pochází z toho, že svět, jak jej vykládá věda, má být svět *pravý* – právě proto, že je přesný, měřitelný a předvídatelný – a ve své poslední podstatě matematický, zatímco svět, v němž žijeme každý den, který vidíme a jemuž vždy nějak rozumíme, je jakožto nepřesný degradován na svět *odvozený*.“ (Patočkův filosofický projekt, s. 273)

sám ze sebe, nýbrž život *přijímá*, nemá otázka po *celkovém smyslu* v životě vlastně význam; „smysl“ je v sledování impulsů, a ty sledujeme automaticky v každém případě“.¹⁴⁴ Takovýto způsob života je však značně neuspokojivý, a moderní člověk proto vyhledává neustálé rozptýlení, jež je ve skutečnosti útekem před tímto nedostatečně naplňujícím žitím.

Ve své pozdní filosofické práci *Problém přirozeného světa* Patočka reflektuje důležité mezníky novověké historie filosofie, jež formovaly soudobé pojetí světa. Zásadním myslitelem byl René Descartes, jehož filosofie se stala klíčovou v následujícím postupném procesu naturalizace zkušenosti a ducha.¹⁴⁵ Vrcholem těchto snah je pozitivistické a scientisticko-materialistické období 30. a 70. let 19. století, které, posíleno úspěchy na poli přírodovědy a medicíny, vytváří fyzikalistický koncept jednotné přírodovědy.

Jak jsme však již zmínili výše, člověk a jeho zkušenost vždy již předpokládá přirozený svět. Prvotně se vždy vyskytujeme ve světě (který je již nějak uspořádán, funguje sám o sobě a podléhá svým vlastním zákonům nezávisle na existenci a konání člověka). Mohlo by se tedy zdát, že tato banální teze o neoddiskutovatelné původnosti přirozeného světa musela být ve filosofické tradici hojně reflektována. Avšak ačkoli se jedná o problematiku starou, výslovně je položen problém přirozeného světa (konkrétně otázkou: Jaká je struktura lidského světa?) až v poslední třetině 19. století Richardem Avenariem v díle *Der menschliche Weltbegriff*.

Avenarius v rámci zkoumání o přirozeném (v jeho pojetí přesněji faktickém) světě nachází jakožto zásadní invariantní strukturu *já – druzí – společné okolí*. Jedná se o tři základní prvky struktury světa, které tvoří jistý pevný¹⁴⁶ výkladový rámec (jakousi prastrukturu naší zkušenosti), za který již nelze jít (jedná se o trvalé a neměnné faktum), který však každý další výklad předpokládá. Všechny názory, obrazy a představy o struktuře světa jsou tedy pouze variantami tohoto přirozeného názoru světa, a jsou tudíž sekundární, druhotné.

Ve svých úvahách však Avenarius netematizoval skutečnost, že ačkoli je vždy nutno vycházet ze základního, všem společného světa, lidský život je také život ve světě a i tento život má určitou strukturu.

¹⁴⁴ PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 19.

¹⁴⁵ Mezi další myslitele, kteří pokračovali v tomto postupném procesu naturalizace ducha patří Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz či např. také John Locke.

¹⁴⁶ Pevný z toho důvodu, že nemůže být žádným výkladem prolomen.

Ústředním motivem Patočkovy filosofie tak zůstává problém světa v celku; hledání způsobu, jak danost tohoto celku zachytit a vykázat, neboť „je to právě celek světa, co podstatně váže a drží lidskou existenci, co jí poskytuje horizont pohybu, a ovšem i dějinného založení, co dokonce provokuje sám vznik dějin a filosofie, a tak tvaruje evropskou duchovní tradici, co ručí za autenticitu člověka a co způsobuje jeho krizi, pokud na něj není brán zřetel“.¹⁴⁷

Z uvedeného je patrné, že Patočka si na rozdíl od Husserla uvědomil, že přirozený svět není pouze základem pro svět vědy (a vůbec naši zkušenost), ale že se jako takový dotýká i samotné lidské existence a že je s ní nerozlučně spjat. A je tedy nutno daný problém chápat také z hlediska existenciálního – tzn. vyjasnit, jak člověk ve světě existuje a jak se k němu vztahuje. Lidský život je totiž něčím, v čem se neustále celek světa obráží, v čem je přítomen.

Patočka tedy ve své filosofii opouští pojem transcendentálního subjektu a nahrazuje jej koncepcí tělesně (fakticky) se pohybující existence (která má stálou vazbu na svět). Tuto problematiku blíže pojednáme v následující kapitole.

5.2. Patočkova filosofie existenciálního pohybu

V této kapitole se budeme zabývat problematikou tělesnosti, jež je ústředním pilířem Patočkovy filosofie. Zaměříme se především na život uchopený jakožto pohyb předpokládající časovost existence. Kapitulu zakončíme pojednáním o třech životních pohybech, přičemž pro naše účely se nám ukáže být zásadním především pohyb druhý (jenž ve své radikalizované formě ústí do neautentické existence) a pohyb třetí (jenž naopak otevírá možnost autentického pobývání).

Ve stati „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*¹⁴⁸ se Patočka kriticky vymezuje vůči svému ranému dílu a opouští v ní Husserlovo stanovisko transcendentální fenomenologie čistého subjektu. Za své filosofické vzory přijímá spíše Martina Heideggera (především Heideggerovu ontologii lidského pobytu z *Bytí a času*) a Maurice Merleau-Pontyho (od něhož přejímá zásadní pojem tělesnosti, zkušenosti, že svým tělem

¹⁴⁷ BLECHA, Ivan. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995, s. 10.

¹⁴⁸ Která bývá obvykle vydávána jako druhá část Patočkovy prvotiny *Přirozený svět jako filosofický problém*.

obýváme týž svět). Spojení těchto dvou výchozích zdrojů umožnilo Patočkovi vsadit existenci do fenomenálního dění jsoucna a do horizontu přirozeného světa.

Tázání se po přirozeném světě tedy musí nutně předcházet tázání po tom, kdo se k tomuto světu vztahuje – je tudíž nutné ptát se nejdříve po člověku a jeho poměru ke světu. Předměty tedy samy smysl nemají, ten získávají až v ve vztahu k člověku, od něj, v horizontu jeho života.¹⁴⁹ Věci a vůbec svět proto nikdy nelze zkoumat, aniž bychom opomenuli zaměřit pozornost na člověka (konkrétně na člověka ve své každodennosti). Výzkum lidské reflexe, způsob, jímž se člověk „zmocňuje“ přirozeného světa, je tudíž klíčem k odhalení základů tohoto přirozeného, původního světa.

5.2.1. Tělesnost jako základní zkušenost lidské existence

Člověk je bytostně tělesný.¹⁵⁰ Tělesnost i svět jsou zde vždy (a jsou zde a priori), přičemž obojí umožňuje lidskou existenci i schopnost reflexe, neboť vztah se světem nezakládají myšlenkové akty, nýbrž tělo (a to nikoli z fyziologického hlediska, ale jako živé tělo;¹⁵¹ jedná se tedy o tělesnost živou a prožívanou). Také orientace v prostoru je vždy závislá na naší tělesnosti.¹⁵² Z toho důvodu „konstituce významových jednotek, jimiž si máme zpřítomnit porozumění věcem samým, bude u Patočky probíhat pouze ve faktických tělesných výkonech lidské existence a bude prvotně uchopitelná z jejích prožitků“.¹⁵³ Otázka tělesnosti se tak stává jedním ze základních témat Patočkovy fenomenologie. A právě důraz na tělesnost a její přijetí jako zásadního, nevyvratitelného faktu, umožnilo Patočkovi specificky uchopit člověka v prostoru.

Já sám jsem si tedy „původně odemčen nejen jako existence, nýbrž již jako *existence na světě, tělesná* existence, přičemž tělesnost zde nemá význam ontický, ale ontologický. Nepochybně vše, co konám, děje se kvůli mému bytí, ale zároveň mi musí být otevřena nějaká *základní* možnost, bez níž všechny ostatní stojí ve vzduchu, nemají smysl a nejsou

¹⁴⁹ V této myšlence je velmi výrazně patrný vliv Heideggerova pojetí „příručnosti věcí“.

¹⁵⁰ Tělesná je veškerá naše činnost, tvorba, chování i citění.

¹⁵¹ „Toto živé tělo je podmínkou i toho, abychom o anatomickém a fyziologickém těle vůbec věděli.“ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 11.

¹⁵² Nahoře-dole, vlevo-vpravo je původně zakoušením pohybu tělesné existence s ohledem na polohu těla.

¹⁵³ BLECHA, Ivan. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995, s 30.

realizovatelné. (...) Neběží tady o jednu možnost mezi jinými, nýbrž o možnost privilegovanou, která bude celou existenci v jejím smyslu spoluutvářet. Tuto ontologickou bází je tělesnost *jakožto možnost pohybovat se*.¹⁵⁴ Svoji tělesnost tedy musím nutně převzít před všemi ostatními svobodnými možnostmi. A je tedy zřejmé, že právě tělesnost zásadně spoluurčuje charakter lidského života, jelikož umožňuje dynamiku, pohyb. Patočkova základní teze tedy zní: existence je pohyb¹⁵⁵ (faktický pohyb tělesné bytosti).

Tento dynamický charakter lidského života vždy poukazuje na určitou necelost, nehotovost vlastní existence a s tím spjatou potřebu „stávat se“, být aktivní. Naše existence nám není automaticky dána, je to něco, co musíme stále získávat a udržovat. Tělesnost proto nepatří jen „vně“ tzn. „do rozvrhu lidské prostorovosti, ale zároveň i do oblasti vlastních možností, které si nevolíme, ale kterými se stáváme. To je existenciální rozměr tělesnosti. Patočkův ontologický pojem živé lidské tělesnosti chce rozšířit ontologii života na ontologii světa, v které bude život uchopený ve svém původním smyslu, tj. jako pohyb.“¹⁵⁶

Pohyb naší existence se odehrává v prostoru (světa). Tento prostor však nikdy není úplný, každá věc je dána aspektuálně (nikdy ne úplně). Touto neúplností však Patočka nemíní neúplnost vizuálního prezentovaného obrazu skutečnosti, nýbrž necelost, jež odkazuje na horizont všech ostatních možností, které se daností nevyčerpávají. Svět je tedy vždy *víc*, je za hranicí každé aktuálnosti. Z tohoto důvodu Patočka nahrazuje termín „prostor“ termínem „horizont“, neboť neasociuje představu uzavřeného, ohraničeného místa.

Pohyb Patočka definuje jako to, „čím *se ukazuje*, že svět má na určitý čas jisté místo pro určitou jednotlivou skutečnost mezi jinými jednotlivými skutečnostmi.“¹⁵⁷ Takový pohyb má své *odkud*, jímž je tělesný subjekt a své *kam*, pod čímž Patočka rozumí naše záležitosti ve světě. Vše, co se naskýtá mezi tím, je realizace možností. Dochází zde tedy k radikalizaci tradičního Aristotelského pojetí pohybu jako uskutečňované *dynamis*. Věrný Aristotelovi tudíž Patočka zůstává v pojetí pohybu jakožto pohybu, jenž je v základě kvalitativní, a je tedy

¹⁵⁴ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 219-220.

¹⁵⁵ Svoji filosofii existenciálního pohybu Patočka uplatňuje jak pro rozbor individuální existence, tak pro výklady o dějinnosti člověka.

¹⁵⁶ RUSNÁK, Peter. Patočkova fenomenológia telesnosti. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*. Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích, 2007, s. 188.

¹⁵⁷ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 228.

spěním a dospíváním (k určitému cíli – je realizací možností). Aristotelický pohyb proto nelze v žádném případě chápat pouze jako mechanické přemístění, nýbrž takovýto pohyb má vliv na samu povahu věci.

V Patočkově interpretaci však na rozdíl od Aristotela pohyb nepředpokládá již konstituované jsoucno (není změnou na substrátu, jež je umožněna neměnností tohoto substrátu), nýbrž je teprve sám konstituuje („činí je zjevným“), přičemž toto jsoucno je samo také stále v pohybu.

Lidská existence je tedy vždy směřováním, realizací možností, nutností aktivně svůj svět spolutvořit (na rozdíl od zvířat, která mají svůj svět již „předepsán“). Člověk je zodpovědný sám za sebe, za své konání, které je vždy „otevřené“ (pro jsoucno a jeho bytí), musí sebe sama převzít.¹⁵⁸ Tato „otevřenost“ je podmínkou jednání, uskutečňování možností, v nichž realizují to, kým jsem (v nichž se stávám sebou samým a zároveň tím, kým jsem pro druhé, příp. pro věci).

Podobně jako Heidegger i Patočka přisuzuje důležitou roli času. Člověk, jakožto konečná bytost, je odkázán na svou časovost. Avšak nejen člověk, ale i jakékoli jiné světové jsoucno; dokonce ani naše porozumění, chování, jednání a poznání není možné bez předpokladu časovosti. Původní čas je dění, které veškeré světové děje teprve umožňuje. Čas tak vytváří horizont možného dění. Patočka však podotýká, že „svět není v čase, nýbrž čas *jest* svět (...). V tom tkví, že ‚dění‘ je původnější a hlubší než veškeré jsoucno“.¹⁵⁹ Svět sám tedy nelze chápat jako určitou jednoduchou a statickou formu, nýbrž je ve své podstatě *děním*.

Veškeré bytí je tedy úzce spjato s dimenzí časovosti a je od ní nerozlišitelné. Patočkova metoda nové reflexe by tedy měla vycházet z porozumění třem základním fázím (minulosti, přítomnosti a budoucnosti) časovosti a pohybům existence.

5.2.1.1. Tři pohyby lidské existence

V díle „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech* Patočka představuje koncepci tří pohybů lidské existence (ve vztahu k individu), vychází přitom z interpretace Heideggerova pojmu starosti (která v sobě nese nutnost realizovat možnosti pobytu

¹⁵⁸ V této myšlence vidíme výraznou souvislost s hlavními tezemi klasického existencialismu.

¹⁵⁹ PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 115.

s ohledem na jeho bytostně časový charakter, na tři extáze časovosti). Mimo to – jak jsme již výše naznačili – se zde Patočka opírá o Aristotelovo pojetí pohybu jakožto uskutečňování možností.

Jednotlivé pohyby se od sebe odlišují podle primárního rozumění svým možnostem, podle upřednostnění určité časové dimenze; podle toho, „jak člověk časuje svoji původní ontologickou časovost“¹⁶⁰ a jak uskutečňuje své možnosti. Všechny tři pohyby (ač nestojí na téže úrovni) však nelze od sebe oddělit, všechny jsou totiž v jistém smyslu „jedním pohybem“, tvoří jednotu.

Patočkova metoda reflexe vychází právě z porozumění těmto třem základním extázím časovosti a pohybům existence, které z nich vycházejí. Nyní proto stručně představíme charakteristiky jednotlivých pohybů:¹⁶¹

Prvním pohybem je pohyb, který Patočka nazývá pohybem zakotvení (jedná se o původní vládnutí vlastním organismem). Protože v tomto pohybu tkví naše tělesnost, je východiskem pro všechny ostatní pohyby (teprve na jeho základě je možné rozvíjet své vlastní možnosti). V rudimentární formě je proto možný bez dalších dvou pohybů.¹⁶²

Smyslem tohoto pohybu je přijetí, tzn. že jsme akceptováni tím, do čeho jsme se narodili. Tato akceptace (světem, „na kterém“ zrozením jsme) však není automatická. Abychom si ji vyzískali, musíme se sami „odhalit“, ukázat se ve své odkázanosti, ukázat se tím, že se přimykáme.

Toto naše zrození má charakter nahodilé vrženosti (tělesná existence je tedy ve svém základě nahodilá). Avšak přestože „své situace, svého umístění do světa není nikdo mocen,“¹⁶³ každý za ni nese osobní zodpovědnost (situace je totiž vždy *naše* a sami sebe v ní musíme umístit, v ní zakořenit).

Z hlediska časového je pro pohyb zakotvení typická orientace na minulost, neboť jsme vždy již postaveni do světa. Přičemž tento pohyb je také nejvíce ze všech pohybů zaměřen na

¹⁶⁰ RUSNÁK, Peter. Patočkova fenomenológia telesnosti. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*. Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích, 2007, s. 189.

¹⁶¹ Zmíněný koncept je převzat ze statě „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*.

¹⁶² Avšak ani takový život, život v rámci pouze prvního pohybu, by nebylo možno považovat za život animální. Vždy totiž probíhá v prostředí, které je vytvořeno člověkem, v prostředí, které je neseno tradicí, jež má svůj původ ve druhém a třetím pohybu lidské existence.

¹⁶³ PATOČKA, Jan. „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 235.

tradici a zkušenost. Dalším typickým znakem prvního pohybu je uspokojování základních fyziologických potřeb (Patočka jej proto také nazývá „instinktivně afektivním prapohybem“). Tyto potřeby jsou uspokojovány druhými (nejčastěji rodiči). Jedinec u těchto druhých hledá (a od nich dostává) pocit bezpečí, tepla a jistoty. „V pohybu zakotvení se tedy utváří ona prastruktura, která náleží jako všeobecný rámec k lidskému světu: ty – já – společné okolí.“¹⁶⁴ V rámci této prastruktury Patočka vyděluje základní strukturu světa, strukturu domov – cizota (dálava)¹⁶⁵, kterou považuje za jednu z podstatných dimenzí přirozeného světa.

Jakmile se však člověk postupně osamostatňuje (přebírá vládu nad svým tělem a stává se pánem svého pohybu), přechází do druhého pohybu, pohybu reprodukce (sebeprodloužení). Na rozdíl od prvního pohybu, si tento pohyb „odříká ukojení,¹⁶⁶ extatičnost, fascinaci tím dosaženým, co je v pohybu zakotvení nezbytným východiskem i cílem. Pohyb sebeprodloužení se stará jen o věci, vidí jen věci, i když nikoli v jejich samostatnosti, nýbrž pouze v jejich služebnosti. V tomto pohybu rozumíme sobě jako tomu, kdo obstarává, kdo dovede, kdo má za úkol, komu náleží jistá funkce a „role“.¹⁶⁷ Jedná se tedy o pohyb, jímž člověk reprodukuje svůj životní proces a bez něhož by lidský život nebyl fyzicky možný. Nejde zde pouze o sebeprodloužení jako reprodukci sebe (případně společnosti), nýbrž i o „vytváření našeho neorganického těla, prodloužení naší existence do věcí, vytváření věcí, formování života skrze formování věcí“.¹⁶⁸

Z výše řečeného je zřejmé, že charakteristika tohoto pohybu je dána aktuálním vyrovnáváním se s věcmi. Tyto se nám vyjevují pouze v souvislosti prostředních poukazů; jedná se o jakési odkazování od přítomnosti k přítomnosti, které je opět jen prostředkující (není naplňující), z tohoto důvodu v tomto pohybu převažuje orientace na přítomnost.

„Předivo poukazů, v nichž se za života pohybuje, nám sice umožňuje stálé porozumění své činnosti i věcem, které se v ní vyskytují, takže vzniká dojem, jako by v okruhu této praxe byla vyčerpána veškerá možnost setkávat se s realitami a dávat jim smysl – jako by zde byl pravý

¹⁶⁴ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 237.

¹⁶⁵ Domov je horizontem obeznámenosti, důvěry a bezpečí – v něm rozumíme sobě a je nám rozuměno. Naopak cizota (dálava) je okrskem skutečnosti, pro něž je typická překvapivost (věci se nám v něm nabízejí jako něco překvapivého, neznámého).

¹⁶⁶ Je tedy v tomto smyslu negací pohybu prvního.

¹⁶⁷ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 240.

¹⁶⁸ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 107.

a původní svět člověka,¹⁶⁹ ale není tomu tak. V jasné paralele k Heideggerově neautentické existenci (jež upadla do světa obstarávání a sebe sama v něm ztratila), Patočka konstatuje, že setrvání a oddání se pouze pohybu sebezprodloužení, v němž si přestaneme být vědomi sami sebe, zvětšujeme se (sebepromítáním do věcí), ústí v neautentickou, neúplnou existenci.¹⁷⁰

V tomto světě jsme však také s druhými (byť druhého často vnímáme pouze jako partnera vlastní reprodukce), proto je tento svět přirozeně světem sdíleným, tedy nejen světem práce, ale i světem spolupráce a organizace. Ovšem stále je třeba mít na paměti, že i v rámci bytí s druhým jde především o uspokojování potřeb. V tomto pohybu jsme však nově také sami použitelní pro druhé, jsme jim a oni nám ve své použitelnosti k dispozici: „Jsme jedni pro druhé užívající uživatelé.“¹⁷¹ K této použitelnosti nás nutí neustálé puzení, protože život je ustavičná potřebnost uspokojování vlastních životních funkcí (jež primárně naplňujeme prací).

Protože je zde však stále přítomná obava z využití, nemůže se v této oblasti „rozvinout samo o sobě nic autonomně nezaújatého a oddaného, ani autentické já, ani autentické dílo. Nicméně žádná koncepce, žádné dílo není bez ní možné. Zde je materiál vší lidské formace.“¹⁷² Přestože je tedy tento pohyb zásadní, neboť proniká do nitra věcí, organizuje a nalézá možnosti, činnosti i schopnosti člověka (čímž modifikuje zároveň vztah člověka k sobě samému i ke druhým), je pro něj typická i „nepřítomnost podstatného“, tj. autentického. Dle Patočky se tento pocit stal převládajícím pocitem moderního člověka, který ztracen v chaosu nespočetných možností, služeb a prostředků, jen stupňuje tuto nepřítomnost a zaplétá se do ní.

Ve své tělesnosti je dle Patočky existence vztažena k základním referentům pohybu: zemi¹⁷³ (jež pro nás znamená oporu, blízkost, sílu, pevnost) a nebi (jež je „uzavírajícím

¹⁶⁹ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 240.

¹⁷⁰ Srov. „Elán k věcem, který nás ovládá v tomto pohybu a působí, že si sami unikáme a nejsme si sebe vědomi – sebe jsme vždy již přehlédli a sebe se zbavili – je tak v podstatě diferencovaný, úkoje zbavený instinkt. (...) Původní vláda organickým tělem mi umožňuje proměnit okolí v neorganické tělo.“ Tamtéž, s. 241.

Tato (neautentická) možnost je zde vždy již dána, neboť je přejata ze sféry prvního pohybu.

¹⁷¹ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 242.

¹⁷² Tamtéž, s. 243.

¹⁷³ To, k čemu je pohyb pohybem, co je oním středem, k němuž se vztahujeme a vůči čemuž se nám objevují věci, nejsme „my“, nýbrž především země sama.

obzorem naší existence bez uzavření“).¹⁷⁴ Tyto referenty jsou pojaty jako poslední úběžníky a jako „moc“ (která je odlišná od „síly“, protože postrádá svůj protičlen). Vztah k těmto referentům pak určuje směr (a smysl) životního pohybu. První dva pohyby jsou umístěny mezi sféry země a nebe. A tedy „pobyt mezi referenty země a nebe je výchozím údělem lidské existence. Patočka naznačuje, že vlastně postupný boj proti vázanosti na tyto referenty činí teprve pohyb lidské existence svobodným a spolu s tím i dějinným. Odtud zásadní význam třetího pohybu.“¹⁷⁵

Třetí pohyb, pohyb průlomu (vlastního sebepochopení) je ze všech pohybů nejdůležitější, přičemž první dva stále vyžaduje a udržuje (avšak nikoli jako plnou realitu, nýbrž jako pouhou možnost). V tomto pohybu jde především o setkání s „vlastním jsouncem,“¹⁷⁶ o to, abych sebe viděl v nejvlastnější lidské podstatě a možnosti, jež je zároveň vztahem k bytí a univerzu. Oproti dvěma předcházejícím pohybům v tomto pohybu již nejde o to „setkat se v životě s něčím, co svým chováním otevřeným pro jsouncno můžeme odhalit, nýbrž o to, nedat si těmito jednotlivými možnostmi a jejich návaem zakrýt to základní – možnost vyrovnat se s tím, že právě i v celku jsme touto možností rozptýlit se do jednotlivého a ztratit se v něm nebo najít a realizovat se ve své vlastní lidské povaze“.¹⁷⁷

V prvních dvou pohybech jsme připoutáni k výkonu životních funkcí, jsme nuceni k individuální sebezáchově a vázání k přírodním silám (čímž se vztahujeme k referentům země a nebe), tím však zapomínáme na to hlavní, čím se jako živé bytosti vyznačujeme – na konečnost. Doslova „jsme útekem před konečností příliš zabráni, než abychom si ji byli s to uvědomit“.¹⁷⁸ Třetím pohybem však může být tato „omezenost“ prolomena, a to tak, že vše, co bylo dříve skryto, co jsme se snažili nevidět a vyloučit, je v tomto pohybu integrováno. Dochází k zjištění, že se jako jedinec mohu otevřít bytí ještě jiným způsobem, že mohu modifikovat (dříve vzniklou) vazbu k jednotlivému a proměnit tak vlastní vztah k univerzu.

¹⁷⁴ Patočka zde navazuje na „čtveřinu“ pozdního Heideggera.

¹⁷⁵ BLECHA, Ivan. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995, s. 35.

¹⁷⁶ Na rozdíl od předchozích dvou pohybů, v nichž jde především o jsouncno cizí: v prvním pohybu se jedná o jsouncno, do něhož jsem vržen, od něhož vyžaduji přijetí; ve druhém pohybu je cizím jsouncnem to, které obstarávám, které se stává mojí rolí, mým úkolem.

¹⁷⁷ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 245.

¹⁷⁸ BLECHA, Ivan. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995, s. 36.

Tato proměna se přitom odehrává v úzkém sepětí s proměnou vazeb k vlastnímu životu.

Uvědoměním a převzetím vlastní konečnosti dochází k otřesu referentů, otřesení vlády země a nebe v nás, otřesení naší pozemskosti, jejího dosavadního smyslu. V tomto otřesu odhalujeme, že dosavadní referenty „mají své *trans*, že v nich není nic, co by existenci mohlo dát dostačující oporu“.¹⁷⁹ Z uvedeného by se mohlo zdát, že Patočka tímto pohybem míří *nad* svět, do „vyšší“ sféry. Je tomu však právě naopak a sám Patočka zdůrazňuje, že se nejedná o nic mystického. Ve třetím pohybu člověk neztrácí svět, ale svět právě plně nalézá – začíná žít „světostředně“ (referentem třetího pohybu je tedy opět země).

Již jsme zmínili, že klíčovým pro tento obrat je změna postoje, v němž plně přijímám svoji konečnost, stavím se k ní čelem, konfrontuji se s ní, čehož výsledkem je odevzdání.¹⁸⁰ „Mé jsoucno není už definováno jako bytí pro mne, nýbrž jako jsoucno v odevzdání, jsoucno, jež se otvírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se tím, čím jsou – a rovněž tak i já a druzí.“¹⁸¹ Život v této odevzdanosti je tedy životem mimo sebe, v tom, co „spojuje a otevírá“, tento život je otevřenost sama.¹⁸² Díky tomu se nám teprve nyní naskýtá možnost vztahovat se ke skutečnému celku světa, přičemž právě toto odhalení dává člověku možnost nalézt si v něm své místo a úlohu, tedy přijmout své možnosti, které jsou mu vlastní jako smrtelné bytosti. Z tohoto důvodu až v tomto pohybu nabývá naše existence (skutečného) smyslu. Přičemž se nejedná o nějaký jednorázový akt nalezení smyslu, ale naopak tento smysl musí být po celý život obnovován. Tato obnova se zakládá na naší volbě – odvaze zvolit „útok na to, co světem vládne, na soběporozumění, které se sobě vyhýbá a uzavírá“.¹⁸³ Člověk je totiž jedinou bytostí, „která tím, že není lhostejná k sobě i vůči jinému bytí, může žít v pravdě, zvolit si mezi životem v úzkosti svých rolí a potřeb, či ve vztahu ke světu, nejenom ke jsoucím věcem“.¹⁸⁴ Jde tedy o to, zda bude člověku vládnout jsoucno, či pravda bytí.¹⁸⁵ Každý – jakožto

¹⁷⁹ BLECHA, Ivan. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995, s. 36.

¹⁸⁰ Dle Patočky je třetí pohyb spjat s novým mýtem, mýtem o božském člověku („bohočlověku“), který – sám žijící v pravdě, sám dokonale pravdivý – musí zemřít, aby mohl následně „vstát z mrtvých“.

¹⁸¹ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 249.

¹⁸² A právě skrze toto otevření se celku bytí je patrná ontologická povaha člověka.

¹⁸³ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 250.

¹⁸⁴ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 124.

¹⁸⁵ Třetí pohyb však v žádném případě nedegraduje sféru jednotlivého jsoučího. V prvním a druhém pohybu člověku vládou jednotlivé reality, které má „před sebou“. Ve třetím pohybu se však mění úhel nazírání – vztahujeme se v něm primárně k celku, v němž jsou tyto reality umístěné a zachytitelné.

svobodná¹⁸⁶ a odpovědná bytost – může zvolit pravdu, čímž se otevře (autentické) budoucnosti, v níž se rodí nové já, já v odevzdanosti. Třetí pohyb je tedy pohybem zaměřeným primárně na budoucnost.

5.2.1.2. *Negativní platonismus a zkušenost svobody*

Patočka často charakterizoval svoji filosofii jako tzv. negativní platonismus,¹⁸⁷ v němž se pokusil kriticky vyrovnat s evropskou myšlenkovou tradicí, jež byla od svých počátků nesena metafyzikou platonismu. A současně jím překonal Husserlovu problematickou pozici transcendentní subjektivity čistého ega.

Přibližme si nyní krátce, co je jádrem tohoto konceptu a jak nám může pomoci lépe porozumět způsobu, jímž se člověk (v rámci třetího pohybu) vztahuje k celku světa.

Platónova idea je nadsmyslové, opravdové a pozitivní jsoucno – platónskou metafyziku proto Patočka nazývá „pozitivní“ metafyzikou. Tohoto „pozitivního“ metafyzického pojetí se přidrželi a je rozvíjeli také další velcí metafyzičtí myslitelé (Descartes, Spinoza či Leibniz). V jejím duchu všichni chápali otázku po podstatě bytí jako otázku po fundamentálním druhu jsoucna, na němž vše ostatní závisí, čímž však redukovali celek (který dle Patočky přesahuje všechno dané) jen na dané vyššího řádu. Reálný fakt se tak stal podřízeným *eidos*, čisté ideji.

Tradiční platónská idea jakožto jsoucno o sobě však také umožňuje jevení, je tím, co se dává vidět. A právě tento rys tradiční ideje se stává základním pilířem Patočkova pojetí. Idea negativního platonismu¹⁸⁸ je negativní z toho důvodu, že se ve smyslu bytí z hlediska předmětnosti jeví spíše jako nicota (rozhodně tedy nenese nějaký kladný obsah; nejedná se o žádnou danost), jež otevírá člověku zkušenost s nicotností všeho reálného, čímž nám propůjčuje svobodu jako možnost transcendovat jednotlivé a odpoutat se od nutnosti své předmětnosti.

Člověk jako světová bytost má schopnost vztahovat se ke svému životu jako k celku, vnímat jej celistvě, nikoli jako sérii nesouvisejících událostí. Toto vědomí pochází právě od „negativní ideje“. Tato idea pak „funguje jako vztažný vzor, jenž kumuluje dílčí konkrétní

¹⁸⁶ Na rozdíl od zvířete, které má „smysl“ svého života „předepsán“, člověk je bytost, která na základě své volby může svůj „smysl“ najít nebo minout. Proto pro Patočku znamená svoboda samotný základ, na němž se buduje poměr člověka k univerzu, a proto je také pocit svobody pro lidský život základní.

¹⁸⁷ Anebo také jako tzv. asubjektivní fenomenologii.

¹⁸⁸ Pojem negativní ideje však Patočka ve své pozdní filosofii opouští.

zkušenost a stanovuje jí meze, čímž ji zasazuje do celku, který ji překračuje“.¹⁸⁹ Jde tedy o vědomí, že existuje cosi vyššího než člověk a s čím je jeho vlastní existence nerozlučně spjata.

Zkušenost svobody, což je pro Patočku zásadní, má tedy „původně ráz záporný: ráz distance, vzdálenosti, překonávání každé předmětnosti, obsahovosti, před-stavovosti a substrátovosti. To se projevuje zejména *celkovostí* této zkušenosti. Je to zkušenost, která teprve činí naše předmětné prožívání prožíváním celku: jedině tím, že jsme vždy *za* vším předmětným, že nám žádné předmětenstvo nepostačí, tvoří nám celek – neboť skutečný soubor všeho jsoucna konečného je nám přirozeně naprosto nepřístupný.“¹⁹⁰ Souhrnně řečeno: člověk je svobodná bytost, která díky své tělesnosti zakouší omezení, konečnost, nenaplněné možnosti – pravda se tak stává zkušeností o vlastní nedostatečnosti a končenosti. Tato „negativní“ zkušenost odkazuje ke sféře, jež se nachází mimo něj. Člověk je tedy schopen jsoucno transcendovat a vztáhnout se tak k celku (byť je nám celek vždy předmětně nepřístupný).¹⁹¹ Existence tedy „stojí uprostřed mezi tím, co jest, a tím, co nelze nazvat jsoucím; existence je vždy přesah, překračuje všechno jsoucí, staví se mimo ně (...), a proto může rozumět jak věcem, tak svému postavení mezi nimi“.¹⁹²

Moc negace tedy umožňuje lidskou svobodu, možnost přesáhnout předmětné, jít za ně a transcendovat k celku. Tato zkušenost je základní zkušeností člověka jako historického tvora, je prožitkem lidské duše, zkušeností o celkovém smyslu. Je-li člověku odepřena, ztrácí to hlavní v životě – jeho smysl, bez ní člověk není člověkem. Svoboda však není žádná pasivní vlastnost, kterou bychom v sobě prostě nacházeli. Musí být vždy spjata s jednáním, zkušeností odvahy a rizika. Svoboda proto musí být neustále dobývána a aktivně znovunastolována tím, že se jakožto svobodná bytost nespokojím se smyslově daným.

Patočka tedy rozlišuje dvojí základní zkušenost: zkušenost pasivní, která spravuje o podobách jednotlivého jsoucího a zkušenost svobody, jež nemá kladný obsah, je distancí, překonáním předmětnosti a jež umožňuje prožívání celku.

¹⁸⁹ BLECHA, Ivan. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995, s. 23.

¹⁹⁰ PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 49.

¹⁹¹ Zatímco tradiční metafyzika měla svůj předmět, nová, negativní metafyzika odhaluje absenci tohoto předmětu.

¹⁹² PETŘÍČEK, Miroslav. Patočkův filosofický projekt. In: PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 278.

5.2.1.3. Třetí pohyb existence jako autentické bytí s druhým

V předcházející kapitole jsme stručně shrnuli, jak se člověk ve třetím pohybu existence dostává do výslovného vztahu ke světu vcelku, který se ukazuje ve své původnosti, čímž odkrývá autentický smysl života.¹⁹³ Nyní se zaměříme na problematiku intersubjektivitu.

Člověk se jakožto tělesná bytost vztahuje k prostoru, avšak naše tělo není věc, nýbrž život sám. Nejdříve se tedy vždy obracíme vně, do světa, který se nám ukazuje v tzv. horizontech. „Horizont je obzor, který obkličuje všechny jednotlivosti dané krajiny, její vizuální část, ale překračuje ji.“¹⁹⁴ Horizont je tedy „zjevností nezjevného“, vždy v něm zůstává něco skryto (možnosti, jež se mohou, anebo nemusí realizovat). Naše individuální zkušenost, naše realita je tedy dána vždy se svým horizontem. Tato realita však zde nikdy není přítomna plně, ale pouze v rozličných perspektivách, jež syntetizujeme pomocí zkušenosti. A tedy „mít zkušenost o věcech znamená explikovat horizonty“.¹⁹⁵ Náš život se proto vždy odehrává v horizontech (možnostech, jež jsou vždy již zčásti realizované); sebe sama umísťujeme do světa angažováním se do věcí – vycházíme ze sebe ven, ke světu. „Žijeme od sebe pryč, vždycky jsme se už překročili směrem do světa (...). Zde, ve světě zakotvujeme a vracíme se k sobě.“¹⁹⁶ A právě tento oblouk obratu přes svět k sobě Patočka podrobuje důkladnému zkoumání.

„Vrhání se do světa nikdy neustává, nikdy nežijeme v sobě, vždy žijeme u věcí (...), venku, nikoli v sobě. Po určité stránce to nikdy nepřestává, po určité stránce se tento impetus k sobě vrací, protože je mu nastaveno zrcadlo – jak vstupuje do světa, při vzdalování od sebe naráží na místo, z něhož pokračování dál je návratem zpátky k sobě. Toto místo je druhá bytost – ty.“¹⁹⁷ Sebeumísťování do světa má tedy strukturu *ty – já*.¹⁹⁸ K sobě se vztahujeme vždy tak, že se vztahujeme k druhému, sami k sobě tedy přicházíme „oklikou přes cizí jsoucnost“¹⁹⁹.

V rámci koncepce tří pohybů lidské existence a v kritické reflexi Heideggerova pojetí

¹⁹³ Tento smysl se ukazuje být tajemstvím, jež však není třeba rozklíčovat, naopak je třeba je jako tajemství nadále uchovat. A „lidská bytost uchovává tajemství světa vcelku tím, že se celku světa vydává, a tak se zjasňuje a prohlubuje bez toho, aby se ztratila a rozptýlila“. RUSNÁK, Peter. Patočkova fenomenologie tělesnosti. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*. Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích, 2007, s. 190.

¹⁹⁴ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 29.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 30.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 31.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 31.

¹⁹⁸ Vztahováním k věcem se člověk situuje do prostoru, své zařazení do světa však získává od druhých.

¹⁹⁹ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 27.

„spolubytí“²⁰⁰ vypracovává Patočka ontologii střetnutí s druhým. Tělesnost člověka sehrává zásadní roli i zde – neboť právě ona je základním postulátem lidské intersubjektivnosti.

Patočka přitakává myšlence Jeana-Paula Sartra, že „*totálním* objektem se stávám jen ve vztahu k druhému, jen proto (...), že se neustále vidím v druhém, který se mi podobá, jako v jakémsi zrcadle; já jsem já vůči ty“²⁰¹ – analogicky tedy vím o druhém jako o sobě (to, že je také plně prožívajícím *já*). Přestože je tedy druhý původně dán jako objekt (nejdříve jej poznávám jen pomocí svých smyslů), postupně pronikám k jeho nitru, k „dynamickému impulsu“ (k tomu, co sám je, co vnitřně koná). Přičemž však jedním z předmětů tohoto impulsu jsem já sám (jako jeho objekt). Takto se stávám totálním objektem, neboť „vidím sebe v očích druhého“²⁰²; vidím sebe sama tak, jak mě vidí druhý. V tomto návratu k sobě skrze druhého spatřujeme sami sebe nejen jako objekt, ale i jako vnitřní dynamismus. Jako lidské bytosti se obracíme k témuž společnému světu, jemuž rozumíme podobně – zacházíme se stejnými předměty, orientujeme se v něm obdobně a vykonáváme také podobné činnosti. Proto „*ty je druhé já*. Situace, ve které jsem já vzhledem k ty, je *dvojsituace*, vzájemné zrcadlení. Vidím a jsem viděn. Integruji toto zrcadlení sám do sebe,“²⁰³ čímž se obracím opět k sobě. Tento návrat však není analogický proces jako odraz v zrcadle (nepřejímáme slepě viděné), ale jedná se o neustálý proces hledání a utváření sebe sama, jehož součástí může být také ztráta sebe sama (a případné opětovné nalezení). „Je to proces sebezískávání ze světa, jedna z podstatných zápletek našeho životního dramatu.“²⁰⁴

Druhý však nikdy není v naší zkušenosti dán plně, nikdy jej nemůžeme uchopit v jeho originálním prožívání, v jeho původním bytí (abychom toho dosáhli, museli bychom s ním splynout). K vyjádření této skutečnosti Patočka užívá termínu Husserlovy fenomenologie, pojmu *aprezentace*. Aprezentací míní doslova zpřítomnění, učinění přítomným něco, co přítomné aktuálně není. Přestože tedy druhého vnímáme pouze jako fenomén, neubráníme se pocitu, že ho před sebou nemáme jen jako to, co se právě ukazuje.²⁰⁵ Aprezentace druhého má tedy zvláštní charakter. Druhý je prezentován nikoli tak, „jak je pro sebe, nýbrž

²⁰⁰ Heidegger však v rámci této problematiky mluví pouze o – velmi zjednodušeně řečeno – bytí „vedle sebe“, nikoli o bytí, jež je neseno vzájemnými střetnutími a „zrcadlením“.

²⁰¹ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 41.

²⁰² Tamtéž, s. 41.

²⁰³ Tamtéž, s. 41.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 44.

²⁰⁵ Stejně tak jako ze zkušenosti víme, že kruh v sobě obsahuje elipsu.

jak je právě pro mne“.²⁰⁶ Avšak nikoli zcela, neboť kdybychom druhého vnímali pouze jako projekci sebe sama, nedocházelo by ke vzájemnému obohacování.

Průlom třetího pohybu má tedy dva momenty: Prvním je uvědomění si vlastní konečnosti, negace sebe sama; druhým je pak vztahování se ke druhému, jež je ve své podstatě darování sebe sama druhému. Vztahování se k vlastní budoucnosti se tedy již primárně netýká pouze mne, ale zohledňuje i druhého, který se stává pravým smyslem lidské existence. Třetí pohyb tak získává výrazný rys sociální. „Země a nebe přestávají mít svou moc a třetí pohyb nemůže se pak už obrátit nikam jinam, než k životu druhého člověka. Musí se odevzdat druhým, musí se věnovat. Tím, že se vkládám do druhého, zvládám svou konečnost a překonávám ji.“²⁰⁷ Toto vložení sebe sama do druhého, toto odevzdání se druhému mi druhý oplácí stejným způsobem – vrací mi své bytí, v němž je mé obsaženo. Takto v odevzdání druhým docházím sám k sobě – vycházím ze sebe, abych se sám našel, získávám se jen proto, abych se věnoval.

S Patočkovým pojmem intersubjektivit jsou tedy neoddělitelně spjaty fenomény sebevydání a oběti, jež chápe jako mody třetího pohybu existence a zároveň garanty autenticity.

5.3. Problematika dějin

Při úvahách nad filosofickým dílem Jana Patočky je třeba mít neustále na paměti historické podloží, v němž tato tvorba vznikala. Více než do jiných oblastí Patočkova myšlení se tato skutečnost promítá do analýz o dějinnosti člověka, jež ústí v „solidaritu otřesených“ a nutnost znovuoobnovit „péči o duši“, která se jeví jako jediné východisko z krize Evropy a moderního člověka. Zmíněné koncepce vznikaly v dobách vlády totalitního režimu tzv. reálného socialismu, v Patočkově mysli pouťorové a posrpnové, jež byla skeptická vůči slibům a hledala oporu ve strukturách o poznání pevnějších – ve filosofii.

Filosofie dějin²⁰⁸, jakožto druhá (vedle problému přirozeného světa) ze dvou velkých

²⁰⁶ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 49.

²⁰⁷ BLECHA, Ivan. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995, s. 36.

²⁰⁸ Při jejím výkladu se opíráme především o Patočkovu dílo *Kacířské eseje o filosofii dějin*, jímž vrcholí jeho pozdní filosofie.

oblastí Patočkovy filosofie, usiluje o zachycení podstaty dějinnosti, přičemž jejím hlavním cílem je interpretace smyslu dějin. Toto téma rozvíjel Patočka až v pozdní fázi svého života a lze říci, že je jakýmsi vyústěním dosavadního myslitelského snažení, a dokonce že k ní Patočkovo veškeré uvažování směřovalo. A tak zatímco se „raný“ a „střední“ Patočka zabýval především sférou individuální existence, ve svém pozdním období se zaměřil zejména na problematiku lidství vcelku. Tento posun je patrný také v samotné koncepci tří pohybů existence, kterou Patočka neopustil, ale pro své nové účely – totiž objasnění geneze dějinnosti lidského společenství – následujícím způsobem modifikoval, čímž se mu podařilo obsáhnout sféru sociální i historickou.

5.3.1. Nedějinný a předdějinný svět

Pro první pohyb tohoto nového pojetí, pro pohyb akceptace, je podobně jako pro pohyb zakotvení důležitý fakt, že nejprve musí být člověk společenstvím přijat. Je věcí naší běžné zkušenosti, že každý jedinec se musí nejdříve osvědčit, podstoupit určité rituály, v nichž musí získat své právo na existenci ve společenství ostatních. Jedná se tedy opět o výchozí podmínku, o pohyb, který je založen v minulosti.

Tento pohyb následuje druhý z pohybů, jenž je vůči prvnímu nezbytně korelativní, pohyb obrany (sebevzdání), jehož hlavní náplní je práce (a je tedy zaměřen primárně na přítomnost). Opět podobně jako v koncepci tří fundamentálních pohybů lidské existence i zde jde především o uspokojování (fyziologických) potřeb, ovšem s tím rozdílem, že sféra sebezachování se rozšiřuje i na druhé, jež je nutno akceptovat i s jejich potřebami. A „akceptovat druhého lze jen tak, že se sami vydáváme všanc, že obstaráváme jeho potřeby neméně než své, že *pracujeme*. Práce je v podstatě toto disponování sebou a rovněž disponování jinými námi.“²⁰⁹ V tomto společenství tedy potřebujeme k obživě jeden druhého, a vzniká proto vzájemná závislost – všichni se proto pohybují v jakémsi mechanismu „reprodukční úživy“, jenž se uplatňuje a projevuje v instituci domácnosti (*oikos*). Lidským osudem se tudíž stává jednoznačně neustálá námaha, úsilí o zachování, jež je nedobrovolné, a je tedy vnímáno jako *tíže*.²¹⁰ Přičemž „tento život v jeho konečnosti a namáhavosti je přijat,

²⁰⁹ PATOČKA, Jan. Kacířské eseje o filosofii dějin. In: *Péče o duši III*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 44.

²¹⁰ Připomeňme v tomto kontextu biblické pojetí práce jako trestu či mýtické pojetí bohů, jež jsou zproštěni práce. Povinnost pracovat se tudíž v mýtickém způsobu nazírání stává čistě lidským „privilegiem“.

schválen jako to, co se pro člověka hodí a je mu určené“.²¹¹ Je však zřejmé, že práce nemůže být smyslem existence, neboť „je sebestravující činností, jejímž cílem je pouze udržovat sebe sama v běhu,“²¹² nelze z ní tedy člověka ani jeho dějinnost vysvětlit. A protože každý je v rámci tohoto pohybu podřízen neustálému boji a starosti o jednotlivá jsoucna, o jejich obstarávání a přivlastňování, nemůže být fenomén světa zhlédnut a tematizován – tato soustředěnost na jednotlivé (obstarávané) člověku svět jako takový zakrývá.

Tyto první dva pohyby náleží do světa, jehož výkladem je mýtus, tedy do předdějinné epochy. Přičemž zásadním problémem tohoto pojetí je způsob, jímž mýtický člověk přistupuje ke skutečnosti. – Takový člověk neklade otázky, neptá se, neboť vše již bylo vyřešeno v minulosti. Minulost se tak stává jakýmsi absolutním výkladovým rámcem vhodným pro řešení veškerých problémů. „Vědění mytického člověka již předem ví, než se ptá. (...) Mytický člověk se tak vztahuje jen k části univerza, nikdy ne k jeho celku.“²¹³

Přesto však je třeba zdůraznit, že bez těchto dvou pohybů by nebylo pohybu třetího, který je předpokládá a z nich vychází. Avšak dříve než pojednáme problematiku pohybu pravdy, zaměříme se nejprve konkrétně na nedějinnou a předdějinnou éru i samotný vznik dějin.

Předdějinná epocha se váže k prvnímu a druhému pohybu. Je pro ni charakteristická bezproblematičnost lidské existence, jejíž smysl se opírá o mýtus a tradici. Přičemž porozumění sobě samému a světu čerpá předdějinný člověk od božských bytostí, bohů, jež si sám – v touze po jasné orientaci ve světě – vytváří. Ale „není to člověk, který stojí v centru a o kterého běží. Teprve vzhledem k tomu vyššímu dostává člověk své místo, dostává je však a spokojuje se s ním.“²¹⁴ Před-historický svět lze tedy charakterizovat jako společenství smrtelníků a bohů, kteří jsou spjati s referenty prvního a druhého pohybu – se zemí a nebem. Jedná se o svět, který vykládá problémy nikoli z nich samých, ale z minulosti (tradice, mýtu, zvyklostí) a v neustálé potřebě obživy se obrací do přítomnosti, k práci.

Je však třeba mít na paměti, že i předdějinná podoba světa je potenciálně dějinná, že i v ní se uplatňuje pohyb pravdy²¹⁵ (třebaže je podřazen pohybu akceptace a obrany). Jako lidé totiž nikdy nejsme pouze ve vazbě k právě zjevnému, ale i k nezjevnému. Jsoucno totiž ve svém

²¹¹ PATOČKA, Jan. Kacířské eseje o filosofii dějin. In: *Péče o duši III*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 30.

²¹² BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 167.

²¹³ Tamtéž, s. 166.

²¹⁴ PATOČKA, Jan. Kacířské eseje o filosofii dějin. In: *Péče o duši III*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 28.

²¹⁵ Třetí pohyb se uplatňuje v předdějinné epoše především ve snaze tázat se po celku světa. Mýtus jako takový je totiž přeci jen určitým pokusem o výklad světa vcelku.

zjevování předpokládá i svoji nezjevnost, jež tento „výstup ze skrytosti“ umožňuje. Otevřenost a skrytost tedy tvoří přirozený svět a fenomén vycházení ze skrytosti je ve své podstatě *děním*, které však „není nikdy hotovo a které musí být zavěšeno na nehotovosti, toto dění vždycky překračující. Tu je jádro *dějin*. Také my stojíme v tomto dění a toto dění nás nutí, abychom existovali v možnostech, byli nehotoví a otevření spolu s celým svým horizontem, v němž se pohybujeme.“²¹⁶ Člověk²¹⁷ ve svém historickém chování tedy vždy nějak „rozvíjí“ tuto otevřenost, což činí nejčastěji skrze náboženství²¹⁸, mýtus, umění, oběť atp. Vznik dějin je tedy nerozlučně spjat se způsobem, jímž nahlížíme a „spoludějeme“ zjevování jsoucího. Avšak nejen člověk, ale i zjevování samo je dějinné.²¹⁹

Přirozený svět jako takový je tedy vždy sám o sobě dynamickým děním, účastní se zjevování jsoucího a v žádném případě jej tedy nelze považovat za nějakou strnulou strukturu, neměnný základ (jako tomu bylo u Husserla). A právě způsob, jakým se otevírá a je otevřen člověkem, vytváří určitou „otevřenou oblast“ (kterou je možno právě odkrýt). Tato oblast je pak tím, co vnímáme jako svět určitého období.

Předdějinnou epochu Patočka dále rozděluje na období nedějinné a předdějinné. Nedějinné období se vyznačovalo pouze ústní tradicí, a jako takové probíhalo v „anonymitě minulého“ v čistě přírodním rytmu a bylo pro ni typické neustálé obstarávání prostředků nutných pro přežití. Z této monotónní linearitě byl člověk vytržen objevem písma, jež ustanovilo předdějinné období a připravilo půdu pro vznik dějin, pro okamžik *průlomu*. Neboť právě psaný text dokáže překročit pouze přítomné, navrací do minulosti a zároveň nese poselství budoucnosti, čímž se staví nad moc aktuálního zabezpečování, a překonává dokonce zrození a smrt (neboť ten, kdo je zaznamenán v písemných památkách, přežívá). Psaný text proto umožnil odlišně uchopit časový rozměr lidské existence a spolu s ním lidský život vůbec. Nadto také přispěl k uchování kolektivní paměti.

²¹⁶ BLECHA, Ivan. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995, s 37.

²¹⁷ Jako výlučné jsoucno, jež je otevřeným jsoucnem, otevřeností samou.

²¹⁸ Pohyb pravdy se v náboženství či mýtu projevuje například rozdílem nadpřirozeného a přirozeného či božského a empirického.

²¹⁹ Tato dějinnost se realizuje dvojitým způsobem: za prvé se zjevování uskutečňuje jako odkrývání jsoucna a za druhé jako vynořování struktur bytí.

5.3.2. Dějinný svět a vznik *polis*

Pro dějinnou epochu je zásadní třetí pohyb – pohyb pravdy. Přesto je však nutné opět zdůraznit, že stejně jako v koncepci tří fundamentálních pohybů lidské existence i zde jsou všechny tři pohyby spolu úzce spjaty a nelze je nikdy uchopovat pouze samostatně, jelikož pouze všechny tři společně zakládají lidský pohyb, který vytváří dějiny. Byť tedy v dějinné epoše dominuje třetí pohyb, oba předcházející jsou – ačkoli v „modu absence“ – stále přítomny.

Až třetí pohyb je tedy plným uskutečněním lidské existence a teprve v něm se zakládá svoboda. Tato svoboda spočívá v tom, že dějinný člověk nechává věci být, čím jsou, nechává je se ukázat, přičemž sám se jim nabízí jako „půda“ tohoto projevení. „Bytostná nekrytost a nezajištěnost dějinného života je životem pravdy proto, že si právě proto nic nezakrývá.“²²⁰ Dějinný člověk se tedy na rozdíl od mýtického člověka vyznačuje snahou být stále připraven k otřesu jistot, jež byly dosud dány jako neotřesitelné, ustát tento otřes a být připraven na to, *vidět* pravdu. Nový svět tedy zákonitě ztrácí svoji uspokojivou neproblematickost, přestává být světem prostého, bezmocného člověka, vůči němuž stojí nadpozemský a nedosažitelný svět bohů; nýbrž naopak se dobrovolně otevírá nejistotě a dvojznačnosti. Zažitý smysl, smysl vzniklý a udržovaný tradicí je v něm narušen. Svět jako takový tudíž začíná být vnímán jako cosi nejistého a spolu s ním se problematizuje i lidský úděl – postavení člověka ve světě.

Tento historický zlom nastává podle Patočky – v návaznosti na filosofii Hannah Arendtové – se vznikem řecké *polis*. Arendtová chápe tento historicky významný mezník jako přechod od práce (v rámci domácnosti, *oikos*) k výrobě (v rámci společenství, *polis*).²²¹ Ovládnutí sféry *oikos* (tzn. vymanění se člověka z uzavřené oblasti domácnosti) umožnilo založení sféry *polis* (politické obce), místa, jež nově nabídlo podmínky pro svobodný a především výrazně pospolitý život. *Oikos* však tímto zásadním obratem nezaniká, ale zůstává i nadále jakýmsi základním pilířem *polis*, přičemž *polis* opětuje *oikos* tím, že ji ochraňuje a dává jí smysl.²²²

²²⁰ BEDNÁŘ, Miloslav. Patočkova filosofie dějin jako tematizace přirozeného světa. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*. Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích – Státní okresní archiv Semily pro Pekařovu společnost Českého ráje v Turnově, 2007, s. 169.

²²¹ Hannah Arendtová ve své filosofické práci rozlišuje tři formy lidské činnosti (práci, výrobu a jednání). Analogicky ke třetímu pohybu Jana Patočky za nejdůležitější považuje poslední z forem – jednání. Zatímco se tedy první dvě činnosti týkají neživých věcí, pro třetí z nich je typická sféra lidského společenství, kontakt s druhým člověkem.

²²² Podle Arendtové je zásadní, aby se politika soustředila na udržení života a jeho zájmů.

Jedná se přechod, který předpokládá uznání rovných a svobodných jedinců. Toto uznání však není s konečnou platností a jednou provždy dáno, ale musí být stále udržováno (podobně jako musí být neustále obnovována odvaha ke svobodě, nezajištěnosti a riziku). InSTITUTE *polis* se tedy zakládá na upřednostnění svobodného a rovného dialogu před dogmatem mýtického pojetí světa. To, co bylo dříve určeno jen vybraným, je nyní určeno všem. Prostou *akceptaci* nahrazuje iniciativa, aktivita a invence. Dějinný život člověka je tedy v první řadě životem ve svobodou podmíněném spolubytí s druhými, v demokracii. Protože je však dějinný člověk bytostně svobodný, může pohybu pravdy „právě tak svobodně uhýbat, zakrývat si jej, žít nevlastním, nedějinným způsobem lidské existence“.²²³ V dějinném období tedy podle Patočky dochází „k rozvinutí základní možnosti svobodné lidské bytosti sebe získat, anebo ztratit,“²²⁴ tzn. žít autenticky, či neautenticky.

Se vznikem *polis* a politiky úzce souvisí také počátek filosofie. A je to právě filosofie, která staví na úžasu nad celkem světa i nad podivností bytí vůbec, vystavuje člověka problematičnosti bytí a smyslu jsoucího, čímž otřásá dosud akceptovaným, naivním a absolutním smyslem a umožňuje člověku jej vystát. V tomto otřesu však dosavadní smysl nemizí, ale stává se problematickým, otevírá nové možnosti a zpochybňuje dané, což nutí člověka obracet se k sobě samému a tázat se po vlastním smyslu – a právě tázání je jádrem filosofie. Proto i pro soudobý svět je dle Patočky nutno filosofii vzkřísit v podobě, jež jí byla vlastní v jejích prvopočátcích, neboť jen ona dokáže dostát zásadnímu úkolu dějinného člověka – neustále jej udržovat otevřeného pro otřes.

Dějinný člověk tedy nevidí nové věci, nýbrž posuzuje staré věci nově a je připraven zjištěné revidovat. „Věci se ukazují v souvislostech, jež dosud neplatily. Teprve teď se ukazuje pravý svět, a to jako celek všeho, co jest, a zároveň jako celek každého možného setkání s tím, co jest. A co je podstatné – tento celek sám ‚vypráví‘.“²²⁵ Tato celistvost, otevřenost světa (spolu se svobodou) podmiňuje možnost pravého života, možnost zahlédnout i svůj život jako celistvý (a svobodný) a podle toho se zařídit.

Na závěr této kapitoly jen krátce zmíníme, že – jak je již zřejmé – Patočka za počátek dějin

²²³ BEDNÁŘ, Miloslav. Patočkova filosofie dějin jako tematizace přirozeného světa. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*. Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích – Státní okresní archiv Semily pro Pekařovu společnost Českého ráje v Turnově, 2007, s. 170.

²²⁴ DIATKA, Cyril. Patočkov koncept humanizmu jako príspevok k pochopeniu európskej kultúrnej tradície. In: VONKOVÁ, Erika (ed.). *Jan Patočka, Češi a Evropa*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 65.

²²⁵ BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 170.

nepovažuje křesťanství. Mýtus o bohočlověku²²⁶ pouze zpětně reflektuje již proběhlý dějinný otřes. Pravda v tomto mýtu již není výsadou pouze božstva, nýbrž místem jejího „jevení“ je sám člověk, avšak člověk odevzdaný, pravdivý a spravedlivý. Tato skutečnost otřásá dosavadní úlohou člověka, a vyzývá tak všechny k obratu – od (nad)vlády jsoucna k pravdě bytí, k odpovědnému a plně uskutečněnému životu, k autentické existenci.²²⁷

Ovšem ani tento „obrat“ není jednorázovým činem. Člověk se sice rozhodl pro dějiny, to ale neznamená, že nemůže sklouznout zpět do bezproblémové zabydlenosti předdějinného světa. Přirozený svět je totiž „oblast, v níž je třeba zápasit a jednat, volit možnosti a obětovat se“.²²⁸ Zmíněný obrat musí být proto neustále vydobýván a udržován, k čemuž slouží filosofie, jež není ve své pravé podobě ničím jiným než péčí o duši.

5.3.2.1. Péče o duši jako smysl lidského života

Patočka ve své analýze dějin vychází z předpokladu, že existují pouze jedny dějiny, a to „dějiny konkrétního lidského života v plnosti jeho určení“.²²⁹ Antropologickým centrem dějin je tedy člověk v individuálním i kolektivním smyslu. Právě člověk ve svém prožívání, zájmech a tvorbě „vytváří dějiny, přičemž je sám produktem procesu historické sebetvorby“.²³⁰ Dějiny tak můžeme uchopit jako jakési „místo“, na němž jsou prosazovány individuální i kolektivní zájmy lidí. A jejich smysl tedy spočívá v neustálém lidském *hledání*, přesněji „odkrývání bytí“.

Jak jsme však již zmínili v první kapitole tohoto oddílu, Patočka mluví v návaznosti na Husserla o krizi Evropy. Husserl považuje za důvod tohoto úpadku obecně objektivní vědy, jež člověku nutí způsob, jímž má nahlížet svět i sebe sama v něm. Východisko pak vidí v návratu filosofie k jejímu původnímu účelovému smyslu, tj. k vedení života na základě rozumového nahlédnutí naší celkové životní situace, čímž bude člověk opět schopen skutečného sebezpočopení, převzetí odpovědnosti za sebe sama. Patočka však Husserlovu myšlenku

²²⁶ O něm jsme hovořili již v souvislosti se třetím pohybem v kapitole 5.2.1.1. Tři pohyby lidské existence, s. 72.

²²⁷ V této myšlence se již ozývá předzvěst Patočkových úvah o solidaritě otřesených, jež je morálním vyústěním především jeho pozdních prací.

²²⁸ BLECHA, Ivan. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995, s. 39.

²²⁹ DUPKALA, Rudolf. Európske východiská a horizonty Patočkovej filozofie dejín. In: VONKOVÁ, Erika (ed.). *Jan Patočka, Češi a Evropa*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 56.

²³⁰ Tamtéž, s. 56.

doplňuje zjištěním, že pouze rozumové nahlédnutí nestačí, a je proto třeba, aby mu předcházelo nahlédnutí morální, jež se týká základních možností lidského spolubytí; nahlédnutí jednoty a pravé nesobeckosti a jež se „točí kolem vzestupu a pádu duše člověka, kolem ‚dobrého‘ života a jeho dvojznačnosti“.²³¹

„Podle Patočky totiž základní lidská situace souvisí s věděním o dobru, duše sama je místem tohoto vědění, ale v tomto vědění tkví rozpor, dobro je zdařilé uspokojování základních životních potřeb, ale i touha po vyvážnutí z tíže, ze sevření stále se opakujícího života pro život sám, k rozmachu tušených možností žití.“²³² A tak nebezpečí objektivní vědy, jež se stala převládajícím přístupem k životu, netkví ani tak v jednostrannosti jejího myšlení, jako spíše v tom, že slouží životu v pohodlí a zakrývá původní úkol filosofie, totiž péči o duši.

Avšak zásadní chybu vidí Patočka v přehlédnutí faktu, že dějiny Evropy nejsou úsilím o blahobyt, nýbrž jsou „dějinami osudů lidskosti, dějinami vzmachů a bránění se úpadku“²³³ člověka jako takového. Podle Patočky tudíž v soudobé Evropě zásadně schází právě tato odvaha a vůle k mravnímu nahlédnutí. Důvodem této absence je zapomenutí na filosofii jakožto péči o duši (jako pohyb k dobru), a člověk je tedy „původně a většinou (...) tak, že tu péči zanedbává“.²³⁴ Avšak právě tato původní podoba filosofie je svým způsobem cestou proměny duše, jež neustále pěstuje odvahu a odhodlanost (k otřesu), uchovává svoji svobodu sebeurčení a odmítá nechat upadnout sebe sama do pouhého přežívání, návyku a pohodlí. Patočka se proto navrácí k okolnostem vzniku filosofie a pokouší se ji vzkřísit pro potřeby moderního člověka.

Ve své koncepci péče o duši Patočka navázal na Platóna a Sókrata. Právě tyto dva myslitelé byli podle něj skuteční „problematizátoři života (...), lidé, kteří nepřijímali skutečnost tak, jak se dává, nýbrž viděli ji otřesenou,“²³⁵ z čehož vyvodili, že je možný jakýsi „druhý směr života“, „nová půda“, z níž vyrůstá skutečné porozumění bytí. Abychom však tohoto stupně dosáhli, je nutné nepodlehout dosud danému a neustále se vystavovat *negativitě* a inkongruencím.

²³¹ PATOČKA, Jan. *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny, 1992, s. 30.

²³² CHRISTOVOVÁ, Vlasta. *Filosofie a Evropa u Husserla a Patočky*. In: VONKOVÁ, Erika (ed.). *Jan Patočka, Češi a Evropa*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 74.

²³³ Tamtéž, s. 75.

²³⁴ PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia, 2007, s. 124

²³⁵ PATOČKA, Jan. *Duchovní člověk a intelektuál*. *Kniha Reditus: Občanské sdružení Reditus* [online]. ©2004 [cit. 11.11.2015]. Dostupné z: <http://kniha.reditus.cz/1-pece-o-dusi/jan-patocka-duchovni-clovek-a-intelektual/>.

Takový (žádaný) rozpor vzniká například ve zkušenosti náhlého umrtí blízkého člověka, neboť tento silný otřes nás konfrontuje s negací dosud samozřejmé skutečnosti, jež se náhle problematizuje – „něco“ se již neshoduje s naší původní zkušeností. Člověk by tedy nikdy neměl přehlížet podobné negativní zážitky, ale měl by se v nich naopak „usadit“, měl by žít v neustálém pohybu, v nezakotvenosti, neustále „na cestě“. „Nový způsob života spočívá potom v tom, že můžeme žít tak, že nepřijímáme prostě život, nýbrž přijímáme jeho *problematičnost*. (...) To také znamená, že nic nemůžeme přijmout od té chvíle jako hotovou a danou věc, na nic se nemůžeme spolehnout; všecko, co jsme přijímali za samozřejmé, není samozřejmé; všechno, co víme, je předsudek.“²³⁶

Pro Platónovu nauku je zásadní sféra netělesných podstat, sféra idejí. Duše pak představuje určitý „střed“ zprostředkující mezi tím, co je věčné, netělesné, co je v absolutním smyslu a tím, co spíše není než je. Duše je tak v tomto smyslu „právě tím pohyblivým, ale pohyblivým ve smyslu zákonitosti a zaměřenosti na to vyšší“.²³⁷ Avšak smyslem a cílem péče o duši není průnik k těmto prvním příčinám (idejím), jak by se mohlo zdát. Ale naopak „poznáváme, protože pečujeme o duši“.²³⁸ I myšlení je tedy pro nás zásadní především proto, že je ve své podstatě jednáním, jímž člověk utváří a proměňuje sebe sama. Přičemž toto „myšlení“ se odehrává v duši, na ni působí, ji formuje a lze ji považovat za „orgán její schopnosti být dobrou, její dokonalosti, stupňování jejího bytí. Proto péče o duši odemyká bytí duše samé; duši můžeme rozumět, její podstatu pochopit a uvidět jen tehdy, když o ni pečujeme.“²³⁹ Z tohoto důvodu tvoří duše pro Platóna centrum filosofie. A filosofie je tedy sama péčí o duši.

Péče o duši je tak vlastně proces „tázajícího se myšlení“ (*logos*), jež má formu nikdy nekončícího dialogu (ať již s druhými či se sebou samým), neustálého zpochybňování toho, co se jeví být samozřejmým. Nejedná se však v žádném případě o práci nesmyslnou (až sisyfovskou), neboť ačkoli je tento *logos* „nekonečným pohybem a u cíle je člověk jen v tom smyslu, že jej má stále na mysli,“²⁴⁰ postupně si každý, kdo tuto dialektiku převzal za svoji,

²³⁶ PATOČKA, Jan. Duchovní člověk a intelektuál. *Kniha Reditus: Občanské sdružení Reditus* [online]. ©2004 [cit. 11.11.2015]. Dostupné z: <http://kniha.reditus.cz/1-pece-o-dusi/jan-patocka-duchovni-clovek-a-intelektual/>.

²³⁷ PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia, 2007, s. 110.

²³⁸ PATOČKA, Jan. *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny, 1992, s. 66.

²³⁹ Tamtéž, s. 66.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 67.

„rozšiřuje výhled“, sama sebe utváří a v ušlechtilém nevědění se stává v pravém slova smyslu moudrým a spravedlivým. Tato typicky Sókratovská nauka tvoří jeden ze základních pilířů Patočkovy koncepce péče o duši (tím druhým je již zmíněný vliv Platónův).

Péče o duši je však také nevyhnutelně spjata se společenstvím (s *polis*). Tento úzký vztah lze pochopit ze způsobu, jímž Platón nahlíží úpadek své obce, jenž reprezentuje osud Sókrata. Od původní athénské obce, jejímiž atributy byly především pravda a spravedlnost, se současná Platónova obec začala výrazně vzdalovat. Nedokázala již provést syntézu autority a svobody (jež byla pro původní obec typická), čímž sebe sama odsoudila k úpadku spolu s postupným – avšak nevyhnutelným – směřováním k tyranii.

Patočka k tomuto výstižně kvituje, že pro samotného Sókrata jeho rozsudek tragický nebyl. Skutečnou pohromou byl však pro obec samu, „poněvadž ukázal její zaslepenost, její neschopnost vidět svou vlastní úlohu a vidět, čím vůbec obec může být a čím být má“.²⁴¹ Je hořkým paradoxem, že filosof, jehož lze označit za „vyslance božství“ byl obcí obžalován a odsouzen právě pro bezbožnost. Již tento samotný fakt leccos vypovídá o tehdejšímu stavu obce. A protože společnost je obrazem duše (toho, čím každý individuálně je) a problémy obce jsou ve skutečnosti problémy duše, můžeme v této tragické události nahlédnout i stav duše jejich občanů, což je zásadní. Obec je tedy tím, co nám ukazuje, zda v daném dějinném období převládá spravedlnost, či nespravedlnost, zda je o duši pečováno, či nikoli.

Na tomto místě se tedy z celé dosavadní probírané problematiky Patočkovy filosofie vyděluje jako zásadní pojem obce (potažmo státu). V požadavku nové obce, jež musí být obcí, v níž filosof nemusí umírat (a stávat se tak otřásající obětí) a může svobodně pomáhat sobě i druhým, Patočka rozvíjí základní sókratovské téma: Ti, kteří se zabývají vlastní duší, péčí o ni, směřují svoji invenci také ke společnému celku, k solidaritě a to skrze svoji odvahu k pravdě a dobru, ke spravedlnosti. Sókratés je tak pro Patočku symbolem dějinného života, života v pravdě, jenž je životem odpovědným, a stejně tak nezajištěným, neustále otřásajícím.

U Platóna se péče o duši rozvíjela ve třech dimenzích: za prvé v rozvrhu problematiky *bytí*, jež je zároveň nejvyšším jsoucnem (ideou), za druhé ve vztahu člověka ke společenství obce a za třetí ve vztahu k vlastnímu bytí současnému i věčnému, ke své tělesné existenci i ke své

²⁴¹ PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia, 2007, s. 111.

smrti. Toto pojetí v téměř nezměněné podobě přejímá také Patočka. A mluví proto v rámci péče o duši o třech hlavních okruzích²⁴²:

- 1) péče o duši jako ontologický rozvrh
- 2) obec jako projekce duše
- 3) péče o duši jako ovládnutí sebe sama

První z těchto okruhů se týká duše v jejím obecném projevu. Jak jsme již zmiňovali výše, pro Platóna je zásadní, že duše tvoří jakýsi střed mezi světem věčného a neměnného a světem smyslů. Její pohyb je tedy vždy vertikální – od jsoucna k ideji,²⁴³ díky čemuž duše získává poznání o jednotlivých úrovních bytí a konečně také o své nesmrtelnosti. I Patočka proto chápe duši jako základní pohyb (k dobru), který však nikdy není ukončený, a je tedy stále „na cestě“. Duše tedy musí mít nutně smysl pro dobro a zlo. A z tohoto důvodu – což je pro nás důležité – duše je také tím, „co samo sebe určuje ke svému bytí a co se tedy zaměřuje buď k zákonnému růstu, k růstu bytí, nebo naopak k úpadku a ztrátě bytí“.²⁴⁴

Též jsme již poměrně obsáhle vysvětlili výše, že pro Platóna není péče o duši nikdy záležitostí pouze izolovaného jedince, ale obec je pro něj vždy projekcí duše. Dědictví Sókratovo má tedy vést ke vzniku nové obce, jejímž základním úkolem bude výchova občanů v péči o duši (*paideia*). Veškerá činnost by tedy vždy měla být chápána se zřetelem k péči o duši. Patočka k tomuto dodává, že dokonce „každá služba tělu, jež se neprojeví kladně na duši, je s péčí o duši neslučitelná“.²⁴⁵ Nová obec má tedy být tou nejautentičtější možnou.

Nejdůležitější je však třetí okruh, neboť „pohyb duše v nejvlastnějším smyslu slova je právě *péče o sebe samu*“.²⁴⁶ Duše se zde vztahuje k tělesnosti a netělesnosti, k tomu, co je a *není*. Duši samu totiž lze pochopit „jenom tenkrát, když existuje něco takového jako bytí, které

²⁴² I tyto tři oblasti se však – podobně jako tři pohyby i tři dějinné etapy – vzájemně podmiňují a předpokládají.

²⁴³ Aristotelés ve své filosofii tento Platónův pohyb vertikální ohnul do pohybu horizontálního, neboť potřeboval najít i principy toho, co není, co *ještě* neexistuje (nejen toho, co vždy je). Zároveň tak také zbavil člověka směřování do sféry absolutních idejí, a vrátil ho takto zpět pouze do sféry mnohoznačností, jednotlivin a nohodilostí.

Tento Aristotelův – na rozdíl od Platóna o poznání střízlivější – přístup byl blízký také pozdnímu Patočkoví.

²⁴⁴ PATOČKA, Jan. *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny, 1992, s. 72.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 81.

²⁴⁶ PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia, 2007, s. 124.

není fyzické, není tělesné, není to věc, není to svět věcí a věcných dějů kolem nás,²⁴⁷ přičemž „tuto oblast bytí objevuje duše sama, svým vlastním pohybem, totiž myslícím sebeurčováním a reflexí na to určování: to je právě péče o duši, péče o sebe“.²⁴⁸ V autentickém, pravém bytí se tudíž duše vztahuje také k nezjevnému, k dosud nepoznané hloubce bytí, kterou může člověk odkrýt jen tehdy, když se rozhodne jít proti proudu, proti obecně známé realitě, jež je charakterizována věcností. Protože je však duše sama na tuto věcnost „vázána a je její součástí, musí v tomto protitahu překonat i svou vlastní realitu v tom smyslu, že nejen pohlédne smrti do očí, ale uvítá živoucí smrt ve vlastním životě a učiní z ní vehikulum svého sebezporozumění“.²⁴⁹ K tomu, aby byl člověk schopen upřít pozornost na svoji nevyhnutelnou konečnost, smrt a nicotu je však zapotřebí vysoká míra „mravního vzepětí“. Obstojí-li však člověk v této klíčové konfrontaci, nastane u něj „životní obrat“: přestane nesmyslně lpět na životě a vědomě převezme zodpovědnost za svůj osud, přičemž vůči realitě zaujme vztah distance, což mu umožní přiblížit se pravdě. Člověk se poté stane niterným, svobodným a pravdivým. „Zde“ je člověk „doma“, neboť člověk je doma tam, kde nachází *mysl života*. Péče o duši je tak naším nejvlastnějším, autentickým pohybem, který nás do tohoto „domova“ uvádí. A právě až v tomto životním rozpoložení je člověk připraven k oběti.

Avšak protože k péči o duši patří jako její modalita také její zanedbání, je třeba představit i druhou možnost bytí, totiž bytí neautentické. Pokud se neutváříme způsobem uvědomělé reflexe (péčí o duši), přeci jen jsme taženi, avšak v pohybu opačném, jsme totiž v tomto způsobu bytí „autoritou svého vlastního úpadku“²⁵⁰ a jsme za svůj úpadek zcela zodpovědní. Zásadní roli zde hraje naše tělesnost, jež má ambivalentní povahu: je podmínkou lidského pohybu, a tedy péče o duši, avšak může se stát také pouze nástrojem uspokojování potřeb. Neboť je to právě tělesnost, díky níž je člověk schopen pociťovat slast a bolest – tzn. v neautentickém bytí vyhledávat pouze slast a prchat před bolestí. Nikoli proto „tělesno vůbec, ale tělesný život v touze a bolestech, tato připoutanost k bezprostřednímu ukojení je v podstatném ohledu úpadek sám“.²⁵¹ Klíčem k osvobození je proto opět lidská tělesnost, a to konkrétně její překročení v uvědomění vlastní konečnosti.

²⁴⁷ PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia, 2007, s. 124.

²⁴⁸ Tamtéž, s. 124.

²⁴⁹ PATOČKA, Jan. *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny, 1992, s. 88.

²⁵⁰ PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia, 2007, s. 125.

²⁵¹ PATOČKA, Jan. *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny, 1992, s. 89.

Neautentický způsob existence („bezdomovectví“) – bytí je většinové – však není pro Patočku (podobně jako pro Heideggera) něčím ryze negativním. Naopak, neboť právě tato zkušenost duši zároveň upozorňuje na to, že nikdy neexistuje pouze „den“, ale i „noc“, nikoli pouze viditelné, ale i neviditelné, konečné a věčné, nejen život, ale i smrt.

Soudobý svět je podle Patočky opět nedějinný, avšak v jiném smyslu, než v jakém byla doba předdějinná.²⁵² Vědecké paradigma (ruku v ruce s technickým pokrokem) sevřelo člověka v příslibu nekonečného blahobytu. Člověk se tak dobrovolně stal otrokem neustálé spotřeby, čímž omezil svůj rozhled na pouhé *tady a ted'* a uvrhl tak sám sebe do neautenticity. „Jediné, co může přinést obrat a záchranu, je opětné vyjití na cestu péče o duši,“²⁵³ jež je tím, co člověka určuje a proměňuje, je smyslem, který je člověku uložen.

²⁵² Zatímco dobu předdějinnou charakterizoval člověk, jenž žil v zásadě pouze pro udržení života, současný životní trend nestojí na prostém obstarávání úživy, ale na dosažení své extrémní podoby, jeho vystupňování ad absurdum.

²⁵³ CHRISTOVOVÁ, Vlasta. Filosofie a Evropa u Husserla a Patočky. In: VONKOVÁ, Erika (ed.). *Jan Patočka, Češi a Evropa*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 75.

III. Komparativní analýza

6. Závěrečný „dialog“ Martina Heideggera a Jana Patočky

Tuto závěrečnou kapitolu budeme věnovat nejdůležitější, klíčové části naší práce, totiž srovnání koncepcí autenticity a neautenticity lidské existence u Martina Heideggera (a to s ohledem na jeho stěžejní dílo *Bytí a čas*²⁵⁴) s filosofií Jana Patočky. V jejím rámci budeme vycházet také s vlastní Patočkovy kritiky Heideggera.²⁵⁵

6.1. Dvojí pojetí světa

Ačkoli původní záměr Heideggerova tázání v *Bytí a času* představovala snaha dopátrat se (či se alespoň přiblížit) odpovědi po smyslu bytí vůbec, pro naši práci byla určující již sama cesta za tímto cílem, tedy zevrubná analýza bytí pobytu jako takového.

Protože je však bytostná povaha bytí pobytu (a tedy i bytí samého) skryta a jakožto skrývající v sobě zahrnuje možnost odkrytí, nelze přistoupit ke zkoumání (a tedy odkrývání pravdy) násilím. Heidegger proto hledá struktury, v nichž se právě takovéto samovolné odkrytí děje nejpůvodněji. Ideální půdou pro tuto analýzu je právě každodennost pobytu, běžná existence. A jelikož je pobyt vždy již nějak odemčen ve světě, věnuje se nejdříve Heidegger rozboru fenoménu „bytí ve světě“.

Svět v Heideggerově pojetí se však poměrně zásadně liší od způsobu, jímž jej uchopuje Patočka. A ačkoli je pro Heideggera i Patočku sféra světa zásadní v tom smyslu, že je předchůdnou a nezbytnou podmínkou jakéhokoli jevení, v dalších analýzách se spíše rozcházejí. Zatímco pro výchozí pozici z *Bytí a času* je charakteristický myšlenkový pohyb od toho, kdo se dokáže tázat po bytí, tedy od člověka (pobytu) směrem k širší problematice bytí, neboť „porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu,“²⁵⁶ v Patočkově prvotně *Přirozený svět jako filosofický problém* (v návaznosti na Husserla) vycházíme od problému

²⁵⁴ Tuto skutečnost je třeba zdůraznit, neboť Heideggerova pozdní filosofie se od způsobu, jímž jsou reflektovány problémy v *Bytí a času*, v mnohém zásadně odlišuje.

²⁵⁵ Těto kritické reflexi Heideggera se Patočka věnuje např. ve spisech *Přirozený svět jako filosofický problém* či *Tělo, společenství, jazyk, svět*.

²⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 28.

světa a jeho rozštěpu na dva neslučitelné celky (svět přirozený a svět vědy). A ačkoli tento problém s sebou bezprostředně nese krizi moderního člověka, zůstává pro Patočku stále ústředním filosofickým motivem problém světa v celku, jelikož „je to právě celek světa, co podstatně váže a drží lidskou existenci“.²⁵⁷

Zatímco tedy pro Heideggera náleží primární role pobytu samotnému a druhotně až strukturám světa, v nichž a pomocí nichž se pobyt, coby agent svých sil, ze svého vlastního rozhodnutí buď ztrácí, či nalézá. A můžeme proto konstatovat, že pobyt se spíše „odráží“ ve světě, ve způsobu, jakým jest, jak nakládá s předměty apod. Svět je tedy pro Heideggera charakteristickým rysem pobytu – je především světem lidského obstarávání a světskost je chápána jako konstitutivní moment pobytu, jako to, „v čem“ se pobyt rozvrhuje (tedy jako *existenciál*). Pro Patočku je tomu právě naopak: svět je tím, čím je člověk formován, s čím je vždy nutně spjat a konfrontován – je podstatnou sférou jevení, zjevování, do které člověk pouze vstupuje (a které nemá „překážet“, ale má se na ni „naladit“); není tedy prostě jen oblastí, kterou obýváme a kde se vyznáme. A právě tento celek světa je v Patočkově pojetí tím, co ručí za autenticitu člověka a co způsobuje jeho krizi, pokud je opomenut. Tento způsob nazírání světa (jakožto podmínky vlastního bytí) konstituoval Patočka ve své koncepci tělesně (fakticky) se pohybující existence, jež je právě spěním k tomuto celku.

Domníváme se, že pokud naši analýzu zjednodušíme a přístupy obou autorů vyhrotíme, spatříme u Heideggera základní pohyb směřování od pobytu („já“) ke světu, který však opět směřuje k pobytu (a to jak v autentickém modu, kdy pobyt „sám sebe nalézá“, tak v neautentickém, v němž „sám sebe ztrácí“ – vždy však jde o pobyt sám). Schematicky tudíž můžeme Heideggerův koncept vyjádřit takto: *pobyt – svět – pobyt*. Existence je tedy „u Heideggera viděna především v sebevztahu,“²⁵⁸ přičemž právě tento sebevztah je určitým tematickým jádrem, kolem něž Heidegger rozvíjí problematiku autenticity.

Patočkův myšlenkový plán je však opačný²⁵⁹: ze světa člověk („já“) směřuje k sobě a odtud opět do světa, přesněji ke druhým, do sféry *polis*, vyjádříme jej tedy takto: *svět – já – svět* (toto rozvržení je však typické pouze pro autentický modus bytí; v neautentické existenci

²⁵⁷ BLECHA, Ivan. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995, s. 10.

²⁵⁸ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 195.

²⁵⁹ Tato Patočkova oponentura se však týká pouze raného Heideggera. Pozdní Heideggerovy myšlenky jsou již komplikovanější a bylo by potřeba hlubší analýzy.

tento proces zamrzá ve schématu *svět – já*, tedy ve druhém pohybu sebeprodloužení, v němž jde člověku především o sebe-zachování, o ustrnutí u obstarávaného jsoucnu).

Z jistého pohledu však můžeme uvažovat nastíněné znázornění jako necelé a jakožto správnější by se nám mohla jevit tato formulace: *svět – já – svět – já*, neboť bytí pro druhé a s druhými, spoluutváření sféry *polis* i dějin a odhodlanost pro otřásající, nás vrací v tomto autentickém modu opět k sobě. Jak říká – poněkud mysticky – sám Patočka: „Cesta ducha je cesta přes svět k sobě.“²⁶⁰ Ovšem toto „nové já“ je zcela jiné než předcházející „já“ (jež se realizovalo v prvních dvou pohybech). Jedná se o zodpovědné „já“, jež přebírá odhodlaně svůj osud, jež je neustále obráceno do intersubjektivní sféry a spoluutváří dějiny. Jedná se o „já“, které se plně realizuje ve třetím pohybu své existence. Patočka k tomuto podotýká, že „ontologii života lze rozšířit v ontologii světa, pochopíme-li život jako pohyb v původním smyslu slova“.²⁶¹ Z tohoto důvodu je sporné, zda schéma doplňovat o čtvrtý člen, totiž „já“, neboť toto „já“ v sobě explicitně obsahuje směřování vně, a je tedy bytostně spjato se světem. Hranice mezi já a světem je proto velmi tenká.

Z výše zmíněného nám vyplývá, že se Heidegger pohybuje stále na výrazně abstraktní rovině²⁶². Ačkoli tedy Heideggerova koncepce není tak vyhraněná jako Husserlovo pojetí transcendentálního subjektu, také u něj můžeme pozorovat absenci vazby ke konkrétnímu jsoucnu, konkrétnímu bytí ve světě, což bylo také Heideggerovi vyčítáno kritikou.²⁶³ Přestože tedy Heidegger předestírá, že jedinou sférou, v níž lze zkoumat bytí pobytu je jeho každodennost, sám nakonec tuto podmínku obchází a věnuje se spíše abstraktním úvahám o vnitřních stavech pobytu (jako je naladění úzkosti, starost, „předběh“ ke konečnosti či časovost). Na rozdíl od něj však Patočka tuto důležitou oblast neopomíná, ale právě naopak ji podrobuje zkoumání a právě na ní staví. A domníváme se, že především tento přesah do oblasti praxe, ke skutečnému životu, Patočku výrazně odlišuje od Heideggerovy filosofie a v mnohém ji doslovně a překračuje.

²⁶⁰ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 182.

²⁶¹ Tamtéž, s. 226.

²⁶² Zjednodušeně lze tedy říci, že se Heidegger v tomto ohledu nachází někde v půli cesty mezi Husserlem a Patočkou.

²⁶³ Velmi přílehlavě tento kritický náhled vystihuje výrok „pobyt nemá nikdy hlad“.

6.2. Vrženost do světa a Heideggerova „zapomenutost“ na tělesno

Pro Heideggera i Patočku je zásadní fakt, že jsme již vždy nějak vrženi do světa, že jsme vždy již „bytím ve světě“. Heidegger však tuto vrženost nahlíží veskrze jakožto *pád*²⁶⁴. Pobyt do světa „upadá“, protože je vždy prvotně a nejpůvodněji v neautentickém modu, v modu obstarávání, v němž propadá věcem, a tím sebe sama zvětčuje, od sebe uniká a sebe sama ztrácí. A ačkoli se Heidegger výslovně brání zaujímat vůči modům bytí hodnotící postoj a často explicitně připomíná, že neautentické bytí není ničím méně než autentické, nikde své tvrzení konkrétně nedokládá. Sice to „říká, ale neukazuje. A vždy znovu to opakuje jako pouhé tvrzení. Neboť to, co ukazuje, dělá jiný dojem, a on si je toho vědom.“²⁶⁵

Tento poměrně „depresivní“ aspekt Heideggerova pojmu upadání vnímá také Patočka, podrobuje jej kritice a přichází se zcela jiným pohledem na tuto problematiku: To, „co Heidegger nazývá úpadkem do světa a považuje za prvotní a většinový modus naší existence, je ve skutečnosti zapleteností do sebe a je neméně únikem před vlastní odemčeností jako před odhalením věcí v tom, čím opravdu jsou, před věčností“.²⁶⁶ Pád, asociující tíživý druh fatalismu, nevyhnutelnost lidského osudu, který je takto nemilosrdně vržen do svého údělu²⁶⁷, je tedy pro Patočku spíše než prvotním stavem vrženého pobytu, „zapleteností do sebe“, aktuálním neviděním toho, jak se věci mají, vyhýbání se tomuto vidění. Je tudíž především něčím, co pochází z nitra samotného člověka, nikoli primárně ze světa. Svět sám o sobě tedy není původně a prvotně místem neautentického pobývání, není příčinou odcizení a existence z něj nemusí být teprve vydobyta, získána, člověk se od něj nemusí nejdříve „osvobodit“, aby našel sám sebe. A je tedy spíše věcí volby, zda člověk do světa upadne.

Svět v Heideggerově pojetí je tedy něčím, co spíše zastírá nalezení, kdežto u Patočky je tomu právě naopak. „Vztah člověka ke světu není takto negativní, nýbrž je pozitivní, není to sebe-ztracení, nýbrž podmínka možnosti sebe-nalezení.“²⁶⁸

²⁶⁴ V žádném případě však nesmíme chápat tento „pád“ jako úpadek, jako pohyb z ideálního do neutěšeného stavu. Pobyt je totiž vždy napřed upadlý a až z tohoto upadání může vydobýt své autentické bytí.

²⁶⁵ CHVATÍK, Ivan. Potíže s autenticitou. *Reflexe*. 1998, č. 19, s. 5.

²⁶⁶ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 218.

²⁶⁷ Chvatík v tomto kontextu dokonce vidí jistou paralelu k výroku z 1. listu apoštolova, který se týká odporu ke světu, jako k příčině toho, co člověka vzdaluje od Boha a pravý (věčný) život zastírá.

Srov. CHVATÍK, Ivan. Potíže s autenticitou. *Reflexe*. 1998, č. 19, s. 5.

²⁶⁸ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 40.

Z tohoto důvodu také vrženost do světa v kontextu Patočkovy filosofie je radikálně odlišná od deprese z vrženosti u Heideggera, neboť ji Patočka chápe v kontextu prvního pohybu existence. Člověk se totiž nerodí do nějakého anonymního, nepřátelského prostředí, nýbrž nejčastěji a přirozeně do spolupřítomnosti jiných lidských bytostí, jež vytvářejí oblast domova²⁶⁹, v níž je novorozenec akceptován a jež je zároveň podmínkou jeho přežití a dalšího vývoje. Bez přijetí proto „není lidské existence: člověk není pouze vržen do reality, je také přijímán, je vržen jakožto přijatý; přijetí je složka vrženosti“.²⁷⁰ Z uvedeného je patrné, že tato „vrženost“ je ve skutečnosti počátkem velmi významné fáze života, jež zásadně konstituuje charakter bytí člověka (ve světě). Patočka zdůrazňuje, že právě tento důležitý „rozměr života, kterým je přijetí existence do světa, její odkázanost na druhé“²⁷¹ u Heideggera zcela schází. Heidegger se totiž ve své fundamentální ontologii zabývá pouze dospělým jedincem.²⁷²

Prostor pro tyto úvahy, jež se týkají zrození a postupného vývoje člověka, Patočkovi umožnila skutečnost, že pro filosofii oživil pojem tělesnosti. Přičemž i pro něj samotného se fenomén těla stal zcela zásadní podmínkou vlastní filosofické práce. Je tedy přirozené, že Heideggerovi vyčítá příliš malou pozornost, kterou věnuje fenoménu tělesnosti: „Heideggerova analýza se celá odbývá v dimenzi morálního zápasu člověka o vlastní autonomii. Že tato zápasící bytost je tělesná, je uznáno, ale jen mimochodem, není to explikováno. Právě v průběhu této explikace se ukazuje, že náš vztah k věcem je úplně analogický vztahu k sobě samotnému, je pokračováním našeho života v těle. Není to něco ostře odlišného od toho, jak žijeme ve svém těle, ve vztahu k sobě samotnému. Naše vrhání se do světa je zároveň pohyb, kterým se vtělujeme do něčeho mimo sebe, angažujeme se, objektivujeme se. Toto angažování se v tom, co nejsme původně, ale čím se přesto stáváme, nám odhaluje naše možnosti.“²⁷³ A tento pohyb mimo sebe je právě pohybem k věcem a ke druhým.

²⁶⁹ Rozlišení světa na sféru domova a cizoty (dálavy), jímž inspiroval Patočku Husserl, však zcela absentuje v pojetí Martina Heideggera. Tento fakt jen prohlubuje propast mezi pobytem a světem, jež je v Heideggerově rané filosofii více než patrná.

²⁷⁰ PATOČKA, Jan. Autorův doslov k francouzskému vydání „Přirozeného světa“. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 264.

²⁷¹ RUSNÁK, Peter. Patočkova fenomenologie tělesnosti. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*. Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích, 2007, s. 189.

²⁷² Ačkoli záměrem Heideggerovy fundamentální ontologie nebylo vytvoření nějaké nové antropologie, a tedy absence zohlednění vývojových fází člověka je pochopitelná, přesto právě tento aspekt činí z jeho filosofie více teoretický a od skutečného života odtržený systém.

²⁷³ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 40.

6.3. Autentické a neautentické bytí s věcmi a pohyb lidské existence

Pro Heideggera (podobně jako pro Patočku) je pobyt vždy již ve světě. Přičemž tento „svět“ je pro něj nejpůvodněji „světem našeho okolí“, jenž nejen že je určitým otevřeným horizontem, v jehož rámci se pobyt orientuje a rozumí svým možnostem, nýbrž je i souborem věcí. Pobyt tedy vždy ve svém každodenním „bytí ve světě“ zachází se jsoucнем, tzv. ho obstarává. Toto obstarávání se děje v praktickém zacházení, v němž se věc odhaluje jako prostředek (a svět je tedy primárně souborem těchto prostředecných poukazů). Zacházet však můžeme s věcmi ve své každodennosti dvěma způsoby: autenticky a neautenticky.

Autentické bytí s věcmi, jež je nejpřirozenější, se vyznačuje tím, že se tyto prostředky samy otevírají v tom, jak s nimi má být zacházeno, jsou tzv. k ruce (*zu Handen sein*) a odkazují k sobě navzájem, čímž rozevírají celek světa i naši existenci, neboť skrze věci lépe rozumíme tomuto celku i svým možnostem.²⁷⁴ V „otevřeném“ modu bytí se nám tedy skrze věci samovolně rozevírá celek souvislostí; jsme takřikajíc v mlčenlivém rozumění věcem, v pokorném setrvání, jež nám v naladění úzkosti připomíná vlastní konečnost, otevřenost i odpovědnost za vlastní bytí, a přivádí nás tak k sobě samým.

I v neautentickém bytí s věcmi (jež je také adekvátním modem každodennosti) jsme u věci (avšak po způsobu *vor Handen sein*), také je obstaráváme, avšak zcela odlišným způsobem. Zásadní rozdíl je v tom, jak s věcmi nakládáme – věci již nejsou vnímány ve své jedinečné „služebnosti“, „vhodnosti“, nejsou již s pokorou a úctou používány a zhotovovány. Rozevřenost poukazů je zúžena na dané konkrétní jsoucno, objekt, jenž se stává spočítatelnou, odjednatelnou a zakalkulovatelnou jednotkou. Tento přístup je vlastní především exaktním vědám (jejichž vrcholením je technika). Neboť právě ony usilují

²⁷⁴ Původně Heidegger zahlédl toto autentické bytí s věcmi nejpronikavěji v řemeslném způsobu existence, neboť řemeslník je tzv. při díle. Při práci ví, která z věcí nejlépe „padne do ruky“, rozumí jednotlivým materiálům i celku poukazů, jež se mu vyjevují. A spolu s tímto porozuměním přichází také porozumění světu a vlastní existenci.

Později si však Heidegger uvědomil, že řemeslný přístup nenechává dostatečný prostor zjevování, neboť řemeslník se přeci jen snaží o účelové zvládnutí věcí, musí vyrobit něco, co bude k něčemu sloužit. A i když má řemeslník úctu k materiálu, vždy mu nutí nějaký tvar a nastoluje tak v jistém smyslu svůj diktát nad věcí.

Pozdní Heidegger se proto pokusil – v návaznosti na presokratiky a ve snaze o překonání Platónova ulpění na tvaru (ideji) – o nová zkoumání, tentokrát však uměleckého díla. Umění totiž podle Heideggera lépe vyhovuje jeho požadavku nechat vzejít dané samo do tvaru, nechat vzejít *fysis*. V rámci tohoto pojetí tedy můžeme říci, že mramor, z něhož je zhotovena socha se podílí na jejím vzhledu podobnou měrou jako sám sochař.

Patočka si položil tutéž otázku a podle něj je tou oblastí, kde jsme nejbližší zkušenosti zjevování *fysis*, sféra *polis*. Více o této problematice pojednáme v kapitole 6.5. Problém jevení a smysl *polis*, s. 102.

o zachycení vnějších parametrů, ale pramálo si všímají těch vnitřních. Tento postoj je však podle Patočky zhoubný, neboť směřuje jen ke snaze ovládat, čímž svět (i vlastní existenci pobytu) uzavírá a pobyt se v něm sám sobě i druhým odcizuje.²⁷⁵

Podobně jako Heidegger i Patočka zastává názor, že sféra věcí není primárně špatná, ale naopak je žádoucí, neboť „k sobě přicházíme právě tam, kde ve věcech zakotvujeme;“²⁷⁶ skrze předmětnou cestu k věcem totiž zároveň činíme důležitý pohyb k sobě samému, k objevení sebe sama (a to primárně tak, jak nás vidí druhý). Náš vztah k věcem (a ke druhým) je tedy pro Patočku tou základní hybnou silou, podnětem, který nás ze světa vrací k sobě. Tento návrat však není nějaké prosté zrcadlení, „nýbrž je to proces, v němž se sami hledáme, utváříme, ztrácíme a znovu nacházíme. Je to proces sebezískávání ze světa, jedna z podstatných zápletek našeho životního dramatu.“²⁷⁷

A ačkoli i pro Heideggera neautentický modus představuje podmínku nalezení, jeho pozice je značně vyhraněná: „Na jedné straně pohyb útěku a zatemnění, který hledá útočiště a zapomenutí u světa, u anonymního ‚spolubytí‘, na druhé straně pohyb rozhodného a svobodného předběhu zacházejícího až k hranicím.“²⁷⁸ Vlastní i nevlastní způsob bytí tedy Heidegger chápe jako póly *bud' – anebo*²⁷⁹, z nichž pobyt volí možnost odcizení sobě samému, anebo sebe-nalezení. Toto striktní rozlišení je však hluboce problematické a jeho zásadní dosah lépe dohlédneme, vyložíme-li jej v souvislosti s Patočkovou koncepcí tří pohybů lidské existence.

Jak jsme již dříve zmínili, Patočka se tímto svým pojetím hlásí k Heideggerově trojčasi základního existenciálu *Bytí a času*, ke starosti. Nechápe ji však jako „trojjedinost nerozdílných momentů, ale jako trojjedinost pohybů, které se vzájemně překonávají, stojí

²⁷⁵ Motivem odcizení a vykořenění pobytu se Heidegger zabýval především ve svém pozdním období v rámci kritiky techniky, která nejen že chápe vše pouze jako použitelný stav, nýbrž i člověk sám se v této mašinérii stává použitelným stavem, předmětem, jehož hodnota odvisí především od míry využitelnosti. Krize moderního člověka pramení tedy právě ze ztráty jeho kontroly nad světem techniky, jíž se – aniž by si to uvědomoval – sám stal otrokem.

Důležité je však podotknout, že Heidegger se nestaví zásadně na stranu odpůrců techniky, neboť v ní samé, na její hraně je právě také obsažena spása – neboť si můžeme uvědomit, že člověku ve světě techniky „něco“ schází.

²⁷⁶ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 45.

²⁷⁷ Tamtéž s. 44.

²⁷⁸ PATOČKA, Jan. Autorův doslov k francouzskému vydání „Přirozeného světa“. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 261.

²⁷⁹ Přestože se jedná o protikladné možnosti bytí, je třeba zdůraznit, že autentická existence – jako její určitá modifikace – vždy předpokládá existenci neautentickou a pouze díky ní je vůbec možná. Nevlastní modus je tedy neméně důležitý.

v opozici či se prolínají, což zaručí svéráznou dynamiku existence a nakonec i dramatickost její dějinnosti“.²⁸⁰ Právě tato dynamika, plynulý přechod mezi jednotlivými pohyby, ale především jejich vzájemná provázanost, jež společně tvoří jediný pohyb, pohyb duše, nedovolují klást jednotlivé pohyby do opozice. Z tohoto důvodu – ačkoli oddání se pouze druhému pohybu zakládá nevlastní bytí a ve třetím pohybu naopak dochází k průlomu do autenticity – nelze tyto dva pohyby v žádném případě stavět do opozice tak, jako to činí Heidegger s vlastním a nevlastním modem lidské existence.

Jak jsme již zmínili, podobně jako Heidegger i Patočka mluví o možnosti, v níž člověk „uvízne“ pouze u věcí. Tato situace může nastat v rámci druhého pohybu, pohybu reprodukce (sebeproloužení). Pro tento pohyb je charakteristická potřeba obstarávat sebe sama. Život totiž pro Patočku není jen nějaké „lhostejné trvání“, ale je to ustavičná potřebnost, „odkázanost na životní funkce, které musí být uspokojovány“.²⁸¹ V prvním pohybu tomuto účelu slouží především druzí (většinou rodiče), ve druhém pohybu tuto povinnost přebírá sám člověk. K tomuto závazku vůči sobě samým jsme nuceni svojí tělesností, již je třeba neustále udržovat uspokojováním základních fyziologických potřeb. V tomto smyslu tudíž Patočka doplnil „slepou skvrnu“ Heideggerova díla, již vyjadřuje bonmotický poukaz na fakt, že jeho „pobyt nemá nikdy hlad“. Uznáním tělesnosti jako nutné podmínky naší existence právě tento problém zaniká.

Ve druhém pohybu u Patočky však právě vzniká nebezpečí, že člověk setrvá pouze v tomto pohybu, zvolí si raději pohodlný život ve sféře věcí, v neustálém koloběhu obstarávání. Toto neustále hrozící nebezpečí ukazuje, že druhý pohyb lidské existence²⁸² u Patočky má velmi mnoho společného s neautentickým modem bytí u Heideggera. Avšak je třeba zdůraznit, že takovýto útěk do věcí, jenž tematizuje ve své práci Patočka, je ve skutečnosti útekem před hrozícími otřesy, před otevřeností. Sám druhý pohyb tedy negativní není, neautentickým se stává až tehdy, když se pro něj rozhodneme, když jej zvolíme, abychom takto unikli realizaci třetího pohybu. Zatímco tedy Heidegger mluví o neautenticitě, již jsme si ne zvolili, ale do níž jsme byli na počátku jaksi fatálně vrženi, pro Patočku je nevlastní modus až sekundární,

²⁸⁰ BLECHA, Ivan. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995, s. 34.

²⁸¹ PATOČKA, Jan. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 242.

²⁸² Modus bytí analogický prvnímu pohybu, pohybu zakořenění Heidegger ve svých úvahách netematizuje.

volbou, již je třeba nejdříve zvolit.²⁸³

První dva pohyby u Patočky jsou tedy především sférou určitého mechanického a cyklického přebývání a přežívání, v němž člověk nevolí, nýbrž je za něj voleno.²⁸⁴ Protože však Patočka mluví o jediném pohybu, jenž je složen ze všech tří, vždy jsou i první dva nutné, důležité a v tomto smyslu pozitivní podmínkou realizace sebe sama ve třetím pohybu.

Jak jsme již řekli, Patočka vyčítá Heideggerovi skutečnost, že dostatečně nedoceníl fenomén tělesnosti. Dalším zásadně opomenutým tematickým okruhem je nedostačující uznání a rozvinutí sociální sféry, bytí s druhým.

6.4. Spolubytí jako podmínka sebe-nalezení

Podmínkou bytí pobytu u Heideggera je skutečnost, že má „bytošnou strukturu spolubytí, jakožto pro druhé vystupující spolupobyt“.²⁸⁵ Spolubytí je tedy existenciálně konstitutivní pro „bytí ve světě“. Pobyt sebe sama nachází právě prvotně skrze věci a jejich obstarávání, při práci s nimi, přičemž – a to je důležité – toto praktické zacházení s příručním jsovcem vždy také poukazuje k dalším uživatelům. Druzí jsou tudíž pro pobyt primárně tím, čím se zabývají. Avšak tito „druzí“ nejsou všichni ostatní kromě mě, nýbrž ti, mezi něž patřím a většinou se od nich neodlišuji. Proto je svět pobytu vždy „spolusvět“, neboť stejně tak jako nemůže být pobyt nikdy bez světa, nemůže být ani izolovaným „já“, a je tedy vždy otevřen pro druhé, „je“ u druhých. „Spolubytí“ proto pro Heideggera nemá charakter společného výskytu uvnitř světa, nýbrž znamená, že jde o stejný způsob bytí, o praktické obstarávání „bytí ve světě“, které je všem společné.

Heidegger však problém spolubytí vymezil především v jeho neautentické formě. Jak jsme již zmínili, pobyt se nachází nejčastěji a nejdříve v neautentickém modu bytí, „rozptýlen“ v obstarávaném jsovcu. Ale jelikož je i spolupobyt takto „rozptýlen“, není zde nikdo, kdo by převzal bytí každodenního „bytí spolu“. Tuto roli proto přejímá subjekt (jímž já nejsem), neurčité „ono se“ (*das Man*), jež stejně jako vlastní bytí pobytu supluje i bytí druhých. Jedná

²⁸³ Oba myslitelé však zdůrazňují motiv útěku před zodpovědností a otevřeností autenticity do pohodlného a neproblematického neautentického modu (i u Heideggera tedy následně člověk z vlastní vůle setrvává v nevlastním bytí).

²⁸⁴ V prvních dvou pohybech dělá člověk vše pro to, aby nemusel volit a podřizuje se autoritám, tlaku nebe a země, střídání ročních dob atp. V předdějinné epoše, jež je spjata s mýtem, je nadto možnost volby značně omezena, neboť vše je již neměnně dáno.

²⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 147.

se tedy o jakýsi zástupný subjekt, který ovládá sociální sféru a nastoluje diktát průměrnosti. Pobyt se tomuto tlaku podřizuje, a tak sám sebe ztrácí, tzv. upadá, jelikož možnosti jeho vlastního rozvrhování přebírá neurčité „ono se“, jež pobyt zbavuje zodpovědnosti a bytostně časového charakteru bytí.²⁸⁶ A jelikož i druzí vyměnili možnost volit sebe sama za pohodlí a bezpečí konformity, stávají se tak pouhými zaměnitelnými jednotkami, vzpírající se své konečnosti útekem před ní.²⁸⁷

V impulsu do světa je tedy bytí vždy spolubytím s druhými. Dále však pro Heideggera hraje dimenze spolubytí nevýznamnou roli. Ačkoli tedy Heidegger v kontextu analytiky pobytu problematiku personality zmiňuje, konkrétně ji dále nerozvíjí, což mu zásadně vyčítá Patočka. Lidský život totiž pro Patočku principiálně „není žití pro sebe a o sobě, nýbrž žití s jinými a s ohledem na ně“.²⁸⁸ Jelikož teprve „impuls života do světa, k věcem a k druhým bytostem, nás dělá tím, čím jsme“.²⁸⁹ Autentické bytí mého „já“ se tedy podle Patočky nikdy nemůže realizovat pouze ve sféře tohoto „já“. Zatímco však právě pro Heideggerovu analýzu bytí pobytu je zásadní právě tato oblast vlastní individuality, neboť autentická existence je úzce spjata s vlastní konečností a časovostí. A ryze osobní charakter průlomu do „pravého bytí“ se děje pouze prostřednictvím naladění úzkosti, v předběhové odhodlanosti k vlastnímu dožití (v tzv. bytí k smrti), v němž se odemykají všechny možnosti, a pobyt je tak postaven před své nejvlastnější „moci být sebou“, k němuž jej volá hlas svědomí.²⁹⁰

Patočka však fenomény konečnosti a časovosti nepovažuje za nejzásadnější.²⁹¹ Ačkoli i v jeho pojetí dochází uvědoměním a převzetím vlastní konečnosti k otřesu dosavadního smyslu a otevření možnosti být autenticky, neboť „pochopíme-li smrt jako neodvratný a definitivní konec, neodvolatelnou možnost nebytí, pak se v nás (...) od základu otřese celý

²⁸⁶ Neurčité „ono se“ žije jen pro přítomnost, pro neustálé rozptýlení, pomocí něž si pobyt zastírá vědomí vlastní konečnosti.

²⁸⁷ Přesto však Heidegger opět zdůrazňuje, že právě tato usilovná snaha uniknout upozorňuje na to, před čím je unikáno – totiž na sebe sama, na život v pravdě, na autentické bytí.

²⁸⁸ PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 84.

²⁸⁹ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 50.

²⁹⁰ Zdá se tedy, že autentické možnosti existence pobyt čerpá z vlastní smrti. Heidegger však s takovou interpretací nesouhlasí. Avšak i „přesto má čtenář dojem, že autentické možnosti se u Heideggera ze smrti čerpají. Je zřejmé, že Heidegger se snaží tomuto dojmu zabránit. Přesto však nechce své pojetí opustit.“ CHVATÍK, Ivan. Potíže s autenticitou. *Reflexe*. 1998, č. 19, s. 9.

²⁹¹ V Patočkově pojetí tak například zcela chybí pojetí autentického života jako „bytí k smrti“ či kumulace časových momentů, z nichž vzchází autentická časovost, kterou Heidegger nazývá „bývale-zpřítomňující budoucnost“, v níž pobyt předbíhá k budoucímu (ke svému dožití, skrze něž si uvědomuje svoji konečnost), přičemž z předběhu k budoucímu pobyt přichází k sobě zase skrze bývalé, přičemž nakonec toto budoucné bývalé ze sebe „uvolňuje“ přítomnost.

dosavadní smysl našeho žití. Vše, co jsme dosud dělali, oč usilovali, s čím se setkávali, ztrácí náhle na svém významu, ukazuje se nicotným. Dochází k životnímu obratu, vzpouře, útoku proti všemu navyklému, osvojenému.“²⁹² Výsledkem však není do sebe, do možností svého nejvlastnějšího „moci být sebou“, jaksí kontemplativně obrácený pobyt; naopak přijetí vlastní konečnosti v Patočkově pojetí dává možnost právě sebe sama překročit a vykročit ke druhým a zde se teprve realizovat, získat sebe sama odevzdáním sebe, vzdáním se sebe. Zatímco u Heideggera tedy není řečeno *kam* autentický pobyt směřuje (a nám zdá, jako by směřoval primárně ke své smrti, *do* této své nejvlastnější možnosti), u Patočky je tento „cíl“ explicitně dán v sociální sféře, v odevzdaném bytí s druhým.

Nadto u Patočky fenomén konečnosti poukazuje také na omezenost. Konečnost sama je totiž nutně omezeností, jež upozorňuje na skutečnost, že ne se vším můžeme mít pozitivní zkušenost.²⁹³ A protože se nám nikdy neukazuje vše, právě z této necelosti plyne dynamika naší existence, nutnost starat se, zařizovat ve světě a jednat s druhými.

A ačkoli se tedy lidská existence nutně odehrává v čase (čas tedy vytváří horizont možného dění), ani tato skutečnost pro Patočku není tak zásadní, neboť to, co se v čase děje jsou naše volby, konfrontace s druhým, naše jednání. Zatímco pro Heideggera je fenomén času zcela zásadní (neboť časovost je nejhlubším smyslem starosti), pro Patočku hraje nejvýznamnější roli pohyb a dějinnost.

Dle Patočky se tedy Heidegger v *Bytí a času* věnoval pouze jedné části problému. V kontextu této skutečnosti se Patočka kriticky táže: „Není však třeba, aby toto bytí sebou, jakmile je jednou vydobyto ve své autenticitě, nejenom obrátilo ke světu svou tvář dějinné bytosti, která řeší problémy situace, ale aby si také osvojilo ‚bytí s druhými‘, které by už nebylo bytím anonymní nivelizace?“²⁹⁴ A tak zatímco pro Heideggera představuje ideál samota naladěného rozumění,²⁹⁵ Patočkova filosofie doplňuje jeho ontologii o sféru sociální,

²⁹² MAJOR, Ladislav. Patočkova fenomenologie smyslu a Heidegger. *Filosofický časopis*. 1996, roč. 44, č. 4, s. 612.

²⁹³ Tato podmínka je úzce spjata s Patočkovou koncepcí *negativního platonismu*.

²⁹⁴ PATOČKA, Jan. Autorův doslov k francouzskému vydání „Přirozeného světa“. In: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 260.

²⁹⁵ Avšak je nutno podotknout, až ačkoli tento výrok může evokovat určité autonomní bytí nějakého nezúčastněného reflexivního vědomí, Heidegger s tímto konceptem v žádném případě nepracuje, ale naopak chápe lidskou existenci vždy jako interesovanou ve světě, bytí tuto problematiku dále obšírněji nerozvíjí, neboť si dle Patočky nevšiml, že tato interesovanost je bytostně tělesná a sociální.

již je možno obsáhleji problematizovat především a díky podmínce bytostné tělesnosti člověka.

Rozumět sobě tedy pro Patočku znamená primárně uchopit se mezi druhými. Cesta k sobě proto nutně „vede přes cestu do světa a k druhým“.²⁹⁶ Avšak nejdříve se k sobě musíme „navzájem nějak dostat, nejsme jeden pro druhého původně otevřeni. K tomu se musíme promítnout do objektu. Projekce subjektivity do objektivit vytváří tu společnou sféru.“²⁹⁷ Patočka si – podobně jako Heidegger – uvědomil, že nejprve vždy žijeme ve struktuře společného světa a u věcí (a až sekundárně se prostřednictvím druhého vracíme k sobě), v tomto vztahování se ke světu zároveň nějak rozumíme druhým, neboť způsob, jakým se druhý vztahuje ke světu, jakým zachází s věcmi apod., odkrývá i jeho samého.²⁹⁸ A také sobě rozumíme skrze druhé, kteří nějak nakládají s věcmi a věcem opět rozumíme podle toho, jak s nimi druzí zacházejí.²⁹⁹ Tento souvztah lze tedy charakterizovat trojúhelníkovým schématem: *já – druhý – svět* (přičemž pořadí členů je zaměnitelné).

Ve vzájemné interakci těchto tří členů, kdy já vidím a jsem zároveň viděn, dochází k zrcadlení, v němž se „já“ navrácí k sobě samému a integruje ze světa získané. Patočka v tomto kontextu mluví o tzv. pluralitě já. „Já plurální je buď já, jak mne vidí druhý, nebo druhý životní proud pro mne.“³⁰⁰ K sobě se tedy vztahujeme vždy tak, že se vztahujeme ke druhému, čímž objevujeme sebe „jako ty druhého já“. Svě originální „já“ tedy vždy nutně získáváme „teprve ve srovnání, v diferenci s ty, s touto pluralitou, s tím, čím jsem a jak se spatřuji v očích druhých“.³⁰¹ A teprve takto lze rozlišit „já, které prožívám“ od „já, kterými nejsem“. Mé „já“ je proto vždy originální (jako „já“ pouze pro sebe) a zároveň pluralitní (jako „já“ pro druhého).

²⁹⁶ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 45-46.

²⁹⁷ Tamtéž, s. 51.

²⁹⁸ Druhého tedy mohu poznat jen na základě struktur společného světa. Např. když jej vidím zacházet s věcmi, poznávám, že je takový člověk pracovitý.

Tato skutečnost je patrná i ve způsobu, jímž charakterizujeme lidské chování. Tvrdíme-li o někom, že je zákeřný, odkazujeme současně na struktury světa, z nichž danou vlastnost vyčítáme. V uvedeném případě se konkrétně jedná o „schování za keř“, tedy jistou vyčkávavou úskočnost a zálužnost.

²⁹⁹ Například vidím-li, že druhý užívá židli k sezení, vím, že i já ji mohu takto použít a uspokojit svoji potřebu odpočinku. A také naopak: pokud mám zkušenost se svým tělem v tom smyslu, že mohu využít židli k sezení, osvědčuji si tak zároveň i zkušenost druhého, zde konkrétně fakt, že si druhý sedá jako já.

Také charakteristiky věcí samých se dozvídáme až z manipulace s nimi. Nikdy tedy nemohu zjistit, že skleněná karafa je křehká, dokud ji někdo při manipulaci nerozbije.

³⁰⁰ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 51.

³⁰¹ Tamtéž, s. 45.

Nejedná se však o jednorázový akt zrcadlení, nýbrž o neustálý, dynamický proces „hledání a utváření sebe sama“³⁰². Tento rozvoj je však možný jen proto, že druhý nám nikdy není dán plně (je *aprezentně*) a vždy pro nás zůstává necelý. Přičemž je to právě tato nevyzpytatelnost druhého, co vytváří onu dynamiku lidského života a otevírá možnost být autenticky, kterou v Patočkově koncepci tří pohybů lidské existence reprezentuje právě pohyb třetí, pohyb průlomu.

6.5. Problém jevení a smysl *polis*

Nyní však krátce odbočme k problematice jevení.³⁰³ Heideggerova analýza existence z *Bytí a času* je pro Patočku – co se týče jejího reflexivního zachycení – výrazně problematická. Neboť bytí „je celou svou povahou praxe – žitý život, nikoli život nazírající a nazíraný, nýbrž konající a tím uskutečňující porozumění. To znamená, že k němu patří nějaká *jasnost*.“³⁰⁴ Zásadní otázkou pak však zůstává, jak je možné takové bytí filosoficky zachytit? „Filosofuje-li Heidegger o existenci, pak reflektuje na existenci a odtud bere průkaznost svého přístupu,“³⁰⁵ což je dle Patočky jeho zásadní chybou. Protože Heideggerova existence není průkazná, nýbrž je „něco takového, co se dělá, co se nevidí,“³⁰⁶ a sama tedy nemůže být fenoménem.

Tudíž zatímco Heidegger se táže po bytí a vyčítá tradiční metafyzice zapomenutost na ně, Patočka tvrdí, že skutečným problémem metafyziky je, že opomenula svět, neboť právě ten je místem zjevování.³⁰⁷ V návaznosti na myšlenkovou základnu filosofie Eugena Finka,³⁰⁸ mluví Patočka o procesu jevení, a nikoli tedy o jevech samotných (neboť jevení nemůže být zpředmětněno).³⁰⁹ Vhodnější je tedy ptát se spíše než po rozdílu bytí a jsoucna po rozdílu jevení a jevu.³¹⁰

³⁰² PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 44.

³⁰³ Této problematice se však – pro omezený rozsah práce a výraznou složitost dané problematiky – budeme věnovat jen okrajově.

³⁰⁴ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 72.

³⁰⁵ Tamtéž, s. 73.

³⁰⁶ Tamtéž, s. 73.

³⁰⁷ Tématu problematiky světa jako místa jevení se Heidegger věnoval až ve své pozdní filosofické práci.

³⁰⁸ V rámci této problematiky Patočka navazuje na Finkovo pojetí světa jako celku jevení, jemuž nejlépe porozumíme, pokusíme-li se jej pochopit jako jakousi hru – hru z toho důvodu, jelikož neznáme příčinu ani důvod tohoto jevení.

³⁰⁹ Z této nové dichotomie plyne, že celá tradiční metafyzická snaha vysvětlit svět právě z hlediska jednotlivých jevů je mylná, jelikož nelze (po vzoru Platóna) jevy zpředmětnit a jako takovými s nimi dále pracovat.

³¹⁰ Heidegger sám si tento fakt později uvědomil a překonal jím svoji původní pozici z *Bytí a času*.

Klíčovou se proto pro Patočku stala problematika procesu vzcházení do zjevu³¹¹ (vzcházení *fysis* do přítomného okamžiku), neboť se jedná o první fenomén, s nímž je člověk konfrontován. Protože proces jevení nesmíme zpředmětnit, nesmíme jej nikdy pozitivně uchopit, užívá pro jeho popis Patočka koncepce tzv. negativního platonismu. V tomto pojetí je kladen zásadní důraz na existenci jakési „sféry negace“. A právě každé toto „ne“ nás varuje před popisem, definicí a předchůdným rozuměním.

Novum, jež do této problematiky vnáší Patočka, je úzce spjato s dějinností člověka, se sociální sférou, s *polis*, neboť právě ona je místem, v němž se nám nejspolehlivěji ukazuje proces jevení. Právě ve střetu s druhým, jenž je pro nás bytostně „beztvarý“, zakoušíme neukončenost, nedefinovatelnost a nedefinitivnost (ono „ne“), neboť chování druhého a druhý jako takový je pro nás zásadně nevyzpytatelný, otevřený a neuchopitelný.³¹²

A tak zatímco Heidegger (ve všech etapách své filosofie³¹³) směřuje k nějakému ideálnímu stavu, „stání v odkrytosti“ (mohli bychom říci až mystickému vytržení, v němž je třeba setrvat), pro Patočku je autentické bytí vždy neukončeným procesem (vystavování se otřesům), který nespěje (podobně jako dějiny samy) k žádnému cíli a zároveň neustále hrozí propadnutím zpět. To však v žádném případě neznamená, že takové bytí postrádá smysl. Naopak. Vzhledem k faktu, že jsme neustále vystaveni konfrontaci s druhým, má smysl neustále si zachovávat otevřenost pro otřásající, protože právě tím kultivujeme *polis*. Smyslem samým je tedy tato nikdy nezavršená péče o duši: neulpívání na právě daném, nýbrž neustálá praktická realizace sókratovského „vědoucího nevědění“.

Patočkova filosofie tudíž není pouze teoretická, ale má i výrazný praktický (chceme-li etický) potenciál.³¹⁴ Zatímco v Heideggerově fundamentální ontologii k žádnému podobnému „růstu“ sebe sama nedochází a jeho filosofie se pohybuje stále na výrazně spekulativní rovině.

Smyslem *polis* je tedy právě její nevyzpytatelnost, neboť jen díky ní se konstituuje

³¹¹ Podobně jako pro pozdního Heideggera.

³¹² Ačkoli se Heidegger i Patočka ptají po tomtéž (po nezjevném a jeho vzcházení do zjevu), Heidegger favorizuje řemeslnou a později uměleckou sféru, kdežto Patočka sféru intersubjektivní.

³¹³ Ať se již jedná o odhodlanost k „bytí k smrti“ či řemeslné nebo umělecké „bytí při díle“ a stání v odkrytosti světliny bytí.

³¹⁴ Jejím prostřednictvím lze podrobovat kritice totalitní praktiky a bojovat proti nim. Přičemž tento výrazný, přestože spíše implicitně přítomný, rys Patočkovy filosofie je výsledkem jeho vlastní konfrontace a zkušeností s totalitou.

mravnost³¹⁵. Život *polis* spočívá v tom, že volíme na hraně nejistoty a přebíráme za svoji volbu zodpovědnost (i když nemůžeme nikdy tušit, jaké bude mít následky). V návaznosti na Aristotelovo pojetí lidského jednání (*fronésis*), jež se nedá předpovědět ani předepsat³¹⁶, Patočka podotýká, že nejzhooubnějším pro společnost je právě život, který se vyhýbá otřásajícímu (tzn. nepečuje o duši) a podřizuje se pouze diktátu a reprodukci předpisů a nařízení. Život zbavený nevyzpytatelnosti tak znamená pro Patočku ne méně než pohřeb života.

Polis má tedy jediný účel: „Má sloužit jako prostor pro soužití otřesených – ale také jako institut permanentního otřásání.³¹⁷ A je to opět právě tělesnost, co nám umožňuje zakoušet otřásající střet s druhým. Krajním případem takového otřesu je pak radikální oběť.³¹⁸

Již jsme zmínili, právě uvědoměním vlastní konečnosti a jejím přijetím nastává u člověka „životní obrat“, v němž ztrácí nadvládu druhý pohyb existence a je překonán dominujícím třetím pohybem, pohybem, v němž pouze vlastní obstarávání ztrácí smysl, člověk přebírá zodpovědnost za svůj osud a primárně směřuje od sebe ke druhým. V tomto rozpoložení je připraven k oběti. A protože tělesnost s sebou přirozeně nese faktickou možnost smrti³¹⁹, je právě tato konečnost v radikální oběti zúročena (kdybychom nebyli koneční, tak takováto oběť nebude mít smysl, neboť právě demonstrace vlastní tělesné smrtelnosti je pro druhé hluboce otřásající). Ačkoli se jedná o krajní formu jednání, která se může zdát být nesmyslná, poukazuje ve své nelogičnosti právě na tuto nelogičnost, upozorňuje na nejednoznačnost toho, co začíná být jednoznačné, připomíná nám skutečnost, že každý náš čin v *polis* svým způsobem nedává smysl, protože jej jen těžko můžeme předjímat, přesto za něj však musíme nás zodpovědnost.

³¹⁵ Patočka Heideggerovu existenci překračuje důrazem na etickou oblast, na její praktické uplatnění, jež se projevuje jako „život v pravdě“ pro druhého, přičemž sférou realizace této pravdy je svět (neboť se odhaluje ve světě a týká se přímo našeho jednání jako ryze praktické realizace našich možností).

³¹⁶ Podobný přístup zastávali také sofisté. Ačkoli jsou tradičně vnímáni negativně, i oni si (podobně jako Aristotelés) uvědomovali bytostnou nevyzpytatelnost života v *polis*, relativitu jakékoli pravdy. Právě z tohoto důvodu učili obratnosti, způsobům, jak se v takto komplikovaném životě vyznat.

Protipólem tomuto filosofickému postoji je myšlení Platónovo, jeho snaha po schematizaci života v *polis* pod taktovkou učení o idejích. Dle Patočky však nikdy nelze *polis* dostat pod takovou kontrolu a snaha o nastolení trvalé pravdy má velmi blízko k nastolení totality.

³¹⁷ BLECHA, Ivan. Pojetí tělesnosti a dějin u Patočky a Landgrebeho. In: LEŠKO, Vladimír, STOJKA, Róbert a kol: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2015, s. 212.

³¹⁸ Typickým příkladem takové radikální oběti je Jan Palach.

³¹⁹ A je to právě konečnost vázaná na tělo, jež zásadně schází v Heideggerově ontologii a jejíž absence činí z jeho myšlenky „bytí k smrti“ spíše vykonstruovaný kalkul. Mnohem působivější a vážnější je smrtelnost tělesná, neboť je jaksí „hmatatelná“; sami jsme jejími nositeli a máme ji tedy i v moci.

Hlavní smysl radikální oběti je tedy v tom, že smysl postrádá. Avšak zvláštní znejistění, které proniká těmi, kteří jsou konfrontaci s (radikální) obětí vystaveni, je skutečné. Toto znejistění vzniká proto, že „ve druhém člověku narážíme na své *vlastní* poslání, spolu s ním se dělíme o zkušenost otřesu, který překračuje všechny výklady, s nimiž jsme se dosud spokojovali“.³²⁰ Radikální oběť můžeme tedy chápat jako určitý konstruktivní prvek sociálního života.

6.6. Závěr komparativní analýzy: Sféra *polis* jako chybějící článek Heideggerovy filosofie

Z výše uvedeného je však pro naši práci nejzásadnější následující zjištění:

Z našich analýz vyplynulo, že Heidegger autentické a neautentické bytí umísťuje do věčné sféry, tzn. že mody bytí jsou ve skutečnosti primárně způsoby přístupu k předmětům a tomu, jak s nimi zacházíme. Tato věčná sféra je vždy prvotní³²¹, neboť nejdříve jsme „ve světě našeho okolí“, v něm fakticky existujeme. A pobyt tedy nachází prvotně sebe sama v tom, co dělá, potřebuje atp., tedy v obstarávaném nitrosvětsky příručním jsoucnu.

Zatímco v nevlastním bytí, pro něž je charakteristický způsob zacházení s věcmi v modu *vor Handen sein*, se do věcí rozptylujeme, ztrácíme se v obstarávání a na své vlastní bytí zapomínáme. Ve vlastním způsobu bytí (v modu *zu Handen sein*) tyto věci naopak poukazují nejen ke druhému a sféře světa, ale upomínají nás i na vlastní konečnost, na nevyhnutelnost smrti. Obě tyto varianty jsou však projevem starosti, a obě tedy Heidegger považuje za adekvátní způsoby, jimiž přistupujeme ke každodennosti vlastního bytí.

Patočkovu pojetí autenticity a neautenticit se však podle našeho mínění od Heideggerova poměrně zásadně odlišuje.

Jak jsme již zmínili výše³²², zatímco Heidegger klade autentický modus do zřetelné opozice vůči neautentickému modu, v Patočkově koncepci tuto polaritu nenacházíme, neboť ji ze své

³²⁰ BLECHA, Ivan. Pojetí tělesnosti a dějin u Patočky a Landgrebeho. In: LEŠKO, Vladimír, STOJKA, Róbert a kol: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2015, s. 213.

³²¹ Také Heidegger v analýze bytí pobytu nejdříve vychází z této věčné sféry a až v následujících úvahách prohlubuje danou problematiku zavedením pojmu úzkosti a časovosti, čímž tuto věcnou sféru do jisté míry překonává.

³²² Konkrétně jsme se této problematice věnovali v kapitole 6.3. Autentické a neautentické bytí s věcmi a pohyb lidské existence, s. 96-97.

podstaty nedovoluje jeho pojetí existence jako jednoty tří pohybů. A protože tedy sám život pro Patočku představuje pohyb (faktické tělesné existence), a je tedy sám *děním*, věčná sféra, v níž se u Heideggera rozhoduje o autentickém, či neautentickém bytí, je pro Patočku neautentická pouze potenciálně.

Druhý pohyb totiž ze své podstaty neautentický zcela jistě není, neboť je mnohem spíše podmínkou sebezáchovy (neboť v jeho rámci člověk obstarává své základní životní potřeby), nadto je také nutnou podmínkou pohybu třetího. Neautentickou se však tato sféra věcí stává, pokud se jí člověk plně oddá, do ní se promítne a sám sebe v ní ztratí. Takto zakoušený druhý pohyb podle Patočky nastává v případě, pokud člověk odmítne „pečovat o vlastní duši“ a před tíhou této péče utíká. Takový člověk je „autoritou svého vlastního úpadku,“³²³ a je za něj tedy plně zodpovědný.

V každém případě je však Heideggerova koncepce pro Patočku nedostačující, neboť ve sféře věcí jde vždy jen o pobyt s těmito věcmi a o jejich individuální reflexi. Z tohoto důvodu je sféra věcí pro Patočku spíše jakousi prozatím nerozhodnutelnou, nedějinnou, spíše indiferentní oblastí, avšak zároveň také předchůdnou podmínkou (již charakterizují první dva pohyby).

Autenticita přichází až se třetím pohybem – v bytostně nevyzpytatelné sféře *polis*, jež nás nutí zachovávat otevřenost pro otřásající, pro nejednoznačnost a ambivalenci života. Sociální sféru, sféru *polis* proto můžeme považovat jako jakousi „nástavbu“, již Patočka překonává dva základní mody Heideggerovy filosofie, neboť tato oblast – svým důrazem na tělesno a sociálno – již stojí mimo Heideggerův koncept. Teprve péče o duši tedy představuje pro Patočku realizaci nejvlastnějšího, autentického bytí.³²⁴

Ačkoli tedy Patočka převzal mnohé motivy Heideggerovy fundamentální ontologie, podle našeho názoru tím, že umístil problematiku autentického bytí do sociální (a politické) sféry, tento celkový problém výrazně prohloubil, zdramatizoval a přesunul jej na praktickou rovinu, čímž výrazně obohatil a mohli bychom dokonce říci překonal Heideggerovu koncepci.

³²³ PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia, 2007, s. 125.

³²⁴ Zjednodušeně však můžeme chápat pohyb sebezprodloužení jako vyjádření Heideggerova nevlastního modu bytí a pohyb průlomu jako výraz vlastního modu bytí pobytu.

Závěr

Ačkoli Martin Heidegger i Jan Patočka patří nesporně mezi hojně interpretované filosofy, pokusili jsme se o výklad jejich koncepcí a následnou komparaci také v naší práci, a to konkrétně z hlediska problému autenticity a neautenticity lidské existence. Domníváme se, že toto téma přeci jen stojí na okraji zájmu, a pokud je tematizováno, rozpadá se spíše do dílčích problémů, což je snad především dáno tím, že tyto jednotlivé tematické oblasti vlastně nadstřešuje. Také v této práci jsme proto byli nuceni – avšak aniž bychom přitom ztratili se zřetele naše ústřední téma – vyložit postupně jednotlivé problémy, jež se otázky po autenticitě týkají a ji podmiňují. Neboť například v rámci Heideggerovy fundamentální ontologie nelze mluvit o neautentickém bytí a opomenout pojem obstarávání; či u Patočky hovořit o autentickém bytí, a vyhnout se přitom problematice vzniku dějin.

A právě z toho důvodu, že problém autenticity překlenuje mnohá samostatná témata, podrobili jsme nejdříve rozsáhlé a důkladné analýze celek Heideggerova díla *Bytí a čas*. Tento postup jsme následně zopakovali také u vybraných okruhů Patočkovy filosofie. Tím jsme získali maximálně ucelený přehled dané problematiky a připravili si zároveň půdu k hlavnímu cíli naší práce – závěrečnému srovnání obou koncepcí.

Poznatky, k nimž jsme dospěli v rámci první (ryze výkladové) části naší práce, můžeme zjednodušeně shrnout takto: Heidegger se s problémem autenticity vypořádává existenciálně-ontologickou a následně temporální analýzou struktury bytí pobytu. Můžeme však říci, že hlavním kritériem nevlastního modu, do něhož je zároveň člověk vržen (a je pro něj tedy vždy původní), je rozptýlení sebe sama pouze v obstarávaném jsoucnu, v jistém upadnutí do věcí, jež ústí ve vlastní zvěcnění, sebe-ztracení. Zatímco podmínkou autentického sebe-nalezení je v Heideggerově pojetí v konečném důsledku především uvědomění a převzetí vlastní konečnosti (tj. smrtelnosti). Ukázalo se totiž, že pobyt, jakožto bytostně časový, je vždy necelý. A to, k čemu směřuje (co ještě není) je právě jeho smrt. Bytí je tedy pro Heideggera vždy tzv. bytím k smrti. A právě smrtelnost (možnost nebýt) přivádí nutně pobyt – v úzkosti a osamocení – k nejvlastnějšímu moci být, a otevírá mu tedy možnost sebe sama zvolit.

V rámci výkladu Patočkovy filosofie, pro niž je charakteristické obnovení problému

tělesnosti, můžeme opět velmi stručně dovodit, že neautentický modus (podobně jako u Heideggera) je důsledkem oddání se pouze uspokojování vlastních (tělesných) potřeb. Přičemž tento úpadek znamená pro Patočku upadnutí a setrvání pouze ve druhém pohybu lidské existence. Koncepce tří pohybů je vůbec pro Patočkovu filosofii zásadní a souvisí s pojetím existence jako *dění*, *spění* či *chceme-li stávání se*. Tento dynamický aspekt života je podmíněn právě tělesností a sférou světa, s níž je člověk nutně spjat a z níž sobě rozumí.

Autentickým je naopak pro Patočku ten, kdo tzv. pečuje o svou duši. Tento specifický druh péče, jímž Patočka navazuje na Platónovo a Sókratovo pojetí, souvisí se třetím pohybem, jímž v lidském životě dochází k zásadnímu zlomu: k průlomu do intersubjektivní sféry, ke druhému. Tento pohyb je tedy jistým paradoxním nalezením sebe sama skrze odevzdání se druhému. Patočka v tomto kontextu mluví o určitém ideálu solidarity, již autentický, a tedy dějinný, člověk realizuje a zakouší ve sféře tzv. *polis*. Můžeme tedy konstatovat, že pro Patočku je tedy z hlediska autentického bytí zcela zásadní směřování vně, do společenské sféry.

Domníváme se, že požadavku po kompaktnosti a jisté informační zhuštěnosti, který jsme si stanovili v úvodu, jsme v rámci prvního a druhého oddílu, tj. v rámci interpretační části, dostáli. A naši práci lze proto v tomto ohledu považovat za ucelený přehled dané problematiky.

Tento první a druhý oddíl jsme však následně završili oddílem třetím. A v této komparativní části naší práce jsme se pokusili o srovnání Heideggerova a Patočkova přístupu k problému autenticity a zároveň jsme si položili otázku, zda Patočka Heideggerův koncept překonává či inovuje.

Zásadním nedostatkem, který Patočka Heideggerovi vyčítá, se ukázala být nedostatečná pozornost, již věnoval fenoménu světa (a s ním související podmínce intersubjektivní) a těla (a tedy žité existenci jako pohybu). Zatímco Heidegger se pohybuje v rámci výkladu vlastního i nevlastního modu bytí pouze ve věcné sféře (jež je doplněna individuálním sebevztahem člověka), Patočka tuto věcnou sféru považuje za spíše indiferentní, prozatím nerozhodnutelnou (a tedy v tomto smyslu neautentickou). Plně neautenticky je však dle Patočky možné do této sféry věcí upadnout (a tak sebe sama ztratit) pouze radikalizací druhého pohybu existence. Heideggerovo fundamentální rozlišení je tedy pro Patočkovu

koncepti zásadně nedostačující, neboť autenticky můžeme být až se sebeodevzdáním druhému ve sféře *polis*. Tato bytostně sociální oblast, v níž se odehrává drama sebe-nalézání, však u Heideggera zcela schází. Patočkovu filosofii proto můžeme nepochybně považovat za nejen zdařilé rozvinutí motivů Heideggerovy fundamentální ontologie, ale – právě svým typickým důrazem na tělesný charakter lidského života a na zcela klíčové zohlednění druhého – i za zásadní rozvinutí a překonání Heideggerovy pozice, již zastával v *Bytí a času*.

Patočkova filosofie však nese také nezanedbatelný praktický rozměr (na rozdíl od stále výrazně spekulativního charakteru Heideggerova myšlení). Tato skutečnost se ozřejmí, nahlédneme-li na Patočkova filosofická díla optikou historické etapy, v níž (a na jejímž základě) vznikala. Z tohoto důvodu považujeme Patočkův filosofický projekt také za určitou formu zamyšlení, jež může i soudobému člověku leccos napovědět o charakteru fungování společnosti a místa člověka v ní; a – v ideálním případě – jej také varovat před nebezpečím, jež vzniká, pokud se člověk vzdá toho nejcennějšího, co mu přirozeně náleží – totiž sám sebe, a propadne tak nesvobodě a nepravdě. Autentický způsob bytí tedy znamená pro Patočku více než jen sebe-nalezení (jakési naplnění smyslu vlastního života), je zároveň – a to především – také konstitutivním prvkem a podmínkou svobodné společnosti.

Bibliografie

- BEDNÁŘ, Miloslav. Jan Patočka a Martin Heidegger. *Reflexe*. 1995, č. 14, s. 3/1-18. ISSN 0862-6901.
- BEDNÁŘ, Miloslav. Patočkova filosofie dějin jako tematizace přirozeného světa. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*. Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích, 2007, s. 168-174. ISBN 978-80-86254-16-6.
- BEDNÁŘ, Miroslav. Heideggerovo porozumění přítomné době, fenomén totalitarismu a naší revoluce. In: PAUZA, Miroslav (ed.). *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 154-159. ISBN 80-7007-074-9.
- BENYOVSZKY, Ladislav. *Náhlost : myšlení bytí z času*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-151-X.
- BENYOVSZKY, Ladislav. Strach a údiv jako čas zpřístupňující zkušenosti. In: NITSCHKE, Martin, SOUSEDÍK, Prokop, ŠIMSA, Martin (eds.). *Schizma filosofie 20. století*. Praha: FILOSOFIA, 2005, s. 157-163. ISBN 80-7007-224-5.
- BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger* Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0268-3.
- BLECHA, Ivan a kol. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4.
- BLECHA, Ivan. *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1995. ISBN 80-7067-567-5.
- BLECHA, Ivan. *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia, 1997. ISBN 80-7198-287-3.
- BLECHA, Ivan. Martin Heidegger. In: *Fenomenologie a existencialismus*. Olomouc: Univerzita Palackého, 1994, s. 24-34. ISBN 80-7067-352-4.
- BLECHA, Ivan. Pojem světa u Finka a Patočky. In: LEŠKO, Vladimír, STOJKA, Róbert a kol: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2015, s. 151-168. ISBN 978-80-8152-308-3.
- BLECHA, Ivan. Pojetí tělesnosti a dějin u Patočky a Landgrebeho. In: LEŠKO, Vladimír, STOJKA, Róbert a kol: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2015, s. 199-218 . ISBN 978-80-8152-308-3.
- BLECHA, Ivan. Proces jevení u Husserla a u Patočky. In: LEŠKO, Vladimír, STOJKA, Róbert a kol: *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2015, s. 17-34. ISBN 978-80-8152-308-3.

- CIBULKA, Josef. Hermenautika vznikajícího bytí (O Figalově interpretaci Heideggera). *Filosofický časopis*. 1994, roč. 42, č. 4, s. 583-597. ISSN 0015-1831.
- DIATKA, Cyril. Patočkov koncept humanizmu jako příspěvek k pochopeniu európskej kultúrnej tradície. In: VONKOVÁ, Erika (ed.). *Jan Patočka, Češi a Evropa*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 61-67. ISBN 80-210-2483-6.
- DOKULIL, Miloš. Post-dějinná racionalita, aneb(o) konec dějin? In: VONKOVÁ, Erika (ed.). *Jan Patočka, Češi a Evropa*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 41-54. ISBN 80-210-2483-6.
- DUBSKÝ, Ivan. Hodiny a čas. *Filosofický časopis*. 1990, roč. 38, č. 3, s. 241-258. ISSN 0015-1831.
- DUPKALA, Rudolf. Európske východiská a horizonty Patočkovej filozofie dejín. In: VONKOVÁ, Erika (ed.). *Jan Patočka, Češi a Evropa*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 55-60. ISBN 80-210-2483-6.
- GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období : Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-019-X.
- HEIDEGGER, Martin. Básnický bydlí člověk. In: *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 77-103. ISBN 80-85241-40-4.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86-005-12-7.
- HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-167-6.
- HEIDEGGER, Martin. Co je to – filosofie?. In: *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 105-133. ISBN 80-85241-40-4.
- HEIDEGGER, Martin. Dílo a pravda. *Aluze*. 2004, roč. 8, č. 1, s. 91-97. ISSN 1212-5547.
- HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-166-8.
- HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*. Praha: Ježek, 2000. ISBN 80-85996-32-4.
- HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*. Praha: Mladá fronta, 1993. ISBN 80-204-0416-3.
- HEIDEGGER, Martin. Řeč. In: *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 43-75. ISBN 80-85241-40-4.

- HEIDEGGER, Martin. Už jenom nějaký bůh nás může zachránit. *Filosofický časopis*. 1995, roč. 43, č. 1, s. 3-35. ISSN 0015-1831.
- HEIDEGGER, Martin. Věc. In: *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 7-35. ISBN 80-85241-40-4.
- HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-083-1.
- HEMPEL, Hans-Peter. *Heidegger a zen*. Praha: Mladá fronta, 2001. ISBN 80-204-0927-0.
- HOGENOVÁ, Anna. K heideggerovskému pojetí pravdivého a nepravdivého. In: PAUZA, Miroslav (ed.). *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 75-84. ISBN 80-7007-074-9.
- HROCH, Jaroslav. Jan Patočka a filozofická hermeneutika. In: VONKOVÁ, Erika (ed.). *Jan Patočka, Češi a Evropa*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 76-79. ISBN 80-210-2483-6.
- CHRISTOVOVÁ, Vlasta. Filosofie a Evropa u Husserla a Patočky. In: VONKOVÁ, Erika (ed.). *Jan Patočka, Češi a Evropa*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 73-75. ISBN 80-210-2483-6.
- CHVATÍK, Ivan. Potíže s autenticitou. *Reflexe*. 1998, č. 19, s. 1-12. ISSN 0862-6901.
- JANKE, Wolfgang. Ek-sistence a bytí (Heidegger). In: *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 179-230. ISBN 80-204-0510-0.
- KOUBA, Pavel. Heidegger a problém nihilismu. In: *Smysl konečnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 113-120. ISBN 80-7298-040-8.
- KOUBA, Pavel. Hranice metafyziky. Mezi Aristotelem a Heideggerem. In: *Smysl konečnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 199-220. ISBN 80-7298-040-8.
- KOUBA, Pavel. Vztah k celku a zkušenost světa. *Filosofický časopis*. 1995, roč. 43, č. 2, s. 219-224. ISSN 0015-1831.
- KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-188-9.
- LANDSBERG, Paul Ludwig. Úvahy o osobním angažování. In: *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 46-61. ISBN 80-7021-054-0.
- LANDSBERG, Paul Ludwig. Život a vnitřní zkušenost. In: *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 13-45. ISBN 80-7021-054-0.

- MAJOR, Ladislav. Patočkova fenomenologie smyslu a Heidegger. *Filosofický časopis*. 1996, roč. 44, č. 4, s. 605-616. ISSN 0015-1831.
- MICHÁLEK, Jiří. Heidegger – filosof pro příští století?. *Filosofický časopis*. 2001, roč. 49, č. 1, s. 81-98. ISSN 0015-1831.
- MILLS, Jon. The False Dasein : From Heidegger to Sartre and Psychoanalysis. *Journal of Phenomenological Psychology* [online]. 1997, **28**(1), 42-65 [cit. 19.4.2015]. Dostupné z: <http://jonmills.tripod.com/Dasein.htm>.
- NOVÁK, Aleš. Základní nálady jako základní dění lidské existence. In: NITSCHKE, Martin, SOUSEDÍK, Prokop, ŠIMSA, Martin (eds.). *Schizma filosofie 20. století*. Praha: FILOSOFIA, 2005, s. 165-177. ISBN 80-7007-224-5.
- NOVOTNÝ, Jaroslav. Presence v autentickém a neautentickém modu časovosti. In: NOVOTNÝ, Jaroslav, PĚTOVÁ, Marie, BENYOVSZKY, Ladislav. *Časovost a smrtelnost III. : Studie k časové konstituci lidské existence – cesty Heideggerova myšlení*. Praha: Scholia, 2010, s. 80-86. ISBN 978-80-87258-51-4.
- NOVOTNÝ, Jaroslav. Ustavování autentické existence z původní časovosti – okamžik a situace. In: NOVOTNÝ, Jaroslav, PĚTOVÁ, Marie, BENYOVSZKY, Ladislav. *Časovost a smrtelnost III. : Studie k časové konstituci lidské existence – cesty Heideggerova myšlení*. Praha: Scholia, 2010, s. 67-73. ISBN 978-80-87258-51-4.
- PALOUŠ, Radim. Ptáme se s Patočkou: Co jsme? In: VONKOVÁ, Erika (ed.). *Jan Patočka, Češi a Evropa*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 22-26. ISBN 80-210-2483-6.
- PATOČKA, Jan. Duchovní člověk a intelektuál. *Kniha Reditus: Občanské sdružení Reditus* [online]. ©2004 [cit. 11.11.2015]. Dostupné z: <http://kniha.reditus.cz/1-pece-o-dusi/jan-patocka-duchovni-clovek-a-intelektual/>.
- PATOČKA, Jan. *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny, 1992. ISBN 80-7106-017-8.
- PATOČKA, Jan. Kacířské eseje o filosofii dějin. In: *Péče o duši III*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 13-144. ISBN 80-7298-054-8.
- PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-273-8.
- PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia, 2007. ISBN 978-80-7007-264-6.
- PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6.

- PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-85241-90-0.
- PAUZA, Miroslav. Bytí a ponechavost u Martina Heideggera. In: *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 50-74. ISBN 80-7007-074-9.
- PETŘÍČEK, Miroslav. M. Heidegger: analýza lidské existence a otázka bytí. In: *Úvod do současné filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997, s. 68-82. ISBN 80-238-1741-8.
- REZEK, Petr. *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-48-X.
- RICHIR, Marc. Možnost a nezbytnost asubjektivní fenomenologie. *Filosofický časopis*. 1997, roč. 45 , č. 5, s. 825-844. ISSN 0015-1831.
- RUSNÁK, Peter. Patočkova fenomenológia telesnosti. In: *Jan Patočka, české dějiny a Evropa*. Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích, 2007, s. 188. ISBN 978-80-86254-16-6.
- ŠVANDOVÁ, Blažena. Patočkův negativní platonismus. In: VONKOVÁ, Erika (ed.). *Jan Patočka, Češi a Evropa*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 80-83. ISBN 80-210-2483-6.
- ZÁTKA, Vlastimil. Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu v „Sein und Zeit“. In: PAUZA, Miroslav (ed.). *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 85-104. ISBN 80-7007-074-9.