

Univerzita Palackého v Olomouci  
Filozofická fakulta  
Katedra filosofie

Diplomová práce  
Pavel Němčík

**Časovost v Heideggerově  
fundamentální ontologii**

The temporality in Heidegger's fundamental ontology

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

2008

„Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny využití prameny a literaturu.“

*Za cenné rady a vedení děkuji prof. PhDr. Ivanovi Blechovi, CSc.  
Dále bych chtěl poděkovat Mgr. Petru Žižkovi, jenž mne přivedl k četbě Heideggerových  
svazků v němčině, a v neposlední řadě svým rodičům za laskavou a neutuchající  
podporu.*

*Pavel Němčík*

# Obsah

Prohlášení.....	2
Poděkování.....	3
I. Úvod.....	6
I. 1. Architektonika Bytí a času.....	9
II. Analýza Expozice otázky po smyslu bytí.....	11
II. 1. Nutnost, struktura a přednost otázky po bytí.....	11
II. 2. Dva úkoly rozpracování otázky po bytí. Metoda zkoumání a její náčrt.....	19
III. Pobyť a časovost.....	21
III. 1. Analytika rozpoložení pobyťu.....	22
III. 1. 1. Původní a běžné rozpoložení. Krajina, blízkost a prostorovost pobyťu.....	22
III. 2. Smysl časovosti.....	43
III. 2. 1. Časovost jako „do čeho“ pobyťu. Trojjediná struktura časovosti.....	45
III. 2. 2. Časová analýza příručního prostředku jako cesta k původní úloze časovosti. Horizontální schémata časovosti. Ontologická diference a transcendence pobyťu a jejich zakořenění v temporalitě.....	55
III. 2. 3. Nástin fundamentální ontologie jakožto temporální vědy. Filosofie jako transcendentální věda o bytí vůbec.....	63
III. 3. Temporalita předběhové odhodlanosti a problém horizontálních schémat časovosti.....	67
IV. Závěr.....	73
Anotace.....	77
Bibliografie.....	78

*Bytostným charakterem faktického života je, že je sám sobě břemenem. Nejneklamnější známkou tohoto charakteru faktického života je tendence život si ulehčovat. V tom, že je takto sám sobě břemenem, jest život co do základního smyslu svého bytí – nikoli ve smyslu nějaké nahodilé vlastnosti – obtížný. Je-li tím, čím ve vlastním smyslu jest, jen když je těžký a obtížný, pak ryze přiměřený způsob jak k němu přistupovat a jak ho uchovávat může spočívat jen v tom, činit ho těžkým. Filosofické bádání, nechce-li od základu minout svůj předmět, se nemůže než držet této povinnosti.*

*Martin Heidegger*

## I. Úvod

Úkol, který před námi nyní stojí, není nikterak jednoduchý. Ne proto, že bychom museli zdlouhavě pátrat a hledat v Heideggerově díle místa, kde se o fundamentální ontologii zmiňuje. Náš problém je, dalo by se říci, opačný.

Heideggerova analýza jeho tzv. fundamentální ontologie je souhrnně představena v díle *Bytí a čas*<sup>1</sup>, které je hlavním předmětem naší analýzy, a v *Die Grundprobleme der Phänomenologie*<sup>2</sup>, které se označují za jakýsi neoficiální druhý díl *Bytí a času*.

V čem tedy tkví problém, když úkol, kterému se nyní chceme věnovat, je systematicky pojednán ve dvou dílech? Heideggerově *Bytí a času* bývá často vytýkáno (a to nejen ze strany studentů), že myšlenky, které filosof vtělil do tohoto objemného díla, jsou až příliš zhuštěné a že bez četby dílčích Heideggerových textů není komplexní pochopení tohoto spisu snad vůbec možné. Naším úkolem však není spekulovat o tom, zda je dílo *Bytí a času* pochopitelné z toho či onoho úhlu.

Stejně tak není a nebude našim úkolem vznášet úvahy na téma Heideggerův „jazyk“. I v tomto případě bychom se dostali, respektive nedostali nikam jinam než do kruhu prázdných subjektivních spekulací, které pro naši analýzu nemohou být nijak přínosné.

Obtížnost, o které v samotném úvodu hovoříme, atakuje náš filosofický úkol jako takový. Filosofování, skutečné filosofování, není a nemůže být nikdy snadné. To přirozeně neznamená, že chceme zdůrazňovat těžkost filosofické práce. Nesnadnost, o které hovoříme, představuje cestu, kterou nepodnikáme sami, nýbrž cestu, kterou chceme podniknout společně s Heideggerem. Taková cesta předpokládá nutně aspekt nesnadnosti, neboť nárokovat si přesvědčení, že lze tohoto myslitele snadno pochopit a interpretovat, by bylo patrně tím nejhorším možným předsudkem vůbec, který, chceme-li jít stezkou fenomenologie, musíme vyřadit jako první.

Abychom se na stezce fenomenologie udrželi, musíme s vyřazováním našich předsudků a domněnek o práci (analýze), která nás teprve čeká, pokračovat tak, aby nikoli až nakonec, ale hned v samotném začátku naší

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenth, Praha 2002.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975. Předmětem analýzy bude tento svazek až ve druhé polovině naší práce. (Pozn. aut.)

práce nezbyl pokud možno žádný další předpoklad. Tento předpoklad našeho bádání je idealistický (zcela se nikdy všem předsudkům neubráníme), ale jen tak lze naplňovat ideu fenomenologie, fenomenologické metody jako takové.

„K věcem samým!“, tak zní heslo fenomenologie z úst jejího zakladatele Edmunda Husserla. A díky epoché, fenomenologické redukci, způsobu, jak na předsudky nereagovat, jak je dát, jak Husserl říká „do závorky“, lze tuto ideu vždy znovu naplňovat. Ideou fenomenologie, fenomenologií a fenomenologickou metodou rozumíme tedy snahu, kterou není nic jiného, než vidět věci tak, jak se nám skutečně jeví.

Jsme si přirozeně vědomi rozdílů v použití této metody mezi zakladatelem fenomenologie Husserlem a jeho žáky. Protože však našim účelem je aplikovat fenomenologickou na stěžejní aspekt těchto děl, nikoli provádět genezi fenomenologické metody jako takové, spokojíme se zatím s hrubým rozlišením vnímání fenomenologie, respektive použitím fenomenologické metody, či vymezením jádra fenomenologické redukce mezi Husserlem a Heideggerem. Půjde čistě o rámcové vymezení těchto metod kvůli tomu, aby si čtenář hned v úvodu uvědomil, jakým směrem se Heidegger ubíral, jak specifická může fenomenologická redukce být a jakým směrem se tudíž bude ubírat naše analýza.

Husserlovu fenomenologii, přesněji fenomenologickou redukci interpretuje velice přesně a přitom stručně rovněž Husserlův největší žák sám – Heidegger. Ten v *Die Grundprobleme der Phänomenologie* o Husserlově metodě říká, že je to „metoda zpětného pohybu fenomenologického pohledu od přirozeného postoje lidí, jež žijí bezstarostně ve světě věcí a osob, na transcendentální vědomí a jeho noeticko-noematické prožitky, ve kterých se konstituují objekty jakožto koreláty (tohoto) vědomí.“<sup>3</sup>

Bylo by jistě zajímavé Husserlem odhalenou intencionální strukturu vědomí blíže analyzovat, ale jak už jsme se několikrát zmínili, jádro naší problematiky tvoří jiná dvě filosofická díla. Proto nebudeme zbytečně odbíhat od ústřední problematiky, ani citovat jiné, neméně výstižné charakteristiky, spokojíme se s taktó skromně interpretovanou Husserlovou

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 29. (Die Methode der Rückführung des phänomenologischen Blickes von der natürlichen Einstellung des in die Welt der Dinge und Personen hineinlebenden Menschen auf das transzendente Bewußtseinleben und dessen noetisch-noematische Erlebnisse, in denen sich die Objekte als Bewußtseinskorrelate konstituieren.)

fenomenologickou redukcí. Hbitému čtenáři pro vymezení naší problematiky jedna výstižná charakteristika jistě postačí.

Heidegger vymezuje svou fenomenologickou redukci následujícími slovy: „Pro nás znamená fenomenologická redukce zpětný pohyb fenomenologického pohledu od vždy již určitého uchopení jsoucna na porozumění bytí tohoto jsoucna.“<sup>4</sup> Zatímco tedy ústředním fenomenologickým problémem po provedení epoché je pro Husserla vědomí se svými intencionálními korelátami, je pro Heideggera po provedení fenomenologické redukce rozhodujícím problémem nikoli to či ono jsoucno, ale vždy bytí toho či onoho jsoucna. Tomuto bytí (jsoucna) vždy již rozumíme, disponujeme porozuměním pro něj.

Vymezili jsme si nyní stručně, co znamená fenomenologická redukce u Husserla a Heideggera, jaký přístup zkoumání světa nám tyto redukce otvírají. Skromně jsme rovněž vymezili princip fenomenologické metody jako takové. Záměrně jsme se vyhnuli širokému historickému vymezení toho, co je fenomenologie. Třebaže by i tyto informace stály za povšimnutí, v naplňování intence naší práce by nám nijak nepomohly.

Chceme podniknout cestu filosofie - filosofovat. Pokud možno bezpředsudečně přistoupit k aspektu děl, jenž tvoří páteř našeho bádání. Půjdeme-li po cestě fenomenologie, což neznámá nic jiného, než úsilí dobrat se jádra věci (fenoménu), fenomenologie samotná se nám tak v důsledku této cesty zprůhlední ve své původnosti.

Než přistoupíme k samotné analýze, dejme prostor přece jen krátké citaci, která, jak pevně doufáme, podpoří a zároveň posílí naše následující bádání:

Fenomenologie je způsob filosofování, který nevychází z hotových tezí jako premis, ale ke všem premisám zachovává distanci. Od sklerotizovaných tezí sestupuje k živým pramenům zkušenosti. Opakem je metafyzika – budování filosofie jako speciálně-vědního systému. Fenomenologie zkoumá, co ze zkušenostního obsahu je v tezích obsaženo; pro každou abstraktní myšlenku chce ukázat, co je za ní skryto, jak se k ní dospívá, co je za ní viděného, žitého. Odhalujeme něco, co zde již bylo, co jsme cítili, viděli jaksí koutkem oka, ale ne plně věděli.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 29. (Für uns bedeutet die phänomenologische Reduktion die Rückührung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins dieses Seienden.)

<sup>5</sup> J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikoymenh, Praha 1995, s. 11.



## *I. 1. Architektonika Bytí a času*

Ať už v samotném díle *Bytí a čas* nebo v sekundární literatuře se můžeme snadno dočíst, že Heidegger plánoval napsat toto dílo původně jako dvoudílné. Členění *Bytí a času* vypadá ve svém původním rozvrhu následovně:

První část má tři oddíly:

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

Druhá část je rovněž trojdílná:

1. Kantova nauka o schematismu a času jako předstupeň problematiky temporality.
2. Ontologický fundament Descartova „cogito sum“ a převzetí středověké ontologie do problematiky „res cogitans“.
3. Aristotelovo pojednání o čase jako diskrimen fenomenální báze a mezí antické ontologie.<sup>6</sup>

V samotném textu nacházíme pouze první dva oddíly z první části.

Děkan marburské filosofické fakulty naléhal na uveřejnění (dalších částí spisu), protože fakulta navrhla Heideggera ministerstvu unio loco jako nástupce Nicolaie Hartmanna a ministerstvo požadovalo předložení nějaké publikace. Od vydání třetí části<sup>7</sup> Heidegger upustil, protože – jak sám říká – pro toto myšlení ještě nebyl nalezen odpovídající jazyk. Z druhého dílu vyšla jako samostatný svazek interpretace Kanta pod titulem *Kant a problém metafyziky*<sup>8,9</sup>.

My můžeme doplnit, že do češtiny byl přeložen též svazek ze zimního semestru 1927/28 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der*

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 58.

<sup>7</sup> Míneň je třetí oddíl. České označení částí a oddílů spisu je opačné. (Pozn. aut.)

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Kant a problém metafyziky*, Filosofia, Praha 2004.

<sup>9</sup> W. Biemel, *Martin Heidegger*, Praha 1995, s. 50.

*reinen Vernunft*<sup>10</sup>, který se k problematice fundamentální ontologie rovněž vyjadřuje.

První oddíl (českého, citovaného vydání) *Bytí a času* je rozpracován na 208 stran a člení se do šesti kapitol. Předmětem naší analýzy bude jen okrajově. Druhý oddíl se rovněž člení do šesti kapitol a je pouze o osm stran delší. Pro naši interpretaci je klíčový. Samotné této první části předchází poměrně rozsáhlý úvod, jenž nese název Expozice otázky po smyslu bytí, který zabírá bezmála šedesát stran a je rozčleněn do dvou rozsahem téměř shodných kapitol.

Formálně jsme tedy strukturovali *Bytí a čas* a připravili si tak půdu pro analýzu, která bude následovat. Nicméně, neopomněli jsme přesto něco? Heidegger, jeden z největších myslitelů 20. století, říká, že způsob položení otázky s sebou nutně nese patřičnou formu odpovědi, kterou si otázka sama vyžaduje. Na naši otázku, zda jsme hned v samotném úvodu něco neopomněli, můžeme tedy z povahy otázky samotné odpovědět v podstatě trojím způsobem. Ano, ne a nevím. Protože však má každá věta vždy smysl pouze v kontextu, v jakém je pronesená, můžeme Heideggerovými slovy říct, že každá promluva, kterou pronášíme, je fundována porozuměním pro promluvu samotnou. Kdybychom tedy na naši otázku mohli odpovědět druhou nebo třetí možnou variantou, pak by patrně v kontextu, v jakém je položená, nedávala vůbec žádný smysl. A o smysl nám v této práci půjde především.

Na co jsme tedy zapomněli? Z pohledu strukturace díla můžeme říct, že jsme opomenuli krátkou pasáž, v podstatě citaci, kterou Heidegger své dílo uvádí. Jde o citaci z Platónova dialogu *Sofisté*.<sup>11</sup> Stejně tak ovšem můžeme říci, že jsme opomenuli uvést důvod naší analýzy, že jsme nenaznačili, proč se naše cesta bude ubírat zvoleným směrem. Učiňme tak nyní v návaznosti na myslitele, jehož ústřednímu dílu se nyní chceme věnovat. Ten své vodítko práce uvedl právě ve výše zmíněné citaci z Platónova dialogu. Naším vodítkem nechť je krátká pasáž následující bezprostředně za citací:

---

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Oikoymenh, Praha 2004.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 16.

Máme dnes my nějakou odpověď na otázku, co vlastně míníme slovem „jsoucí“? Nikoliv. A tak je tedy třeba otázku po smyslu bytí položit znovu. Jenže jsme dnes aspoň v rozpacích, že výrazu bytí nerozumíme? Nikoliv. A tak je tedy napřed třeba porozumění pro smysl této otázky znovu vzbudit. Konkrétní vypracování otázky po smyslu „bytí“ je záměrem tohoto pojednání. Interpretace času jako možného horizontu pro vůbec každé porozumění bytí je jeho předběžným cílem.<sup>12</sup>

## II. Analýza Expozice otázky po smyslu bytí

Než se pustíme do analýzy časovosti, je nezbytné, abychom se podrobněji obeznámili se samotným úvodem spisu. Bez jeho hlubšího pochopení by se samotný smysl naší práce mohl vytratit, či se stát přinejmenším těžko průhledným. Zmínili jsme se, že úvod je rozdělen do dvou kapitol. První nese název Nutnost, struktura a přednost otázky po bytí, druhá Dva úkoly rozpracování otázky po bytí. Metoda zkoumání a jejich náčrt. Věnujme nejprve pozornost první z nich.

### II. 1. *Nutnost, struktura a přednost otázky po bytí*

Hned v první větě spisu se dozvídáme, že „tato otázka upadla dnes v zapomnění.“<sup>13</sup> Bytí, respektive otázka po bytí, která, jak Heidegger zmiňuje, nejen, že není nikterak libovolná, udržovala v napětí Platónovo a Aristotelovo bádání. V rozmanitých pokusech se tato otázka udržovala a udržela až k Hegelově *Logice*. Nicméně postupem času se vytvořilo dogma, které „nejenže otázku po smyslu bytí prohlašuje za zbytečnou, nýbrž její opomíjení ještě ospravedlňuje.“<sup>14</sup> Heidegger to vystihuje těmito slovy:

Říká se: bytí je nejvšeobecnější a nejprázdnější pojem. Jako takový odolává každému pokusu o definici. Tento nejvšeobecnější a tudíž nedefinovatelný pojem také nemá žádné definice zapotřebí. Každý jej stále používá a také již vždy rozumí, co jím míní. A tak se to, co jakožto skryté zneklidňovalo antické filosofování a

---

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 16.

<sup>13</sup> Tamt., s. 17.

<sup>14</sup> Tamt.

udržovalo je v napětí, stalo nad slunce jasnější samozřejmostí, a to do té míry, že kdo se na to ještě ptá, je obviňován z metodického prohřešku.<sup>15</sup>

Heidegger uvádí tři základní body, proč k zapomenutí na bytí došlo. Neuvádí je proto, aby byl důvod zapomenutí na bytí objasněn, nýbrž proto, „aby vysvitla nutnost obnovení otázky po smyslu bytí.“<sup>16</sup>

Zprvė jde o tezi, že bytí je nejobecnější pojem. Jako takový by měl být zjevně nejjasnější a nemělo by tudíž být zapotřebí se jím zabývat. Jenže jak Heidegger ukazuje, nic takového evidentně není pravda. Krátkými citacemi z Akvinského a Aristotela nastoluje problém transcendence všeobecnosti bytí vůči veškeré všeobecnosti rodů. „Jednotu tohoto transcendentálního všeobecná oproti rozmanitosti věcně obsažených nejvyšších rodových pojmů poznal již Aristotelés jako jednotu analogie“<sup>17</sup>, říká Heidegger. Nicméně vyjasnit „temnotu těchto kategoriálních souvislostí“<sup>18</sup> se nepodařilo ani Aristotelovi, ani středověké ontologii, ani Hegelovi. Pojem bytí zůstává spíše tím nejtemnějším, zakončuje Heidegger.

Druhou premisou je tvrzení, že pojem bytí je nedefinovatelný. Nedefinovatelnost bytí souvisí s jeho nejvyšší obecností. Heidegger v této souvislosti cituje Pascalovu myšlenku, která nás skutečně nemůže nevystavit absurditě. Pro naprosto jasné pochopení důležitosti obnovení otázky po smyslu bytí ji zde ocitujme:

Nemůžeme se pokusit definovat bytí a neupadnout přitom do této absurdity: protože žádné slovo nemůžeme definovat, aniž bychom začali říkat, že „jest“ (tím a tím), ať už to vysloveně vyjádříme, či nevyjádříme. Abychom tedy definovali bytí, bylo by třeba říci „jest“, a použít tudíž definované slovo v jeho definici.<sup>19</sup>

Je tedy jednoznačné, „že bytí vskutku nelze pojmut jako jsoucno. Nelze jej definitoricky odvodit z vyšších pojmů a nelze jej předvést pomocí nižších.“<sup>20</sup> Bytí zkrátka nelze určit tak, že mu přiřkneme jsoucno, říká Heidegger. Nicméně, ptá se myslitel dále, vyplývá z nedefinovatelnosti bytí

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 17.

<sup>16</sup> Tamt., s. 18.

<sup>17</sup> Tamt.

<sup>18</sup> Tamt.

<sup>19</sup> Tamt., s. 19.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 19.

jeho neproblematičnost? Nemusíme být nijak zvlášť bystrými filozofy, abychom si uvědomili, že je tomu přesně naopak. To, že bytí nelze definovat, „nás od otázky po jeho smyslu nijak neosvobozuje, naopak nás k ní přímo vyzývá.“<sup>21</sup>

Třetí teze zní: Bytí je pojem samozřejmý. V úvaze nad samozřejmostí bytí, které bezvýhradně všichni rozumíme, kdykoliv vypovídáme, že něco jest (tak a tak), funduje Heidegger svou třetí námitku. Průměrná srozumitelnost tomuto „jest“, demonstruje pouze jeho nesrozumitelnost. Dává najevo, „že v každém vztahování se a v každém bytí k jsoucímu jakožto jsoucímu je a priori jakási záhada.“<sup>22</sup> Ta spočívá v tom, že třebaže disponujeme porozuměním pro bytí, smysl bytí nám přesto uniká. Tato skutečnost „dokazuje zásadní nutnost obnovení otázky po smyslu bytí.“<sup>23</sup>

Chceme-li tedy otázku po bytí obnovit, musíme ji, jak říká Heidegger, správně položit. K tomu, abychom otázku mohli správně položit, musíme vědět, „co patří k otázce vůbec, abychom si na základě toho mohli ukázat otázku po bytí jako otázku význačnou.“<sup>24</sup>

Heidegger rozkrývá ve struktuře otázky několik zajímavých momentů. Ke každé otázce, jakožto tážení „po“ nedílně patří to, „po čem“ se tážeme. Zároveň vždy, když se tážeme, tážeme se „u něčeho“. Otázka „po čem“ zároveň znamená „na co“ se vlastně ptáme. To, „na co“ se tážeme, je vlastním smyslem otázky, intencí, ke které směřujeme.

My se neptáme na nic jiného než na bytí, na to, „co určuje jsoucno jako jsoucí, na to, vzhledem k čemu již vždy jsoucnu rozumíme, ať už je pojednáváme jakkoliv.“<sup>25</sup> Protože to, nač se tážeme, je vždy již v otázce obsaženo, je otázka svým způsobem ze strany tázaného vedena. A my se dotazujeme na smysl bytí. „Smysl bytí nám tudíž musí být již jistým způsobem k dispozici“<sup>26</sup>, neboť vždy již jaksi rozumíme tomu, nač se tážeme. „Co bytí znamená, to nevíme“<sup>27</sup> a pojmově jej, jak jsme si výše ukázali,

---

<sup>21</sup> Tamt.

<sup>22</sup> Tamt.

<sup>23</sup> Tamt., s. 20.

<sup>24</sup> Tamt., s. 21.

<sup>25</sup> Tamt.

<sup>26</sup> Tamt.

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 21.

vymezit nemůžeme. „Neznáme ani horizont, v němž bychom měli tento smysl uchopit a fixovat.“<sup>28</sup>

Jak jsme se již zmínili, každé tázání je rovněž tázáním „u čeho“. Naše tázání se bude výhradně pohybovat v tázání po bytí jsoucího. To podle Heideggera znamená, že „pokud bytí znamená bytí jsoucího, pak z toho vyplývá, že to, „u čeho“ se máme na bytí ptát, je jsoucího samo.“<sup>29</sup> Jenže jaké jsoucího má Heidegger na mysli? Které jsoucího je tím exemplárním jsoucího, ze kterého se lze ptát na jeho bytí? Než poodhalíme horizont takového jsoucího, učiňme v krátkosti prozatímní rozdíl mezi bytím a jsoucího, který se v textu objevuje.

Jsoucím rozumí Heidegger „všechno, o čem mluvíme, co míníme, k čemu se tak či onak vztahujeme, jsoucí je také to, co jsme my sami. Bytí spočívá v tom, že a jak něco je, v realitě, ve výskytu, ve stálosti trvání, v platnosti, v existenci, v tom, že něco je dáno.“<sup>30</sup> V průběhu analýz se nám difference mezi jsoucím a bytím zřetelně vyjasní.

Které jsoucího nám tedy umožňuje položit otázku po jeho bytí? Řekli jsme, že v otázce je vždy již jaksi obsaženo to, po čem se tážeme. Ono „po čem“, podobně jako „porozumění a pojmové uchopení něčeho“<sup>31</sup>, vždy již patří k bytostné struktuře otázky samotné. Čím by však byla otázka, kdyby neexistoval tazatel, který by ji pronášel? Dotazování je tak vždy dotazování „někoho“. Proto aspekty otázky, „jsou tedy samy mody bytí určitého jsoucího, totiž toho jsoucího, kterým my, tazatelé, vždy sami jsme.“<sup>32</sup> Položit otázku po bytí (jsoucího) nevyhnutelně znamená, položit otázku po bytí takového jsoucího, které se na bytí může tázat, zkrátka a jednoduše, položení otázky po bytí znamená položení otázky po bytí nás samotných.

Vypracovat otázku po bytí tudíž znamená: učinit průhledným jisté jsoucího – totiž to, které se táže – v jeho bytí. Klazení této otázky je jakožto modus bytí jistého jsoucího samo bytostně určeno tím, po čem se ptá – totiž bytím. Toto jsoucího, kterým my

---

<sup>28</sup> Tamt.

<sup>29</sup> Tamt., s. 22.

<sup>30</sup> Tamt.

<sup>31</sup> Tamt., s. 23.

<sup>32</sup> Tamt.

sami každý jsme a které má mimo jiné bytostnou možnost tázat se, postihujeme terminologicky jako pobyt<sup>33, 34</sup>

V závěru druhého paragrafu vznáší Heidegger otázku, zda způsob, kterým se hodlá ubírat, neobsahuje kruh. Není přece evidentní argumentací v kruhu chtít položit otázku po smyslu bytí až poté, co vypracujeme otázku po bytí pobytu? Nic takového. „Jsoucno může být určeno ve svém bytí, aniž by přitom již musel být k dispozici explicitní pojem smyslu bytí“<sup>35</sup>, říká Heidegger. Dále zdůrazňuje, že třebaže se v dosavadní ontologii bytí (pojem) vždy předpokládalo, nejedná se o takový pojem, který hledáme. Předpokládat bytí znamená bytí zahlednout. Zahlédnout bytí můžeme díky průměrnému porozumění pro něj, které vyrůstá z každodennosti, „která patří k samotné bytostné skladbě pobytu.“<sup>36</sup>

Takové předpokládání nemá nic společného s kladením nějaké nedokázané zásady, z níž by se deduktivně odvozovala další tvrzení. V položení otázky po smyslu bytí nemůže o nějaký „kruh v důkazu“ vůbec jít, neboť v zodpovídání této otázky nejde o deduktivní zdůvodňování a zakládání, nýbrž o to, aby byl základ vykázan a obnažen. V otázce po smyslu bytí není obsažen „kruh v důkazu“, ale spíše jakási pozoruhodná „zpětná nebo předběžná vazba“ toho „po čem“ se tážeme (bytí), k tázání jakožto modu jistého bytí jsoucna. To, že tázání je bytostně zasaženo tím, „po čem“ se táže, patří k nejvlastnějšímu smyslu otázky po bytí.<sup>37</sup>

Hrubě shrnuto: Otázka po smyslu bytí si žádá nejprve vypracování otázky po bytí jistého specifického jsoucna, pobytu, kterým jsme my sami. Nikoli na základě nějakých předpokladů, ať už metafyzických či jiných, ale pouze na základě kladení otázky po bytí jako takové, ve které se přítomnost bytí, díky struktuře otázky samotné jakožto svébytného modu bytí nás samých, ohlašuje. Toto přítomnění bytí v tázání samotném není žádný vedlejší aspekt otázky, naopak otázka sama je díky svému položení ze strany bytí vedena.

---

<sup>33</sup> Německy Dasein – bytí tu. (Pozn. aut.)

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 23.

<sup>35</sup> Tamt.

<sup>36</sup> Tamt., s. 24.

<sup>37</sup> Tamt.

Bytí, jež nás díky tázání oslovuje, není žádné abstraktní, absolutní bytí. Toto bytí jsme my sami, proto ohlašování bytí v tázání vždy již jaksí rozumíme. Nerozumíme mu však úplně. Horizont, ve kterém se naše průměrné porozumění pro bytí nejprve pohybuje, je každodennost. Ta není žádným negativním rysem pobytu, jsoucna, jež se vztahuje ke svému vlastnímu bytí, naopak patří k jeho bytostné struktuře.

Nutnost otázky po bytí pobytu, je tedy vzkříšena, žádá si své vypracování. My se však zevrubně existenciální analytikou pobytu zabývat nebudeme. V centru naší problematiky stojí smysl bytí pobytu. Znalost základních strukturních prvků pobytu – existenciálů a jejich vzájemnou existencialitu – musíme předpokládat.

V analýzách, které budou později následovat, budeme muset, chtět nechtět, naši problematiku zúžit i tak na menší prostor. Ne proto, že bychom nechtěli věnovat pečlivou pozornost každému paragrafu druhého oddílu spisu z důvodu přílišné práce, ani ne proto, že bychom se snad domnívali, že taková pečlivost je zbytečná a vede spíše k rozmělnění jádra problematiky. To, jestli se naše analýza rozmělní nebo ne, nijak nesouvisí s její délkou. Skutečnost je však taková, že *Bytí a čas* není jediným předmětem našich analýz. Proto se budeme snažit maximálně na minimální prostor zúročit vše (včetně sekundární literatury), co považujeme za nezbytné pro pochopení smyslu spisu.

Poslední aspekt první kapitoly úvodu, který bude nyní předmětem našeho bádání, má dvě části a formálně je strukturován do dvou paragrafů. My jej probereme jako jednu část. Jde o problém onticko-ontologické přednosti otázky po bytí.

Ontologická přednost otázky po bytí nespočívá v ničem jiném, než ve faktu, že každá věda, jak ukazuje Heidegger, se vždy již pohybuje v určitém horizontu porozumění (bytí), „jímž je vedeno veškeré pozitivní zkoumání.“<sup>38</sup> Toto zkoumání je vždy zkoumáním jsoucího, nikdy ne bytí tohoto jsoucna. Protože my však chceme zkoumat právě tuto oblast, a sice oblast bytí jsoucího, musí bádání o skladbě bytí jsoucího nutně předcházet.

---

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 26.



Otázka po bytí směřuje tudíž k apriorní podmínce možnosti nejen věd, které probádávají jsoucnu jako něco tak a tak jsoucího a již vždy se přitom v nějakém porozumění bytí pohybují, nýbrž k podmínce možnosti samotných ontologií, které těmto vědám předcházejí a fundují je. Veškerá ontologie, i kdyby disponovala sebebohatším a sebepevněji skloubeným systémem kategorií, zůstává od základu slepá a odvrácena od svého nejvlastnějšího záměru, jestliže předem dostatečně neujasnila smysl bytí a nepojala toto ujasnění jako svůj fundamentální úkol.<sup>39</sup>

Otázka existence je ontickou, nikoli ontologickou záležitostí pobytu, říká Heidegger. Co tato věta říká? Nic jiného, než že pobyt, jsoucnu, kterému v jeho bytí jde o jeho bytí samotné, „rozumí sobě samému vždy ze své existence, z jisté možnosti sebe sama, jak sebou samým být, či sebou samým nebýt. O existenci, pokud se týče toho, zda se jí chopí, anebo zda ji zanedbá, rozhoduje vždy pouze ten který pobyt sám.“<sup>40</sup>

Existování je tedy způsobem bytí, k němuž se pobyt vždy tak či onak vztahuje. Pobyt jednoduše musí vždy být své bytí. A nic víc než pouhé místo bytí není pod termínem „pobyt“ myšleno. Porozumění své existenci, která je ostatně, jak Heidegger praví, řešitelná pouze existováním samotným, lze v tomto ohledu označit jako existenciální. Toto předontologické porozumění sobě samému nikterak nevyžaduje teoretické průhlednosti ontologické struktury existence. Z tohoto důvodu je existence ontickou záležitostí pobytu.

Nicméně protože náplní naší práce je analýza Heideggerovy fundamentální ontologie se zaměřením na časovost pobytu, je třeba odhalit, v čem tato ontologie spočívá.

Existence, jak jsme ukázali, je ontickou záležitostí pobytu. Člověk jednoduše svému bytí rozumí vždy z perspektivy vlastního existování. Jako takové je pro něj existování naprosto srozumitelné, neproblematické. Avšak díky tomu, že se člověk, zprvu vždy onticky, vztahuje ke svému bytí, ke své existenci (člověku v jeho existování běží o jeho existování samotné), možnost hlubšího porozumění bytí v momentě, kdy se na bytí začne tázat, se mu začne odemykat. Ne tím způsobem, že by otázka po bytí začala bytí nějak zázračně odkrývat. Bytí je pobytu vždy již odemčeno, porozumění pro něj patří k jeho bytostné struktuře. Zkoumání této struktury bytí, jímž jsme my

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 27.

<sup>40</sup> Tamt., s. 28.

sami, není však již záležitostí ontickou, nýbrž ontologickou, což znamená, že nejde o analyzování té či oné existující existence, ale o analýzu „toho, co existenci konstituuje.“<sup>41</sup> Taková analýza již není existenciální, nýbrž existenciální.

Vazba mezi jednotlivými prvky struktury, jež konstituuje existenci, se označuje jako existencialita. Z jakého důvodu je však fundamentální ontologie, jinými slovy též existenciální analytika pobytu, fundamentální? Odpověď byla již částečně předznačena výše.

Bytí vědy jakožto modu chování člověka musí být stejné jako bytí pobytu. Ke skladbě pobytu patří být vždy v nějakém světě.

Porozumění bytí, jež přísluší k pobytu, týká se tudíž stejně původně jak porozumění něčemu takovému jako „svět“, tak porozumění bytí jsoucna, které se v rámci tohoto světa stává přístupným.<sup>42</sup>

Z toho důvodu:

ontologie, jejichž tématem je jsoucno, jehož bytí nemá charakter pobytu, jsou proto fundovány a motivovány samou ontickou strukturou pobytu, k jejímuž určení něco takového jako předontologické porozumění bytí vždy patří.<sup>43</sup>

„Fundamentální“ nazýváme tuto ontologii tedy proto, že jako taková musí všem možným ontologiím předcházet.

Onticko-ontologická přednost otázky po bytí má tedy tři části. Ontickou, jež spočívá ve skutečnosti, že pobyt je ve svém bytí určen existencí. Ontologickou, která vyplývá z existování samotného. Tím, že je pobyt určen existencí, „je sám o sobě ontologický.“<sup>44</sup> A třetí předností otázky je „onticko-ontologická podmínka možnosti všech ontologií.“<sup>45</sup>

## *II. 2. Dva úkoly rozpracování otázky po bytí. Metoda zkoumání a její náčrt*

---

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 29.

<sup>42</sup> Tamt.

<sup>43</sup> Tamt.

<sup>44</sup> Tamt.

<sup>45</sup> Tamt.

V této kapitole nás bude přednostně zajímat metoda zkoumání, která nám blíže osvětlí Heideggerovo pojetí fenomenologie. S první částí kapitoly se můžeme vyrovnat jednou výstižnou citací a konstatováním, že dějinnost pobytu, jakkoli patří k jeho bytostné skladbě, není v primárním zájmu našeho bádání.

Pobyt jest takovým způsobem, že jsa jsoucím, rozumí něčemu takovému jako je bytí. Se zřetelem k těmto souvislostem má být ukázáno, že to, z čeho pobyt vůbec něčemu takovému jako bytí nevýslovně rozumí a z čeho něco takového vykládá, je čas. Ten musí být jako horizont všeho porozumění bytí a každého jeho výkladu odhalen a ryzím způsobem pochopen. Aby to bylo lze nahlédnout, je zapotřebí původní explikace času jako horizontu porozumění bytí z časovosti jakožto bytí pobytu, jenž bytí rozumí.<sup>46</sup>

Věnujme nyní pozornost Heideggerově vnímání fenomenologie. Zmínili jsme, že fenomenologie znamená principiálně metodu, nikoli směr. Striktně vzato bychom tedy měli spíše hovořit o způsobu bádání, který bude fenomenologický. Tím, jak Heidegger zdůrazňuje, nijak neupřednostňujeme fenomenologickou metodu jako takovou. Jde spíše o to, vymezit, jak se bádá, ne „co je věcným obsahem předmětů filosofického bádání.“<sup>47</sup> Při analýze této metody vychází Heidegger ze samotného pojmu fenomenologie.

Ten lze rozdělit na dva termíny řeckého původu, a to fenomén a lógos. Fenomén rozkrývá Heidegger následovně. Říká, že fenomén je to, co se jeví, „co se ukazuje samo o sobě, co je zřejmé.“<sup>48</sup> Ve struktuře takto pochopeného fenoménu je rovněž skryta jeho privativní modifikace, která může fenomén nechat se projevit jako zdaj. To neznamena nic jiného, než že se fenomén může zdát být něčím jiným, než doopravdy je. Toto „zdání se fenoménu jako něco jiného“ je však založeno právě v původní skladbě fenoménu samého, kterou je jeho zřejmost. Jen díky tomu, že se fenomén ukazuje jako to, co je zřejmé, může se ukazovat i jako zdaj. Takto pochopený význam slova fenomén je pro Heideggera směrodatný. Fenomén je to, co se zjevuje.

---

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 34.

<sup>47</sup> Tamt., s. 44.

<sup>48</sup> Tamt., s. 45.

Přesně v těchto intencích vymezuje smysl fenoménu, respektive fenomenologie Jan Patočka. Fenomenologie je, řečeno jeho slovy, podle Husserla filosofia prima právě proto, že chce zachycovat nikoli jsooucnost, jak se jeví, ale chce atakovat jevení samo. Husserl, otec fenomenologie, si první uvědomil tuto přednost fenomenálního pole. Nelze neustále přeskakovat zjevování samo směrem ke jsooucímu a z něj nějak odvozovat jeho vlastní aspekty jevení. Jsooucí samo se přeci musí nejprve nějak jevit, být fenoménem, aby vůbec mohlo být určeno jako jsooucí.

Snaha naší kritiky je učinit fenomenologii fenomenologií – čirou naukou o ukazování a zjevování se, naukou o tom, jak to, co jest, nejen jest v sobě, ale jak se ukazuje, jak se činí zjevným a v této zjevnosti blízkým a průkazně tím, čím jest, naukou o způsobech vykazování každého jsooucnosti. (...) Učinit ukazování a zjevování skutečným zjevováním, tím, co ukazuje jsooucnost, co je nefalšuje, nýbrž zpřístupňuje.<sup>49</sup>

Lógos, přes všechny možné interpretace tohoto mnohoznačného termínu, chápe Heidegger jako řeč. Nikoliv však řeč ve významu promluvy, nýbrž ve smyslu „učinit zřejmým to, o čem je řeč.“<sup>50</sup> Řeč nám tedy zpřístupňuje to, o čem se mluví, otvírá nám cestu ve sdělení k tomu, co se jím právě říká. Řeč má tudíž apofantický charakter, tzn. umožňuje „vidět něco jako něco.“<sup>51</sup>

Z takto vymezených termínů je nasnadě interpretovat fenomenologii. Fenomenologie tudíž znamená: to zřejmé, co se nám zjevuje, vidět právě jako toto zřejmé z něj samotného tak, jak „se samo od sebe ukazuje.“<sup>52</sup> Pozornému čtenáři asi jen stěží unikne, že oním zřejmým, co se zjevuje, míní Heidegger právě bytí (pobytu). Nicméně specifičnost bytí jsooucnosti, kterému běží o jeho vlastní bytí, spočívá v tom, že se zprvu většinou neukazuje.

To, co však zůstává v jistém mimořádném smyslu skryto, nebo do zakrytí opět zpátky zapadá, nebo se ukazuje jenom zastřeně, není to či ono jsooucnost, nýbrž, jak ukázaly předchozí úvahy, bytí jsooucího.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> J. Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Oikoymenh, Praha 2003, s. 85.

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 49.

<sup>51</sup> Tamt., s.50.

<sup>52</sup> Tamt.

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 53.

Bytí, kterým my sami vždy již jsme a kterému stejně tak vždy již jaksi rozumíme, má svůj fenomenální fundament, je fenomenologicky vykazatelné. Lze se jej tak říkajíc dotknout, zahlédnout jej. Z tohoto důvodu je Heideggerova ontologie fenomenologií.

Analytika bytí pobytu, která je předmětem prvního oddílu *Bytí a času* a která, jak jsme již zmínili, nebude předmětem podrobné analýzy, přesto zůstává a musí zůstat v našem povědomí. Jasně pochopení problematiky časovosti není možné bez pochopení analytiky pobytu. Proto se v první části následujícího zkoumání budeme analytikou pobytu zabývat. Náš exkurz bude nicméně počítat s čtenářovou obeznámeností s problematikou, jak jsme již rovněž avizovali. Struktura práce si takovýto postup nezbytně vyžaduje.

### III. Pobyt a časovost

Při analýze úvodní části, která nám vymezila a zároveň uvolnila cestu k dalšímu zkoumání, jsme postupovali striktně chronologicky – v linii struktury *Bytí a času*. Tento postup měl své opodstatnění, a to ze dvou důvodů. Chronologická analýza textu s sebou nese menší riziko opomenutí některých zásadních momentů, které mohou být – obzvlášť v úvodu práce, kdy se problematika teprve formuluje – klíčové. Stejně tak jsme chtěli otázku po bytí představit v jasném světle, v intencích, v jakých ji Heidegger sám formuloval.

Osou nynější analýzy budou tři pilíře. Analytika rozpoložení pobytu, Smysl časovosti a poslední oddíl, kterému se budeme věnovat, ponese název Temporalita předběhové odhodlanosti a problém horizontálních schémat časovosti.

Protože *Bytí a čas* lze též označit jako prohlubování analýz struktury existence, na jejímž konci se celá struktura pobytu vykáže jako původní časovost, je naše rozčlenění, jak dále uvidíme, nikoli pouze pragmaticky orientované, nýbrž má svůj vlastní smysl.

Základní exkurz do jedné z oblastí analytiky pobytu, a sice do rozpoložení pobytu či jeho vrženosti, nám umožní porozumět, co v základních intencích znamená „bytí ve“ pobytu. Jakmile jeho strukturu v základních rysech

z rozpoložení pobytu obnažíme, budeme schopni přistoupit k analýze časovosti jakožto smyslu onoho „bytí ve“. Až se vypořádáme s časovostí pobytu, přistoupíme k poslednímu bodu naší analýzy, abychom si ukázali, že problematika tzv. původní časovosti není zdaleka neproblematická, lépe řečeno, že nezbytně vyžaduje další zkoumání.

### *III. 1. Analytika rozpoložení pobytu*

#### III. 1. 1. Původní a běžné rozpoložení. Krajina, blízkost a prostorovost pobytu

Pobyt je vždy již bytím „tu“<sup>54</sup>. Svému bytí jaksí rozumí a vztahuje se k němu. Není „tu“ na způsob vyskytování se – taková možnost je pobytu odepřena – nýbrž je „tu“ tak, že jako existující rozumění sobě, kterému vždy běží o jeho vlastní bytí, o jisté „moci být“, rozumí již vždy něčemu jako je „svět“. Svět není ve svém původním významu něco, k čemu by člověk mohl zaujímat libovolný postoj, něco, k čemu by se mohl vztahovat způsobem, že by mu to bylo ukradeno. Svět je naopak stejně původním způsobem odemčen člověku jako porozumění jeho vlastnímu bytí. Člověk se tudíž může ke svému bytí vztahovat vždy jen ve světě, jenž je místem jeho původního „tu“. Svět je existenciál a patří k bytostné skladbě pobytu.

Pobyt existuje kvůli určitému ‚moci být‘ sebe sama. Existuje tak, že je vržen, a jako vržený je vydán jsoucnu, které potřebuje k tomu, aby mohl být tak, jak jest, totiž kvůli sobě samému. Pokud pobyt fakticky existuje, rozumí si v tom, jaká je souvislost mezi tímto ‚kvůli sobě samému‘ a jednotlivými ‚k tomu aby‘. To, v čem existující pobyt sám sobě rozumí, jest spolu s jeho faktickou existencí „tu“. To, ‚v čem‘ se odehrává primární soběporozumění, má charakter pobytu. Pobyt jest v existování svým světem.<sup>55</sup>

Smysl této citace se nám v průběhu analýzy bude víc a víc objasňovat. Jejím primárním účelem je zdůraznění úlohy pobytu jakožto vrženého „bytí ve světě“. Pouze bytost, která je vydána do světa a která rozumí světu jako

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 166.

<sup>55</sup> Tamt., s. 405.

určitému celku, v němž se rozprostírá vztah „k tomu aby“ a „kvůli čemu“, tedy vztah mezi jsoucím a onou bytostí, pouze tato bytost může být nějak rozpoložená, nějak naladěná.

Na tomto místě je třeba učinit zásadní poznámku, která bude platit pro všechny analýzy, jež budou následovat. Tvrdíme: k existenciální skladbě pobytu patří, že pobyt je vždy již nějak naladěný, nějak rozpoložený. Nehovoříme tady o (po)citech? Neupadá zde naše analýza, která chce mít čistě fenomenologický charakter, do psychologie, či psychologismu?

Nikoli. Bylo by fatálním nepochopením *Bytí a času*, kdybychom bytí jen jediný existenciál nerozkryli čistě na půdě fenomenologie – v Heideggerově terminologii fundamentální ontologie. Jde nám o zkoumání bytí jsoucího, o jevení se bytí v porozumění, o to, co konstituuje každou existenci v jejím bytí, nikoli o analýzy subjektivních dojmů.

Heidegger sám svou filosofii označil jako vědu o bytí vůbec (*Wissenschaft vom Sein überhaupt*<sup>56</sup>). Fenomenologie, filosofie a ontologie jsou pro něj synonyma. Nesmíme však nikdy propadnout dojmu, že bytí, jež bylo Heideggerovým celoživotním předmětem filosofování, je jakési další jsoucné, ke kterému se dostáváme, když řekneme, že:

překračujeme jsoucné abychom dospěli k bytí. Tímto překročením se neocitáme zase u jsoucné, které by se nacházelo někde za oním známým jsoucím jako v nějakém zázemí. Transcendentální věda o bytí nemá co dočinění s vulgární metafyzikou, která pojednává o nějakém jsoucím jako o jsoucím „za“ známým jsoucím, nýbrž vědecký pojem metafyziky je identický s pojmem filosofie vůbec: kriticky transcendentální věda o bytí, to je ontologie.<sup>57</sup>

Heideggerovu filosofii můžeme tedy rovněž označit jako transcendentální fenomenologii. Transcendentální proto, že „transcendujeme“<sup>58</sup> od jsoucné k bytí. Jak však již víme, bytí je vždy bytí jsoucího, proto můžeme explicitně

---

<sup>56</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 23.

<sup>57</sup> Tamt. (Wir übersteigen das Seiende, um zum Sein zu gelangen. Bei diesem Überstieg versteigen wir uns nicht wiederum zu einem Seienden, das etwa hinter dem bekannten Seienden läge als irgendeine Hinterwelt. Die transzendente Wissenschaft vom Sein hat nichts zu tun mit der vulgären Metaphysik, die von irgendeinem Seienden hinter den bekannten Seienden handelt, sondern der wissenschaftliche Begriff der Metaphysik ist identisch mit dem Begriff der Philosophie überhaupt: kritisch transzendente Wissenschaft vom Sein, d. h. Ontologie.)

<sup>58</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 23.

dodat, že překračujeme od jsoucna k jeho bytí. Stejně tak můžeme dodat, že hovoří-li Heidegger o ontologii jakožto o vědě o bytí vůbec, pak bytí, jež má filosof na mysli, je vždy bytí jsoucího (Sein eines Seienden<sup>59</sup>).

Pro upřesnění ještě zmiňme, že termín „transcendentální“ neoznačuje totéž, co v Kantově filosofii. Heideggerovo pojetí transcendentální fenomenologie směřuje k uchopení apriorní skladby bytí jsoucna, zatímco v Kantově transcendentální filosofii běží o apriorní skladbu našeho poznání. Nicméně oba myslitelé stojí na půdě apriority, tedy tendence uchopit svůj koncept nezávisle na proměnlivé zkušenosti.

Jak by tedy mohl být existenciál naladění pobytu něčím subjektivním, něčím, co má svůj původ ve zkušenosti? Kdyby tomu tak bylo, potom Heideggerův projekt fundamentální ontologie není nosný. Věnujme se tedy konečně jeho samotné analýze.

Rozpoložení, o kterém Heidegger hovoří, patří k bytostné skladbě pobytu proto, neboť se nachází ve stejné původní vazbě ke světu (existenciálu), jako se svět, respektive „ve světě“ váže k porozumění pobytu samému. „Rozpoložení je jeden ze základních existenciálních druhů stejně původní odemčenosti světa, spolupobytu a existence, poněvadž odemčenost je bytostně ‚bytí ve světě‘.“<sup>60</sup>

Že by pobyt mohl být „nějak“ naladěn, přísně vzato, vůbec říct nemůžeme, neboť možnost naladění s sebou nese rovněž možnost nebýt naladěn. A pobyt je vždy již nějak naladěn, nějak rozpoložen. Tato rozpoloženost však neoznačuje „náladu“ nebo nějaký příjemný pocit člověka, nýbrž vztah člověka ke světu, skutečnost, že svět se mne vždy již nějak dotýká, že na mě dosahuje.

Na tomto místě by nás rovněž mohlo napadnout - proč tedy Heidegger používá pojmy (naladění, vrženost aj.), které v běžném životě označují přesně to, co nechceme, aby jimi v Heideggerově filosofii bylo myšleno? Nechce nám Heidegger tím, že ve svém filosofickém myšlení dává pojmům, kterým všichni bezproblémově rozumíme, své vlastní významy, jen ztěžovat filosofickou práci?

---

<sup>59</sup> Tamt., s. 22.

<sup>60</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 168.



V žádném případě. Heidegger zcela záměrně přisuzuje některým svébytným významům běžné termíny proto, aby poukázal na jejich původní smysl. Tím neděláme z Heideggera filosofa se zálibou pro etymologii, nýbrž chceme zdůraznit, že sousloví „původní smysl slov“ se týká roviny bytí pobytu, k níž mají termíny odkazovat.

V Heideggerově myšlení proto nesmíme existenciálním pojmům, které strukturu pobytu tvoří a pro které Heidegger volí běžná označení, nikdy rozumět v jejich běžném, každodenním významu. Naopak musíme nahlédnout, že onen „běžným význam“ je význam odvozený – Heideggerovými slovy řečeno – význam vulgární. Odvozený je tento význam právě od svého původního významu, jenž se nemůže zakládat nikde jinde než ve fundamentální skladbě pobytu samého.

Naladěnost pobytu spočívá tedy v jeho vrženosti do světa. „Výraz vrženost má naznačovat fakticitu oné vydanosti.“<sup>61</sup> „Nálada vždy již odemkla ‚bytí ve světě‘ jako celek a činí jakékoliv zaměřování ‚na...‘ teprve možným.“<sup>62</sup> Pro snazší porozumění světu jako celku, jenž je mi vždy v rozumějícím rozpoložení odemčen, uveďme krátký úryvek:

Při zapálení této cigarety se chápu své konkrétní možnosti nebo, chcete-li, své touhy zakouřit si. Přisunutím archu papíru a pera dávám sám sobě nejbezprostřednější možnost práce na tomto díle: jsem už v něm angažován, a v okamžiku, kdy se vrhám do práce odkrývám svou aktivitu. V tomto okamžiku zůstává zajisté nadále mou možností, neboť se každou chvíli mohu odvrátit od práce, mohu odsunout papír a našroubovat uzávěr na plnicí pero. (...) Vědomí člověka v akci je nereflektovaným vědomím. Je to vědomí o nějaké věci a transcendentno, jež se mu odkrývá, má zvláštní povahu: je to struktura světa vytyčující požadavek, struktura, jež korelativně ve vědomí odkrývá složité vztahy prostředečnosti. Při psaní jednotlivých písmen se objevuje celá věta – ještě nedokončená – jako pasivní požadavek, aby byla napsána. Tato věta je smyslem písmen, jež píši, a o její výzvě nepochybuji, neboť nemohu psát jednotlivá slova, aniž je transcenduji směrem k ní, takže větu odkrývám jako nutnou podmínku smyslu jednotlivých slov, která píši. Současně a v rámci konání samého se objevuje a organizuje komplex prostředků k něčemu odkazující (pero – inkoust – papír – řádky – okraj atd.), který sám o sobě nemůže být uchopen, ale vynořuje se v lůně

<sup>61</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 166.

<sup>62</sup> Tamt., s. 168.

transcendence, odhalující větu, kterou mám psát, jako pasivní požadavek. Takto jsem angažován skoro ve všech každodenních konáních, vzal jsem na sebe riziko a při jejich uskutečňování a samým aktem jejich uskutečňování odkrývám své možnosti jako požadavky, jako naléhavosti, jako použitelnost prostředků.<sup>63</sup>

Z úryvku jasně vidíme, v čem spočívá „dotknutelnost“ světa. Jak podle Heideggera, tak podle Sartra je struktura světa (bytí ve světě) tvořena spleťtým množstvím prostředků, jejichž původním smyslem je služebnost. V čem tato služebnost spočívá a proč je původním charakterem prostředků (pero, inkoust) dostatečnost, zůstává zatím ještě skryto. Nás v této fázi přednostně zajímá struktura světa nikoli jako souboru prostředků, nýbrž jako celku, neboť celek světa je, jak již víme, odemčen rozpoložením pobytu.

Ve své nástupní profesorské řeči Heidegger říká:

Stejně tak jistě, jako že celek jsoucna o sobě nikdy absolutně neuchopujeme, nacházíme se postaveni uprostřed jsoucna, které je nějak v celku odhalené. Je totiž bytostný rozdíl zda celek jsoucna o sobě uchopujeme, nebo zda se uprostřed jsoucna v celku nacházíme. To první je zásadně nemožné. To druhé se v našem pobytu děje neustále.<sup>64</sup>

Tím prvním, zásadně nemožným míní Heidegger předmětné uchopení světa v celku. Něco takového je naprosto vyloučeno. Nicméně druhá situace nám říká, že celek světa je nám přece jen jaksi odhalen. Neexistuje však žádná vědecká metoda, která by nás k tomuto celku světa přiblížila. V zásadě nás k němu v jeho originární danosti nemůže přivést ani Heideggerova fundamentální ontologie, která, třebaže jej odkrývá, činí tak přesto vždy až zprostředkovaně - v reflexi<sup>65</sup>. Nutno poznamenat, že tato reflexe však nemá nic společného s Husserlovskou reflexí, která je základem přístupu k fenoménům v jejich danosti na způsob intencionální noeticko-noematické struktury našeho vědomí.

Původní odhalenost světa v celku Heidegger demonstruje zejména na dvou fenoménech – úzkosti a nudě. Tyto fenomény si filosof přirozeně

---

<sup>63</sup> J. P. Sartre, *Bytí a nicota*, Oikoymenh, Praha 2006, s. 76.

<sup>64</sup> M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, Oikoymenh, Praha 1993, s. 47.

<sup>65</sup> Jiný způsob zachycení zkušenosti však žádná filosofie nabídnout nemůže. (Pozn. aut.)

nevybral proto, aby vyvolával ve čtenářích stísněné pocity. Původní nálady nejjasněji ukazují, v čem spočívá smysl světa v celku.

V hluboké nudě, jež se jako hustá mlha mlčky valí v propastech pobytu, slévají se všechny věci a lidé, i my sami s nimi do podivné lhostejnosti. Tato nuda zjevuje jsoucno v celku.<sup>66</sup>

Heidegger důrazně upozorňuje, abychom nudu, jež nám umožňuje zakusit jsoucno v celku, nezaměňovali s tím, když nás například „nudí pouze kniha, kterou čteme, či hra, kterou sledujeme. (...) Pravá nuda propuká, až když je nám tak, že ‚všechno je nuda‘.“<sup>67</sup> Úzkost, třebaže je kvalitativně od nudy odlišná, je s nudou ontologicky souznačná.

Úzkost před... je vždy úzkostí o..., ale ne o to či ono. Avšak neurčitelnost toho, před čím a o co pociťujeme úzkost, není pouhým nedostatkem určitosti, nýbrž bytostnou nemožností určitelnosti. To vysvětluje známého výkladu: Říkáme, že v úzkosti „je člověku nějak divně“. „Co“ je tu divné a „komu“ je nějak divně? Nemůžeme říci, z čeho je člověku divně. Je mu tak v celku. Všechny věci i my sami se noříme do jakési lhostejnosti.<sup>68</sup>

Co se to tedy s námi a se světem v těchto náladách děje? Kam se to vykláníme a proč v těchto náladách takříkajíc „ztrácíme půdu pod nohama“<sup>69</sup>? Heideggerovými slovy bychom mohli říct, že nás tyto nálady uvolňují zpět do možnosti svobodně zvolit a uchopit sebe sama. Jak je však něco takového možné? Nedožvěděli jsme se přeci, že bytostným rysem úzkosti je její neurčitost? Ano. V úzkosti, zdá se, nejsme schopni identifikovat, z čeho je nám úzko.

Úzkost je existenciál a spoluurčuje skladbu pobytu. Z toho důvodu ten, komu je úzko – a sice pobyt – je cílem samotné úzkosti. To, z čeho je nám tedy úzko, není žádné něco, nýbrž jsme to my sami. Protože pobyt je vždy bytím ve světě, úzkost postihuje rovněž svět, jenž je pobytu odemčen. V úzkosti v nás tedy promlouvá nejen obkličující skličování, nýbrž zároveň

---

<sup>66</sup> M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, Oikoymenh, Praha 1993, s. 47.

<sup>67</sup> M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, Oikoymenh, Praha 1993, s. 47.

<sup>68</sup> Tamt.

<sup>69</sup> Tamt.

spolu s ním též svět, jenž se přímoúměrně skličování slévá do víc a víc beztvareho, nic neříkajícího celku.

Oč úzkosti jde, je samo „bytí ve světě“. V úzkosti se hroutí příruční jsoucno našeho okolí a nitrosvětské jsoucno vůbec. „Svět“ není už s to nic nabídnout a právě tak spolupobyt druhých.<sup>70</sup>

Úzkosti lze tedy rovněž rozumět jako bezevztažné možnosti člověka, neboť v úzkosti, skutečné vykloněnosti do ničeho, se žádný vztah k čemukoliv ze světa nemůže uskutečnit na způsob porozumění. Mistrně tuto situaci interpretuje Jan Patočka, když říká, že:

v úzkosti nám žádná věc – a my sami, jak empiricky jsme – nic neříká, ale všechny se k nám obracejí nikoli tím, čím jsou, nýbrž v tomto naprostém mizení, uplývání, v tom, jak pro nás nic neznamenaají, nic neříkají pro naše jednání. Zde se ukazuje to poslední, lépe to první, bez čeho žádný význam není možný a nic bez toho nic neznamenaá, onen základní význam – co znamenaá být.<sup>71</sup>

V úzkosti, v této *sterésis* bytí, kdy jsme, jak Patočka říká, postaveni do situace být holým sum, se nám svět nejbezprostředněji zjevuje jako celek. Je to tentýž celek, do kterého jsme, slovy Heideggerovými, vykloněni jakožto do ničeho. Nesmíme si však tento celek představovat jako nějakou prázdnotu. Ono „do ničeho“ chce poukázat na jediné. V úzkosti se mne kompletně celý můj svět, vše, co mne v danou chvíli obklopuje a utváří mé okolí, není schopno významově vůbec nijak dotknout. Významy věcí a lidí jsou jakoby vyprázdněny. V tomto smyslu se mi svět slévá jako celek do ničeho. Nálada úzkosti mi odemkla svět jako celek. Nic mi nepomůže, budu-li se snažit cokoliv dělat proto, abych tento stav vymítil. Naopak. To, že se v úzkosti snažíme třeba o to víc mluvit, či dělat různé věci, je důkazem neutuchávající přítomnosti úzkosti, říká Heidegger.

Charakter úzkosti, jak jej vnímá Heidegger, jsme v základních rysech nastínili. Propadli bychom však omylu, kdybychom se domnívali, že tento charakter naladěnosti znamenaá rovněž takový způsob rozpoložení pobytu,

<sup>70</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 221.

<sup>71</sup> J. Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Oikoymenh, Praha 2003, s. 107.

ve kterém se pobyt nachází nejčastěji. Ve skutečnosti je tomu přesně naopak. Být bezeztažně rozpoložen, čelit své situaci ze sebe sama, nikoli ze světa jakožto souboru prostředků k zacházení či obstarávání, je takový způsob bytí pobytu, ve kterém se pobyt většinou nenachází. Je tomu tak, jak Heidegger říká, z toho důvodu, že pobyt je ve světě obstarávání a zařizování zprvu ztracen.

Člověk je ve své každodennosti vtažen do světa, vztahuje se k věcem, z nich a v jejich obstarávání si zprvu rozumí. Přirozeně i v této vtaženosti do světa věcí se člověku odkrývá svět v celku, neboť člověk je, jak jsme zdůraznili, vždy již naladěný. V tomto případě však pobyt nemusí své rozpoložení takříkajíc ustát (jak tomu bylo v situaci úzkosti). Analyzujme stručně exemplární situaci, ve které se pobytu odemyká svět v celku nikoli ve své původnosti, nýbrž ve způsobu ztracenosti člověka v každodenním obstarávání. Takovou situací je podle Heideggera například situace strachu – modu určitého rozpoložení.

Analýzu fenoménu strachu rozděluje Heidegger na tři oblasti: 1) to, čeho se bojíme 2) strachování samo 3) to, oč máme strach

Při analyzování první části struktury strachu Heidegger znovu zdůrazňuje, že nejde o to, abychom podali informativní výčet o tom, jakým způsobem může být jsoucno tak či onak strašné. To, oč běží, „je určitě strašné fenomenálně v jeho schopnosti nahánět strach.“<sup>72</sup>

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

---

<sup>72</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 171.

možnost, že se nedostaví a mine nás, což náš strach nezmenšuje ani netiší, nýbrž naopak vytváří.<sup>73</sup>

Na precizní charakteristice toho, z čeho máme strach, na první pohled vidíme, v čem se strach liší od úzkosti. Strach má vždy svůj konkrétní předmět, strach je vždy strachem z něčeho. Ono něco, čeho se bojíme, má svůj bytostný charakter v tom, že na nás dosahuje, že „dostačuje“ k tomu, abychom se jej obávali. Tím, spolu s Heideggerem, však nechceme říct, že dostatečnost má vyjadřovat míru dosahu (v tomto případě strachu), který tak tak splňuje svůj úkol. Kdybychom existenciálu dostatečnosti přiřkli tento status, pak by to znamenalo, že strach je spjatý čistě s věcí či fenoménem, jenž strach nahání.

Nic takového není však z bytostné skladby pobytu možné. Řekli jsme, že strach je modus rozpoložení pobytu. Nálada strachu vždy již odemkla svět jako celek. Na rozdíl od úzkosti na nás však ve strachu svět nedopadá ve své nicující hrozbě ze všech stran, nýbrž v důsledku toho, že strach je vždy strachem z něčeho (nebo o něco), se k nám hrozivé ze světa, přesněji z krajiny, vždy přibližuje. Strachování samo, druhý strukturní moment strachu, však není dříve než to, z čeho máme strach, a opačně.

Není tomu tak, že bychom napřed konstatovali nějaké budoucí zlo (*malum futurum*) a pak se jej obávali. A stejně tak strachování nekonstatuje napřed, co se blíží, nýbrž odkrývá to především v jeho strašnosti. (...) Praktický ohled vidí strašné, protože je v rozpoložení strachu. Strachování jako dřímající možnost rozpoložení našeho ‚bytí ve světě‘, ‚ustrašenost‘, odemkla již svět tím způsobem, že se z něho může blížít něco, co je strašné.<sup>74</sup>

Jasně vidíme, že se v jádru celkového rozpoložení strachu nachází intencionální struktura. Obávající se nemůže existovat bez obávaného. V čem tedy spočívá smysl dostatečnosti? Proč Heidegger v prvním bodě analýzy toho, čeho se bojíme, říká, že jeho dostatečnost (obávaného) spočívá v jeho škodlivosti? Nečiní tak přirozeně z žádného jiného důvodu než ze snahy poukázat, jakým způsobem se nám odemyká bytí. Protože

<sup>73</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 172.

<sup>74</sup> Tamt.

dostatečnost (jakéhokoliv jsoucna) je další z mnoha existenciálů, spolukonstituuje skladbu pobytu a rozevívá nám zase o trochu víc horizont, v němž se hodláme přibližovat porozumění bytí, jímž pobyt sám odjakživa disponuje.

Dostatečnost, o které je řeč, nevyjadřuje vůbec žádnou míru, nýbrž způsob, jak příruční jsoucno bytostně jest. „Dostatečnost je bytí nitrosvětského jsoucna, k němuž je toto jsoucno vždy již prvotně uvolněno. Vždycky se to s ním jako se jsoucnem má tak, že na něco stačí.“<sup>75</sup> V tomto smyslu Hovoří Heidegger o obávaném, jehož dostatečnost spočívá v jeho hrozivosti. Smysl dostatečnosti můžeme klidně převést na řeč bytí a říct, že hrozivost obávaného je jeho způsob bytí.

Další z rozdílů mezi strachem a úzkostí je ten, že strach, respektive obávané, se k nám ve své hrozivé dostatečnosti přibližuje. Úzkost se naopak vůbec přibližovat nedokáže (ve smyslu přibližování z určité krajiny). Tísňivá nehostinnost, označení, které Heidegger pro situaci, kdy jsme, slovy Patočkovými, svým holým sum, rovněž používá, nás přepadá a je tady jakoby hned. Jak jsme již zmínili, je to proto, že pobytu je úzko z jeho bytí ve světě.

Jak se k nám tedy obávané přibližuje? Vodítkem ke správnému pochopení přibližování se obávaného je pátý bod Heideggerovy analýzy. V něm Heidegger ukazuje, že třeba i to nejstrašnější, co se k nám blíží, ale je v dálce, zůstává ve své hrozivosti skryto. Kam tím Heidegger míří? Ne jinam, než k dalším existenciálním rovinám pobytu. Proto, abychom fenomén přibližování se obávaného mohli zachytit v jeho bytostné struktuře, je potřeba naši analýzu rozšířit o další dva existenciály, a sice o krajinu a prostorovost. Jen v souvislosti těchto dvou existenciálů může být fenomenálně porozuměno něčemu takovému, jako je přibližování se obávaného.<sup>76</sup>

Co tedy Heidegger míní slovy, když říká, že obávané se k nám přibližuje vždy z nějaké krajiny? V samotném úvodu této analýzy je zapotřebí znovu si uvědomit, že krajinou, podobně jako prostorovostí, rozumí Heidegger existenciální určení pobytu. Krajina stejně jako prostorovost (a všechny

---

<sup>75</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 108.

<sup>76</sup> V zásadě je však nutno rozumět celkové analytice pobytu, neboť porozumění bytí pobytu je možné jen na základě uchopení celistvé existenciality pobytu, jež má svůj odraz právě v analytice pobytu samotné.

existenciály vůbec) nějak promlouvá k bytí a z bytí pobytu samého, kterému v jeho bytí o toto bytí běží. Krajinou tudíž nebudeme rozumět „krajinu turistického výhledu, ekologického ohledu na přírodu ani krajinu otevřenou estetickému zásahu krajinného architekta.“<sup>77</sup> Takovýto způsob pohlížení na krajinu v sobě nese zásadní přehlížení jejich konstitutivních momentů, které jsou pobytu vždy již odemčeny, třebaže takřka většinou prizmatem tzv. „nenápadné důvěrnosti“<sup>78</sup>.

Analýza krajiny, jak ji prezentuje Heidegger v *Bytí a čase*, není dále jakási samostatná studie, která by se dala zařadit například do oddílu „bytí ve světě“. Všechny existenciály utvářející skladbu pobytu, můžeme říci, jsou si rovny, ale nepostihneme tak přesně to, co se v rámci jejich vzájemného strukturování utváří. Mezi jednotlivými existenciály není jen pouhá vazba, o existencialitě nemůžeme hovořit na způsob prostého skloubení dílčích existenciálů, jež vytváří existenciální strukturu. Tak bychom postihli jen laciný povrch fundamentální ontologie. Smyslem existenciálů (v jejich skloubenosti) je především to, že se vzájemně prohlubují.

Proto jsme apelovali na čtenáře, že je zapotřebí být obeznámen s celistvou analytikou pobytu. S každým dalším pochopeným a do existenciality pobytu začleněným existenciálem nedochází, jak by se čtenář mohl domnívat, k uzavírání existenciální struktury. To je jen vnější, vyabstrahovaný proces, který se konstruuje z vědomí části a celku v subjekt-objektové, předmětné rovině. Zpředmětnělý způsob chápání problematiky však nemůže postihnout to, oč nám zde celou dobu běží - bytí. Dasein, „místo bytí“<sup>79</sup>, jež je smyslem existenciality, se jejím prohlubováním teprve otevírá. Můžeme říci, že skutečně otevřená existenciální struktura, kterou průsvítá bytí, je ta, která je v předmětné rovině definitivně uzavřená a bytím netknutá.

Kde se tedy nachází krajina, ze které se k nám obávané může přibližovat? Ve smyslu určité lokalizace přirozeně nikde. Kdybychom se tázali po krajině příslovcem „kde“, přehlídli bychom samotný horizont, ze kterého a ve kterém se nám krajina dává. Krajina není žádným „kde“. Protože pobyt

---

<sup>77</sup> K. Mitterpach, „Krajina a horizont“, in: *Filosofia*, roč. 60, 2005, č. 6.

<sup>78</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 131.

<sup>79</sup> J. Michálek, „Naladěnost v analýzách fundamentální ontologie“, in: *Udiv a zdrženlivost*, ed. J. Michálek, Oikoymenh, Praha 1999.



jakožto pečující o své vlastní bytí je vždy ve světě a jeho „být vůbec tady“<sup>80</sup> je mu odemčeno jeho rozpoložením, něčemu takovému jako krajina vždy již rozumí. Z následujících důvodů.

Pobyt, jenž o sebe pečuje, pečuje o sebe, jak již víme, zprvu na způsob zařizování se, Heideggerovými slovy na způsob obstarávání. Zařizuje se proto, neboť mu v jeho bytí jde právě o ono býti. Jak pobyt většinou realizuje intenci onoho býti? Tak, že jakožto jsoucno, kterému v jeho bytí o toto bytí jde, se snaží své vlastní bytí smysluplně naplňovat. Pobyt je většinou vždy prakticky orientován, vždy se nachází v nějaké činnosti. Z těchto činností, jež jsou zpravidla odrazem bytí pobytu v modu každodennosti, čerpá pobyt zprvu svůj smysl. Pobyt je zkrátka, slovy Heideggerovými, vždy bytím „u“, bytím „při“, bytím „s“, což znamená, že jako zařizující se ve světě každodenního obstarávání zároveň zachází se jsoucnem ve světě (nitrosvětskými) jakožto příručními prostředky.

Procesualitu bytí pobytu v jeho zařizování se názorně interpretuje například Jaroslav Novotný, který způsob obstarávání pobytu člení do dvou korelativních rovin horizontálně – vertikálního charakteru. Vertikální rovinu tvoří dílo, které je smyslem činnosti pobytu (například zhotovení krmítka pro ptáky, či studium v knihovně). Horizontální rovinu tvoří struktura odkazování všech prostředků, které jsou ke zhotovení krmítka nebo ke studiu v knihovně nezbytné.

V konkrétním smysluplném celku zacházení (při díle) jsme v používání věci odkazování z jedné na druhou jejich vhodným významem typu ‚hodí se k... aby...‘. Takovýto vhodnostní a odkazující význam je ovšem sám odkázan na to, k čemu svým ‚hodit se k...‘ odkazuje. Tato souvztažnost a vzájemná významová podmíněnost se děje jak v horizontální rovině mezi navzájem odkázanými významy typu ‚hodit se k... aby...‘, tak ve vertikální rovině mezi souvislostí těchto k sobě odkázaných vhodných významů a vždy celkovým smyslem zacházení.<sup>81</sup>

Korelativnost obou rovin lze tedy spatřovat ve skutečnosti, že:

<sup>80</sup> J. Novotný, *Krajina, řeč a otevřenost bytí*, Univerzita Karlova (FHS), Praha 2006, s. 60.

<sup>81</sup> J. Novotný, *Krajina, řeč a otevřenost bytí*, Univerzita Karlova (FHS), Praha 2006, s. 33.

celek je tím, odkud získávají významy v rámci něho užívaná jsoucna, a zároveň je významově dotvářen tím, jak a v jakých okolnostech se vnitřně významově rozvíjí. Odkazování (a odkázanost) typu ‚hodit se k... aby...‘ (horizontálně), resp. typu ‚k čemu‘ jako ke smysluplnému celku díla (vertikálně) nás vždy v zacházení s jedním jsoucnem nechává zároveň být při druhém (horizontálně), resp. v zacházení s každým z nich při celku díla (vertikálně); a opačně dílo jako to, při čem jsem v celé souvislosti vždy a především jako při smyslu celého zacházení, je samo tím, co ze sebe sama uvolňuje jsoucna světa v jejich ‚hodit se k... aby...‘, s nimiž se pak mohu v celém zacházení adekvátně jejich vhodnému významu zařizovat a jež sama svým vhodným užitím zároveň vždy k celku díla odkazují.<sup>82</sup>

Pakliže si však v tuto chvíli představíme soubor prostředků, které bychom ke zhotovení tohoto díla mohli potřebovat, přehlédneme znovu rovinu bytí, o kterou se nám jedná. Již jsme zmínili, že bytím prostředku je jeho dostatečnost. Proto je na místě zaměřit se nikoli na předmětný, vizuální charakter prostředku, ale na ty jeho aspekty (existenciály), které jej uvolňují v jeho bytí. „Zpozorovat“ či zakusit existenciály prostředku – jako jsou výše zmíněná dostatečnost prostředku a jeho příručnost – se nám v každodenním životě daří zejména tehdy, když prostředek tyto svá bytostná určení ztratí. V tu chvíli zakoušíme rovinu bytí prostředku (třebaže v privativním modu), v ten moment se bytí dere jakoby do popředí a poukazuje na svou fundamentální roli, v tomto okamžiku se důvěrná nenápadnost prostředku proměňuje v jeho naléhavost. Mistrně tuto proměnu zachycuje ve svém článku Güntel Figal. Ocitujme z něj nyní pro jasnější pochopení následující pasáž:

Příruční prostředek, s nímž se setkáváme ve světě našeho okolí, je tím, čím je, právě tehdy, když od sebe odvádí pozornost; je pro něj „charakteristické, že se ve své příručnosti jaksi drží v pozadí, a to právě proto, aby byl ve vlastním smyslu „po ruce“. Příruční prostředek – tedy třeba židle, na které sedím při psaní, lampa, která mi na psaní svítí – je dokonale nepředmětný: vlastně „tu není“. To se změní teprve tam, kde se prostředek stává „nápadným“, „naléhavým“ a „neodbytným“: když v momentální souvislosti není k použití, když chybí, nebo když dokonce, jako něco, s čím se zabývat nechceme, překáží. Jakmile se to stane, zjevuje se na příručním

---

<sup>82</sup> Tamt., s. 34.

jsoucnu „charakter výskytovosti“ – a to tak, že tato výskytovost „je ještě vázána v příručnosti prostředku“: prostředek vyvstává a opouští tak blízkost; leží nyní před námi. Je to ale ještě zakoušeno z perspektivy každodenního, v obstarávání zapleteného chování, s údivem nad tím či s podrážděností z toho, že něco upoutává naši pozornost a již není tak, jak bylo předtím – přičemž se jeho předchozí bytí zjevuje jako samozřejmé a žádoucí.<sup>83</sup>

Tato citace již nepotřebuje další doplnění – v čem spočívá bytnost příručního prostředku, je z ní, jak se domníváme, naprosto jasné. A právě od této bytnosti příručního prostředku, od onoho být „po ruce“, jež se ohlašuje ve své důvěrné nenápadnosti v obstarávání, se hodláme v dalším zkoumání odrazit. Existenciál „zařizování se“ (jakožto způsob bytí pobytu ve světě) zůstává přirozeně nadále v našem povědomí.

Proč se hodláme odrazit právě od příručního prostředku? A kterým směrem bude naše analýza pokračovat? Neodbíháme tak od našeho tématu, jímž je přece analýza strachu? Nezabloudili jsme už příliš daleko? V žádném případě. Sledujeme pořád rozpoležení strachu. K tomu, abychom mu správně porozuměli, je však zapotřebí rozkrýt ty momenty, které se na konstituci strachu podílejí. Abychom tudíž správně porozuměli analýze strachu, je nezbytně nutné rozkrýt struktury jako jsou krajina, blízkost, prostorovost, apod., protože ty se na konstituci strachu bytostně podílejí. A konečně, chceme-li analyzovat krajinu, musíme sestoupit až k příručnímu prostředku, poněvadž v charakteru příručnosti se ohlašuje (kromě dostatečnosti) rovněž blízkost, jež je pobyttem jakožto bytím ve světě, který obstaráváním pečuje o své vlastní bytí, vždy již odemčena.

Naše dosavadní analýza tedy prozatím nevybočuje z vymezeného rámce zkoumání. Věnujme jí dále pozornost.

Důvěrná nenápadnost příručního prostředku jaksí tedy souvisí s jeho dalším existenciálním vymezením, a sice s blízkostí. Heidegger to komentuje následovně:

Říkali jsme, že je to po ruce prvotně, nejbližší. Znamená to, že je to nejen jsoucno, které vystupuje vždy napřed před jiným, nýbrž míní se tím zároveň jsoucno, které je v „blízkosti“. Příruční jsoucno každodenního zacházení má charakter blízkosti.

<sup>83</sup> G. Figal, „Jak rozumět? K pojetí hermeneutiky u Heideggera“, in: *Filosofia*, roč. 59, 2004, č. 8.

Přesně viděno je tato blízkost prostředku naznačena již v termínu vyjadřujícím jeho bytí, v „příručnosti“.<sup>84</sup>

Příručnost jsoucna a jeho blízkost se, jak vidíme, do značné míry překrývají. Nicméně není tomu tak naprosto. Problém se nám lépe objasní, když si vzpomeneme na charakteristiku příručního jsoucna v jeho dostatečnosti (viz s. 31). Zde již vidíme, že charakter dostatečnosti prohlubuje bytí příručního prostředku jinak než charakter blízkosti. Zatímco pro existenciální dostatečnosti (prostředku) je konstitutivním vymezením ono „k čemu“<sup>85</sup> a „aby“, je pro existenciální vymezení blízkosti rozhodující ono „tam“<sup>86</sup> prostředku. A právě s oním „tam“ prostředku se nám konečně začíná odemykat smysl existenciálu krajina. Začněme analýzu tohoto fenoménu pasáží z *Bytí a času*:

Místo je vždy určité „tam“ a „tady“ nějakého prostředku, který tam patří. Tato patřičnost odpovídá vždy příslušnému prostřednému charakteru příručního jsoucna, tzn. jeho příslušnosti do celku prostředků, který má charakter dostatečnosti. Podmínkou toho, aby nějaký celek prostředků mohl patřit na nějaké místo je však ‚kam‘ vůbec, v němž je jistému kontextu prostředků vykázána celková struktura míst. Toto ‚kam‘ prostředně patřičnosti, které má obstarávající zacházení v praktickém ohledu vždy předem na zřeteli, nazveme krajina.<sup>87</sup>

Krajina tudíž není, jak jsme již zmínili, žádným „kde“ pouhého výskytu věcí. Spíše můžeme říci, že stejně jako se pobyt nachází ve světě, u jsoucna, resp. při díle, jehož horizontálně – vertikální odkazovací strukturu jsme objasnili, stejně tak se nachází v krajině, která disponuje rovněž strukturou korelativního odkazování. Mějme však neustále na zřeteli: s „tam“ příručního prostředku je vždy odemčena jeho blízkost. Blízkost nikoli ovšem ve smyslu vzdálenosti jakožto měřitelný interval, nýbrž blízkost ve smyslu praktického obstarávání, kterou pobyt jakožto „od-dalující“<sup>88</sup> vždy již odemkl. Blízkost je konstitutivním momentem obstarávání právě proto, že obstarávání

---

<sup>84</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 129.

<sup>85</sup> Tamt., s. 108.

<sup>86</sup> Tamt., s. 130.

<sup>87</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 130.

<sup>88</sup> Tamt., s. 136.

jakožto způsob bytí pobytu ve světě se vyznačuje oním fundamentálním rysem, který jsme již mnohokrát zmínili.

Obstarávání, resp. starost vyjadřuje onu původní intenci, a sice skutečnost, že pobytu jde o jeho vlastní bytí. To, že pobytu na prvním místě jde o jeho bytí, zároveň znamená, že to, co je pobytu nejbližší, je jeho bytí samo. Blízkost bytí však v tomto případě nikdy nemůžeme vyjádřit metricky. Spíše k nám jeho blízkost vždy již jaksi promlouvá, neboť bytí, o které nám běží, vždy již nějak rozumíme. Zařizujeme-li se tedy ve světě, svět, resp. okolnost, ve které se nacházíme, a prostředky, kterými danou situaci řešíme, vždy již nějak souvisejí s existenciálem blízkosti, neboť v zařizování se mi přeci běží o mé bytí samo, které je mi nejbližší.

Specifikujme fenomén blízkosti podrobněji. Aby mi nějaké prostředky mohly být vůbec po ruce, aby mohly vystupovat ve své blízkosti, musím existovat. Existovat, nikoliv vyskytovat se. Jakékoliv jsoucno, které nemá charakter pobytu, nemůže nikdy disponovat žádným z existenciálů, nemůže se nikdy v Heideggerově slova smyslu přiblížit. Jakožto existující existují vždy jako bytí ve světě a zaujímám v něm vždy nějaké místo. Toto místo však nesmí být chápáno, jak Heidegger zdůrazňuje, jako nějaký bod, ze kterého člověk jako pozorovatel rozumí světu. Je tomu totiž přesně naopak. V obstarávajícím zacházení si člověk nikdy nerozumí ze sebe sama, nýbrž právě z věcí či skutečností, které obstarává. Jeho místo je „tam“ u jsoucna a naopak jsoucno je vlastním „zde“, u kterého pobyt v činnosti setrvává. Základní vztah blízkosti a rovněž prostorovosti „tam“ pobytu a „zde“ jsoucna charakterizujeme pro jasné nahlédnutí následující citací:

Bytost, která pobývá na světě a rozumí si ze světa, z možností, které nabízejí věci, pobývá zároveň u těchto věcí, má strukturu já – tam, nikoli já – zde. Já – tam a odtamtud se teprve vracím k sobě, sem. (...) Jsme u toho, čím se zabýváme, to je naše místo v prostoru, a ne to, na kterém nás vidí druzí; toto naše zde, toto centrum perspektiv, které my nikdy nevidíme, je projekce pohledu druhých do nás samotných.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> J. Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Oikoyomenh, Praha 2003, s. 114.

V obstarávajícím zacházení se tedy funduje původní vztah blízkosti a prostorovosti pobytu. Pobyt je, jak jsme již zmínili, od-dalující, což neznamena nic jiného, než že jeho obcováním s příručním jsoucím „mizí dálka“<sup>90</sup>. Mizení dálky mezi pobytím a příručním jsoucím, však nemá nic společného se zkracováním jejich vzájemné vzdálenosti. Mizení dálky znamená, že pobyt vždy uchopuje jsoucnost v jeho bytí, tzn. v jeho příručnosti, v jeho charakteru dostatečnosti. Uchopuje, tzn. zaměřuje se. Jakožto zaměřující od-dalování vyjímá pobyt příruční prostředek z jeho „tam“ v krajině. Vyjímá jej však na způsob zaměřujícího oddalování, nikoli na způsob vizuálního zpředmětnění. To znamená, že se prostředek, resp. dostatečnost prostředku nachází neustále v modu důvěrné nenápadnosti.

Protože však příruční prostředek disponuje strukturou odkazování (viz s. 34), jeho místo v krajině rovněž vždy již poukazuje na „tam“ jiného příručního prostředku. Struktura vzájemného odkazování dostatečnosti celku prostředků tudíž stejně tak poukazuje na strukturu vzájemného odkazování jejich míst. A protože dílo je to, k čemu příruční prostředky odkazují ve vertikální rovině, je krajina tím, k čemu ve stejné rovině odkazují místa příručních prostředků.

Pobyt, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo, odkrývá ve svém obstarávání předchůdně krajinu, které vždy určitým rozhodujícím způsobem k něčemu dostačují. Předchůdné odkrytí těchto krajin je spoluurčeno celkem dostatečnosti, do něhož je uvolněno příruční jsoucnost jako to, s čím se setkáváme.<sup>91</sup>

Můžeme tedy říct, že horizontálně – vertikální rovina, kterou lze charakterizovat pobyt v jeho zacházení s nitrosvětským jsoucím, rovněž postihuje pobyt v jeho od-dalujícím zaměřování se v krajině. Stejně jako je pobyt vždy již ve světě a při díle, stejně tak se vždy již nachází v nějaké krajině. Přesněji řečeno je pobytu vždy již nějaká krajina odemčena, neboť se jedná o konstitutivní prvek existenciality pobytu. „Něco takového jako krajina musí být již objeveno předem, mají-li se vykazovat a nacházet místa pro celek prostředků, jež jsou v praktickém ohledu k dispozici.“<sup>92</sup>

<sup>90</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 132.

<sup>91</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 131.

<sup>92</sup> Tamt., s. 130.

Souhrnně tedy můžeme říct, že pobyt jakožto vržené bytí ve světě se vždy vztahuje ke jsoucnu a je mu spolu s tímto tak či onak odkrytým jsoucnem rovněž odemčeno bytí tohoto jsoucna, kterému vždy již předteoreticky na způsob důvěrné obeznámenosti v zacházení rozumí. S odkrytím příručního prostředku je stejně tak odhaleno jeho „tam“, jeho místo v krajině.

Toto „tam“ příručních prostředků zakládá rovněž původní vztah prostorovosti pobytu, který je tedy určen nikoli na způsob prázdné trojrozměrné dimenze, nýbrž je v zacházení s příručními prostředky vždy již odemčen. „Prostor jako čisté ‚v čem‘ nějakého metrického uspořádání míst a určení polohy zůstává při tomto prvotním odemčení ještě skryt.“<sup>93</sup>

Jak se původní prostorovost pobytu podílí na konstituci směrů a orientace pobytu, není již předmětem našeho zkoumání. Pro naši analýzu je důležité uvědomit si vzájemnou podmíněnost existenciálů krajiny, blízkosti a prostorovosti z toho důvodu, že pro nás mají určující význam při analýze strachu, modu nepůvodního rozpoložení pobytu.

Prostor souběžně jako svět je tedy součástí klíčové vazby ‚bytí pobytu a světa‘, ze které se svět, a tedy i prostor odemyká jako vždy předem daný, avšak vždy konkrétně zvýznamněný a zorientovaný celek, kvůli kterému (jako kvůli nějak na pobyt naléhající světské situaci) se pobyt v něm zařizuje kvůli vlastnímu bytí; do kteréhož celku se v tomto zařizování pouští jako do vždy otevřené krajiny svým zacházením se jsoucnu a na jejich vhodných místech; ze kteréhož celku jako celku krajiny se mu tato místa jsoucnu nabízejí a od nichž si takto v tomto zařizování ve své každodennosti sám rozumí jako na svém vlastním místě, a to vždy vůči ostatním místům; a na kterýžto celek je ve svém faktickém naplňování svého bytí vždy jedině odkázán.<sup>94</sup>

Nyní již rozumíme tomu, co to znamená přibližování se obávaného. Je nám jasné, proč se obávané musí přibližovat vždy z nějaké krajiny, stejně tak, proč musí být obávané předem odryto jakožto obávané. První dva body analýzy strachu jsou tedy v zásadě nastíněny. Nicméně teprve třetí bod analýzy nám poodhalí skutečnost, proč nás strach v našem strachování

---

<sup>93</sup> Tamt., s. 139.

<sup>94</sup> J. Novotný, *Krajina, řeč a otevřenost bytí*, Univerzita Karlova (FHS), Praha 2006, s. 55.

takříkajíc uzamyká, proč je naladěnost strachu považována za upadlou (čistě ontologicky), Heideggerovými slovy řečeno, neautentickou formu rozpoložení. Z analýzy toho, oč máme strach, vyvodíme konečně první náznak časovosti samotné, jejíž strukturu budeme v dalším oddílu analyzovat.

To, oč má pobyt strach, není přirozeně nic jiného, než pobyt sám.

To, o co se strach bojí, je strachující se jsoucno samo, pobyt. Jen jsoucno, kterému jde v jeho bytí o toto bytí samo, se může bát. Strachování odemyká toto jsoucno v jeho ohroženosti, v tom, že je zůstaveno v sobě samému. Strach vždy odhaluje pobyt – i když s různou mírou výslovnosti – v bytí jeho ‚tu‘.<sup>95</sup>

Zdánlivě nedůležitá pasáž mezi pomlčkami, je pro nás rozhodující. Heidegger do ní velice nenápadně ukrývá skutečnost, že ve strachu pobyt je sice svým ‚tu‘, ale právě na způsob pouhého obstarávajícího rozvrhování, které nemůže být oním vlastním, autentickým ‚tu‘ pobytu, které se naopak ohlašuje v rozpoložení úzkosti.

Různá míra výslovnosti ‚tu‘ ve strachu naznačuje, že se ‚tu‘ ve strachování nemůže nikdy naplno vyslovit. Nemůže tak učinit právě proto, že strach, který na pobyt v jeho ‚tu‘ doléhá, je strachem z faktických možností, resp. nemožností zařizování se ve světě, do kterých je pobyt vždy již nějak rozvržen, a proto též zpětně uzamčen. „Strach, jenž ‚bytí ve‘ ukazuje, zároveň toto ohrožené ‚bytí ve‘ uzamyká, takže když strach ustoupil, musí se pobyt teprve zase dostávat k sobě.“<sup>96</sup> Heideggerovým jazykem řečeno, rozpoložení strachu odemyká bytí pobytu právě na způsob jeho uzamčenosti.

Proč je však pobyt ve svém strachování, resp. ve všech náladách, které jej nestaví před jeho nejvlastnější ‚moci být‘<sup>97</sup>, uzamčen? A vůči čemu je pobyt vlastně uzamčen? Odpověď na obě otázky má týž kořen – kvůli možnosti být celý, úplný, být sebou, být, slovy Heideggerovými, autentický. Vůči této nejpůvodnější možnosti pobytu, z tohoto důvodu, že nepůvodní rozpoložení nikdy nepřivádí pobyt před jeho nejvlastnější ‚moci být‘, je pobyt

<sup>95</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 172.

<sup>96</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 173.

<sup>97</sup> Tamt., s. 226.



v rozpoložení strachu uzamčen. V nepůvodních rozpoloženích zapomíná pobyt na své nejvlastnější bytí sebou, nemá možnost pochopit se ze své nejvlastnější možnosti, a tedy ve své celosti, je spotřebováván časem světa, který je vždy časem k něčemu (té, či oné činnosti), časí se na způsob vyčkávavě-zapomínajícího zpřítomňování, jehož výsledkem je právě ona uzamčenost před sebou samým.

Pouze v tomto smyslu hovoří Heidegger o upadlé, neautentické formě existence. Sleduje čistě ontologickou rovinu pobytu. V žádném případě nejde o jakousi moralistickou filosofii či skrytou teologii, která by usilovala o nějaké hodnocení. Heidegger se explicitně distancuje od neustálého zařazování pod filosofii morálky například ve spise *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, kde říká:

Stojí za povšimnutí, že explikace bytostných struktur pobytu nemá nic společného s učením o zhoubě lidské přirozenosti, či jakousi teorií dědičného hříchu. Co zde předkládáme, je čistá strukturální úvaha, která leží před všemi úvahami na toto téma. Je zcela ostře vymezená vůči nějakému teologickému rozvažování. Je možné, a snad nutné, že se všechny tyto struktury navracejí do teologické antropologie, jak, to nemohu posoudit, protože takovým věcem vůbec nerozumím, i když teologii sám znám, ale odtud je ještě dlouhá cesta k porozumění. – Protože se tato analýza vždy znovu setkává s neporozuměním, zdůrazňuji, není zde přednášená žádná skrytá teologie, tato analýza s ní nemá zásadně nic co dočinění. (...) Upadání, upadlost a všechny tyto struktury nemají především s morálkou a mravností nebo něčím takovým nic společného.<sup>98</sup>

Rozpoložení strachu je tedy neautentické z toho důvodu, že nestaví pobyt před jeho nejvlastnější „moci být“. Díky tomu upírá pobytu možnost uchopit se cele a zbavuje jej šance začít se autenticky rozvrhovat.

---

<sup>98</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1979, s. 391. (Es ist hier zu beachten, daß die Explikation dieser Daseinsstrukturen nichts zu tun hat mit einer Lehre von der Verderbnis der menschlichen Natur oder irgendeiner Theorie der Erbsünde. Was hier vorliegt, ist eine reine Strukturbetrachtung, die vor allen derartigen Betrachtungen liegt. Sie ist ganz scharf etwa von einer theologischen Betrachtung abzugrenzen. Es ist möglich, vielleicht notwendig, daß alle diese Strukturen in einer theologischen Anthropologie wiederkehren, wie, das kann ich nicht beurteilen, viel ich von solchen Dingen nichts verstehe, zwar die Theologie selbst kenne, aber von da noch ein großer Weg zu einem Verständnis ist. – Weil diese Analyse immer wieder dem Mißverständnis begegnet, betone ich, es wird keine versteckte Theologie vorgetragen, sie hat grundsätzlich nichts damit zu tun. (...) Der Verfall, Zerfall und alle diese Strukturen haben zunächst nichts mit Moral und Sittlichkeit oder dergleichen zu tun.)

Přesto je v rozpoložení strachu pobyt postaven před jisté „moci být“. Pobytu jde ve strachování totiž vždy o jeho vlastní bytí, o ono moci býti.

Toto ‚moci být‘ je to, kvůli čemu je pobyt vždy tak, jak je. Pobyt se ve svém bytí vždy již ztotožnil s nějakou možností sebe sama. (...) Pobyt je vždy již „před sebou“, nikoli jako vztahování k jinému jsoucnu, jímž není, nýbrž jako bytí k onomu ‚moci být‘, jímž sám je.<sup>99</sup>

Problém spočívá ovšem v tom, že naladění strachu nevystavuje pobyt možnosti jeho naprosté další nemožnosti, jeho nebytí vůbec. Ve strachu je možnost naprosté nemožnosti pobytu, jeho smrt, jeho konečnost, skryta. Protože se tak ve strachu musí díť, neboť strach je rovněž vždy strachem z něčeho či o něco, zůstává nejpůvodnější možnost pobytu, možnost, kterou lze pochopit pouze jako ryzí možnost, nikdy ne jako skutečnost, možnost smrti, neobnažená. Právě proto, že strach je vždy strachem ze skutečností, které mohou být možné, nikdy ne strachem z možnosti (smrti), jež v přísném slova smyslu nabýt skutečnosti (uskutečnění) nikdy nemůže – v tomto případě by se jednalo již o úzkost, nikoliv o strach; i na smrt nahlíží člověk v rozpoložení strachu jako na něco skutečného – horizont porozumění sobě samému jako autentické možnosti je pobytu definitivně uzamčen.

Ve strachování pobyt jen zmateně těká od jedné možnosti ke druhé, zoufale se snaží dostat zpět k sobě, dělá vše proto, aby se vyrval z uzamčenosti ve světě, jenž si sám odkryl.

Zmatenost je založena v zapomnění. Zapomínající uhýbání před faktickým, odhodlaným, ‚moci být‘ se drží možností, jak se vyhnout nebezpečí a zachránit se, které byly již předem v praktickém ohledu odkryty. Protože zapomíná sebe a neuchopuje žádnou určitou možnost, skáče strachující se obstarávání od jedné možnosti k druhé. Všechny „možné“, to znamená i nemožné možnosti se nabízejí, ale kdo se strachuje, u žádné nevydrží. „Okolní svět“ nemizí, ale pobyt se s ním setkává jako s něčím, v čem se již nevyzná. K sebezapomenutosti ve strachu patří toto zmatené zpřítomňování toho, co je první po ruce.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 226.

<sup>100</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 381.

Strukturu strachu jsme tedy v zásadě objasnili. Ukázali jsme, jak je nepůvodní rozpoložení fundováno „bytím ve světě“, jak je nezbytně nutné sestoupit při analýze strachu až k příručnímu prostředku, na kterém se nám ozřejmil existenciál blízkosti. Souvislost příručních prostředků a její horizontálně – vertikální strukturu odkazování jsme dále rozpoznali jako krajinu míst, ze které a ve které se díky od-dalovací schopnosti pobytu může něco teprve přibližovat. Je-li ono blížící se k pobytu obávané či nahánějící strach, pak to znamená, že pobyt jakožto intencionálně strukturovaný vždy již strach v jeho možnosti odemkl. Nicméně s odemčeností strachu z..., o... dochází v pobytu k jeho uzamčení v „bytí ve světě“. Pobyt *zapomíná* na své nejvlastnější „moci být“, zmateně *zpřítomňuje* to, či ono jsoucí po ruce, vyčkává dalších možností, pozbývá schopnosti vyznat se ve světě kolem. Zapomíná, zpřítomňuje, *vyčkává* – to je základní struktura jeho časení v rozpoložení strachu. To je to, nač pobyt ve strachu spotřebovává svůj čas.

### *III. 2. Smysl časovosti*

V samotném závěru analýzy strachu, který jsme zvolili pouze jako exemplární příklad upadlého rozpoložení, se ukázalo, že rozpoložení má co dočinění s časem. Řekli jsme, že pobyt svébytným způsobem v tomto naladění spotřebovává svůj čas, že se časí na způsob vyčkávavě-zapomínajícího zpřítomňování. Termín „spotřebovává svůj čas“ jsme nevolili libovolně, nýbrž v přísné návaznosti na Heideggera.

Když Heidegger dokončí svou analytiku pobytu v *Bytí a čase*, dochází k zvláštnímu obratu, k znovuinterpertaci téhož, nicméně tentokrát prizmatem času. Domnívám se, respektive má zkušenost s četbou *Bytí a času* je taková, že *Bytí a čas* ještě dostatečně nefunduje úlohu času, že naplno neodhaluje jeho ontologický status, třebaže jej již do určité míry nastiňuje.

Proto se v následující kapitole budeme věnovat vymezení časovosti, jak ji Heidegger odemyká v *Bytí a čase*, abychom jejím prizmatem naznačili, jak funguje celá struktura časení časovosti.

Nicméně formální struktura časení, která se na první pohled bude jevit jako neproblematická, není samotným smyslem tohoto oddílu. Že se s vymezením časovosti jako s pouhým principem nelze spokojit, že naopak

princip časení je jen dílčím aspektem časovosti, která sama o sobě postihuje samotné hlubiny bytí, je skutečnost, kterou se pokusíme ve druhé kapitole demonstrovat prizmatem *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, kde je úloha časovosti, dá se říct, definitivně objasněná.

Tento svazek, jenž je v doslovu k *Bytí a času* označen za jeho tematické domyšlení, za jeho druhou nenapsanou, nejvíce postrádanou polovinu, nám bude zdrojem pro rozkrytí problematiky času.

Tím, že vyšly *Grundprobleme der Phänomenologie*, je nyní provedení tematiky Času a bytí, které bylo z ohlášené druhé poloviny stále nejvíce postrádáno, k dispozici – jakkoli se jedná o druhou verzi, která je provedena jako přednáška, a není tudíž literárně ztvárněna tak, jak by měla být jakožto druhá polovina *Bytí a času*. To rozhodující je třeba vidět v tom, že universální otázka po bytí, v jejichž službách ontologická analytika pobytu stojí, je v této přednášce z horizontu *Bytí a času* také zodpovězena.<sup>101</sup>

Odtud budeme zpětně analyzovat problém časovosti v *Bytí a čase*, přesněji některé jeho aspekty, které jsou bez četby *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, jak se domníváme, stěží zahlédnutelné.

V samotném závěru první kapitoly tohoto oddílu dáme prostor krátké pasáži z jedné současné publikace<sup>102</sup>, abychom názorně a ve stručném shrnutí prezentovali časovost ve svém principu, nikoli však ve svém původu.

Cesta k temporalitě, o kterou se nám celou dobu jedná, však jejím nastíněním zdaleka nekončí. Je tomu přesně naopak. Teprve až se přiblížíme k jasnějšímu pochopení temporality, v níž má porozumění bytí svůj kořen, teprve tehdy můžeme, jak říká Heidegger, začít skutečně filosoficky pracovat, neboť filosofie, ontologie či fenomenologie jakožto věda o bytí vůbec, je pro Heideggera „temporale Wissenschaft“<sup>103</sup>, neboli temporální věda. Bližším určením filosofie jakožto temporální vědy se budeme zabývat ve třetí části tohoto oddílu.

### III. 2. 1. Časovost jako „do čeho“ pobytu. Trojjediná struktura časovosti

<sup>101</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenth, Praha 2002, s. 486.

<sup>102</sup> J. Čapek, *Jednání a situace*, Oikoymenth, Praha 2007.

<sup>103</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, s. 460.

Ještě než začneme se samotnou analýzou časovosti, předesíláme, že v zájmu našeho nynějšího zkoumání bude pouze časovost jakožto ontologický smysl starosti, čili časovost tak, jak ji Heidegger v *Bytí a čase* v paragrafu 65<sup>104</sup> vymezuje. Problémem datování, vzniku vulgárního pojetí času, tedy běžného lineárního nekonečného toku času z původní časovosti, se zde nebudeme zabývat. Stejně tak se nebudeme blíže zabývat problémem nečasovosti a nadčasovosti. Problematika temporality samotné je natolik složitá a rozsáhlá oblast, že si v této práci zaslouží veškerou pozornost.

Zopakujme si dosavadní kroky naší cesty. Věnovali jsme pozornost původnímu a běžnému rozpoložení Spíše v náznaku jsme ukázali, že nás situace úzkosti, tj. původního rozpoložení, staví před možnost svobodně zvolit sebe sama. To vyplývá z faktu, že v rozpoložení úzkosti jsme postaveni před naše nejvlastnější „moci být“, před možnost naprosté další nemožnosti, před možnost jisté, třebaže bytostně neurčité smrti. V této situaci, kdy je nám úzko z našeho „bytí ve světě“, kdy čelíme, jak Heidegger říká, naší nejvlastnější, bezevztažné a neurčité možnosti, se hroutí příruční jsoucno světa našeho okolí, zůstává pouze naše holé sum, naše vykloněnost do ničeho. Můžeme slovy Patočkovými říct, že jde o situaci „bytí v jícnu smrti“<sup>105</sup>.

Naproti tomu analýza strachu ukázala, že ve strachování se příruční jsoucno sice nehroučí, ale naskýtá se pobytu ve světle pouhého těkavého zpřítomňování. „Moci být“ se ve strachu ukázalo jako vyčkávající „moci být“, uzamčenost ve strachu se vyjevila jako zapomínající „bytí ve“.

Mody rozpoložení, které jsme pro naši analýzu zvolili, jsou jen exemplárními případy. Bylo by zajisté vhodné nahlédnout do Heideggerova svazku *Die Grundbegriffe der Metaphysik*<sup>106</sup>, jenž Heidegger z poloviny věnuje analýze nudy. Naše zkoumání jsou však omezená, a proto na tomto místě na zmiňovaný spis pouze upozorníme.

Základní dva póly či strukturní momenty pobytu jakožto starosti, jak je prezentován v *Bytí a čase*, jsme v zásadě rozkryli z jeho rozpoložení. Pobyt je jakožto vržené bytí ve světě vždy nějak rozpoložen. Rozpoložení pobytu

<sup>104</sup> Paragraf nese název Časovost jako ontologický smysl starosti. (Pozn. aut.)

<sup>105</sup> J. Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Oikoymenth, Praha 2003, s. 132.

<sup>106</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe* 29/30.

odemyká svět v celku. Jaký tento celek však bude, závisí vždy na samotném rozpoložení. V zásadě však můžeme říct: nestaví-li nás to či ono rozpoložení před možnost naší naprosté další nemožnosti, respektive zůstává-li v tom či onom rozpoložení zakryta možnost smrti, pak je nemožné pochopit pobyt v jeho celosti, neboť smrt jako jediná ze všech možností, které se pobytu v jeho „moci být“ nabízejí, je nepředstižitelná, a proto jedině ona umožňuje nahlédnout na pobyt jako na celek. Nikoli však na celek ve smyslu úplnosti, který další zkoumání nepotřebuje, nýbrž na celek ve smyslu ryzí otevřenosti pro autentickou možnost.

V bytí k smrti, má-li vůbec ve svém rozumění odemykat tuto charakterizovanou možnost jako takovou – musí pobyt této možnosti neoslabeně jako možnosti rozumět, jako možnost ji plně rozvinout a jako možnost ji vydržet.<sup>107</sup>

Problém možné celosti jsoucna, kterým jsme vždy my sami, je oprávněný, jestliže starost jako základní struktura pobytu „souvisí“ se smrtí jako nejzazší možností tohoto jsoucna.<sup>108</sup>

Základní strukturu pobytu jakožto starosti vymezuje Heidegger v závěru analytiky pobytu následovně:

Jednota konstitutivních momentů starosti, tedy existenciality, fakticity a upadlosti, umožnila první ontologické vymezení celosti strukturního celku pobytu. Struktura starosti byla vyjádřena existenciální formulí: ‚bytí v předstihu před sebou vždy již v‘ (nějakém světě) jakožto ‚bytí u‘ (nitrosvětsky vystupujícího jsoucna). Celost struktury starosti není výsledkem spojování částí, nicméně je učeněná.<sup>109</sup>

Pro jasnější pochopení jen zdůrazněme, že existencialitou zde Heidegger míní bytí pobytu v předstihu před sebou samým, kvůli jistému „moci být“, fakticitou rozumí skutečnost, že pobyt je vždy vržené, nějak rozpoložené „bytí ve světě“, a upadáním se zde Heidegger snaží postihnout základní,

<sup>107</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 298.

<sup>108</sup> Tamt., s. 295.

<sup>109</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 355.

každodenní způsob bytí pobytu ve světě, tj. zařizování se, či obstarávání, které je vždy bytím ve světě příručních prostředků. Opomenout rovněž nesmíme poslední větu citace, neboť ta již naznačuje, v jaké časové souvztažnosti jsou zmíněné tři perspektivy starosti jakožto její konstitutivní momenty.

Věnujme nyní pečlivou pozornost paragrafu 65 *Bytí a času*. Pro porozumění časovosti, jak se běžně interpretuje, je rozhodující.

V úvodu tohoto paragrafu řeší Heidegger problém smyslu, ptá se, co smysl jako takový (přirozeně ve vztahu k provedené analytice pobytu) v základních intencích znamená. Charakteristika smyslu je následující:

Smysl je to ‚do čeho‘ se rozvrhuje primární rozvrh a z čeho lze pochopit něco v tom, čím to je, a to v jeho možnosti. Rozvrhování odemyká možnosti, tzn. to umožňující.<sup>110</sup>

Rozkrýt problematiku smyslu, „osvětlit to ‚do čeho‘ se rozvrh rozvrhuje, znamená odemknout to, čím je rozvržené umožňováno.“<sup>111</sup> Aplikováno na základní skladbu pobytu jakožto starosti (ať autentického či neautentického modu), můžeme říct, že smysl starosti znamená:

sledovat rozvrh, který zakládá a vede původní existenciální interpretaci pobytu tak, aby v tom, co tento rozvrh rozvrhuje, vystalo jeho ‚do čeho‘. To ‚do čeho‘ je rozvrhované, totiž odemykané a tak konstituované bytí rozvrhováno, je to, co tuto konstituci bytí jako starosti samo umožňuje. (...) Přísně vzato smysl znamená: to, ‚do čeho‘ se rozvrhuje primární rozvrh rozumění bytí.<sup>112</sup>

Na tomto místě znovu zdůrazněme význam první citace o smyslu. Smysl není tedy pouze to, „do čeho“ se pobyt rozvrhuje, ale zároveň „z čeho“ je rozumějící rozvrhování pobytu možné. Možnost rozvrhování se ve smyslu „do čeho“ je oním „do čeho“ zpětně či původně zapříčiněná.

Když říkáme: jsoucno „má smysl“, pak to znamená, že se stalo přístupným ve svém bytí, a teprve toto bytí, rozvrženo do svého ‚do čeho‘, je to, co vlastně má smysl.

<sup>110</sup> Tamt., s. 363.

<sup>111</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenth, Praha 2002, s. 363.

<sup>112</sup> Tamt.

Jsoucno má smysl jen proto, že – jsouc již předem odemčeno co do bytí – je srozumitelné v rozvrhu bytí, to znamená z onoho ‚do čeho‘. Primární rozvrh rozumění bytí „dává“ smysl. Otázka po smyslu bytí nějakého jsoucna činí svým tématem to, ‚do čeho‘ se rozvrhuje rozumění bytí, které zakládá veškeré bytí jsoucna.<sup>113</sup>

V této citaci, jak se domníváme, je velice zhuštěně a složitě ukryto samotné jádro a smysl časovosti. V tuto chvíli jej však nebudeme odhalovat. Bez patřičného kontextu a postupné cesty k němu by se jádro časovosti mohlo spíše ještě víc zatemnit, stát se neprůhledným a nesrozumitelným.

K rozkrytí smyslu této citace se hodláme přiblížit v následující kapitole prizmatem *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

Co však již můžeme prozradit, respektive co se samo v citaci ohlašuje, je jakási hierarchická rovina smyslu, jež umožňuje porozumění bytí. Její spodní vrstvu tvoří jsoucno. Abychom rozuměli jsoucímu, či mohli uchopit jeho smysl, musí být jsoucno uvolněno do svého bytí, musí být v bytí přístupné. Bytí jsoucího je to, co umožňuje porozumění jsoucnu. Bytí jsoucího je zároveň druhou rovinou smyslu. Ta je srozumitelná teprve ze svého „do čeho“, tedy z vlastního rozvrhování se, které je oním „do čeho“ zapříčiněno.

V tuto chvíli přichází v citaci na řadu, dovolujeme si říct, tajemná věta: Primární rozvrh rozumění bytí „dává“ smysl. Na tomto místě se Heideggerova hierarchická výstavba smyslu zastavuje a přichází naprosto klíčová věta: Otázka po smyslu bytí nějakého jsoucna činí svým tématem to, „do čeho“ se rozvrhuje rozumění bytí, které zakládá veškeré bytí jsoucna. Můžeme tedy prozatím říct, že hierarchická výstavba smyslu se zastavuje na onom „do čeho“, které je základem pro veškeré možné porozumění bytí (jsoucího).

Není nikterak složité rozpoznat v Heideggrově argumentační linii kruhovou strukturu. Řekli jsme: To, „do čeho“ se pobyť rozvrhuje, je zároveň oním „z čeho“ je rozumějící rozvrhování možné. Kruhová struktura argumentace, v důsledku které Heidegger v závěru analýzy smyslu řekne, že „smysl bytí pobyty není něco od pobyty různého, „mimo“ něj samého, nýbrž sobě rozumějící pobyť sám“<sup>114</sup>, však nemá vyjadřovat, že by se Heidegger

<sup>113</sup> Tamt., s. 364

<sup>114</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenth, Praha 2002, s. 364.



dostal do interpretačních potíží. Mohlo by tomu tak být, kdybychom Heideggera považovali za logika a věty fundamentální ontologie vyvozovali podle pravidel formální logiky. Pak bychom však aplikovali na fundamentální ontologii vědeckou metodu, která, přísně vzato, je ve fundamentální ontologii, třebaže zpravidla předontologicky, založená. (viz s. 18)

To, co si běžná rozumnost přeje odstranit, když v domnění, že vyhovuje nejvyššímu nároku na přísnost vědeckého zkoumání, požaduje vyvarovat se „kruhu“, není nic menšího, než základní struktura starosti. (...) V existenciální analytice se ani nelze snažit „kruhu“ v důkazu se „vyvarovat“, poněvadž se v ní vůbec nedokazuje podle pravidel „logického vyplývání“.<sup>115</sup>

Kruhová argumentační struktura není tedy něco, co by vypovídalo o nepřesnosti či nejasnosti filosofického vyjadřování. Spíše můžeme říct, že „popírat tento kruh, zatajovat jej, nebo se jej snažit dokonce překonat“<sup>116</sup>, znamená nepochopit, že rozumění samo je jedním ze základních způsobů bytí pobytu, jež je konstituováno jako starost.

Naše usilování musí spíše směřovat k tomu, abychom do tohoto „kruhu“ původně a cele vstoupili a mohli tak již od samého začátku analýzy pobytu jasně vidět kruhovou strukturu bytí pobytu.<sup>117</sup>

Jak Heideggerova analýza pokračuje? „Co umožňuje bytí pobytu, a tím jeho faktickou existenci?“<sup>118</sup> V tuto chvíli se Heidegger vrací zpět k provedené analytice bytí pobytu k smrti, k autentické struktuře starosti. Její koncept jsme již stručně načrtli a nebudeme se jim zde podrobně zabývat. Naším účelem není opakovat Heideggerem precizně provedené analýzy. To, oč nám běží, je poukázat na zjevné nejasnosti či neúplnosti, které, jak se domníváme, mohou vyžadovat další zkoumání.

Heidegger se tedy znovu vrací ke struktuře pobytu v jeho úplnosti, k původnímu rozvrhu pobytu charakterizovanému jakožto předběhová odhodlanost. Předběh k nejvlastnějšímu „moci být“, však nyní charakterizuje

---

<sup>115</sup> Tamt., s. 353.

<sup>116</sup> Tamt., s. 354.

<sup>117</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenth, Praha 2002, s. 354.

<sup>118</sup> Tamt., s. 364.

poněkud z rozličnější perspektivy. Pohybem, jímž pobyt k možnosti smrti může vůbec „předběhnout“, jímž význačným způsobem může „nechat sebe přicházet k sobě v oné význačné možnosti, kterou pobyt vydrží“<sup>119</sup>, je podle Heideggera objasněn původní smysl fenoménu budoucnosti.

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.<sup>120</sup>

V předběhu k smrti tedy pobyt přichází zpět k sobě. Jak? Odpověď na tuto otázku je, jak se domníváme, složitější, než jak ji v *Bytí a čase* prezentuje Heidegger. Podrobněji se jí budeme zabývat v následujícím oddílu. Prozatím se spokojíme s vysvětlením, které v *Bytí a čase* Heidegger předkládá.

Vydržet možnost smrti znamená pro Heideggera v trpělivém, tichém odhodlání ustát situaci tísnivé nehostinnosti pobytu ve světě, před kterou je pobyt předběhem k smrti postaven. V tomto smyslu se pobyt vrací zpět k sobě. Předběh k smrti vrací pobyt zpět před jeho vlastní vrženost, staví jej do situace být holým sum, ve které se ohlašuje, „že jest a bytí má“<sup>121</sup>.

Tuto vrženost, jež je základem dvojí negativity pobytu, a sice negativity ve smyslu holé vrženosti, kterou si pobyt sám ne zvolil, a negativity ve smyslu volby, kdy vždy musíme volit nějakou z možností kvůli vlastnímu „moci být“, a v důsledku toho nést onu negativní zkušenost, „že jsme ne zvolili a nemohli zároveň zvolit druhou“<sup>122</sup>, nemůže pobyt v rozpoložení úzkosti než převzít.

Jsa základem, tzn. existuje jako vržený, zůstává pobyt neustále za svými možnostmi. Nikdy není existentní před svým základem, nýbrž vždy jen z něho a jakožto tento základ. Být základem tudíž znamená nebýt nikdy od základu mocen svého nejvlastnějšího bytí. Toto ‚ne‘ patří k existenciálnímu smyslu vrženosti. (...) Pobyt není sám základem svého bytí v tom smyslu, že by tento základ pocházel z jeho vlastního rozvrhu, nicméně jakožto ‚bytí sebou‘ je bytím tohoto základu. Takový základ je vždycky jen základem jsoucna, jehož bytí nemůže než toto ‚bytí

---

<sup>119</sup> Tamt.

<sup>120</sup> Tamt., s. 365.

<sup>121</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenth, Praha 2002, s. 166.

<sup>122</sup> Tamt., s. 323.

základem' převzít. (...) Rozvrh je určen negativitou nejen jakožto vždy vržené bytí základu, nýbrž je bytostně prostoupen negativitou jakožto rozvrh.<sup>123</sup>

Pohyb zpět před vlastní vrženost pobytu, kterou pobyt nemůže než převzít, je pohybem ke skutečnosti, jak pobyt „vždy už byl“<sup>124</sup>, je pohybem jeho bývalostního rozměru.

Protože nás tedy předběh k smrti staví před naši původní vrženost, můžeme říct, že „pobyt může být autenticky bývalý, jen pokud je budoucí.“<sup>125</sup> Z tohoto důvodu má budoucnostní rozměr pobytu jakousi prioritu vůči bývalosti.

Jakožto budoucně-bývalý je, slovy Heideggerovými, pobyt odemčen do situace svého „tu“.

Být odhodlaně u toho, co je v situaci po ruce, tj. nechat jednáním vystoupit to, co je zde ve světě našeho okolí, je možné jen zpřítomňováním tohoto jsoucna. Jen jako přítomnost ve smyslu zpřítomňování může být odhodlanost tím, čím je: umožněním nezakrývacího setkání se s tím, co v jednání uchopuje.<sup>126</sup>

Budoucně-bývalý pobyt jakožto předběhová odhodlanost je tedy uvolněn do nejvlastnější situace svého „tu“, do přítomnosti ve smyslu zpřítomnění, do okamžiku. „Okamžik jakožto autentická přítomnost nás nechává teprve setkat se s tím, co jako příruční či výskytové jsoucno může v ‚nějakém čase‘ být.“<sup>127</sup>

Souslovím „v nějakém čase“ Heidegger atakuje tzv. vulgární pojetí času, pojetí, které je nám všem tak dobře známé. Vulgárním časem rozumí Heidegger lineární nekonečný tok času, rozštěpení času na jeho tři perspektivy, a sice na budoucnost ve smyslu neustálého „před“, „ještě ne“, na přítomnost ve smyslu sledu „ted' – ted' – ted'“ a na minulost ve smyslu „za“, „již ne“.

Toto nivelizované, rozštěpené pojetí času chápe Heidegger jako stanovisko odvozené. Původní čas, čas ve smyslu časovosti, ve kterém má,

---

<sup>123</sup> Tamt., s. 322.

<sup>124</sup> Tamt., s. 365.

<sup>125</sup> Tamt.

<sup>126</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenth, Praha 2002, s. 365.

<sup>127</sup> Tamt., s. 377.

jak se Heidegger domnívá, vulgární pojetí času svůj kořen, nejen, že své „časové“ perspektivy, jež Heidegger označuje jako ekstase, nemá od sebe rozštěpeny, nýbrž „časí“ se jako konečný. „Časovost není vůbec žádné jsoucno. Není, nýbrž se časí.“<sup>128</sup> Časovost je spíše nejvlastnějším pohybem existence, ve kterém se existence sama sobě může teprve blížít.

Budoucnost, bývalost, přítomnost ukazují fenomenální rysy „přicházet k sobě“, „zpět do“, „setkat se s čím“. Fenomény tohoto ‚k...‘, ‚do...‘, ‚při...‘ zjevují časovost jako εἰς τὰ ἑαυτὸν vůbec. Časovost je původní „mimo sebe“ o sobě a pro sebe.<sup>129</sup>

Genezí vulgárního pojetí času z časovosti se zde nebudeme podrobněji zabývat. Spíše předznamenujeme, že v ekstasi přítomnosti spatřujeme závažný problém, kterým se budeme v následujícím oddílu rovněž blíže zabývat.

Souhrnně tedy můžeme říct, že předběh k smrti, jenž nás vrhá do tísnivé nehostinnosti naší vlastní vrženosti, odemyká spolu s touto vržeností situaci našeho „tu“. Tento pohyb, jenž lze rovněž označit jakožto bývale-zpřítomňující budoucnost, neprobíhá tak, že bychom „nejprve“ předběhli k možnosti vlastní smrti, v důsledku tohoto předběhu byli „poté“ vrženi do rozpoložení úzkosti, abychom „nakonec“ mohli odemknout situaci našeho „tu“.

V časech časovosti, tohoto nejvlastnějšího pohybu existence, neexistuje vůbec žádné „nejprve“, „poté“, „aby“ ve smyslu ontického toku času. Všechny tři ekstase časovosti se ve zmíněném smyslu slova časí současně. Pouze proto může Heidegger říct, že „budoucnost není později než bývalost a ta zase není dříve než přítomnost.“<sup>130</sup> Tento fenomén bývale-zpřítomňující budoucnosti, nejvlastnějšího pohybu existence, označuje Heidegger termínem časovost.

Časovost se tak odhaluje jako ontologický smysl starosti, umožňuje jednotu existence, fakticity a upadání „a původně tak konstituuje celost

---

<sup>128</sup> Tamt., s. 367.

<sup>129</sup> Tamt., s. 368.

<sup>130</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 390.

struktury starosti.“<sup>131</sup> Připomeňme v tuto chvíli poslední citaci ze strany 47, kde se časová jednota starosti již ohlašuje.

Základní nárys fenoménu časovosti jsme provedli. Přirozeně nehodláme opakovat časovou interpretaci pobytu, jak je v *Bytí a čase* nastíněná. Pro nás je v tuto chvíli důležité pochopit v intencích *Bytí a času* jak smysl onoho „do čeho“ se pobyt rozvrhuje a zároveň „z čeho“ je rozvrhování pobytu možné, tak princip tohoto „do čeho“ a „z čeho“, který se časí vždy v jednotě svých ekstasí.

Jakmile si tento princip časovosti jakožto smysl autentické starosti osvojíme, nebude pro nás nijak složité aplikovat jej na strukturu starosti neautentické, neboť ta je od původní časovosti ve smyslu autentické starosti odvozená.

Nyní se konečně dostáváme ke zdůvodnění, proč jsme analýze neautentického rozpoložení věnovali takovou pozornost. Kdybychom teď, bez provedení analýzy strachu, pouze stručně sumarizovali princip neautentické časovosti na pozadí časovosti autentické, pak by se čtenář sotva mohl ubránit možnosti porozumět časovosti jako v zásadě jednoduchému, ba dokonce triviálnímu problému.

Analýza strachu nám však ukázala, jak spletitá a strukturovaná je tato nálada, v jejímž rozpoložení se pobyt rozvrhuje prizmatem tří modů, které jsme označili jako zapomínání, těkavé zpřítomňování a vyčkávání. Nyní můžeme v návaznosti na analýzu časovosti dodat, že všechny tyto tři mody jsou zároveň ekstasemi, které se obdobně jako v rozpoložení autentickém časí současně. Jistým způsobem však v rozpoložení strachu dominuje ekstase přítomnosti, zatímco v rozpoložení úzkosti hraje primární roli ekstase budoucnosti.

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.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Tamt., s. 367.

<sup>132</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 389.

Můžeme tedy říct, že jsme problematiku časovosti tak, jak ji formuloval Heidegger, v zásadě objasnili? Lze formální princip čášení časovosti považovat za jádro časovosti samotné? Odpověď na tyto otázky již zazněla.

Dejme nyní prostor Čapkově názorné, formální princip časovosti zachycující citaci:

Ve třetí kapitole druhého oddílu Bytí a času rozlišuje Heidegger původní a odvozenou časovost. Původní časovost si představuje nikoli jako uplývání, v němž minulé minulo a budoucí ještě nenastalo, nýbrž jako jednotu tří časových „ekstasí“, které se „časí“ zároveň: *Čášení neznamená žádnou posloupnost ekstasí. Budoucnost není později než bývalost a ta není dříve než přítomnost. Časovost se časí jako bývale-zpřítomňující budoucnost. Není tomu tak, že by minulé již nebylo a budoucí ještě nebylo – to by bylo stanovisko odvozené, vulgární časovosti. Domnívám se, že ilustrovat tento Heideggerův náhled není obtížné. Celková struktura časovosti se v každém okamžiku nějak významově artikuluje („časí“) i v případě každodenních, drobných zážitků. Mohu se například věnovat úklidu, což je činnost, při níž jsou přítomny tři časové ekstase: kdybych nebyl v „předstihu“, sotva bych uklízel, zároveň je v mém uklízení, jež je uchopenou možností, přítomna její danost (v podobě stále odkládaného úklidu, který jednou musel přijít) i její bytí u nitrosvětského jsoucna. Náhle zazvoní telefon a volající se ptá, zda jsem si již přečetl jeho článek. Časová struktura, do níž se v tu chvíli přenesu, je opět celá („bývale-zpřítomňující budoucnost), ovšem její relevantní prvky jsou samozřejmě zcela jiné. Zkušenosti takové změny rámce, v němž náhle vystupují jako významné jiné aktuální činnosti, plány a minulé události, po mém soudu dobře ukazují, že časovost se časí vždy – to jest v každém novém okamžiku – jako celek.<sup>133</sup>*

V následující kapitole se pokusíme problém časovosti rozšířit a vrátit mu jeho dominantní místo, které ve fundamentální ontologii zaujímá.

### III. 2. 2. Časová analýza příručního prostředku jako cesta k původní úloze časovosti. Horizontální schémata časovosti. Ontologická diference a transcendence pobytu a jejich zakořenění v temporalitě

---

<sup>133</sup> J. Čapek, *Jednání a situace*, Oikoymenh, Praha 2007, s. 116-117.

Věnujme nyní pozornost temporální analýze příručního prostředku, jak ji Heidegger nastiňuje v *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Podobně jako při analýze strachu i v tomto případě se nám ukáže, jak důležitou úlohu hraje elementární rovina příručnosti, jak spleť je každá Heideggerova analýza, jak je nezbytně nutné sledovat každý její krok, chceme-li pronikat k jejím hlubinám.

V úvodu analýzy předznamenejme, že temporální analýzou, respektive temporalitou rozumí Heidegger sice časovost, jak jsme ji v předchozí kapitole charakterizovali, nicméně součástí výše interpretované časovosti musí být rovněž skutečnost, „že je podmínkou možnosti porozumění bytí vůbec. (...) Funguje-li časovost jako takováto podmínka, nazýváme ji temporalitou.“<sup>134</sup>

Samotné temporální analýze příručního prostředku předchází krátká kapitola, ve které se dozvídáme, kam bychom touto analýzou měli dospět. „Vysloveně musí být ukázáno, jak je porozumění příručnosti příručního prostředku jako takové porozuměním světu a jak je toto porozumění světu jakožto transcendence pobytu zakořeněno v ekstaticko-horizontálním uchopení jeho časovosti. Porozumění příručnosti příručního prostředku vždy již rozvrhlo toto bytí vzhledem k času.“<sup>135</sup> Na první pohled je z citace jasné, jak významnou úlohu bude čas v následující interpretaci hrát. Co je horizont časovosti se dozvíme v průběhu analýzy.

Charakter příručnosti příručního prostředku naznačuje Heidegger stručně v úvodu analýzy na příkladu ševcovy dílny. Jen připomeňme, že má na mysli důvěrnou obeznámenost s věcmi, jak se člověku nabízejí v jejich každodenním používání, zacházení. Charakter důvěrné obeznámenosti s příručními prostředky (v tomto případě s nástroji v ševcově dílně), který jsme zkoumali v rámci Analytiky rozpoložení pobytu (viz s. 35), se, jak jsme již řekli, utváří v přiměřeném (angemessenen) zacházení s nimi.

„Ono (zacházení) se konstituuje s ohledem na svou časovost ve vyčkávavě-podržujícím zpřítomňování souvislostí příručních prostředků jako

---

<sup>134</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 389. (Die Zeitlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit von Seinsverständnis überhaupt. (...) Wenn die Zeitlichkeit als solche Bedingung fungiert, nennen wir sie Temporalität.)

<sup>135</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 429-430. (Ausdrücklich muß gezeigt werden, wie das Verstehen von Zuhandenheit des zuhandenen Zeugs als solches ein Weltverstehen ist, und wie dieses Weltverstehen als Transzendenz des Daseins in der ekstatisch-horizontalen Verfassung seiner Zeitlichkeit verwurzelt ist. Verstehen von Zuhandenheit des Zuhandenen hat dieses Sein schon auf die Zeit entworfen.)

takových.<sup>136</sup> Že máme na mysli časovost neautentické starosti v modu obstarávání, je přirozeně jasné.

Ponechme nyní stranou ekstatickou jednotu časovosti příručnosti a věnujme pozornost samotné ekstasi přítomnosti, tedy tomu modu časení časovosti, ve kterém se ohlašuje již zmíněná důvěrná obeznámenost s příručními prostředky v zacházení.

Právě tuto důvěrnou obeznámenost s příručními prostředky v zacházení, tuto dostatečnost příručních prostředků, označuje Heidegger termínem „Anwesenheit“<sup>137</sup>. Naproti tomu termín „Abwesenheit“<sup>138</sup> vystihuje situaci, kdy při nějakém díle v souvislosti příručních prostředků narazíme na nějaký, jenž existenciálně dostatečnosti postrádá.

Do češtiny můžeme tyto termíny přeložit jako „přítomnost“ a „nepřítomnost“. Důležité je však mít neustále na mysli, že jimi rozumíme bytí jsoucího, resp. jeho privativní modus, jenž se odemyká v zacházení. Jednotně oba termíny Heidegger shrnuje pod pojem „Praesenz“<sup>139</sup>, jenž překládáme rovněž jako přítomnost.

Pakliže má příručnost nebo bytí tohoto jsoucího prezenciální smysl, pak je spolu s tím řečeno: Tomuto způsobu bytí je temporálně rozuměno, to znamená rozuměno z časování časovosti ve smyslu charakterizované ekstaticko-horizontální jednoty.<sup>140</sup>

Přítomnost (Praesenz) Heidegger dále vymezuje vůči přítomnosti ve smyslu „ted“ (Jetzt). Že jí nemyslí žádné časové určení ve smyslu „ještě ne“, „ted“, „již ne“, jsme již naznačili. Jen znovu zdůrazněme, že kdyby tomu tak bylo, pak by se již nejednalo o ontologickou interpretaci, nýbrž o interpretaci ontickou, kdy čas samotný by byl pojímán jako jsoucího.

Lze tedy přítomnost ve smyslu „Praesenz“ ztotožnit s přítomností ve smyslu „Gegenwart“? Nikoli. Termín „Gegenwart“ označuje podobně jako třeba termín „Zukunft“ (budoucnost) časovou ekstasi. „Již označení

---

<sup>136</sup> Tamt., s. 432. (Er konstituiert sich hinsichtlich seiner Zeitlichkeit in einem behaltend-gewärtigen Gegenwärtigen des Zeugzusammenhanges als solchen.)

<sup>137</sup> Tamt., s. 433.

<sup>138</sup> Tamt.

<sup>139</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 433.

<sup>140</sup> Tamt. (Wenn die Zuhandenheit oder das Sein dieses Seienden einen praesentialem Sinn hat, dann ist damit gesagt: Diese Seinsart ist temporal verstanden, d. h. aus der Zeitigung der Zeitlichkeit im Sinne der charakterisierten ekstatisch-horizontalen Einheit.)



přítomnost (Praesenz) naznačuje, že jím nemíníme žádný ekstatický fenomén jako třeba přítomnost (Gegenwart) nebo budoucnost (Zukunft), v každém případě jím nemíníme ekstatický fenomén časovosti s ohledem na jeho ekstatickou strukturu.<sup>141</sup>

Co znamená ekstatická jednota časovosti ve smyslu bývalé-zpřítomňující budoucnosti, již z první kapitoly tohoto oddílu víme. Co však označuje fenomén přítomnosti ve smyslu „Praesenz“? Existuje nějaká vazba mezi přítomností ve smyslu ekstase a přítomností ve smyslu „Praesenz“?

Heidegger soudí, že ano. Podle něj ke každé ekstasi bytostně patří určitý horizont, který vlastní strukturu ekstase doplňuje. Tak k ekstasi přítomnosti ve smyslu „Gegenwart“ patří horizont či horizontální schéma ve smyslu „Praesenz“, k ekstasi minulosti (bývalosti) ve smyslu „Gewesenheit“ patří horizont zapomínání (Vergessen) a k ekstasi budoucnosti ve smyslu „Zukunft“ patří horizontální schéma vyčkávání (Gewärtigen).

Ekstase přítomnosti je jako taková podmínkou možnosti určitého „přes sebe ven“, transcendence, rozvržení na přítomnost (Praesenz). Jakožto podmínka možnosti onoho „přes sebe ven“ má sama v sobě schematický vzor toho, „kam ven“ toto „přes sebe ven“ míří. (...) Co toto „kam“ onoho „přes sebe ven“ jako takové vůbec určuje, je přítomnost jakožto horizont. (...) Přítomnost ve smyslu „Praesenz“ není identická s přítomností ve smyslu „Gegenwart“, nýbrž jakožto základní určení horizontálního schématu této ekstase spoluvytváří úplnou časovou strukturu přítomnosti ve smyslu „Gegenwart“.<sup>142</sup>

Je to horizont přítomnosti, nikoli ekstase přítomnosti, jenž nám umožňuje setkávání se se jsoincem v jeho bytí, v jeho příručnosti. Díky horizontu přítomnosti, který se „vytrhává“ ze své časové ekstase (Gegenwart), jsme s to rozumět něčemu takovému, jako je bytí jsoucího.

---

<sup>141</sup> Tamt., s. 435. (Schon der Name „Praesenz“ zeigt an, daß wir kein ekstatisches Phänomen wie mit Gegenwart und Zukunft meinen, jedenfalls nicht das ekstatische Phänomen der Zeitlichkeit hinsichtlich seiner ekstatischen Struktur.)

<sup>142</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 435. (Die Ekstase der Gegenwart ist als solche die Bedingung der Möglichkeit eines bestimmten „über sich hinaus“, der Transzendenz, der Entwurf auf Praesenz. Als die Bedingung der Möglichkeit des „über sich hinaus“ hat sie in sich selbst eine schematische Vorzeichnung dessen, wo hinaus dieses „über sich hinaus“ ist. (...) Was das Wohin des „über sich hinaus“ als solches überhaupt bestimmt, ist die Praesenz als Horizont. (...) Praesenz ist nicht identisch mit Gegenwart, sondern als Grundbestimmung des horizontalen Schemas dieser Ekstase macht sie die volle Zeitstruktur der Gegenwart mit aus.)

Bytí jsoucího (příručnost) je tudíž podmíněno horizontem přítomnosti, který má svůj původ ve stejnojmenné ekstasi. Nyní můžeme konečně říct, že bytí nitrosvětského jsoucího, se kterým se setkáváme, má temporální smysl, tzn. je zakořeněno v časovosti.

Časovost je ve své ekstaticko-horizontální jednotě základní podmínkou možnosti  $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ , to znamená pobyt sám konstituující transcendence<sup>143</sup>. Časovost sama je základní podmínkou možnosti veškerého v transcendenci se zakládajícího porozumění, jehož bytostná struktura spočívá v rozvrhování. (...) Časovost je zcela původní sebezvrh, takže (...) – když odhlédneme od jiných aspektů pobytu – je toto porozumění možné jen v sebezvrhu časovosti. Časovost je oním odhaleným „tu“, protože ono „tu“ a jeho odkrytost vůbec umožňuje.<sup>144</sup>

Úloha časovosti se nám v důsledku interpretace příručního prostředku zásadně proměňuje či rozšiřuje. Ukazuje se, že veškeré zacházení s příručními prostředky má svůj původ v časovosti, přesněji v její ekstaticko-horizontální jednotě.

Je možné, že by Heidegger tuto horizontální rovinu časovosti v *Bytí a čase* nezmínil? Není tomu tak. V paragrafu 69, v kapitole Časový problém transcendence světa se Heidegger dostává k problému horizontálních schémat. Nicméně se s ním vypořádává na méně než dvou stranách. Úloha horizontálních schémat časovosti jakožto klíčového prvku mezi bytím jsoucího a časovostí nezískává v *Bytí a čase* důležitost, jakou si již zjednával v *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Heidegger se s problémem horizontality časovosti v *Bytí a čase* v podstatě vyrovnává touto citací: „Existenciálně-časová podmínka možnosti světa spočívá v tom, že časovost jako ekstatická jednota má něco takového jako horizont.“<sup>145</sup>

<sup>143</sup> K problematice transcendence viz s. 23.

<sup>144</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 437. (Die Zeitlichkeit ist in ihrer ekstatisch-horizontalen Einheit die Grundbedingung der Möglichkeit des  $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ , d. h. der das Dasein selbst konstituierenden Transzendenz. Die Zeitlichkeit ist selbst die Grundbedingung der Möglichkeit alles in der Transzendenz gründenden Verstehens, dessen Wesenstruktur im Entwerfen liegt. Die Zeitlichkeit ist in sich der ursprüngliche Selbstentwurf schlechthin, so daß (...) – wir sehen von der anderen Momenten des Daseins ab – dieses Verstehen nur möglich im Selbstentwurf der Zeitlichkeit ist. Diese ist als enthüllte da, weil sie das „Da“ und seine Enthülltheit überhaupt ermöglicht.)

<sup>145</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoyemh, Praha 2002, s. 405.

Dále dodává:

K ekstasi patří také určení toho, „kam“ vytržení směřuje. Toto ekstatické ‚kam‘ nazýváme horizontální schéma. Ekstatický horizont je v každé ze tří ekstasí jiný. Schéma, v němž pobyt – ať už autenticky, či neautenticky – přichází budoucnostně k sobě, je ono ‚kvůli sobě‘. Schéma, v němž je pobyt sobě samému v rozpoložení odemčen jako vržený, pojmáme jako to ‚před co‘ je pobyt vržen, resp. ‚čemu‘ je zůstaven. Toto schéma charakterizuje horizontální strukturu bývalosti. Pobyt, existující kvůli sobě samému, v zůstavenosti sobě samému jakožto vrženému, je jakožto ‚bytí u...‘ zároveň zpřítomňující. Horizontální schéma přítomnosti je určeno schématem ‚k tomu a k tomu‘.<sup>146</sup>

Z této citace je evidentní, že každá ekstase má vždy svůj horizont. Že tomu tak být v Heideggerově koncepci nemůže, se pokusíme dokázat v posledním oddílu této práce.

Z dosavadní temporální analýzy je tedy jasné, že svět ve smyslu horizontálně – vertikální struktury souvislosti příručních prostředků při díle, jak jsme jej v prvním oddílu spisu načrtli, má temporální charakter, resp. čerpá „svůj smysl“ z horizontálního schématu přítomnosti (Praesenz), jež přináleží ekstasi přítomnosti ve smyslu „Gegenwart“. Podruhé se tak v této práci setkáváme s hierarchickou rovinou smyslu. Obdobně jako v *Bytí a čase* můžeme v *Die Grundprobleme der Phänomenologie* číst:

Porozumění jsoucnu – rozvrh na bytí, porozumění bytí – rozvrh na čas, má svůj konec v horizontu ekstatické jednoty časovosti. Původněji to zde nemůžeme zdůvodnit, museli bychom přitom vstoupit do problému konečnosti času. Na tomto horizontu má každá ekstase času, to znamená časovost sama svůj konec. Ale tento konec není nic jiného než začátek a východisko pro možnost veškerého rozvrhování.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 405-406.

<sup>147</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 437. (Verstehen von Seiendem – Entwurf auf Sein, Verstehen von Sein – Entwurf auf die Zeit, hat ihr Ende am Horizont der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit. Ursprünglicher können wir dies nicht begründen, wir müßten dabei auf das Problem der Endlichkeit der Zeit eingehen. An diesem Horizont hat jede Ekstase der Zeit, d. h. die Zeitlichkeit selbst ihr Ende. Aber dieses Ende ist nichts anderes als der Anfang und Ausgang für die Möglichkeit alles Entwerfens.)

Nyní můžeme již naplno prozradit, v čem spočívá původní smysl časovosti a jaká je jeho fundamentální úloha. Připomeňme si v tuto chvíli citaci ze strany 48, o které jsme se vyjadřovali, že ukrývá samotný smysl časovosti.

Časovost jakožto ekstaticko-horizontální jednota časení je, slovy Heideggerovými, podmínkou možnosti transcendence, ve které je zakořeněná základní konstituce pobytu, tzn. „bytí ve světě“, resp. starost. Teprve na základě starosti je možné hovořit o intencionalitě, neboť ta je strukturou starosti vůbec umožňována. (viz s. 31)

Jakožto transcendentní pobyt rozumí vždy něčemu takovému, jako je bytí jsoucího, třebaže většinou předontologicky. Pobyt si je vědom rozdílu mezi bytím a jsoucím, i když jej tematicky neuchopuje.

Heidegger v závěru *Die Grundprobleme der Phänomenologie* poukazuje na skutečnost, že už v samotných začátcích antické filosofie, konkrétně u Tháleta, byl rozdíl mezi bytím a jsoucím tematizován, nicméně zodpovězení otázky po tom, co je jsoucí jakožto jsoucí, čili co jsoucí jako takové umožňuje, co je zkrátka bytí jsoucího, se již ve zrodu filosofie minulo cílem. V otázce bylo porozuměno něčemu jako bytí, nicméně odpověď převedla bytí zpět na jsoucí. Tento problém přetrvává, jak se Heidegger domnívá, v celých dějinách západní filosofie. Názorně jej v tomto spise rozpracovává zejména na filosofii Kantově.

Nicméně jak jsme již řekli, pobyt rozumí něčemu jako bytí a vztahuje se ke jsoucímu.

Rozdíl mezi bytím a jsoucím je, i když ne výslovně vědom, skrytě přítomen v pobytu, v jeho existenci „tu“. Rozdíl je „tu“, to znamená, má způsob bytí pobytu, patří k existenci. Existence se vyznačuje takřka prováděním tohoto rozdílu. Jen duše, která může vykonávat tento rozdíl, má oprávnění vyjít z duše zvířete a stát se člověkem. Rozdíl mezi bytím a jsoucím zraje v časování časovosti.<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 454. (Der Unterschied von Sein und Seiendem ist, wengleich nicht ausdrücklich gewußt, latent im Dasein und seiner Existenz „da“. Der Unterschied ist „da“, d. h. er hat die Seinsart des Daseins, er gehört zur Existenz. Existenz heißt gleichsam im Vollzug dieses Unterschiedes sein. Nur eine Seele, die diesen Unterschied machen kann, hat die Eignung, über die Seele eines Tieres hinaus die Seele eines Menschen zu werden. Der Unterschied von Sein und Seiendem ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt.)

Díky časovosti, v níž má starost svůj kořen, je rozdíl mezi bytím a jsoucnem odhalen, to znamená může být „výslovně vědom, jakožto vědom dotazován, jakožto dotazován zkoumán a jakožto zkoumán se stát pojmově uchopeným.“<sup>149</sup>

Protože je rozdíl mezi bytím a jsoucnem latentně přítomen v existenci pobytu „tu“, je možné jej z předontologické roviny přivést do roviny ontologické, tzn. pojmově jej uchopit. Takto „výslovně provedený rozdíl mezi bytím a jsoucnem“<sup>150</sup> označuje Heidegger ontologickou diferencí. Bytí se tak stává možným tématem ontologického zkoumání.

Výslovné provedení a vytvoření ontologické difference není proto, pokud se ontologická difference zakládá v existenci pobytu, ničím libovolným a nahodilým, nýbrž základním postojem pobytu, ve kterém se ontologie, to znamená filosofie jakožto věda konstituuje.<sup>151</sup>

Zakládá-li tedy časovost transcenci pobytu a ta jakožto pojmově uchopená je ontologickou diferencí, pak je časovost nejen perspektivou ekstaticko-horizontální jednoty, nýbrž pohybem, z něhož se rodí veškeré porozumění bytí.

Je-li předmětem fundamentální ontologie, jak jsme v úvodu nastínili, bytí jsoucího a má-li toto bytí, jak bylo ukázáno, svůj původ v čase, pak je na místě zdůraznit, že fundamentální ontologie je temporální vědou. Co toto označení přesněji znamená, se v následující kapitole dozvíme.

Redukujeme-li porozumění časovosti na její formální zákonitost, a sice na její trojjedinou, v každém okamžiku se časící jednotu, pak nám unikne samotný smysl časovosti, který, jak říká Heidegger již v *Bytí a čase*, zakládá veškeré bytí jsoucího.

---

<sup>149</sup> Tamt. (...kann er eigens und ausdrücklich gewußt und als gewußter befragt und als befragter untersucht und als untersucher begriffen werden.)

<sup>150</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 454. (Ausdrücklich vollzogenen Unterschied von Sein und Seiendem nennen wir die ontologische Differenz.)

<sup>151</sup> Tamt. (Der ausdrückliche Vollzug und die Ausbildung der ontologischen Differenz ist daher auch, sofern sie in der Existenz des Daseins gründet, nichts Beliebiges und Beiläufiges, sondern ein Grundverhalten des Daseins, in dem sich die Ontologie, d. h. Philosophie als Wissenschaft konstituiert.)

Porozumíme-li časovosti pouze na úrovni tohoto principu, může nakonec cesta, kterou Heidegger v *Bytí a čase* podniká, vyznít jako v zásadě jednoduchý, nenáročný podnik.

Tvrdíme tedy: původním smyslem časovosti není skutečnost, že se časí vždy jako celek, nýbrž možnost, že odemyká přístup k bytí. Jednotná struktura čášení časovosti je pouze jejím vedlejším aspektem.

Možným klíčem pro rozpracování problému časovosti se nám naopak jeví horizontalita časovosti, které Heidegger věnuje v *Bytí a čase* jen nepatrné místo.

Zdůrazněme znovu, že bez četby *Die Grundprobleme der Phänomenologie* zůstává důležitost tohoto fenoménu téměř nerozpoznána.

Než však přistoupíme k nástinu problému horizontality, problému souvztažnosti časových ekstasí a jejich horizontů, dejme prostor charakterizování fundamentální ontologie jakožto temporální vědy, aby smysl časovosti vysvitnul v náležité podstatě.

### III. 2. 3. Nástin fundamentální ontologie jakožto temporální vědy.

#### Filosofie jako transcendentální věda o bytí vůbec

K charakterizování filosofie jakožto temporální vědy budeme přistupovat rovněž prizmatem *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, přesněji skrz paragraf 22, odstavec b, jenž nese název „Časovost a zhmotnění jsoucna (positivní Věda) a bytí (filosofie)“<sup>152</sup>. Jednak proto, že nárys, který zde Heidegger podává, je dokončením cesty, kterou jsme se snažili společně s tímto filosofem jít, jednak proto, že bychom rádi dále prezentovali myšlenky, které prozatím nebyly do češtiny přeloženy.

Aby Heidegger jasně vymezil úlohu fundamentální ontologie jakožto vědy, vymezuje ji vůči tradičnímu pojetí vědy ve smyslu pozitivní vědy. Tu stručně charakterizuje jako svébytný způsob poznání, jehož základním charakterem je odhalování (Enthülltheit). „Věda je poznávání kvůli odhalování jako

---

<sup>152</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 455. (Zeitlichkeit und Vergegenständlichung von Seiendem (positive Wissenschaft) und Sein (Philosophie))

takovému, to znamená odhalované má být zjevno pouze se zřetelem k jeho vlastní čisté věcnosti a k jeho specifickému způsobu bytí.<sup>153</sup>

Můžeme tedy říct, že věda se konstituuje vždy na základě toho, co je vždy nějak předem dané a co se teprve může stát předmětem vědeckého zkoumání. „To, co je předvědecky již odhaleno, se může stát předmětem vědeckého zkoumání. Vědecké zkoumání se konstituuje ve zhmotnění toho, co je vždy již nějak předem odhaleno.“<sup>154</sup>

Jak správně rozumět těmto Heideggerovým tezím? Heidegger říká, že zhmotnění může probíhat různě, nicméně vždy záleží na tom, „co a jak je předem dáno.“<sup>155</sup> Jak jsme se v předchozí kapitole dozvěděli, s faktickou existencí pobytu je vždy již přítomen latentní rozdíl mezi bytím a jsoucnem. „Jsoucno a bytí je, i když ještě indiferentně, stejně původně odhaleno. Spolu s tím jsou s faktickou existencí pobytu kladeny dvě základní možnosti zhmotnění.“<sup>156</sup> Jednou je přirozeně zhmotnění jsoucna, druhou zhmotnění bytí.

Je důležité mít stále na paměti, že obě možnosti zhmotnění jsou mezi sebou nutně propojeny, neboť, jak dobře víme, bytí je vždy bytí jsoucího a jsoucí vždy je.

Protože v časovosti pobytu rozdíl mezi bytím a jsoucnem vždy již probíhá, je časovost kořenem a základem stejně jak pro možnost, správně porozuměno pro faktickou nutnost zhmotnění předem daného jsoucna, tak pro zhmotnění předem daného bytí.<sup>157</sup>

---

<sup>153</sup> Tamt. (Wissenschaft ist Erkennen unwillen der Enthülltheit als solcher, d. h. das zu Enthüllende soll lediglich in Ansehung seiner selbst in seiner jeweiligen puren Sachheit und seiner spezifischen Seinsart offenbar werden.)

<sup>154</sup> Tamt., s. 456. (Das vorwissenschaftlich schon Enthüllte kann zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden. Eine wissenschaftliche Forschung konstituiert sich in der Vergegenständlichung des zuvor schon irgendwie Enthüllten.)

<sup>155</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 455. (Die Vergegenständlichung wird verschieden sein, je nach dem, was und wie etwas vorgegeben ist.)

<sup>156</sup> Tamt. (Sein und Seiendes sind, wengleich noch indifferent, gleichurprünglich enthüllt. Mithin sind mit der faktischen Existenz des Daseins zwei wesenhafte Grundmöglichkeiten der Vergegenständlichung gesetzt.)

<sup>157</sup> Tamt. (Weil sich in der Zeitlichkeit des Daseins der Unterschied von Sein und Seiendem je schon immer vollzieht, ist die Zeitlichkeit die Wurzel und der Grund zugleich für die Möglichkeit und rechtverstanden für die faktische Notwendigkeit der Vergegenständlichung des vorgegebenen Seienden und des vorgegebenen Seins.)

Jsoucí je vše, s čím se v každodenní zkušenosti setkáváme, stejně jako je tím primárním, co se člověku nabízí pro pohled. Jak Heidegger říká, „je to to, co existuje, positum, a sice nejen na způsob přírody, či vnějšího světa v nejšířším slova smyslu, nýbrž je to i pobyt sám.“<sup>158</sup>

„Ve zhmotnění jsoucího, které se zdržuje ve směřování každodenního bezprostředního chápání, se konstituují pozitivní vědy.“<sup>159</sup>

Heidegger dále v analýze rozkrývá, jak je bytostným účelem jakékoliv pozitivní vědy zjednat si svůj předmět zkoumání, jenž se podle své vlastní věcnosti podílí zpětně na její konstituci. Nicméně je to stále jen ontická rovina, rovina zpředmětnění, ve které se vědy pohybují.

Tím nechceme v žádném případě úlohu věd nikterak snižovat. Spíše chceme spolu s Heideggerem upozornit, že třebaže vědy mají svůj nosný pojmový základ a předmět zkoumání, přesto se vždy již v předontologické rovině porozumění bytí pohybují. To ovšem neznamená, „že by do oblasti ontologie explicitně přesahovaly.“<sup>160</sup> Tento úkol vědám z podstaty jejich definování navíc ani nepřísluší.

Je to filosofie, jak se Heidegger domnívá, jejímž předmětem by mělo být zhmotnění bytí jako takového. „V této druhé podstatné možnosti pobytu by se měla filosofie jakožto věda konstituovat.“<sup>161</sup>

Na základě předchozí temporální interpretace příručního prostředku již víme, kde má „bytí vůbec“ svůj kořen.

Místo abychom zdlouhavě charakterizovali Heideggerem mistrně shrnuté pojetí fundamentální ontologie jakožto temporální vědy, ocitujme zde nyní pro ilustraci delší pasáž a nechme tak promluvit samotného myslitele.

Provedení ontologické interpretace příručního prostředku v jeho příručnosti ukázalo, že rozvrhujeme bytí na přítomnost ve smyslu „Praesenz“, to znamená temporálně. Protože temporální rozvrh umožňuje zhmotnění bytí a zajišťuje pochopitelnost, to znamená ontologii vůbec jakožto vědu konstituuje, nazýváme tuto vědu na rozdíl od

<sup>158</sup> Tamt. (Es ist das Vorliegende schlechthin, das Positum, und zwar vorliegend nicht nur als Natur im weitesten Sinne, sondern auch als Dasein selbst.)

<sup>159</sup> Tamt. (In der Vergegenständlichung des Seienden, die sich in der Zugrichtung des alltäglichen direkten Auffassens hält, konstituieren sich die Positive Wissenschaften.)

<sup>160</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 458. (Das besagt aber nicht, daß sie schon in das Gebiet der Ontologie explizit übergreifen.)

<sup>161</sup> Tamt. (Unsere Frage geht nach der Vergegenständlichung des Seins als solchen, d. h. nach der zweiten wesenhaften Möglichkeit der Vergegenständlichung, in der sich die Philosophie als Wissenschaft konstituieren soll.)



pozitivních věd temporální vědou. Všechny její interpretace se provádějí v návaznosti na dostatečně vypracovanou časovost ve smyslu temporality. Všechny věty ontologie jsou temporální věty. Její věty odhalují struktury a možnosti bytí ve světle temporality. Všechny ontologické věty mají charakter *veritas temporalis*.

Ukázali jsme skrz analýzu bytí ve světě, že k bytostné skladbě pobytu patří transcendence. Pobyt sám je transcendentní. Přesahuje se, to znamená překračuje sebe sama do transcendence. Transcendence umožňuje ze všeho nejprve existování ve smyslu vztahování se k sobě samému jakožto jsoucímu, k ostatním jakožto jsoucím a ke jsoucnu ve smyslu příručního nebo výskytového jsoucna. Takže v takto interpretovaném smyslu je transcendence jako taková další podmínkou možnosti porozumění bytí. (...) Zhmotnění bytí se může provést především s ohledem na transcendenci. Takto konstituovanou vědu o bytí ve světle správně pochopené transcendence, vědu, jež se táže a vysvětluje, nazýváme transcendentální vědou. (...)

Ukázali jsme, že transcendence je zakořeněná v časovosti, a proto též v temporalitě, to znamená, že čas je primární horizont transcendentální vědy – ontologie, nebo krátce též transcendentální horizont. Proto zní název první části zkoumání v *Bytí a čase: Interpretace pobytu vzhledem k časovosti a explikace času jakožto transcendentálního horizontu otázky po bytí*. Protože je ontologie ve svém základu temporální věda, proto je filosofie, je-li ji správně porozuměno, (...) transcendentální filosofii.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975, s. 459-461. (Die Durchführung der ontologischen Interpretation des Zuhandenen in seiner Zuhandenheit zeigte, daß wir das Sein auf die Praesenz, d. h. die Temporalität entwerfen. Weil der temporale Entwurf eine Vergegenständlichung des Seins ermöglicht und eine Begreifbarkeit sichert, d. h. die Ontologie überhaupt als Wissenschaft konstituiert, nennen wir diese Wissenschaft im Unterschied von den positiven Wissenschaften die temporale Wissenschaft. Alle ihre Interpretationen vollziehen sich am Leitfaden der zureichend herausgestellten Zeitlichkeit im Sinne der Temporalität. Alle Sätze der Ontologie sind temporale Sätze. Ihre Wahrheiten enthüllen Strukturen und Möglichkeiten des Seins im Lichte der Temporalität. Alle ontologischen Sätze haben den Charakter der *veritas temporalis*. Wir zeigten durch die Analyse der In-der-Welt-seins, daß zur Seinsverfassung des Daseins die Transzendenz gehört. Das Dasein ist selbst das Transzendent. Es überschreitet sich, d. h. es übertrifft sich selbst in der Transzendenz. Die Transzendenz ermöglicht allererst das Existieren im Sinne des Sichverhaltens zu sich selbst als Seiendem, zu Anderen als Seienden und zu Seiendem im Sinne des Zuhandenen bzw. Vorhandenen. So ist die Transzendenz als solche in dem interpretierten Sinne die nächste Bedingung der Möglichkeit von Seinsverständnis. (...) Die Vergegenständlichung des Seins kann sich zunächst im Hinblick auf die Transzendenz vollziehen. Die so konstituierte Wissenschaft vom Sein nennen wir die im Lichte der rechtverstandenen Transzendenz fragende und auslegende, die transzendente Wissenschaft. (...) Wir zeigten aber, daß die Transzendenz ihrerseits in der Zeitlichkeit und somit in der Temporalität verwurzelt ist, d. h. die Zeit ist der primäre Horizont der transzendentalen Wissenschaft – der Ontologie, oder kurz der transzendente Horizont. Daher lautet der Titel des ersten Teiles der Untersuchung über *Sein und Zeit*: Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein. Weil Ontologie in ihrem Grunde temporale Wissenschaft ist, deshalb ist die Philosophie im rechtverstandenen, (...) Transzendental-Philosophie.)

V zásadě tato, třebaže nejdelší citace práce, nepotřebuje delší komentář. Všechny termíny, které se v citaci objevují, jsme v průběhu práce zdůvodnili. Nyní by mělo být naprosto jasné, jaký smysl má ve fundamentální ontologii čas.

Že jsme si interpretací temporality či filosofie jakožto temporální vědy teprve zjednali půdu pro další možná zkoumání, je skutečnost, kterou nepovažujeme za nijak triviální. Orientace v terminologii, rozpoznání smyslu a vyrovnání se s ním, je, jak se domníváme, důležitý základ, bez kterého není možné žádné kritické filosofování.

V posledním oddílu, který před námi nyní stojí, se pokusíme formulovat výše zmiňovaný problém horizontality a poukázat prizmatem několika filosofů na neúplnosti v Heideggerově koncepci času, jež by si mohly zasluhovat další zkoumání.

### III. 3. *Temporalita předběhové odhodlanosti a problém horizontálních schémat časovosti*

Vraťme se zpátky k předchozímu oddílu a jeho první kapitole. V ní jsme, mimo jiné, nastínili koncept původní časovosti, časovosti ve smyslu bývale-zpřítomňující budoucnosti. Zdá se, že tento koncept, jak jej Heidegger precizně nastiňuje ve druhém oddílu v *Bytí a čase* (zejména v jeho první a druhé kapitole), je naprosto rozhodující pro správné odemykání bytí pobytu.

Tuto tezi nám Heidegger potvrzuje nejen v *Bytí a čase*, ale rovněž v *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, přesněji v citaci na straně 60.

Vzorec porozumění bytí končí v původní časovosti, která se časí jako konečná. Přijměme nyní celou tuto koncepci ve smyslu svědomí, viny a odhodlanosti autenticky se rozvrhujícího pobytu a soustředme se pouze na časové ekstase, které s autenticky se rozvrhujícím pobytím souvisejí.

V pasážích, které jsme věnovali předběhové odhodlanosti, není nikde zmínka o něčem takovém, jako je horizont, který by měl každé příslušející ekstasi – alespoň podle Heideggera – odpovídat. Není-li tomu tak v naší interpretaci, pak by čtenář zajisté mohl soudit, že jsme tento fakt opomněli. Jak bude ovšem soudit čtenář, když se tak neděje v celé temporální interpretaci autentického pobytu v *Bytí a čase*?

O horizontálních schématech časovosti se Heidegger zmiňuje pouze na jediném místě v *Bytí a čase*, v podstatě na jedné stránce, a to ještě v paragrafu, který svým obsahem spadá do zkoumání pobytu v jeho upadlé formě, tedy do oblasti zkoumání pobytu v obstarávání.

Mají tedy horizontální schémata časovosti takovou důležitost, jakou se jim snažíme propůjčit, nebo se pouze snažíme nafouknout dílčí problém, který v zásadě není nikterak důležitý? Pakliže bychom v naší práci nepracovali s *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, jistě by bylo nasnadě zvolit druhou variantu. Nicméně analýza časovosti příručního prostředku z tohoto svazku ukázala, že schémata časovosti hrají v rozvrhování porozumění bytí naprosto klíčovou roli.

V *Bytí a čase* sice Heidegger rovněž provádí neméně precizní analýzu zacházení s příručními prostředky, nicméně úloha horizontality v ní nevystupuje tak radikálně do popředí.

V zásadě však není důležité, jak s horizontalitou Heidegger nakládá v analýze příručnosti. Důležité pro nás je zkoumat, jak s horizontalitou Heidegger pracuje v analýze předběhové odhodlanosti. A faktem zůstává, že při analýzách autentické starosti se o horizontalitě časovosti Heidegger vůbec nezmiňuje.

Připomeňme si znovu, jaký je účel horizontálních schémat časovosti. K ekstasi budoucnosti patří horizontální schéma „kvůli sobě“, k ekstasi přítomnosti patří horizontální schéma „Praesenz“, neboli „k tomu a tomu“ a k ekstasi minulosti patří schéma „před co“.

Dokud se pohybujeme v analýzách příručnosti, resp. v analýzách tykajících se „bytí ve“ pobytu, zdá se, že nevystává žádný problém, že ekstasticko-horizontální schéma časovosti odpovídá přesně struktuře pobytu jako takového.

Připomeňme si však znovu naši vůbec první analýzu, jež se týkala původního rozpoložení pobytu, a sice úzkosti. Nedospěli jsme při analýze tohoto fenoménu ke zjištění, že jakákoliv významnost věcí, jejich účel či příručnost, ztrácejí v tomto rozpoložení svůj smysl? Nestavila nás situace tísnivé nehostinnosti do situace, kdy se, jak Heidegger říká, hroutí veškeré příruční jsoucnost?

Je-li tomu tak, pak horizont přítomnosti ve smyslu „Praesenz“, ztrácí v situaci původního rozpoložení svůj smysl, ba co víc, je naprosto zrušen. Veškerá účelnost ve smyslu „k tomu a tomu“ v situaci úzkosti totiž „padá“. V úzkosti, alespoň tak, jak ji charakterizuje Heidegger, neexistuje žádný významový vztah člověka k věcem. V úzkosti zůstává pouze bytí pobytu k smrti.

Hroutí-li se tedy horizont přítomnosti ve smyslu „Praesenz“ v úzkosti, hroutí se spolu s ním též přítomnost? Něco takového je z principu nemožné. Prožitek úzkosti, ostatně jako každý prožitek, má své trvání. Musí být „prožit“, tzn. projít přítomností ve smyslu lineárního toku. Úzkost má svou přítomnost, nicméně postrádá účelnost ve smyslu „k tomu a tomu“.

Jak je to dále s ekstasí přítomnosti v úzkosti? Kdyby ekstase byla tímtež, co horizont, pak by se patrně měla v úzkosti zhroutit taky. Je-li ale tímtež, co horizont, proč potom Heidegger něco takového jako horizont vůbec zavádí?

Zajímavou odpověď na tuto situaci nabízí Kouba. Ve své práci<sup>163</sup>, mimo jiné, v kapitole Strategie Sein und Zeit názorně ukazuje, že je pojetí ekstatické jednoty autentické časovosti neudržitelné.

V úzkosti se ukazuje spojitost vrženosti a rozumějícího rozvrhování, která je ontologicky založena ve svazku bývalosti a budoucnosti, zatímco obstarávající bytí u jsoucen je z ní vyloučeno.<sup>164</sup>

Kouba dále poukazuje na důležitou pasáž v *Bytí a čase*, přesněji na stranu 383, kde Heidegger provádí temporální analýzu úzkosti. Klíčová pasáž zní:

Přestože je přítomnost úzkosti soustředěná, nemá ještě charakter okamžiku, jenž se čásí v odhodlání. Úzkost přivádí jen do nálady možného odhodlání. Její přítomnost udržuje okamžik, jímž ona sama a jedině ona je možná, v připravenosti ke skoku.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> P. Kouba, *Fenomén duševní poruchy*, Oikoymenh, Praha 2006.

<sup>164</sup> Tamt., s. 120.

<sup>165</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 383.

Právě ono sousloví „připravenost ke skoku“ je momentem, který je značně problematický. Víme, že úzkost nás, jak se Heidegger domnívá, staví před možnost obnovitelnosti naší situace, jež spočívá v převzetí naší dvojí negativity. Úzkost nás teprve připravuje ke skoku do odemčenosti naší vlastní situace v okamžiku. „Nemá však ještě charakter okamžiku“, jak říká sám Heidegger a zdůrazňuje Kouba.

Jak se lze tedy vyrovnat s pasáží ze strany 52, kde Heidegger charakterizuje autentickou přítomnost jako „zpřítomňování toho, co je v odhodlanosti po ruce“?

Je evidentní, že Heidegger opomíjí přítomnost ve smyslu významového zhroucení všeho příručního jsoucna, které v úzkosti nastává, a rovnou, bez dalších analýz, přisuzuje k bývale-budoucímu vytržení pobytu ekstasi přítomnosti ve smyslu okamžiku, ke které se však pobyt musí teprve odhodlat, či do které musí pobyt teprve „skočit“. V této ekstasi okamžiku je již pobyt z úzkosti „venku“, jedná s vědomím vzpomínky na úzkost, kterou si prožil a ve které se ke skoku již odhodlal.

K autentickému čase časovosti, k původnímu rozpoložení pobytu, ze kterého Heidegger rozehrává veškeré porozumění bytí, nemůže patřit ekstase přítomnosti tak, jak ji interpretuje Heidegger.

Základ „bytí ve světě“, který se v úzkosti ohlašuje, není dán v dimenzi přítomnosti, ale jen v dimenzi bývalosti a budoucnosti. Ačkoli rozpoložení úzkosti představuje význačný způsob „nacházení se“ (die Befindlichkeit), není v ní pobyt jednoduše přítomen sobě samému. Existenciální fenomén úzkosti svědčí o tom, že se pobyt nemůže se svým bytím v odemčenosti setkat v modu čisté sebe-přítomnosti; jeho setkání s odemčeností ho totiž vystavuje bezedné propasti, v níž se bývalost vrženosti propadá tím hlouběji, čím hlouběji se k ní rozumějící rozvrh vztahuje.<sup>166</sup>

Podle Kouby tuto ekstasi musíme zcela vyloučit. Pobyt je v autentickém časování pouze bývale-budoucí. Připustíme-li tuto z precizní analýzy „bytí k smrti“ pocházející Koubovu alternativu, pak se časovost nečasí vždy jako celek, jak se domnívá nejen Heidegger, ale rovněž i Čapek.

---

<sup>166</sup> P. Kouba, *Fenomén duševní poruchy*, Oikoyomenh, Praha 2006, s. 121.

Důsledek této interpretace však přirozeně nekončí konstatováním, že původní časovost se nečasí jako celá. Koubovy závěry atakují samotné jádro Heideggerových analýz. „Sebe-stálost“ či bytí sebou, o kterém Heidegger v důsledku autentického rozvrhování hovoří, nejen, že principiálně v důsledku provedené analýzy původní časovosti ztrácí svou stabilitu, nýbrž je spíše chimérou, která se v původním čase pobyty nemůže vůbec konstituovat.

Vykročení ze „světa našeho okolí“ by neznamenalou jednoduše návrat pobyty k sobě samému, ale spíše faktický rozvrat jednotné struktury jeho „bytí sebou“. Nedělitelná jednota individuálního bytí by musela padnout za oběť bezedné propasti hroživé nehostinnosti, a na její místo by nastoupil nejistý proces konsolidace roztříštěného „bytí sebou“.<sup>167</sup>

Ještě než dáme prostor mysliteli, který tuto situaci řeší ještě z rozličnější perspektivy, zdůrazněme, že rozpoležení úzkosti, původní nálada, která je podle Heideggera možným klíčem pro odemykání bytí, zjevně vyžaduje další zkoumání. Podobně smýšlí i Kouba, když říká:

Poněvadž úzkost není jen jakýmsi marginálním stavem, nýbrž základní naladěností, v níž se odhaluje bytostná povaha bytí v odemčenosti, vyplynul by z důsledku výkladu úzkosti i nový pohled na ontologickou strukturu bytí pobyty jako takového.<sup>168</sup>

Možný klíč pro rozšíření znalostí o původním rozpoležení by se mohl nacházet rovněž v již zmiňovaném Heideggerově svazku *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, který Heidegger z poloviny věnuje původnímu rozpoležení.

Připomeňme si znovu otázku, která se možná v důsledku nastínění Koubovy interpretace vytratila z našeho povědomí. Jak je to s vazbou mezi horizontem a ekstasí? Zdá se, že ani Kouba nemá potřebu zmiňovat se o něčem takovém, jako je horizont ekstase.

Jsme toho názoru, že mezi ekstasí a horizontem je přesto nutné rozlišovat. Horizont je Heideggerovými slovy nadefinován jako prosté „kam“ každé ekstase. Nutno dodat, že ono „kam“ má u Heideggera vždy svůj

---

<sup>167</sup> P. Kouba, *Fenomén duševní poruchy*, Oikoyomenh, Praha 2006, s. 122.

<sup>168</sup> Tamt.

pragmatický, resp. významový, věcný smysl. Co když však „kam“ ekstase pragmatický smysl mít nemusí? Co když míří úplně jiným než pragmatickým směrem?

Tuto myšlenku, zdá se, potvrzuje Hempel ve své studii *Heidegger a zen*<sup>169</sup>. Ocitujeme zde z ní několik pasáží a poté připojíme vlastní komentář.

Tím, z čeho je nám úzko, je nic, propast, úzkost z onoho nedefinovatelného ve mně samém a ve světě, v němž žiji. Tak jako ve mně není žádné hmatatelné osobnostní „jádro“, tak není ve světě ani žádné stálé a trvalé bytí. Úzkost nám dovoluje neustále zakoušet skutečnost, že ani v nás, ani „venku ve světě“ není nic takového jako bezpečí a jistota.<sup>170</sup>

Ani bytí člověka, ani bytí samotného bytí nebo času není determinovatelné. To ale znamená, že pokud bytí a čas nelze v poslední instanci zajistit a pokud se tu všechny definice prokazují jako lživé a klamné obrazy, a tedy jako omezení a prázdné utopie, pak se před každým z nás rozevírá propast – nicota; upadáme do nekončícího víru a začíná průlom do nezajištěného bytí a nezajištěného času. Vše, co jsme doposud ve shodě se specifickou „představou o realitě“ považovali za měřitelné, srovnatelné a spočítatelné, se nám rozpadá před očima a problém opodstatnění doposud platné představy o realitě se stává neodvratným. Nastává situace skutečné bezmoci – ovšem jen tehdy, pokud se znovu necháme zlákat mylnou domněnkou, že doposud platná představa o realitě, jistotě a bezpečí postihovala skutečnost. Realita je opodstatnitelná, avšak bytí a čas, v nichž jakožto pobyt existujeme, nikoli – pokud ovšem bytí a čas nenecháme projít objektivací a nezměníme je v danost, již přiřkneme onu klíčovou vlastnost, že je opodstatnitelná.<sup>171</sup>

Úzkost nás „přepadá“ od okamžiku, kdy jsme – ať už pod vlivem jakékoli situace – vyzváni ke „skoku“: začneme se třást a narůstá v nás pocit, že umíráme. Tím, co umírá, je přitom náš dosavadní život, svět našich dosavadních představ, ideálů a nadějí. (...) Odtud konečně dospíváme k důležitému poznání, že naše bytí neodpovídá žádné předem nedefinované substanci, nýbrž je v tom nejbytotnější smyslu otevřené, nezajistitelné, nepředstavitelné, dokonce podivné, ať se proti tomu jakkoli bráníme. Teprve když pochopíme, že smysl života spočívá v experimentu

<sup>169</sup> H. P. Hempel, *Heidegger a zen*, Mladá fronta, Praha 2001.

<sup>170</sup> H. P. Hempel, *Heidegger a zen*, Mladá fronta, Praha 2001, s. 79.

<sup>171</sup> Tamt., s. 80.

sázejícím na svobodu, která v nás tkví, i když ji teprve musíme osvobodit, pak se naše (individuální) dějiny nejen pouze opakují, nýbrž uskutečňují skok ke své nezastřené podstatě.<sup>172</sup>

Hempelův přístup k rozpoložení úzkosti zdá se nám být tím nejpřirozenějším a nejpřesvědčivějším pokusem o jeho interpretaci. Kouba sice rozkryl ve své analýze, že nic takového jako příruční jsoucno se v původní časovosti v hrozivé nehostinnosti nemůže nikdy ohlašovat, nicméně jeho analýza úzkosti ve smyslu prohlubování tohoto samotného fenoménu nepokračuje. Kouba se spokojuje s interpretací původní časovosti jako s roztříštěnou identitou. Nezachycuje ještě, na rozdíl od Hempela, že to, co se v původním čase pobytu tříští, je naše konceptuální vnímání světa, svět zdánlivě trvalých hodnot, touha, lpění a odpor v nás samotných.

Díky Hempelově interpretaci držíme v ruce možný klíč, k odemčení problému horizontality. Domníváme se, že ekstasi přítomnosti v původním čase pobytu není možné škrtnout tak, jak to Kouba ve své práci provádí. Co lze škrtnout je pouze pragmaticky orientovaný horizont této ekstase. Ekstase přítomnosti však v původním rozpoložení zůstává – rozumíme jí jednoduše holý fakt přítomnosti úzkosti jako takové.

Co je důležité a v čem si myslíme, že by mohlo pokračovat další zkoumání problému temporality, je určit směr, pokusit se analyzovat ono „kam“ se ekstase přítomnosti v původním čase pobytu vytrhává, jakým jiným možným způsobem nám původní nálada „ladí“ a odemyká svět.

#### **IV. Závěr**

Neradi bychom se nyní, poté, co jsme společně s Heideggerem prošli jedno období jeho filosofování, pouštěli do jakýchsi sumarizujících soudů či hodnocení. Vše podstatné, co jsme říci chtěli, jsme řekli. Rozměnila-li se naše analýza, pak to lze přičíst jedině na vrub našim znalostem Heideggerovy filosofie, se kterou jsme se zdaleka ještě nevyrovnali, do které spíše, jak se skromně domníváme, začínáme teprve vstupovat.

---

<sup>172</sup> Tamt., s. 82.



Práce si neklade žádné průkopnické nároky. Bylo by pošetilostí domnívat se, že je něco takového vůbec možné. Samotný účel práce vidíme spíše ve snaze navázat s Heideggerem skutečný dialog, ve snaze pročitat znovu a znovu mnohé pasáže v domnění, že to budeme my, komu se za to Heidegger odvděčí.

Svým způsobem analýzy, které jsme v této práci představili, nemíří ani tak k porozumění Heideggerovi, jako spíše k porozumění nás samotných.

Heidegger sám na konci svého života připsal na chystané vydání svých souborných spisů tento výrok: „Wege – nicht Werke“, to znamená „cesty – nikoliv spisy“<sup>173</sup>.

Věrní této myšlence jsme se nesnažili jen něco sepsat, ale pokud možno to též představit ve světle myšlení té úrovně, na které se nyní nacházíme.

Připomeňme si nyní, v samotném závěru práce, její jednotlivé etapy. Poměrně rozsáhlý úvod, jímž se v začátku práce zabýváme, sleduje dva účely. Za prvé: ve světle Heideggerovy explikace otázky po bytí chce vzbudit otázku po bytí znovu. Za druhé: striktně chronologický postup, v jehož intencích interpretace úvodu *Bytí a času* probíhá, má zamezit přehlédnutí nějakého důležitého aspektu, jenž se na konstituci otázky po bytí podílí.

Poté, co jsme důležitost otázky po bytí představili v Heideggerově perspektivě, následuje první oddíl vlastního zkoumání nesoucí název Analytika rozpoložení pobytu.

Stejně jako jsme si zevrubnou analýzou úvodu *Bytí a času* připravili teprve půdu pro samotné zkoumání, stejně tak je první oddíl práce „pouze“ rozpracováním základní struktury, na které se fenomén temporality bude teprve vykazovat.

Nicméně bez rozpracování tohoto samotného základu by byl fenomén temporality příliš abstraktním problémem (a vzdálil by se tudíž našim fenomenologickým intencím), což je důvod, proč je Analytika rozpoložení pobytu obsahem prvního oddílu práce.

Oddíl Smysl časovosti, který na Analytiku rozpoložení pobytu bezprostředně navazuje, je již místem, kde se formuluje vlastní problematika časovosti pobytu, resp. temporality.

---

<sup>173</sup> M. Pauza, „Úvodní poznámka“, in: *Martin Heidegger a problémy myšlení*, ed. M. Pauza, Filosofía, Praha 1996, s. 10.

Tu provádíme prizmatem nejen *Bytí a času*, ale především prizmatem *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, kde je problém temporality sice definitivně objasněn, ale na druhou stranu je v tomto svazku pojednán z rozličnějšího úhlu, což, jak se domníváme, zpětně vrhá světlo na problém temporality, jak je rozpracován v *Bytí a čase*.

Přechod ke třetímu, závěrečnému oddílu práce, a sice k problematice Temporality předběhové odhodlanosti, by bez *Die Grundprobleme der Phänomenologie* pro nás patrně nebyl vůbec možný, neboť bychom nezahlédli problém, který se právě v tomto oddílu snažíme formulovat, a sice problém horizontálních schémat časovosti.

Základním tématem této práce je čas. Přesněji bychom však měli říct, že čas není ani tak tématem, jako spíše problémem našeho zkoumání. Že je čas zpravidla problémem či potíží, není v dějinách filosofie nijak neobvyklé ani náhodné.

My jsme v této práci věnovali pozornost úzkému vymezení pojmu času, vymezení v rámci Heideggerovy fundamentální ontologie. Důležité je však uvědomit si, že ať stojí Heidegger svou koncepcí času jakkoliv specificky, či stranou tradičních pojetí a zkoumání času, nijak se z dějinné linie zkoumání času ve filosofii nevymyká. Ba naopak. Při bližším zkoumání zjistíme, že Heidegger má možná mnohem více společného s velikány filosofie jako byli například Kant nebo Husserl, ač by se tak na první pohled nemuselo vůbec zdát.

Není náhoda, že všichni tito tři myslitelé, ať v jejich filosofii spatřujeme sebevětší rozdíly, označili svůj podnik filosofie jako transcendentální.

Přidržíme-li se v tuto chvíli interpretace Kanta, jak ji prezentuje sám Heidegger, pak v samotném jádru Kantovy filosofie nacházíme význam *Kritiky čistého rozumu* nikoli jako teorie poznání, nýbrž jako založení metafyziky.

Poznání nikoli předmětů, nýbrž možnosti toho, že a jak je mohu vůbec poznávat apriori – tento Kantův transcendentální podnik není podle Heideggera nic jiného než původní úkol metafyziky, čili zkoumání toho, co jsoucím jako jsoucím umožňuje, zkoumání bytí jsoucího. „Toto určující, jež předchůdně určuje jsoucno jakožto jsoucím, totiž struktura bytí, která jsoucno

jako to, co je, teprve umožňuje, je to, co je jistým způsobem ‚dříve‘ než jsoucno, co je a priori.“<sup>174</sup>

Zevrubně je problém *Kritiky čistého rozumu* ve světle založení metafyziky pojednán v Heideggerově spise *Kant a problém metafyziky*. Na tomto místě na něj pouze upozorníme.

Co však dějinným odkazem ke Kantovi chceme zdůraznit, je skutečnost, že ať už ke Kantovi zaujmeme jako filosofové jakýkoli postoj, pravdou zůstává, že je to právě fenomén času, který v *Kritice čistého rozumu* ztělesňuje jeden z klíčových problémů.

Právě Heidegger ve *Fenomenologické interpretaci Kantovy Kritiky čistého rozumu* prizmatem Husserlovy koncepce času ukazuje, jak se Kant nedokázal s tímto problémem definitivně vypořádat.<sup>175</sup>

Rovněž Husserlova fenomenologie nese přívlastek transcendentální. V Husserlově fenomenologii transcendujeme od předmětu k jeho jevovým strukturám, které teprve něco jako předmět umožňují. Tématem mají být struktury zjevování jako takové, nikoli to, co se v nich zjevuje.

Husserl chce ve své teorii fenomenologické redukce transcendentní jsoucno, to, co se ukazuje, redukovat na čistou imanenci. To znamená, že chce v podstatě, aby do zjevování jako takového a do jeho struktur a zákonitostí se nepletly zákonitosti zjevovaného jako takového. To, co se zjevuje, je něco jiného než zjevování.<sup>176</sup>

A podobně jako v Kantově filosofii hraje v Husserlově fenomenologii čas jednu z klíčových rolí.

Transcendentální koncepty všech tří myslitelů, třebaže jejich předmět se vždy liší, mají ve svém jádru podobnou intenci. Všechny se dotazují možností těch či oněch struktur, všechny se snaží zkoumat nikoli jsoucno, nýbrž perspektivy, které něco takového jako jsoucno teprve umožňují.

Pohyb v těchto strukturách není něčím, co by souviselo s libovůlí člověka. Naopak. Teprve v těchto strukturách a díky těmto strukturám se rozehrává vlastní porozumění člověku, teprve v nich se rodí možnost, že se člověk

---

<sup>174</sup> M. Heidegger, *Fenomenologická interpretace Kanovy Kritiky čistého rozumu*, Oikoymenh, Praha 2004, s. 40.

<sup>175</sup> M. Heidegger, *Fenomenologická interpretace Kanovy Kritiky čistého rozumu*, Oikoymenh, Praha 2004, § 24.

<sup>176</sup> J. Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Oikoymenh, Praha 2003, s. 92.

začne sám sobě odemykat či přibližovat, „a nic v tom ohledu neznamená okolnost, že mimo člověka se tyto struktury nevyskytují.“<sup>177</sup>

## **Anotace**

**Příjmení a jméno autora:** Němčík Pavel

**Název katedry a fakulty:** Katedra filosofie, Filozofická fakulta

**Název diplomové práce:** Časovost v Heideggerově fundamentální ontologii

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

**Počet znaků:** 164 309

**Počet příloh:** 0

**Počet titulů použité literatury:** 39

**Klíčová slova:** : fenomenologie, ontologie, existencialismus, časovost, bytí, jsoucno, pobyt, existence, ontologická diference, transcendence, horizont, temporalita, úzkost, strach, smrt, konečnost, naladěnost, vrženost

### **Resumé:**

Smyslem práce je představit problém temporality v prvním období Heideggerova filosofování. Analýza úzkosti a strachu, kterou v první části práce provádíme, je základem pro rozvržení problému temporality, jak jej Heidegger nastiňuje v *Bytí a čase*. Nicméně otázka temporality není z pozice *Bytí a času* definitivně zodpovězená, proto v analýzách ve druhé části práce přistupujeme k Heideggerově svazku *Die Grundprobleme Der Phänomenologie*, kde je tento problém, dá se říct, definitivně objasněn. Že je koncepce temporality přesto problematická, se snažíme ukázat v posledním oddílu práce, jehož předmětem je rovněž snaha poukázat na možné aspekty dalšího zkoumání v této oblasti fenomenologie.

---

<sup>177</sup> Tamt., s. 185.

## Bibliografie

- M. Ajvaz, *Světelný prales*, Oikoymenh, Praha 2003.
- W. Biemel, *Martin Heidegger*, Praha 1995.
- I. Blecha, *Proměny fenomenologie*, Triton, Praha 2007.
- J. Cibulka, „Hermeneutika vznikajícího bytí“, in: *Filosofický časopis*, roč. 42, 1994, č. 4.
- J. Čapek, *Jednání a situace*, Oikoymenh, Praha 2007
- I. Dubský, „Hodiny a čas“, in: *Filosofický časopis*, roč. 38, 1990, č. 3.
- G. Figal, „Jak rozumět? K pojetí hermeneutiky u Heideggera“, in: *Filosofia*, roč. 59, 2004, č. 8.
- H. P. Hempel, *Heidegger a zen*, Mladá fronta, Praha 2001.
- M. Heidegger, *Bytí a čas*, Oikoymenh, Praha 2002.
- M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, Oikoymenh, Praha 1993.
- M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1975.
- M. Heidegger, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, Oikoymenh, Praha 2004.
- M. Heidegger, *Filosofie a ideologie*, Votobia, Olomouc 1997.
- M. Heidegger, *Kant a problém metafyziky*, Filosofia, Praha 2004.
- M. Heidegger, *O pravdě a bytí*, Praha 1993
- M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, 1979.
- M. Heidegger, *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, Oikoymenh, Praha 2008.
- M. Heidegger, „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“, in: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 1.
- M. Heidegger, *Věda technika a zamyšlení*, Oikoymenh, Praha 2004.
- P. Horák, „Heideggerova aféra ve Francii“, in: *Filozofia*, roč. 46, 1991, č. 1.
- E. Husserl, *Idea fenomenologie*, Oikoymenh, Praha 2001.
- E. Husserl, *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*, Oikoymenh, Praha 2004.

- E. Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, Praha 1996.
- I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Oikoymenh, Praha 2001.
- R. Konrád, „Gilbert Ryle o Martinovi Heideggerovi“, in: *Filozofia*, roč. 49, 1994, č. 12.
- P. Kouba, *Fenomén duševní poruchy*, Oikoymenh, Praha 2006.
- P. Kouba, „Vztah k celku a zkušenost světa“, in: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 2.
- J. Kudrna, „Několik poznámek k Heideggerovu pojetí činnosti“, in: *Filozofia*, roč. 46, 1991, 1.
- J. Michálek, „Naladěnost v analýzách fundamentální ontologie“, in: *Udiv a zdrženlivost*, ed. J. Michálek, Oikoymenh, Praha 1999.
- K. Mitterpach, „Krajina a horizont“, in: *Filozofia*, roč. 60, 2005, č. 6.
- J. Novotný, *Krajina, řeč a otevřenost bytí*, Univerzita Karlova (FHS), Praha 2006.
- J. Patočka, „Studie o času I“, in: *Peče o duši*, Oikoymenh, Praha 2002.
- J. Patočka, „Studie o času II“, in: *Peče o duši*, Oikoymenh, Praha 2002.
- J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikoymenh, Praha 1995.
- J. Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Oikoymenh, Praha 2003.
- J. Pešek, „Cesty ke světu ve filosofii Martina Heideggera“, in: *Martin Heidegger a problémy myšlení*, ed. M. Pauza, Filosofia, Praha 1996.
- J. Pešek, „Svět jako otevřenost bytí jsoucího samého v celku a prožívané tělo“, in: *Filosofický časopis*, roč. 45, 1997, č. 5.
- M. Petříček, *Úvod do současné filosofie*, Praha 1997.
- J. P. Sartre, *Bytí a nicota*, Oikoymenh, Praha 2006.
- R. Scurton, „Několik poznámek k Heideggerovi“, in: *Filozofia*, roč. 46, 1991, č. 1.