

**Univerzita Palackého v Olomouci**

**Filozofická fakulta**

**Katedra filozofie**

**Autenticita a neautenticita lidské existence  
ve fundamentální ontologii Martina Heideggera  
a analogie v zen-buddhismu**

**Authenticity and inauthenticity of human existence  
in the fundamental ontology of Martin Heidegger  
and analogy in Zen Buddhism**

**Diplomová práce**

Samuel Kavi

vedoucí práce: Prof. PhDr. Ivan Blecha, Csc.

Olomouc 2015

### **Čestné prohlášení**

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

V Olomouci 6. 5. 2015

Samuel Kavi

### **Poděkování**

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

## Abstrakt

Tématem této diplomové práce je interpretace fundamentální ontologie Martina Heideggera v intencích problematiky autentického a neautentického způsobu lidské existence. Primárním zdrojem pro toto zkoumání je dílo *Bytí a čas*. Důraz je kladen především na nalezení fenoménů, jež tento vlastní, či nevlastní modus bytí zapříčiňují. Výzkum je proveden pomocí analýzy člověka coby jedince všední každodennosti. Klíčovým pro tuto práci je především téma lidské konečnosti, tzv. bytí k smrti. Druhá část práce pojednává o nalezení určitých analogií Heideggerova konceptu autentického a neautentického bytí člověka a jeho konečnosti v učení tzv. časo-bytí zenového mistra Dógena Zendžiho. V závěru práce se zabýváme aktuálností zkoumané problematiky a otázkou jejího morálního náboje.

**Klíčová slova:** Martin Heidegger, bytí, čas, fundamentální ontologie, fenomenologie, autenticita, neautenticita, lidská existence, Dasein, smrt, konečnost, Dógen Zendži, časo-bytí, zen-buddhismus

## **Abstract**

The theme of this thesis is the interpretation of fundamental ontology of Martin Heidegger in terms of the problematics of authentic and inauthentic manner of human existence. The primary source for this research is the work *Being and Time*. The emphasis is placed on finding the phenomena, that are causing this either authentic or inauthentic modus of being. This research is done by analyzing the man as an individual of the day-to-day routine. The key theme for this work is the theme of the finality of human existence, so called "being to death". The second part of this thesis deals with finding certain analogies to Heidegger's concept of authentic and inauthentic human existence and it's finality in the work of Zen master Dōgen Zenji. In conclusion of the thesis we are trying to explore the topicality of the issue being examined as well as the question of it's moral points.

**Keywords:** Martin Heidegger, being, time, fundamental ontology, phenomenology, authenticity, inauthenticity, human existence, Dasein, death, finality, Dōgen Zenji, the time-being, Zen Buddhism

# Obsah

Úvod.....	8
1. Východiska otázky po bytí a čase.....	11
1.1. Kritika pojmu bytí v tradiční metafyzice.....	11
1.2. Kritika pojetí času v tradiční metafyzice.....	13
2. Nový způsob tázání po bytí a čase.....	15
2.1. Heideggerova fenomenologická metoda zkoumání.....	15
2.2. Primát bytí a fundamentální ontologie.....	16
3. Formální a obsahová struktura díla Bytí a čas.....	18
4. Analýza bytí pobytu.....	20
4.1. Pobyt jako východisko tázání.....	20
4.2. Existenciálně-ontologická analýza pobytu.....	23
4.2.1. Fenomén světa.....	24
4.2.1.1. Každodenní bytí pobytu jako „bytí ve světě“.....	24
4.2.1.2. „Bytí ve světě“ jako „spolubytí“, „bytí sebou“ a neurčité „ono se“ jako konstitutivní fenomén neautentického modu existence.....	26
4.2.1.3. Existenciální analýza „bytí tu“.....	30
4.2.1.3.1. „Bytí tu“ jako rozpoložení.....	30
4.2.1.3.2. „Bytí tu“ jako rozumění.....	32
4.2.1.3.3. Upadání pobytu.....	33
4.2.2. Starost jako bytí pobytu.....	37
4.2.2.1. Fenomén úzkosti.....	38
4.2.2.2. Pojem pravdy.....	40
4.3. Temporální analýza pobytu.....	42
4.3.1. „Bytí k smrti“.....	42
4.3.1.1. Vztah neurčitého „ono se“ ke smrti.....	44
4.3.1.2. Autentické „bytí k smrti“.....	45
4.3.2. Svědomí a odhodlanost.....	46
4.3.3. Časovost pobytu jako ontologický smysl starosti.....	48
4.3.4. Časovost každodennosti pobytu.....	51
4.3.4.1. Časovost rozumění.....	51
4.3.4.2. Časovost rozpoložení.....	52
4.3.4.3. Časovost upadání.....	53
4.3.5. Dějinnost pobytu.....	54
5. Bytí a čas a Časo-bytí zenového mistra Dógena Zendžiho.....	58
5.1. Způsob poznání pravdy.....	59
5.2. Lidské bytí.....	62
5.3. Pojetí času.....	64
5.3.1. Prostor a okamžik.....	65
5.3.2. Nečasovost.....	68
5.4. Ticho a mlčení.....	69
Závěr.....	73
Bibliografie.....	80

*„Cesty – nikoliv díla.“<sup>1</sup>*

Martin Heidegger

---

<sup>1</sup> MICHÁLEK, Jiří. Heidegger – filosof pro příští století?. *Filosofický časopis*. 2001, roč. 49, č. 1, s. 86.

## Úvod

Martin Heidegger ve svém celoživotním filosofickém úsilí některé cesty vlastního myšlení opouštěl, na některých setrval a jiné objevoval. Avšak při bližším zkoumání zjistíme, že všechny tyto rozličné cesty jsou do jisté míry koherentní, a vytvářejí tak velkolepý celek, jenž se snaží poznat fenomén světa a člověka v něm z nových perspektiv, a popojít tak o kus blíže pravdě.

Na jednu z těchto cest se vydáme také v této práci. Zásadní pro nás bude otázka po autenticitě a neautenticitě lidské existence. Půjde nám tedy především o problematiku způsobu bytí, jímž člověk sebe sama nachází, a stává se sebou samým, či naopak popírá a sebe sama ztrácí.

Tímto tématem se Heidegger obšírněji zabýval ve svém stěžejním díle *Bytí a čas*. V jeho pozdějších pracích tato tematika upadá spíše do pozadí a objevuje se pouze okrajově a vždy coby součást jiných koncepcí (např. při tázání po technice). Přesto i v *Bytí a čase* není problematika autentické a neautentické existence primární otázkou (tou je smysl bytí vůbec), nýbrž měla být jen otázkou přípravnou, tzn. jistým východiskem pro zkoumání následující a o mnoho hlubší. Heidegger však *Bytí a čas* nedokončil. Proto v intencích tohoto myšlenkového torza můžeme uvažovat jako jednu z vůdčích otázek právě samu otázku po vlastním a nevlastním modu lidské existence.

Chceme-li tedy sledovat tuto problematiku, nutně musíme podrobit interpretační analýze *Bytí a čas* jako celek. Specifická složitost Heideggerova myšlení a pojmový aparát, jenž se vyznačuje neobvyklou mnohostí neologismů, nedovolují zkratky a okliky. Díky této preciznosti myšlení však Heidegger dosahuje mimořádně přesvědčivých výsledků důsledným zkoumáním člověka a jeho bytí ve světě.

V této práci tedy budeme spolu s Heideggerem analyzovat pojmy bytí a času, přičemž se v naší interpretaci zaměříme na jisté vyextrahování a zpřehlednění problematiky vlastního a nevlastního modu existence, a to za pomoci vytyčení fundamentální ontologicko-existenciální struktury lidského bytí. (Přičemž opomeneme určitá témata, jež se naší práci přímo netýkají.) Jakmile tímto způsobem vybudujeme jistý ucelený pohled na problematiku autenticity a neautenticity v *Bytí a čase*, zaměříme se na analogické zpracování



tématu bytí a času (tzv. „časobytí“) zenového mistra Eihei Dógena Zendžiho. K této druhé části práce se uchýlíme za účelem poukazu na jisté podobnosti mezi Heideggerovým a zenovým pojetím člověka ve světě a jeho autentického způsobu bytí. Toto srovnání by mělo vést k závěrečné otázce, k níž tato práce směřuje, a to konkrétně k tázání po aktualitě zkoumané problematiky v moderním světě a po jistém morálním náboji tohoto tematického okruhu. A to i přestože se Heidegger sám jakémukoli etickému hodnocení vyhýbal. My však považujeme za důležité – především nyní, ve specifickém ovzduší moderního světa a jeho směřování –, věnovat se i této problematice a pokusit se v jejím rámci položit další možné otázky a nalézt případná východiska.

Heideggerova filosofická díla jsou neustále podrobována dalším a dalším interpretacím, a tudíž existuje nepřeberně množství studií a monografií pojednávající tuto tematiku. Naším cílem však není přijít s novým a šokujícím náhledem. Primární je pro nás požadavek srozumitelnosti a výklad, jenž se nedopouští zbytečných konfúzí a případných desinterpretací.

Primárním zdrojem, o němž se naše zkoumání opírá, je *Bytí a čas*. Ve druhé, kratší části, pak vycházíme především z knihy Dainina Katagiriho *Každý okamžik je vesmír*, jež je určitým uvedením do problematiky bytí a času, skrze něž vede cesta k porozumění sobě samému. Při zkoumání částečně vycházeli také z naší vlastní znalosti zen-buddhismu. Tematikou jisté souvislosti Heideggerova myšlení a myšlení zenu – a to konkrétně v knize *Heidegger a zen* – se zabýval i Hans-Peter Hempel, z jehož díla jsme v této práci také čerpali.

V první části naší práce se v rámci interpretace *Bytí a času* zaměříme nejdříve na specifikaci otázky po bytí vůbec. V rámci tohoto tázání stručně představíme tradiční metafyzické koncepty, jež se utvářely na základech platónské a aristoteléské tradice a jejichž největším filosofickým proviněním a nedostatkem se stala tzv. zapomenutost bytí, tedy nerespektování ontologické diference mezi bytím a jsoucnem. Krátce se zastavíme také u problematiky filosofického zkoumání a přednosti fenomenologické metody, již ve svém bádání Heidegger uplatňuje.

Sama interpretační část pojednává existenciálně-ontologickou strukturu člověka, která je základním východiskem samotného tázání po bytí. Pro záměry naší práce se však stane

zásadní sama tato struktura a její tzv. existenciály. V této části se budeme nejdříve zabývat pojmy, jež se týkají člověka a jeho bytí ve světě a způsoby, jak je člověk světem konstituován (zde se zaměříme především na pojem „upadání“, jakožto modus neautentického způsobu bytí). Poté se přesuneme k hlubší analýze, která se bude dotýkat bytostného určení člověka ve vztahu k sobě samému (přičemž budeme pracovat především s pojmy „starost“, „úzkost“ a „nálada“).

V další části na bytí člověka nahlédneme prizmatem jeho časovosti, čímž se ucelí náš pohled na stěžejní problematiku dosavadní práce. Vysvětlíme zde, co znamená výrok: „Čas je horizontem porozumění bytí“. A především se zaměříme na tzv. bytí k smrti (konečnost), jež je konstitutivní pro autentický modus bytí, a s ním související základní pojmy „svědomí“ a „odhodlanosti“. Dále podrobíme existenciály, jimiž je lidské bytí konstituováno, opětovně, avšak tentokrát temporální analýze. A na závěr této interpretační části se zaměříme na problematiku dějinnosti lidského bytí a s ním související trojici tzv. ekstasí, pomocí nichž se nám odhalí časovost člověka.

V následující části – ve vztahu k Heideggerově fundamentální ontologii – pojednáme učení zen-buddhismu a jeho specifické pojetí bytí, času a prostoru. Informační základnou tohoto zkoumání nám bude učení o tzv. časo-bytí zenového mistra Dógena Zendžiho. Zaměříme se především na téma pomíjivosti, jež vztáhneme k fenoménu konečnosti v Heideggerově filosofii. Jistou spojitost ukážeme také, co se pojetí řeči, ticha a mlčení týče. Při tomto hledání a nacházení určitých analogií mezi myšlením Martina Heideggera a učení zenu, však budeme mít neustále na paměti hlavní téma této práce – možnost být či nebýt autenticky.

V závěru naší práce shrneme existenciálně-ontologické a temporální fenomény bytí a času, jež jsou konstitutivní pro autentický, či neautentický způsob lidské existence. Dále vyjdeme z těchto závěrů a s přihlédnutím k učení zenu položíme otázku po aktuálnosti námi pojednané tematiky. Současně zproblematicujeme také určitý morální náboj daného tématu a položíme si otázku po příčině Heideggerovy snahy udržet tázání po vlastním a nevlastním bytí mimo etické úvahy. Těmito závěrečnými úvahami bychom chtěli především demonstrovat snahu námi předkládané práce nejen sdělit určité informace, ale na jejich základě také a především podnítit k jisté formě sebereflexe a vlastního tázání.

## 1. Východiska otázky po bytí a čase

Abychom správně porozuměli, po jakých cestách myšlení se Heidegger ubírá a kam po nich dospívá, nejdříve krátce představíme samotné pojmy „bytí“ a „času“. Konkrétně se budeme zabývat základním pojetím „bytí“ a „času“ v průřezu dějinami filosofie, přičemž se zaměříme především na pojetí u Platóna, Aristotela a následně Descarta. Právě tyto koncepce výrazně spoluutvářely pojetí nejen „bytí“, ale vůbec způsobu bytí moderního člověka.

### 1.1. Kritika pojmu bytí v tradiční metafyzice

Heidegger vychází z nepopiratelného tvrzení, které předpokládá fakt, že na řeckém světě<sup>2</sup> spočívají základy celé dosavadní evropské kultury, především způsobu jeho myšlení. Je tedy vyloženě nutné se nejdříve seznámit s tradicí, chceme-li soudobé myšlení podrobit konstruktivní kritice.

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

Aristotelova „metafyzika“ jistým způsobem vychází z Platónovy nauky o idejích, když tzv. bytnost (*úsia*) prohlásí za základ každého jsovcu. Aristotelés se k tomuto pojetí uchyluje z prostého důvodu, neboť si velmi dobře uvědomuje základní podmínku empirického bádání: Zkoumáme-li určité jsovcu, potřebujeme si být jisti, že se jedná stále o totéž jsovcu, vyžadujeme tedy od něj jistou neměnnou identitu, která je zachována v čase, ačkoli vnější skutečnosti neustále podléhají změně. Pokud by tomu bylo naopak, nemohli bychom si být nikdy jisti, zda pracujeme vždy s tímtož jsovcem a veškeré naše výpovědi o skutečnosti by postrádaly smysl.

Tento přístup ke jsovcímu však bytí jsovcu zpředměťuje (jako jsovcnost); činí z něj

---

<sup>2</sup> Termínem „řecký svět“ zde míníme tradiční antickou kulturu, její filosofii, která stála za vznikem specifického způsobu uvažování a chápání světa.

předmět, jenž je pro svou stálost vhodným objektem vědeckého zkoumání; méně se však již toto pojetí dotýká pravdy. Počínaje Platónem a Aristotelem byly nastoleny nové základy metafyziky, která zkoumá jsoucí, ale zapomíná přitom na bytí tohoto jsoucího. Stanovili základ vědy, v níž pravda znamená shodu věcného stavu a výroku.

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

Problematika subjektu (potažmo „vědomí“) tvořila v klasické novověké filosofii východisko veškeré filosofické reflexe a stala se jejím určujícím základem. Nejvlivněji formuloval tuto problematiku René Descartes. Jeho metafyzika považuje subjekt (*res cogitans*) za základní, protože nejjistější princip výkladu bytí veškeré skutečnosti. Objektu Descartes rozumí jako předmětnosti kladené z představování subjektu. „Samotný subjekt je přítomen v představujícím vztahu na objekt a na sebe. Subjekt i objekt jsou tedy ‚z moci‘ představování. Představování reprezentuje subjektu objekt a sám subjekt se v této reprezentaci prezentuje.“<sup>3</sup> Toto přítomnění představuje způsob bytí objektu i subjektu novodobé evropské metafyziky.

Radikální vyostření Descartova pojetí subjektu představuje moderní transcendentalismus, a to především Immanuel Kant. Jeho pojetí se tak nadobro odvrací od aristotelsko-scholastické koncepce duše, v níž byl subjekt pojímán jako přirozená součást světa. Kant chápe naopak subjekt jako „místo“, které tvoří protiklad světa, je na něm nezávislé, tedy v tomto smyslu autonomní. Subjekt již není „pouhá“ *res cogitans*, nýbrž transcendentální subjekt, který překračuje veškerý svět. Tento svět (příroda) tedy „existuje mimo tento subjekt, je ve svém bytí něčím zprostředkovaným, odvozeným, a tedy něčím, co nemá autonomní charakter a co je na subjektu závislé“<sup>4</sup>. Svět v tomto pojetí není vlastně

<sup>3</sup> PAUZA, Miroslav. Bytí a ponechavost u Martina Heideggera. In: *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 67.

<sup>4</sup> ZÁTKA, Vlastimil. Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu v „Sein und Zeit“. In: PAUZA, Miroslav (ed.). *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 87.

ničím jiným než intencionálním útvarem myslícího subjektu, je jím konstituován, a má tedy ideální povahu. Heidegger právě v tomto dovršení novověké metafyziky, v níž došlo k naprostému prosazení vůle subjektu, vidí vyvrcholení zapomenutosti na bytí.<sup>5</sup> Ve své filosofii se proto pokusil o překonání kartezianismu<sup>6</sup> vypracováním radikálně odlišného pojetí subjektu.<sup>7</sup> Toto pojetí zahrnovalo také novou koncepci vztahu subjektu ke světu.

## 1.2. Kritika pojetí času v tradiční metafyzice

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

Heidegger tvrdí, že čas je horizontem porozumění bytí a samotné bytí má bytostně časovou povahu.<sup>8</sup> Čas je od bytí neodlučitelný a naopak, jedno je bez druhého necelé. Ovšem toto heideggerovské pojetí se zásadně liší od koncepcí, jež ovládaly evropské filosofické myšlení od antiky až po současnost. Již Parmenidés tvrdí, že se pravda bytí neodehrává v čase, nýbrž že je bezčasá (tj. neproměnná a nepomíjivá); naproti tomu čas je pouhé zdání. Tato Parmenidova teze byla motivována především snahou vyloučit z pojmu bytí mnohost, pohyb a změnu, jakožto vnitřně sporné pojmy. Dle Heideggera tímto krokem ustavil specifickou základní konstelaci západního a evropského myšlení vůbec.

Čas byl (podobně jako bytí) v celé metafyzické tradici zapomenut, či případně chápán jen jako jedna z jeho modalit, tj. jako přítomnost. Toto pojetí pochází od Aristotela, jenž ve svých *Fyzikách* představil čas právě jako neustálé „přítomnění“, jako neustále trvajícím „nyní“, které se rozpadá do svých dvou základních modalit: do „nyní-jíž-ne“ (minulosti) a do „nyní-ještě-ne“ (budoucnosti). Samotný čas byl chápán jako onticky druhořadé empirické

<sup>5</sup> Další varianty pojetí subjektivismu v novověké filosofii můžeme nalézt např. v britském empirismu (Locke, Hume, Berkeley), u Husserla nebo také v idealismu německé klasické filosofie (Fichte, Schelling, Hegel).

<sup>6</sup> Vlastimil Zátka však upozorňuje na fakt, že se přesto Heideggerovi nepodařilo zcela překonat moderní transcendentalismus a jeho interpretaci bytí jsoucna. Konkrétně Zátka uvádí zřejmou podobnost Heideggerova myšlení s myšlením Immanuela Kanta. Kant tvrdí, že „rozum nahlíží pouze to, co sám vytvořil“, přičemž Heidegger vychází z předpokladu, že pobyt rozumí pouze smyslu toho, s čím se setkává ve svých praktických aktivitách, tj. co se vyskytuje v horizontu jeho faktické zkušenosti.

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

<sup>7</sup> Heidegger navázal na Edmunda Husserla i některé německé myslitele tzv. filosofie života konce 19. a počátku 20. století, kterou reprezentovali Wilhelm Dilthey, Georg Simmel či Paul Yorck von Wartenburg.

<sup>8</sup> Více viz kapitola 4.3. Temporální analýza pobytu, s. 42.

jsoucno<sup>9</sup> a vzhledem k tomu, že nedisponoval pevným a stálým bytím, nemohl se stát ani předmětem pravého poznání (metafyziky).

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

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

---

<sup>9</sup> Připomeňme jen na okraj, že řecká *úsia* je chápána jako takové jsoucno.

## 2. Nový způsob tázání po bytí a času

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

### 2.1. Heideggerova fenomenologická metoda zkoumání

Dosavadní vůdčí a základní metodou metafyzického zkoumání byla filosofická sebereflexe. Heidegger – jak jsme již zmínili výše – se pokusil vůči tomuto způsobu zkoumání kriticky vymezit a překonat jej. Navázal částečně na fenomenologii (tzv. transcendentální filosofii) Edmunda Husserla. Heidegger však zasadil Husserlovu fenomenologii (jež byla chápána ahistoricky) do historického kontextu a skoncoval s Husserlovskou „stylizací filosofie teorie do podoby názorového vidění“<sup>10</sup>. Heidegger vyšel z maximy fenomenologie: „K věcem samým!“, ovšem směřoval k „bytí samému“, na rozdíl od Husserla, který si podle Heideggerových slov, sám nikdy otázku po smyslu bytí nepoložil.

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

Heidegger analyzuje termín fenomenologie rozdělením na jeho dva základní pojmy, pomocí jejichž definic lépe pochopíme vlastní fenomenologickou metodu. Prvním z pojmů je „fenomén“. Fenomén je „ukazující-se-při-sobě-samém“<sup>11</sup>, je tedy tím, co se nějak zjevuje, ukazuje se samo o sobě a je zřejmé. Ve struktuře takto pojatého fenoménu je však přítomna i jeho privativní modifikace – fenomén se tedy může jevit jako tzv. zdaj. Zdajem Heidegger míní fakt, že se fenomén může zdát být něčím jiným, než čím ve skutečnosti je. Toto klamavé „zdání“ je však obsaženo již v původní skladbě fenoménu samotného, v jeho zřejmosti. Heidegger dovozuje, že jen proto, že se fenomén ukazuje jako to, co je zřejmé, může se jevit

<sup>10</sup> CIBULKA, Josef. Hermenautika vznikajícího bytí (O Figalově interpretaci Heideggera). *Filosofický časopis*. 1994, roč. 42, č. 4, s. 586.

<sup>11</sup> BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger* Praha: Mladá fronta, 1995, s. 49.

také jako zdaj.

Druhým důležitým pojmem je „logos“. Logos chápe Heidegger jako to „nechávací-vidět, jež zpřístupňuje neskryté“<sup>12</sup>. Chápe jej jako řeč, nemíní tím však to, co pod tímto slovem obvykle chápeme, tj. určitou promluvu. Řeč „nechávací vidět“ to, o čem je řeč. Řeč tímto způsobem zpřístupňuje to, o čem vypovídá, má tedy apofantický charakter – odkrývá a umožňuje vidět „něco jako něco“, vyjímá toto jsoucno z jeho skrytosti a nechává je jako neskryté vidět. Řeč je tedy jedním z modů, jak nechat vidět. Nelze ji však považovat za synonymum pravdy.

Fenomenologie tedy znamená „nechat vidět z něho samotného tak, jak se samo od sebe ukazuje“<sup>13</sup>. To, co se ukazuje (případně neukazuje či ukazuje zastřeně), je podle Heideggera bytí jsoucna, jímž jsme my sami.

## 2.2. Primát bytí a fundamentální ontologie

Aristotelés (a následující metafyzická tradice) chápe bytí jako nejobecnější a prázdný pojem a jako substantivum (bytí je bytnost). Ne vždy však byly dějiny metafyziky konfrontovány s takovýmto pojetím bytí. Sám Heidegger se dostal ve svém tázání po bytí až na počátky řecké filosofie, kde nalézá nárysy zcela jiné koncepce bytí. Tzv. počáteční myslitelé – Anaximandros, Parmenidés a Hérakleitos – mysleli bytí jako verbum (tedy opak zpředmětnění)<sup>14</sup>. Přiřkli bytí primát nad veškerým jsoucím, neboť jej považovali za cosi, z čeho povstává veškeré jsoucí, za nutnou podmínku jsoucího. V jejich pojetí však bylo bytí termínem navýsost temným, zastřeným a nedefinovatelným. Tato nedefinovatelnost znamenala pro počáteční řecké myslitele překážku na cestě jejich tázání. Pro Heideggera se však naopak stala výchozím bodem jeho filosofického bádání.

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

<sup>12</sup> BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger* Praha: Mladá fronta, 1995, s. 49-50.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 51.

<sup>14</sup> Toto slovesné pojetí bytí odkazuje k času, dění, události.



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

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

Nedílnou součástí Heideggerovy destrukce dějin ontologie<sup>15</sup> se tak stalo právě zcela nové položení otázky po bytí. Předchozí metafyzika si kladla otázku: „Co jest jsoucnost?“, kdežto Heidegger přichází s otázkou: Co je ono „jest“?. Cesta, jež vede k nalezení odpovědi, znamená nastolení nové ontologie.<sup>16</sup> Tato nová ontologie musí předcházet všem ontologiím i vědám, proto ji Heidegger nazývá „fundamentální ontologií“. Avšak již sama otázka po smyslu bytí je temná a neurčitá. Opakovat otázku po bytí tudíž znamená: vypracovat nejdříve samotné *položení* otázky po smyslu bytí.

---

<sup>15</sup> Destrukci dějin ontologie u Heideggera rozumíme etymologické odkrývání dějinnosti jejích základních pojmů a spolu s tím odhalování nedostatků této tradice, což má vést k jejímu porozumění a následnému překonání.

<sup>16</sup> Je záhodno připomenout, že Heidegger chápe termín ontologie v nejširším smyslu.

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

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

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

Tematická základna prvního dílu se dotýkala „interpretace pobytu vzhledem k časovosti a explikace času jako transcendentálního horizontu otázky po bytí“<sup>17</sup>. Tento díl byl členěn do tří samostatných oddílů:

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

Druhý díl měl pojednávat „základy fenomenologické destrukce dějin ontologie a problematiku termporality jako její vodítko“<sup>18</sup>. Tento díl Heidegger také zamýšlel rozčlenit do tří oddílů:

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

---

<sup>17</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 58.

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 58.

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

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

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

## 4. Analýza bytí pobytu

Zapomenutost bytí i skrytost jako bytostná povaha bytí nás nesmí přivést k domněnce, že je jakékoli zkoumání již předem odkázáno k nezdaru. Naopak, skrývá-li se bytí, je tím zároveň zdrojem svého odkrývání. Tento zdánlivý paradox přestane být znepokojující, pochopíme-li, co se jím míní. Bytí si můžeme metaforicky představit jako světlo, které nám teprve ukazuje fenomén světa se vším, co do něj náleží. Světlo je tedy v jistém smyslu přítomno v každé věci, která se jeví. Podobně Heidegger chápe bytí. Bytí je tedy ontologicky předchozí a původnější, tzv. „přítomnění daného jsoucího“<sup>19</sup>. Jak a „u čeho“ je možno bytí nejlépe zkoumat, týká-li se jsoucího? Kde se po něm tázat? Odpověď na tuto otázku nalezneme u jsoucího, které je nám nejbližší, totiž u nás samých.

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

### 4.1. Pobyt jako východisko tázání

Abychom předešli možným nedorozuměním, považujeme za důležité nejdříve podotknout, že Heideggerovu analýzu bytí pobytu, ačkoli si klade za cíl odhalit fundamentální strukturu lidské existence (a pomocí ní odkrýt smysl bytí vůbec), nemůžeme považovat za jistou novou variantu filosofické antropologie, neboť „tato analytika pobytu se neřídí antropologickými, psychologickými či sociologickými úvahami, nýbrž pouze a jedině požadavkem vědět, jaká je bytnost toho, kdo je s to klást otázku po bytí; je to bytnost, která se již vyznačuje určitým porozuměním bytí“<sup>20</sup>. Heideggerova filosofická práce si klade za cíl „destrukci“ dějin metafyziky (nikoli však v negativním smyslu), tj. její kritický rozbor, vytyčení hranic a následné překonání. Výsledkem má být nová fundamentální ontologie.

<sup>19</sup> PAUZA, Miroslav. Bytí a ponechavost u Martina Heideggera. In: *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 55.

<sup>20</sup> BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger* Praha: Mladá fronta, 1995, s. 46.

Na počátku otázky po smyslu bytí je tázání po samotném tomto tázání, což nás vede k otázce po tázajícím se vůbec. Kdo je tím, kdo se dokáže tázat po bytí, kdo má možnost bytí jako tázání? Heidegger odpovídá: Tímto jsoucím jsme my sami. Pouze člověk se dokáže vztahovat ke svému vlastnímu bytí (toto bytí je vždy „moje“). Heidegger toto jsoucno nazývá pobytem (*Dasein*). Pobyt se „onticky vyznačuje tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde,<sup>21</sup> má ke svému bytí bytostný vztah. „Tomuto jsoucnu je vlastní, že skrze jeho bytí a spolu s ním je mu odemčeno bytí samo. Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu. Ontická význačnost pobytu spočívá v tom, že pobyt *jest* ontologicky.“<sup>22</sup> Pobyt je jako jediné jsoucno schopno transcendovat (překročit) jsoucí v celku, transcendovat k bytí (k tomu, co není jsoucí). Právě díky této transcendenci pobyt rozumí bytí a také jsoucímu jako jsoucímu, ví tedy o rozdílu mezi bytím a jsoucím (o tzv. ontologické diferenci).

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

Důležité je si uvědomit, že na rozdíl od ostatních jsoucna, které jednoduše „jsou“, pobytu jde o samo jeho bytí, není mu lhostejné<sup>23</sup>, jak *jest*; je tedy „*interesované* na svém bytí“<sup>24</sup>. Tento zájem o vlastní bytí se projevuje ve všem lidském konání.<sup>25</sup> Takovýto způsob bytí pobytu nazývá Heidegger „existencí“<sup>26</sup>. Pojem „existence“ používá Heidegger výhradně pro způsob bytí pobytu, ostatní jsoucna se „pouze“ „vyskytují“. Pobyt však takové vyskytující se jsoucno není, tedy jeho bytnost „spočívá výhradně v jeho existenci“<sup>27</sup>. Rysy, jež lze na tomto jsoucnu vykázat nejsou vlastnosti (jako je tomu u „vypadajícího“ jsoucna výskytového), nýbrž

---

<sup>21</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 27.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 28.

<sup>23</sup> Narozdíl od tzv. výskytového jsoucna, kterému jeho bytí nemůže být lhostejné ani nelhostejné.

<sup>24</sup> PETŘÍČEK, Miroslav. M. Heidegger: analýza lidské existence a otázka bytí. In: *Úvod do současné filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997, s. 71.

<sup>25</sup> Za prostý příklad takového zájmu o vlastní bytí, jež se projevuje ve veškerém konání, může posloužit jakýkoli způsob vzdělávání. Například lidé se učí číst, „aby“ se mohli vzdělávat, vzdělávají se, „aby“ nabyli vědomosti, získali lepší pracovní nabídku či se posunuli výše ve společenském žebříčku. Toto „aby“ odkazuje k zájmu o vlastní bytí.

<sup>26</sup> Heidegger byl ve své koncepci lidské existence výrazně ovlivněn Diltheyovou filosofií „života“. Dilthey pojímá život jako imanentní jednotu „jáství“ a světa; svět tedy není opozičním pólem „jáství“, ale imanentní jednotou subjektu a objektu. Zkušenost života je základem, za který již nelze jít dále, a proto jedině v jeho horizontu se může vyskytovat vše, o čem lze prohlásit, že *jest*.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 59.

způsoby (možnosti), jakým toto jsoucno může být.<sup>28</sup> Pobyt tedy nevyjadřuje, co jako jsoucí jest, ale vyjadřuje bytí. Člověk je proto privilegované a v tomto smyslu výlučné jsoucno.<sup>29</sup>

Jak však pobyt svému bytí rozumí? – Protože se mohu tázat po bytí, musím mít nutně nějaké „předrozumění bytí“. Pobyt svému bytí tedy vždy již nějak rozumí, neboť by se na něj jinak nemohl vůbec tázat (kladení otázky po bytí je modem bytí). Bytí je toto porozumění bytí průměrné a vágní, přeci jen se jedná o určité rozumění bytí. Toto porozumění však nesmíme chápat jako nějakou senzuační perцепci, nýbrž jako předchůdně daný způsob existování lidského pobytu, díky němuž vždy již nějak rozumí ze své existence svému vlastnímu bytí, a tím také i smyslu bytí vůbec. Otázka existence je tady „ontickou ‚záležitostí‘ pobytu“<sup>30</sup>.

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

Avšak „to, z čeho pobyt vůbec něčemu takovému jako bytí nevýslovně rozumí a z čeho něco takového vykládá, je čas“<sup>31</sup>. Čas<sup>32</sup> je „horizontem porozumění bytí“. Heidegger ukázal, že bytí je časově strukturováno a že ve skutečnosti „je“ tímto časem samotným. Z této teze „Heidegger dovozuje, že i vlastní bytí člověka jako konečné bytosti musí být ve svém jádře časové a že tedy i základní ontologická struktura lidského pobytu musí mít bytostně časový charakter“<sup>33</sup>. Konečností pobytu se míní možnost pobytu vztahovat se ke své smrti, díky čemuž může mít pobyt „bezprostřední“ vztah k bytí a disponuje jeho porozuměním. Vypracování problematiky temporality bytí se tedy jeví jako podmínka k zodpovězení otázky po smyslu bytí vůbec.

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

---

<sup>28</sup> Možnostem bytí a jeho modům (tj. autentickému a neautentickému) se budeme podrobněji věnovat později.

<sup>29</sup> Tradiční výklady chápání člověka jako vědomí, subjektu, „já“ apod. v *Bytí a času* zcela chybí.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 28.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>32</sup> Heidegger však pojmem „čas“ míní něco zcela jiného, než co rozumíme běžnou představou času. Nejedná se zde tedy o tradiční pojetí „počítatelného“, „vulgárního“ času.

Této problematice se podrobněji věnujeme v kapitole 4.3. Temporální analýza pobytu, s. 42.

<sup>33</sup> ZÁTKA, Vlastimil. Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu v „Sein und Zeit“. In: PAUZA, Miroslav (ed.). *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 98.

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

## 4.2. Existenciálně-ontologická analýza bytí

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

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

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

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

### 4.2.1. Fenomén světa

„K nejpůvodnějšímu ‚styku‘ člověka se světem nikdy nedochází v oblasti jeho senzuační zkušenosti, jak to tvrdil empirismus, ani ve sféře racionálního poznávání, jak to propagovaly nejrůznější verze moderního racionalismu, nýbrž v oblasti jeho před-teoretického porozumění bytí, tedy tam, kde se odehrává jeho každodenní existenciální pobyt na světě.“<sup>34</sup> Tato průměrná každodennost<sup>35</sup> je zárukou, že spatříme pobyt takový, jaký je (tedy takový, jaký je především a nejčastěji). V tom spočívá fenomenologický požadavek, podle něhož nemáme vycházet z nějakého ideálního stavu, ale uchopovat člověka v tom způsobu bytí, který je mu vlastní a v němž se obvykle nachází. To je důležité proto, abychom byli schopni vytknout to, co leží v základech takového chování, tj. bytostnou strukturu pobytu, jeho „existenciály“.

V následujících krátkých podkapitolách se ve stručnosti zaměříme na způsob, jímž pobyt „je“ ve světě. Upřesnění těchto struktur je důležité pro pochopení ústředního tématu naší práce – autenticitu a neautenticitu lidského bytí.

#### 4.2.1.1. Každodenní bytí pobytu jako „bytí ve světě“

Jelikož analýza pobytu musí vycházet z průměrnosti a každodennosti (tj. ze způsobu bytí, s nímž se setkáváme nejčastěji, kterým sami „jsme“), zaměříme se nejdříve na tzv. bytí ve světě. „Bytí ve světě“ je základní strukturou pobytu. Abychom pochopili, co znamená „bytí ve světě“ musíme nejdříve vysvětlit, co rozumí Heidegger pojmem svět. Svět není souhrn věcí ani příroda (ona sama je uvnitř světa). Svět je charakteristický rys pobytu a „světскost je třeba chápat jako konstitutivní moment pobytu, tedy jako existenciál“<sup>36</sup>. Svět je oblastí, kterou obýváme a kde se vyznáme.

Nejbližší svět každodenního pobytu je „svět našeho okolí“. Tento termín však nesmíme myslet prostorově. Jedná se o svět, s nímž jsme důvěrně obeznámeni. „Tento svět není jen pouhým souborem věcí, ale spíše otevřeným horizontem, v jehož rámci se pobyt orientuje, kde rozumí jsoucňům i možnostem, které se mu skrze ně nabízejí.“<sup>37</sup> Pobyt je ve své

<sup>34</sup> ZÁTKA, Vlastimil. Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu v „Sein und Zeit“. In: PAUZA, Miroslav (ed.). *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 103-104.

<sup>35</sup> Avšak třebaže je tato průměrná každodennost pobytu onticky nejbližší a je všem známá, byla filosoficky opomenuta a zůstala de facto nepoznána.

<sup>36</sup> BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger* Praha: Mladá fronta, 1995, s. 56.

<sup>37</sup> KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 85-86.



každodenní existenci vždy již nějak se světem i se jsoucnem, jež se v něm nachází, obeznámen.<sup>38</sup> Každodenní pobyt tedy fakticky existuje právě ve „světě našeho okolí“. Chceme-li vystihnout fenomén každodenního „bytí ve světě“, musíme tedy popsat ontologickou strukturu „světa našeho okolí“.

Pobyt během svého každodenního „bytí ve světě“ zachází se jsoucnem, tj. určitým způsobem ho tzv. obstarává. Všechny formy zacházení se jsoucnem (i ponechání být), jsou určitým modem obstarávání. Pobyt obstarává jsoucno tak, že s ním prakticky zachází, setkává se s ním jako s prostředkem. Prostředek tedy můžeme definovat jako „jsoucno, s nímž pobyt zachází v rámci každodenního „bytí ve světě““<sup>39</sup>. Prostředek se nám neukazuje ve své výskytovosti, nýbrž jako to, co k něčemu slouží (tedy v odkazu na způsob, jímž je můžeme použít). Prostředek navíc nikdy není dán izolovaně, nýbrž vždy náleží k určitému celku prostředků; což znamená, že se každý prostředek jeví tím, čím je, jen v rámci souvislosti prostředků (například kladivo odkazuje na hřebík, hřebík na trám atd.). S odvoláním na užitečnost a disponovatelnost prostředků jim Heidegger přisuzuje charakter příručnosti a prostředek tedy nazývá „příručním jsoucnem“.

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

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

Ontologickou strukturu „světa našeho okolí“ tvoří tzv. významnost. Pod tímto pojmem rozumíme celkovou „souvislost vztahů a poukazů, skrze níž pobyt rozumí jak příručním jsoucnům, tak sobě a svým možnostem“<sup>40</sup>. Významnost je základním existenciálním rysem pobytu.

---

<sup>38</sup> Tato obeznámenost vždy předchází a je podmínkou veškerého vědeckého poznání. Heidegger však chápe „čisté nahlížení“ vědy, která zkoumá jsoucno nikoli v jeho příručnosti, nýbrž v jeho výskytovosti, také jako jeden z určitých způsobů obstarávání.

<sup>39</sup> KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 86.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 87.

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

Heideggerova ontologická interpretace světa, tematizující nitrosvětsky příruční jsoucno, odhalila, že „pobyt ve své každodennosti (...) nejenže vůbec ve světě jest, nýbrž jistým převládajícím způsobem svého bytí se ke světu vztahuje. Pobyt je prvotně a většinou svým světem pohlcen“<sup>41</sup>.

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

Praktické zacházení pobytu s příručním jsoucnem vždy poukazuje i k jeho dalším uživatelům. Každodenní bytí ve „světě našeho okolí“ je tedy „spolubytím“, což znamená, že se pobyt vždy vyskytuje s druhými ve světě jako jeden z nich, přičemž tito „druzí jsou pro pobyt primárně tím, čím se zabývají“<sup>42</sup>. „Druzí“ zde však neznamena všichni ostatní kromě mě, ale jsou to ti, mezi něž patřím a většinou se od nich neodlišuji. Svět pobytu je tedy „spolusvět“.

Tak jako nemůže být pobyt bez světa, stejně tak nemůže být nějaké izolované já bez druhých. Pobyt je bytostně „spolubytí“, neboť vždy již je otevřen pro druhé, „je“ u druhých. Toto „spolubytí“ však nemá charakter společného výskytu uvnitř světa. „Spolubytí“ znamená, že jde o stejné bytí, o praktické obstarávání „bytí ve světě“, které je všem jsoucnům, jež jsou pobyttem, společné. I když se pobyt rozhodne pro samotu, činí to s ohledem na druhé, na odmítání něčí přítomnosti. I o tohoto člověka se pobyt „stará“ tím, že jej odmítá. Toto starání se liší od obstarávání (příručního jsoucna), neboť se jím pobyt vždy vztahuje ke jsoucnu, jež je samo „bytím ve světě“. Heidegger shrnuje možné způsoby starání o druhého takto: „být jeden pro druhého, proti druhému, bez druhého, jeden druhého míjet, nemít spolu nic společného, vzájemně se o sebe nestarat“<sup>43</sup>. Jedná se zde tedy i o „negativní“ způsoby

<sup>41</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 139.

<sup>42</sup> KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 89.

<sup>43</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 147.

projevů tzv. péče.

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

Pobyt je tedy pouze tehdy, „má-li bytostnou strukturu spolubytí, jakožto pro druhé vystupující spolupobyt“<sup>44</sup>. „Spolubytí“ je tedy existenciálně konstitutivní pro „bytí ve světě“.

Pomocí analýzy „spolubytí“ jsme odhalili, že „subjektivý charakter“ pobytu samého i pobytu druhých se existenciálně určuje z určitých způsobů, jak pobyt jest. To znamená, že „pobyt nachází ‚sebe sama‘ prvotně v tom, co dělá, potřebuje, očekává, čemu brání – v prvotně *obstarávaném* příručním jsoucnu světa našeho okolí“<sup>45</sup> a také druzí „vystupují“ z obstarávaného „světa našeho okolí“ (nitrosvětsky příručního jsoucna) jako to, čím se zabývají, „jsou“ tedy tím, čím se zabývají.

Pokud však pobyt i spolupobyt druhých vystupuje tak, že je „rozptýlen“ v obstarávaném světě, „kdo“ je pak ten, kdo převzal bytí každodenního „bytí spolu“? Heidegger na tuto otázku odpovídá: „Možná, že onen ‚kdo‘ každodenního pobytu právě *nejsem* já sám.“<sup>46</sup> Tato zásadní otázka je klíčem k ústřednímu tématu této práce. Pokud nejsem oním „kdo“ (tedy „subjektem“ každodennosti) – komu pak tato role náleží? Náleží neurčitému „ono se“. Tomuto „ono se“ jde v jeho bytí bytostně o průměrnost. „Průměrnost je existenciální charakter neurčitého ‚ono se‘. Je tím, oč mu v jeho bytí bytostně jde.“<sup>47</sup> Proto se pobyt fakticky pohybuje ve sféře průměrnosti toho, „co se patří“, „proti čemu máme či nemáme námitek“, „co úspěch je a co není“ apod. Tato průměrnost nastoluje vládu konformity, toho „co se má“. Veškeré výjimky (přednosti a individuace) jsou v tichosti potlačeny. Tato „starost průměrnosti“ odhaluje další bytostnou tendenci pobytu, kterou je tzv. vyrovnávání (všech možností bytí).

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

<sup>44</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 147.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 145.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 140.

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 153.

sama, od svého bytí, neboť druzí mu jeho bytí odňali. A protože pobyt již není „on sám“, je podřízen druhým. Podřízenosti rozumíme jako způsobu, jímž druzí nakládají s každodenními bytostnými možnostmi pobytu. „Tito druzí přitom nejsou *určití* druzí. Naopak, každý druhý je může zastoupit. Rozhodující je pouze ona nenápadná, pobytem jakožto spolubytím již nepozorovaně přijatá nadvláda druhých.“<sup>48</sup> Každý z nás patří k druhým a upevňuje tak jejich moc. Druhé však nemůžeme definovat jako toho či onoho, ani jako nás, ani některé z nás a ani jako sumu všech dohromady, nýbrž právě a pouze jako ono neurčité „ono se“. Přesto (a paradoxně) právě druzí jsou těmi, kteří jsou v každodenním „bytí spolu“ především a většinou.

Tento způsob „bytí spolu“, mezi jehož charakteristiky patří průměrnost, vyrovnávání a odstup, konstituují jako způsoby bytí neurčitého „ono se“ to, co nazýváme veřejností. Nebezpečím veřejnosti je, že zprvu řídí „veškerý výklad světa a pobytu a má ve všem pravdu“<sup>49</sup>. Nastává tak diktatura veřejného „ono se“, které pobytu určuje jeho vlastní bytostné možnosti, určuje, „kým“ má pobyt být; určuje každého jako toho druhého a nikdy sebe sama.<sup>50</sup> Samotné „ono se“, jímž je zodpovězena otázka „*kdo*“ je každodenní pobyt, je *nikdo*, kterému se pobyt ve svém bytí mezi druhými vždy již odevzdal“<sup>51</sup>. Neurčité „ono se“ tedy není žádný „všeobecný subjekt“. Fakt, že „ono se“ je „nikdo“, však také nesmíme chápat tak, že vlastně neexistuje či je jenom jakýmsi šalebným klamem, právě naopak.

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

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

<sup>48</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 152.

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 153.

<sup>50</sup> Hlouběji se této – pro nás zásadní – problematice budeme věnovat také v následujících kapitolách.

<sup>51</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 154.

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

Každodenní pobyt je „sebou“ v modu neurčitého „ono se“, do něhož je rozptýlen a musí sebe sama teprve najít. Tento modus je prvotním modem pobytu a většinou jím zůstane trvale. Můžeme ho také charakterizovat jako pohlcenost naším nejbližše vystupujícím světem, z něhož každodenní pobyt čerpá před-ontologický výklad svého bytí. V tomto „porozumění“ však dochází k zakrývání a zatemňování. Pobyt jsa v neurčitém „ono se“ existuje vždy neautenticky. Je však třeba podotknout, že neautentické bytí neznamená „méně“ a není nějakým „nižším“ stupněm modu autentického.<sup>52</sup> I v modu neautenticity „jde pobytu určitým způsobem o jeho bytí, k němuž se v modu průměrné každodennosti vztahuje, byť i jen tak, že před *ním* utíká a zapomíná na *ně*“<sup>53</sup>.

Autentické „bytí sebou“ vždy vychází z bytí neautentického, není tedy – jak jsme již naznačili –, nějakým výjimečným stavem, zcela odtrženým a protikladným k neurčitému „ono se“. Naopak autentické „bytí sebou samým“ je jeho existenciální modifikací. Aby se pobyt mohl tzv. prolomit do autentické existence, musí odemknout své vlastní, autentické bytí, toto „odemykání bytí“ se „provádí vždy jako odstraňování příkrovu a zatemnění, jako prolamování přetvářek, jimiž se pobyt před sebou samým zavírá“<sup>54</sup>. Je-li pobyt v autentickém modu své existence, „volí sebe sama na základě svých nejvlastnějších možností“<sup>55</sup>.

Pobyt se vždy vztahuje ke svému bytí jako ke své nejvlastnější možnosti a vždy již je určitou svojí možností. „A poněvadž je pobyt bytostně vždy tou kterou svojí možností, *může* toto jsoucno ve svém bytí sebe sama „zvolit“, získat, nebo se může ztratit, příp. nikdy se nezískat nebo se získat jen „zdánlivě“. Samo sobě se ztratit nebo ještě se nezískat může toto jsoucno jen tenkrát, je-li jeho bytností možnost získat se, tzn. být opravdu samo sobě vlastní, *autentické*.“<sup>56</sup> Proto přestože bytí autentické (tzv. vlastní) vždy vychází z neautentického (tzv. nevlastního) modu existování, ontologicky prvotní je autentický modus.

---

<sup>52</sup> Ačkoli však Heidegger zdůrazňuje, že jeho zkoumání nelze chápat z morálního hlediska, je těžké tomuto požadavku dostát. Sporné je také to, zda se to podařilo samotnému Heideggerovi.

<sup>53</sup> BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger* Praha: Mladá fronta, 1995, s. 63-64.

<sup>54</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 155.

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 62.

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 60.

#### 4.2.1.3. Existenciální analýza „bytí tu“

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

„Jsoucno, které je bytostně konstituováno ,bytím ve světě, jest samo vždy svým ,tu.“<sup>57</sup> „Tu“ poukazuje na „zde“ a „tam“. Tím se konstituuje existenciální prostorovost pobytu, která je sama zakotvena v „bytí ve světě“. „Tam“ je určení nitrosvětsky vystupujícího jsoucna. Avšak ,zde‘ a ,tam‘ je možné jen v nějakém ,tu‘, tzn. pokud je nějaké jsoucno, které jsouc bytím tohoto ,tu‘ odemklo prostorovost. Toto jsoucno má ve svém nejvlastnějším bytí charakter neuzavřenosti. Výraz ,tu‘ míní tuto bytostnou odemčenost. Skrze ni je toto jsoucno (pobyt), zároveň s bytím-tu světa, pro sebe samo ,tu‘.“<sup>58</sup>

Zjednodušeně řečeno: „bytí tu“ znamená bytostnou odemčenost pobytu, jsoucno, jehož bytostným určením je porozumění bytí, „to znamená, že jde o jsoucno, jemuž je ,skrze jeho bytí a spolu s ním odemčeno bytí samo“<sup>59</sup>. Tato odemčenost (vztahování se) úzce souvisí s určením bytostných možností pobytu. Sám pobyt je svou odemčeností a „bytí, o které tomuto jsoucnu v jeho bytí jde, je: být svým ,tu‘.“<sup>60</sup> A právě proto, že „bytí tu“ je jediným jsoucnem, které se ve své existenci vztahuje k bytí jako takovému, znamená vyjasnění jeho ontologické struktury pro Heideggera základní předpoklad nalezení odpovědi na otázku po smyslu bytí vůbec.

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

##### 4.2.1.3.1. „Bytí tu“ jako rozpoložení

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

<sup>57</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 159.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 159.

<sup>59</sup> KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 85.

<sup>60</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 159.

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

„Nálada činí zjevným, ‚jak nám je‘, ‚jak se máme‘. V tomto ‚jak nám je‘ přivádí naladěnost naše bytí k jeho ‚tu‘. (...) V naladěnosti je pobyt vždy již odemčen jako *to* jsoucno, jemuž je pobyt ve svém bytí vydán jako tomu bytí, jímž má ve svém existování být.“<sup>61</sup> Právě naladěnost přivádí pobyt před jeho vrženost, a to právě proto, že vrženost může být nejlépe poznána právě v náladě (v tom, „jak nám je“). Rozpoložení je tudíž zakotveno ve vrženosti a nálada představuje způsob, jímž je pobyt primárně tímto vrženým jsoucnem.

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

Heidegger vyděluje tři základní bytostné charakteristiky rozpoložení:

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

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

Třetí a poslední charakteristika rozpoložení vypovídá o faktu, že pobyt je v jistém smyslu vystupujícím jsoucnem zasahován. Heidegger tuto složitou formulaci ozřejmuje tvrzením, že jedině když je pobyt sám v rozpoložení např. strachu, může odkrývat příruční jsoucno našeho okolí jako ohrožující. Naladěností rozpoložení je tedy „existenciálně konstituována otevřenost pobytu vůči světu“<sup>62</sup>. Odemykání světa je tudíž vždy v jistém smyslu podřízeno náladě pobytu.

Rozpoložení je tedy jedním ze základních existenciálních způsobů, jak je pobyt svým „tu“, a protože toto rozpoložení odemyká, hraje jako takové zásadní roli v existenciální analytice pobytu.

Jedním z důležitých modů rozpoložení je strach. To, „o co“ se strach bojí, je samo

---

<sup>61</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 161.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 164.

strachující se jsoucno. Strachovat se pobyť může jen proto, že mu jde v jeho bytí o toto bytí samo. Strachování odemyká pobyť v jeho ohroženosti, v tom, že je ponecháno sobě samému.<sup>63</sup>

#### **4.2.1.3.2. „Bytí tu“ jako rozumění**

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

Rozumění je fundamentální existenciál, je jedním ze základních modů bytí pobyť, což znamená, že „způsob bytí pobyť ve smyslu moci být spočívá existenciálně v rozumění“<sup>64</sup>. Pobyť je bytostně „bytím možností“. – Je vždy tím, čím být může, a tak, jak je v jeho možnostech. Rozumění tedy znamená „rozvrhovat se do konkrétní možnosti „bytí ve světě“, tzn. existovat jako tato možnost“<sup>65</sup>.

Možnost musíme chápat jako existenciál (nikoli jako modální kategorii). Heidegger možnost definuje jako „nejpůvodnější a poslední pozitivní ontologické určení pobyť“<sup>66</sup>. Pobyť se však již v jistých možnostech vždy ocitl, je „vrženou možností“. To ale neznámá, že by určité možnosti byl trvale vydán, naopak pobyť je svobodný pro své nejvlastnější „moci být“. Rozumění je pak „existenciální bytí vlastního ‚moci být‘ pobyť samého, a to tak, že toto bytí na sobě samém odemyká, jak na tom se sebou je“<sup>67</sup>.

Rozumění má samo o sobě existenciální strukturu, kterou Heidegger nazývá rozvrh. Rozumění, jako rozvrhování, je tedy způsobem bytí pobyť, ve kterém je pobyť svými možnostmi, jako „tu“ určitého „moci být“. Pobyť, jako vržený, je vždy vržen do způsobu bytí, jímž je rozvrhování (rozvrhuje tedy své bytí jako možnosti). Proto na otázku: „Kým jsi?“, Heidegger odpoví jedině: „Tím, kým se rozvrhuješ“. Protože se však rozumění „týká vždy celé odemčenosti pobyť jako ‚bytí ve světě‘, dochází podle toho, k čemu se rozumění obrátí, k existenciální modifikaci rozvrhu jako celku“<sup>68</sup>.

---

<sup>63</sup> Problematika strachu byla na tomto místě pouze naznačena, obšírněji o ní pojednává podkapitola 4.3.4.2. Časovost rozpoložení, s. 52.

<sup>64</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 171.

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 421.

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 171.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 172.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 173-174.



Rozumění dělíme na vlastní a nevlastní. Vlastní (autentické) rozumění je to, které si rozumí ze sebe sama (tj. z pobytu). Nevlastní (neautentické) rozumění je přirozeně potom takové, které si primárně rozumí ze „světa našeho okolí“.

#### **4.2.1.3.3. Upadání pobytu**

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

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

Zdá se být evidentní, že člověk je jsoucno, které mluví. Nesmíme se však nechat zmást touto zdánlivě banální výpovědí, jelikož Heidegger jí nemíní, že by člověku byla dána možnost hlasového projevu, nýbrž, že člověk je takovým způsobem, že v řeči odkrývá svět i samotný pobyt. Jazyk tak vychází z existenciální struktury odemčenosti pobytu a náleží (jako soubor vyslovených slov) do nitrosvětského jsoucna, podobně jako je tomu u jsoucna příručního. Řeč (jako existenciálně-ontologický fundament jazyka) chápeme jako artikulaci srozumitelnosti „bytí ve světě“, která má zároveň charakter „sebevyslovování“. Takto vyslovené je způsobem rozpoložení (tj. nálady), které se projeví v intonaci, tempu aj. toho, kdo mluví. Řeč proto můžeme krátce definovat jako „významové členění naladěné srozumitelnosti ‚bytí ve světě‘“<sup>69</sup>.

Rozumění je podmínkou mluvení i naslouchání. Tomu, o čem se mluví a čemu tím pádem nějak rozumíme, rozumíme však jen přibližně a povrchně, protože řečené chápeme z téže

---

<sup>69</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 190.

průměrnosti. Mluvení tak ztratilo své bytostné sepětí s pobytem a řečené se jen stále omílá a šíří. Navykli jsme si tvrdit, že se něco má tak a tak, protože se to tak říká. V tomto omílání a šíření se konstituují tzv. řeči. Fenomén „řeči“ vytváří možnost všemu „rozumět“, aniž bychom danou věc skutečně pochopili; čímž se ustavuje pole jakési indiferentní srozumitelnosti, která nás chrání a je zárukou, že náš výrok bude veřejností vždy přijat.

Protože však „řeči“ nejsou zakotveny v tom, o čem je řeč, ale jde v nich spíše o nesmyslné tlachání, jsou od původu uzavírány. Skutečnost, že se „řeči“ pyšní svým domnělým porozuměním, brání každému novému tázání, čímž jen posilují vládu „ono se“. „Neurčité ‚ono se‘ předznamenává naše rozpoložení, určuje, co a jak ‚vidíme‘.“<sup>70</sup> A protože jsou „řeči“ pevně zakořeněny v samém pobytu a poznáváme zprvu právě tímto způsobem, často pobyt toto průměrné porozumění nikdy nepřekoná. „V samozřejmosti a sebejistotě průměrného výkladu však spočívá také to, že pod jeho ochranou zůstává pobytu skryta i sama tísnivá nehostinnost této nezakotvenosti, v níž může ztrácet půdu pod nohama čím dál tím víc.“<sup>71</sup>

Dalším charakteristickým rysem upadání je zvědavost. V každodennosti svého bytí má pobyt bytostnou tendenci k „vidění“. Toto vidění se projevuje jako těkává zvědavost, která nechce viděnému rozumět, chce jen vidět. Je to vidění pro vidění samo. V této těkavosti si zvědavost obstarává trvalé rozptýlení (do nových možností). Těkavost a rozptýlení, jakožto konstitutivní momenty zvědavosti, zakládají třetí bytostný charakter tohoto fenoménu, „nezabydlenost“. Protože „zvědavost je všude a nikde“,<sup>72</sup> odhaluje tento modus „bytí ve světě“ nový způsob bytí každodenního pobytu, v němž se sám pobyt neustále vykořeňuje.

„Řeči“ rozhodují i o zaměření zvědavosti; přikazují, co si člověk musí přečíst, co musí vidět apod. Tímto způsobem je zvědavost „ve svém ‚být všude a nikde‘ vydána ‚řečem‘“<sup>73</sup>. „Řeči“ a zvědavost tak dávají pobytu zdánlivou záruku pravého „plného života“.

Posledním rysem upadání je dvojznačnost. Protože v „řečech“ může každý mluvit o čemkoli, pak se nutně ztrácí rozlišení, co je a co není odemčeno v pravém rozumění, tedy, co je prázdné a nesmyslné a co je skutečné a hodné vyslovení. Tak vzniká dvojznačnost. Tato

<sup>70</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 198.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 198.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 201.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 201.

dvoznačnost se však netýká pouze světa (v němž se především dostávají ke slovu „řeči“), nýbrž stejně tak i „bytí spolu“ a bytí pobytu k sobě samému.

O tom, co je hodno vyslovení (tedy je „nějaké věci skutečně na stopě“), se však nemluví. Tento fakt maskuje skutečnost, že dvoznačnost předkládá zvědavosti vždy to, po čem zrovna lační, aby tak mohla vytvořit zdání, že se v „řečech“ rozhoduje naprosto o všem. A protože čas pobytu se odlišuje od času „řečí“, které „žijí rychleji“, jsou nutně „řeči“ vždy již o krok napřed u toho, co je právě teď nejnovější, aktuální. „Řeči“ a zvědavost se tak „ve své dvoznačnosti starají, aby to, co je ryze a nově vytvořeno, bylo v okamžiku svého vzniku pro veřejnost již zastaralé“<sup>74</sup>. Tento charakteristický rys „řečí“ neustále žene pobyt od jedné řeči ke druhé, pobyt je tedy dvoznačně stále „tu“, tj. ve „veřejné odemčenosti ‚bytí spolu‘, kde nejhlásitější ‚řečí‘ a nejvynalézavější zvědavost udávají tón, kde se každý den stane všechno, a přitom se v základě neděje nic“<sup>75</sup>.

Jak jsme již naznačili, dvoznačnost jako bytostný druh odemčenosti „bytí ve světě“ se netýká pouze pobytu, ale prostupuje i „bytím spolu“ jako takovým. „Druhý je ‚tu‘ především na základě toho, co se o něm proslýchá, co se o něm říká a ví.“<sup>76</sup> „Bytí spolu“ v neurčitém „ono se“ tedy naprosto nemůžeme chápat jako nějaké izolované lhostejné bytí vedle sebe. Naopak v něm jde o neustálé napjaté, dvoznačné sledování, jakési tajné vzájemné odposlouchávání druhých. Na poli vzájemnosti se tedy neustále rozehrává skryté vzájemné soupeření.

Fenomén upadání zahrnuje jak fakt, že pobyt existuje jako vržený a je tedy „vydán jsoucnu, které potřebuje a obstarává, aby mohl být tak, jak jest, tzn. jako pobyt. Právě toto jsoucnu mu však zároveň v bytí sebou *brání*, zastírá mu je“<sup>77</sup>. Pobyt pak chápe svou existenci ne-vlastně z tohoto vyskytujícího se jsoucnu. Zároveň také pobyt propadá světu „bytí spolu“, který sdílí s ostatními. Sebe sama přitom rozptyluje (tj. ztrácí) v neosobním „ono se“, které bytí pobytu ovládá „řečmi“, zvědavosti a dvoznačností. Uvedeme-li tato fakta do vzájemné souvislosti, zjistíme, že neautentičnost existence je charakterizována dvojím: špatným

---

<sup>74</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 202.

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 203.

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 203.

<sup>77</sup> KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 168.

sebeepochopení pobytu (z věcí) a špatným pochopením věcí (ze sebe).<sup>78</sup>

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

Upadání je existenciální určení pobytu (příčemž je nutno podotknout, že právě upadání také odhaluje bytostnou ontologickou strukturu samotného pobytu). Jako upadlý pobyt odpadl od sebe samého jako faktického „bytí ve světě“ a propadl samotnému světu. Veřejný výklad pak udržuje pobyt v jeho upadlosti a za pomoci „řečí“ a dvojznačnosti budí dojem, že upadání jako specifická odemčenost pobytu, zaručuje opravdové a naplňující možnosti bytí, neboť pobytu neustále vmlouvá, že vše již viděl, vše zná a všemu rozumí. Tato „sebejistota a rozhodnost neurčitého „ono se“ stále více potlačuje potřebu autentického naladěného rozumění“<sup>79</sup> a naopak upřednostňuje rozumění z věcí, které se ve „světe našeho okolí“ nacházejí. Zároveň je pobyt tvrzením neurčitého „ono se“ uklidňován, že vše může a zároveň je všechno „v nejlepším pořádku“, „neboť je ve shodě s tím, jak se právě žije, mluví a myslí“<sup>80</sup>. Toto zklidňující svádění však přináší lhostejnost, otupělost a netečnost a upadání pobytu pouze stupňuje. Pobyt se tak hlouběji propadá do anonymity neurčitého „ono se“, čímž je zbaven odpovědnosti za své názory a skutky, což se projevuje jako úleva od břemene jeho vlastního bytí. Tato potřeba odlehčení je pobytu vlastní, neboť pobyt svému bytí původně rozumí a chápe je jako břímě. Proto tzv. hledá cestu menšího odporu a před tíhou své existence uhýbá a vyhledává odlehčení, které přináší anonymita neurčitého „ono se“. Tento způsob bytí je však nutně nesamostatný a nevlastní.

<sup>78</sup> O problematice dvojího významu upadání více viz: KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 169.

<sup>79</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 206.

<sup>80</sup> KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 90.

V upadání dochází zároveň k odcizení, v němž se pobytu skrývá jako nejvlastnější „moci být“. Odcizení uzamyká pobytu jeho autenticitu a možnost, zatlačuje jej do neautenticity, čímž se pobyt v sobě samém tzv. zaplétá.

Fenomény svodu, zklidnění, odcizení a sebezapletení charakterizují specifický způsob bytí upadání, které Heidegger nazývá „pád“. „Pobyt padá ze sebe sama do sebe sama, do nezakotvenosti a nicotnosti neautentické každodennosti. Tento pád mu však díky veřejnému výkladu zůstává skryt, a to tak, že je vyložen jako ‚vzestup‘ a ‚konkrétní život‘.“<sup>81</sup> Neustálý pohyb vytrhávání z autentičnosti a její trvalé předstírání zároveň se strháváním do neurčitého „ono se“, charakterizuje upadání jako „vír“. Pobyt však nikdy nemůže zcela uniknout do anonymity neurčitého „ono se“, protože se mu skrze naladěnost stále odemyká (v určitém smyslu vtírá) jeho existenční tíha a spolu s ní možnost jeho vlastního autentického bytí.

#### **4.2.2. Starost jako bytí pobytu**

V předchozích kapitolách jsme se zabývali strukturou „bytí ve světě“ z hlediska jeho konstitutivních momentů. Nyní si problematiku každodennosti pobytu ozřejmíme v jejím strukturním celku. O zodpovězení této otázky, tj. otázky: „Jak existenciálně-ontologicky určit celost předvedeného strukturního celku?“<sup>82</sup>, usiluje celá přípravná fundamentální analýza pobytu.

Pobyt je vždy již do svého bytí nějak vržen, je tedy vždy již nějakou svojí možností, a to tak, že si „v“ ní a „z“ ní rozumí (rozvrhuje se do ní). „Bytí ve světě“ je vždy kvůli sobě samému; zprvu a většinou je nevlastně jako neurčité „ono se“. „Bytí ve světě“ je vždy již upadlé. Průměrnou každodennost pobytu lze tudíž určit jako upadající a odemčené, vržené a rozvrhující se ‚bytí ve světě‘, kterému v jeho bytí u ‚světa‘ a ve spolubytí s druhými jde o jeho nejvlastnější ‚moci být‘.“<sup>83</sup> K ontologické struktuře pobytu patří porozumění bytí – pobyt je sobě samému odemčen ve svém bytí. Rozpoložení a rozumění pak ustanovují způsob bytí této odemčenosti. Existenciální analytika pobytu vznáší požadavek po co možná nejzásadnější a nejpůvodnější možnosti odemykání pobytu. Podle Heideggera pak právě v tom, co bude takto odemčeno, vyjde najevo strukturní celost hledaného bytí.

<sup>81</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 207.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 209.

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 209-210.

Pobyt takto odemyká úzkost, jež je jeho bytostnou možností a s nímž tvoří fenomenální půdu pro explicitní uchopení původní celosti bytí pobytu. Toto bytí pobytu se odhaluje jako tzv. starost. To, že interpretujeme pobyt jako starost, však nemá poukazovat ke starosti, jež chápeme onticky (tedy jako určité přání, sklon či pud). Starost v existenciálně-ontologickém smyslu je vždy dřívější než jiné fenomény, je tedy vždy apriori obsažena v každém „chování“ či „situaci“ pobytu, a jako taková je tedy základní strukturou bytí pobytu.

#### 4.2.2.1. Fenomén úzkosti

Pobyt, jsa rozptýlen v neurčitém „ono se“ a pohroužen do obstarávaného světa, utíká sám před sebou, před svým autentickým „moci být sebou“. Tento fakt se stává výchozím bodem zkoumání, neboť být je „bytí sebou“ v upadání uzamčeno, tato uzamčenost je jen privací odemčenosti, která se „fenomenálně zjevuje v tom, že útěk pobytu je útěk *před* sebou samým. V tomto ‚před čím‘ ocitá se pobyt právě sám sobě ‚v patách‘. Pouze pokud je vůbec pobyt ontologicky bytostně přiveden před sebe sama skrze odemčenost, která k němu náleží, *může před* sebou utíkat“.<sup>84</sup>

Je nutno podotknout, že fenomén úzkosti sice souvisí se strachem, ale často s ním bývá nesprávně slučován. Heidegger je však důrazně rozlišuje. Strach máme vždy z něčeho, co je obsaženo v nitrosvětském jsoucnu (strach je tedy něco, co v nás vzbuzuje nějaké „strašné“ jsoucno, před nímž pobyt utíká či uhýbá). V upadání se pobyt odvrací od sebe samého a to, před čím uhýbá, nemůže být pojato jako nějaké „strašné“ jsoucno (neboť právě k nitrosvětskému jsoucnu se přimyká). Tedy to, před čím pobyt utíká, je on sám a to, z čeho je mu úzko je „bytí ve světě“ jako takové.<sup>85</sup>

Pro úzkost je charakteristické, že to, „z čeho“ je nám úzko je neurčité. Ohrožující, z něhož je nám úzko, „nikde“ není. Nikde však neznamená nic. „Ono hrozící (...) je již ‚tu‘ – a přece nikde, je tak blízko, že nás tísni a svírá nám hrdlo – a přece není nikde.“<sup>86</sup> Když se zbavíme úzkosti, běžně říkáme: „*Nic* to nebylo.“ Toto „nic“ podle Heideggera onticky vystihuje to, „co“ to bylo. V tomto „nic“ a „nikde“ se ohlašuje naprostý nedostatek významnosti, což neznamená nepřítomnost světa, nýbrž naprostou bezvýznamnost nitrosvětského jsoucna. Na

<sup>84</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 213.

<sup>85</sup> Úzkost je ontologicky původnější než strach. Strach Heidegger charakterizuje jako upadlou, neautentickou úzkost. A tedy úzkost je podmínkou strachu.

<sup>86</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 215.

základě této bezvýznamnosti se nám pak vnucuje už jen „svět ve své světskosti“<sup>87</sup>, tedy svět jako takový. Z čehož dovodíme již dříve řečené: pobytu je úzko ze samotného „bytí ve světě“.

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

V úzkosti se hroutí nitrosvětské jsoucno a jsou zpřetrhány veškeré vazby k němu, neboť svět a spolupobyt druhých již nic nenabízí, jeví se prázdným. V úzkosti si tedy již pobyt ve svém upadání nedokáže dále rozumět se světa jako neurčitého „ono se“. Tato nemožnost rozumět si z každodenní důvěrné obeznamenosti se „světem našeho okolí“, otevírá pobytu možnost jeho autentického „moci být ve světě“, které se jako rozumějící bytostně rozvrhuje do svých možností. „Oč“ úzkosti odemyká pobyt jako „bytí možnosti“, kterým může pobyt být pouze a jedině on sám, izolovaný a ve své jedinečnosti. Úzkost tak „zjevuje v pobytu *bytí* k nejvlastnějšímu ‚moci být‘, to znamená zjevuje volnost pro svobodu zvolit a uchopit sebe sama“<sup>88</sup>.

Úzkost tedy vyzdvihuje pobyt z jeho rozptýlenosti ze světa „ono se“, z jeho upadání a vystavuje jej tak osamocení. „Úzkost odemyká pobyt tak, že ho osamocuje,“<sup>89</sup> a umožňuje tak pobytu, aby se opět našel, neboť před něj klade autentičnost a neautentičnost jako možnosti jeho vlastního bytí, a vrhá jej tak do jeho nejvlastnějšího „moci být“. Otevřeností v úzkosti přechází „bytí ve světě“ do existenciálního modu „nezabydlenosti“.

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

„Zabydlenost“ je modem „nezabydlenosti“. Původnější je tedy vždy „nezabydlenost“, která

<sup>87</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 215.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 216.

<sup>89</sup> KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 91.

teprve vytváří možnost „zabydlenosti“, která je povrchní a klamná. Naopak původní „tísňovou nehostinnost“, kterou provází „nezabydlenost“, neustále cítíme, i když si ji stále zastíráme. Přestože je však původní „nezabydlenost“, prožívaná „autentická“ úzkost je velmi vzácná.

„Pobyt je jsoucnost, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo. Toto ‚jde mu o...‘ se ujasnilo v bytostné struktuře rozumění jako seberozvrhujícího bytí ke svému nejvlastnějšímu ‚moci být‘. Toto ‚moci být‘ je to, kvůli čemu je pobyt vždycky tak, jak je. Pobyt se ve svém bytí vždy již ztotožnil s nějakou možností sebe sama.“<sup>90</sup> Každý disponuje svobodou pro své nejvlastnější „moci být“, a tedy může zvolit svoji možnost být autenticky. Tato svoboda pro možnost se ukazuje a otevírá v úzkosti.

Pobyt, jehož bytí je bytí k jeho nejvlastnějšímu „moci být“, však vždy již sebe sama ve svém bytí tzv. předstihl. Ve svém vztahování k sobě samému, je pobyt vždy již „před sebou“, jako bytí ke svému „moci být“. Strukturu bytí bytostného „jde mu o...“ Heidegger pojímá tedy jako „být v předstihu před sebou“. Protože však k „bytí ve světě“ patří, že pobyt je vždy již do určitého světa vržen, předstih znamená: „být v předstihu před sebou vždy již ve světě“<sup>91</sup>. Struktura formální existenciální celosti ontologického celku pobytu (tj. bytí pobytu) znamená: „být v předstihu před sebou vždy již ve (světě) jakožto ‚bytí u‘ (nitrosvětsky vystupujícího jsoucnost)“<sup>92</sup>. Existence je tedy vždy faktická.

V předstihu ke svému nejvlastnějšímu „moci být“ je vždy obsažena podmínka „být svobodou pro“ autentickou možnost existence. Avšak právě proto, že bytí ke svému „moci být“ je podmíněno svobodou, může se pobyt chovat ke svému možnostem „bezděčně“, tzn. být neautenticky. „Autentické ‚kvůli čemu‘ pak zůstává neuchopeno, rozvrh vlastního ‚moci být‘ je zůstaven neurčitěmu ‚ono se‘.“<sup>93</sup>

#### 4.2.2.2. Pojem pravdy

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

<sup>90</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 220.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 221.

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 221.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 222.



Základy pojetí tradičního (racionálního) pojmu pravdy položil Aristotelés; ten určil jako „místo“ pravdy výpověď (soud) a bytnost pravdy jako shodu soudu s jeho předmětem. Samotnou pravdu pak tedy definoval jako „shodu“ (připodobnění) mezi poznáním (subjektem) a předmětem (objektem). Heidegger pravdu zakládá v odkrývání, čímž navazuje na počáteční myslitele antického období, kteří chápali pravdu jako tzv. *alétheia*, neskrytost.

Aby se pravda odkryla, musíme jsooucnu nechat se vyjevit, nesnažit se je uchopovat pomocí určitých konceptů „pravdy“, na nichž stavíme vlastní poznání. Pravda tedy „není nějakou známkou správné věty, kterou by vypověděl lidský ‚subjekt‘ o nějakém ‚objektu‘ (...), nýbrž pravda je odkrytí jsooucnu, odkrytí, skrze něž se bytostně určuje jistá otevřenost. Do jejího otevřeného pole je vystaveno veškeré lidské vztahování a chování“<sup>94</sup>. Pravdivá výpověď tedy znamená, že odkrývá jsooucnu samo o sobě; sama „je odkrývající“. Toto odkrývání je však ontologicky možné pouze v „bytí ve světě“.

„Bytí pravdivé ve smyslu být odkrývající je způsob bytí pobytu. To, čím je odkrývání samo umožňováno, musí být nutně nazváno ‚pravdivým‘.“<sup>95</sup> Pobyt při svém obstarávání odkrývá jsooucnu, toto jsooucnu je však „pravdivé“ až v sekundárním smyslu (tzn. že jsooucnu je odkryté, ne odkrývající), primárně „pravdivý“ (tj. odkrývající) je pobyt sám. K existenciální skladbě pobytu patří odemčenost jeho vlastního bytí. A protože pobyt „je“ svou odemčeností, jako odemčený odemyká a odkrývá.

Pravda v nejpůvodnějším smyslu tedy znamená „odemčenost pobytu, k níž patří odkrytost nitrosvětského jsooucnu“<sup>96</sup>. V praktickém obstarávání nitrosvětského jsooucnu je pobyt určitým způsobem odkrývá, častěji tak však činí slepým přebíráním toho, co se o něm říká v „řečech“. Toto odkrytí a odemykání skrze „řeči“, zvědavost a dvojznačnost pravdu zastírá a uzamyká. Přesto však pobytu jsooucnu není zcela skryto, naopak je právě odkryto, ale zároveň zastřeno – ukazuje se jako zdání. Toto pohlcení neurčitým „ono se“, tj. upadání, pobyt uvrhuje do „nepravdy“.

Nepravdu však dle Heideggera nesmíme chápat negativně. Pravda a nepravda jsou totiž pro pobyt stejně původní. „Pouze pokud je pobyt odemčen, je také uzamčen.“<sup>97</sup> Uzamčenost je privací odemčenosti. I neautentická existence je bytím v odemčenosti, neboť existuje a ve

<sup>94</sup> HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*. Praha: Mladá fronta, 1993, s. 41.

<sup>95</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 250.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 253.

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 252.

svém bytí se rozvrhuje, bytí tak, že se upíná ke „světu našeho okolí“ a rozumí svému bytí skrze ně (čímž se svému nejvlastnějšímu „moci být“ vzdaluje a odcizuje).

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

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

### **4.3. Temporální analýza pobytu**

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

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

#### **4.3.1. „Bytí k smrti“**

Heidegger rozlišuje mezi smrtí pobytu (dožitím) a koncem života živočicha (uhynutím), protože jen pobyt se dokáže vztahovat ke smrti tak, že jí rozumí (a to i tehdy, když ji popírá,

neboť právě skrze toto zastírání se určitým způsobem vztahuje ke svému konci), a „má“ tedy způsob bytí, jímž je ke své smrti. Tento způsob bytí nazýváme umíráním.

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

Pobyt je vždy bytostně „spolubytím“ s druhými. Smrt druhých však nikdy nemůžeme zakusit, můžeme být jen „při tom“. A tak, jako je pro veřejný svět zastupitelnost („v“ něčem a „u“ něčeho) konstitutivní (např. v obstarávaném jsoucnu), tak ve smrti zastupitelnost nutně selhává. „Nikdo nemůže druhému odejmout jeho umírání.“<sup>98</sup> Smrt je (a pokud je) vždy bytostně „moje“.

K pobytu vždy (pokud existuje), patří určité „ještě ne“, jímž teprve bude a jež zaniká v definitivním konci (v němž pobyt ztrácí charakter pobytu a stává se pouze výskytovým jsoucnem, tj. tělem). Toto „ještě ne“ poukazuje na neukončenost (necelost), na spění ke smrti. Spění ke konci představuje nezastupitelný modus bytí pobytu. Pobyt tedy existuje vždy tak, že „ještě ne“ k němu neodmyslitelně patří. Toto „ještě ne“ však zároveň „není skutečné“, neboť se tím pobyt teprve musí stát. To však neznamená, že „ještě ne“ zde není. Naopak, toto „ještě ne“, „bytí k smrti“ se týká pobytu od okamžiku jeho zrození. Pobyt tak na sebe bere smrt jako způsob svého bytí. Heidegger tento mechanismus demonstruje na příkladu nezralého plodu, ten – právě jakožto zrající – je nezralostí a ono „ještě ne“ (zralý) je bytostně zahrnuto jako konstitutivum v jeho bytí.<sup>99</sup>

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

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

<sup>98</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 270.

<sup>99</sup> Musíme však mít na paměti, že přestože pro pobyt i plod je jejich „ještě ne“ zásadní; zralost jako „konec“ a smrt jako „konec“ se významově nekryjí: plod zralostí naplňuje své možnosti, kdežto pobyt smrtí své možnosti naopak ztrácí.

smrt nikdy předstihnout. „Smrt se tak odhaluje jako nejvlastnější, bezvztažná, nepředstižná možnost.“<sup>100</sup> Bytí ke konci se tedy fenomenálně vyjevuje jako bytí k takovéto význačné možnosti.

Pobyt je „vždy již“ fakticky vržen do svého „bytí k smrti“. Tato vrženost do smrti se mu odhaluje v rozpoložení úzkosti. „Úzkost ze smrti je úzkost ‚z‘ nejvlastnějšího, bezvztažného a nepředstižného ‚moci být‘.“<sup>101</sup> Tuto úzkost však nesmíme zaměňovat za strach z dožití. Také to, že mnozí o smrti fakticky nevědí, neznamená, že bytí ke konci bytostně nepatří k vrženosti pobytu, naopak to jen dokazuje, že pobyt před svým nejvlastnějším „bytím k smrti“ utíká a snaží se je v obstarávání tímto „bytím u“ obstarávaného zakrýt (zastírá je a zdánlivě na ně zapomíná). Pobyt tak fakticky umírá většinou v modu upadání, jež je bytostným rysem každodennosti.

#### 4.3.1.1. Vztah neurčitého „ono se“ ke smrti

Veřejnost každodenního „bytí spolu“ v neurčitém „ono se“ smrt zná a mluví o ní jako o něčem zcela běžném, jako o známé nitrosvětské události. V „řečech“ převládá názor: „umřít se jednou musí, ale zatím se nás to netýká“<sup>102</sup>. Takto uchopená smrt je čímsi neurčitým, něčím, co jednou přijde, avšak dosud není v dohledu, a proto není ohrožující. „Umřít se musí“ vytváří dojem, že se smrt týká (a tedy postihuje) pouze neurčité „ono se“. „Veřejný výklad pobytu praví: ‚umře každý‘, protože tak si každý druhý člověk sám může říkat: já zrovna ne; neboť každý není vlastně *nikdo*. ‚Umírání‘ je nivelizováno na něco, co sice pobyt potkává, ale nepatří přímo nikomu.“<sup>103</sup> Takto se projevuje dvojznačnost „řečí“, neboť umírání (které je bytostně a nezastupitelně vždy a pouze „mé vlastní“) je prezentováno jako „veřejná výskytová událost“. Ve své podstatě se však jedná pouze o uhýbání před smrtí, před tísnivou nehostinností úzkosti, neboť smrt je bezvztažná (na rozdíl od složité sítě vztahů ve společnosti) a osamocuje.

Tím, že veřejnost říká: „jednou, ale zatím ještě ne“, připouští jistotu smrti, avšak zároveň svým „ale“ posouvá onu jistotu na neurčité „později“, čímž jistotu zase zakrývá. Všichni vědí, že se umřít musí a nikdo o tomto faktu nepochybuje. Přesto však tato „jistota“ v sobě

<sup>100</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 280.

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 281.

<sup>102</sup> Tamtéž, s. 283.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 283.

postrádá onu skutečnou jistotu, jíž je vědomí o „bytí k smrti“, v němž se otevírá nejvlastnější možnost „moci být“ pobytu. Tato dvojznačnost ještě více zakrývá fakticitu umírání a ulehčuje tak pobytu od jeho vrženosti ve smrt. Každodennost neurčitého „ono se“ se tak snaží vnímat smrt jen jako empirický fenomén, s nímž se setkáváme u druhých, ale jenž se nás prozatím netýká.

Paradoxní je závěr, který můžeme vyvodit z doposud řečeného: Ačkoli se obecně „ví“, že smrt je jistá, přece si tím nikdo vlastně jistý není. „Upadající každodennost pobytu ví o jistotě smrti, ale *bytí* v této jistotě se vyhýbá.“<sup>104</sup>

Společnost se v tomto chlácholení sebe sama chová bezstarostně a nezodpovědně. Umírání druhých pro ni představuje nepříjemnost, jíž je třeba skrýt. Smrt je tak vypreparována z celku života, je pochopena jako negace života, a je tedy třeba ji co nejúčinněji potlačit. Veřejný postoj ke smrti je zřejmý: „Myslet na smrt“ pokládá neurčité „ono se“ za zbabělý strach<sup>105</sup>, případně stranění se světa či neschopnost žít – útěk před životem. Upadající každodenní „bytí k smrti“ je tak neustálým útekem před smrtí, před vědomím, že smrt „je“ již „zde“, neboť každý pobyt od svého narození fakticky již umírá a absolutní konec (dožití) jej může zastihnout kdykoli. Těto neurčitosti „kdy“ smrti se neurčité „ono se“ zbavuje tak, že tuto neurčitost určuje ze svého každodenního obstarávání, tzn. že neustále stanovuje nezbytné úkoly a vemlouvá dění následujících dní, jimž přiřazuje nezvykle vysokou míru závažnosti. Pobyt si tak svým každodenním obstaráváním zastírá nejvlastnější možnostní charakter smrti, totiž, že je jistá a přitom neurčitá (tzn. každým okamžikem možná). Toto každodenní uhýbání před smrtí je neautentické „bytí k smrti“. Tato neautenticita je však založena v autenticitě (bez ní by nebyla možná).

#### **4.3.1.2. Autentické „bytí k smrti“**

Konec pobytu je tedy existenciálně-ontologicky definován jako „nejvlastnější, bezvztažná, jistá a jako taková neurčitá, nepředstižná možnost pobytu“<sup>106</sup>. V úzkosti ze smrti je pobyt přiveden před sebe sama, neboť osamocuje a zároveň staví pobyt před jeho možnost neexistence. „Bytí k smrti“ je tedy bytostně úzkost.

---

<sup>104</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 287.

<sup>105</sup> Jehož základem je však právě ona původní autentická úzkost.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 288.

V „bytí k smrti“ předbíhá ke své nejzazší možnosti, a tak se sám sobě odemyká. Takovéto rozvrhování pobytu vzhledem ke svému nejvlastnějšímu „moci být“ však znamená, že pobyt sobě samému rozumí. Předběh tedy budeme definovat jako možnost rozumět nejvlastnějšímu (a nejzazšímu) „moci být“, čímž je nastolena možnost autentické existence.

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

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

#### **4.3.2. Svědomí a odhodlanost**

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

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

Svědomí se odhaluje jako volání, „voláním starosti“, jež jako takové umožňuje úzkost.

Přičemž toto volání je vyzváním pobytu k jeho nejvlastnějšímu „moci být sebou“. Avšak – jak již víme –, pobyt se zprvu a většinou natolik zapslouchal do hluku každodenních vždy aktuálních a nových „řečí“ neurčitého „ono se“, že se v nich ztratil a s nimi se sebeidentifikoval. Tím však přeslechl „sebe sama“. Vymanit se ze ztracenosti této zapslouchanosti, může pobyt jen proto, že volání nepotřebuje žádné zprostředkování, neboť to, co volá, je hlas vlastního svědomí – volající tedy volá volajícího („Volání vychází ze mne, a přece dopadá *na* mne.“<sup>107</sup>). A protože volání zjevuje neurčité „ono se“ jako bezvýznamné a prázdné, nutně tak přivádí pobyt před „to poslední, co ještě zbývá“, před sebe sama. Volání tak nic nevolá, je spíše určitým burcováním k nejvlastnějšímu „moci být sebou“ pobytu.

Jazykem svědomí tak nejsou slova či zvuky. „Svědomí mluví výhradně a neustále v modu mlčení,<sup>108</sup> čímž nutí samotný pobyt k utišení v sobě samém, volá jej zpět do vlastního ticha. Přičemž je zřejmé, že volání tedy neartikuluje nějaké sdělení, nýbrž „pouze“ přivádí pobyt v tísnivé nehostinnosti k „bytí sebou“, jež se odhaluje jako nezabydlenost původního holého „že“ v „nic“ světa.

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

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

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

---

<sup>107</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 305.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 303.

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

Svědomí je předvolávající výzva k provinilosti. A autentické rozumění volání (jako modus bytí pobytu) znamená „chtít mít svědomí“. „Chtít mít svědomí“ je v odemčenosti pobytu konstituováno „rozpořádáním úzkosti, rozuměním jako seberozvrhováním do své nejvlastnější provinilosti a řečí jako zamlklostí“<sup>109</sup>. Tato struktura fenomenálně reprezentuje autentické „moci být“ pobytu.

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

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

### **4.3.3. Časovost pobytu jako ontologický smysl starosti**

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

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

---

<sup>109</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 327.



„autentické bytí k smrti jako možnou existenciální modalitu své vlastní autenticity“<sup>110</sup>. Autentickým se pobyt stává ve svém „moci být“ pouze v rozumějícím „bytí k smrti“ jako ke své nejvlastnější možnosti. Tato předběhovost otevírá pobyt zároveň jeho autentické „moci být celý“.

Nejprve – než přistoupíme k samotné problematice časovosti pobytu –, se budeme krátce zabývat existencialitou tzv. bytí sebou. „Bytí sebou“ je úzce spjato s každodenním sebevýkladem pobytu, který vyjadřuje sebe sama „říkáním já“, čímž míní vždy jsoucno, jímž sám jest. Jak již víme, pobyt má tendenci si sebe sama vykládat (a sobě samému rozumět) ve svém upadání z obstarávaného jsoucna – takový pobyt říká „já obstarávám“. Před sebou samým takto pobyt utíká do anonymní sféry neurčitého „ono se“<sup>111</sup>. Tím, kdo v tomto modu existence říká „já“, je právě bytí pobytu v neurčitém „ono se“; a říká je nejhlasitěji a nejčastěji, neboť ve svém základě sebou samým ve skutečnosti není a autentickému bytí se vyhýbá. Neautentický způsob existence je ve svém upadání nestálý a nesamostatný. Naopak autentické „bytí sebou“ mlčí, neříká tedy „já“ a neuhýbá, je stálé (tzv. sebe-stálé), tato stálost je předběhovou odhodlaností. Sebe-stálost a celost pobytu je základem problematiky ontologického smyslu bytí pobytu.

Ve svém rozvrhování se pobyt odemyká tomu, co jej konstituuje jako autentické „moci být celý“, pobyt se tak rozvrhuje „do toho“, co konstituci bytí jako starosti samo umožňuje. Toto „do čeho“ (se pobyt primárně rozvrhuje) nazýváme „smyslem“. Má-li něco smysl, znamená to, že se toto něco stalo přístupným „ve svém bytí“. Jsoucno má tedy smysl (je-li již předem odemčeno jeho bytí), pokud je srozumitelné v rozvrhu bytí. Pobyt je sobě ve své existenci autenticky, či neautenticky vždy již odemčen a svému existování rozumí jako svému faktickému „moci být“. Z těchto poznatků vyvodíme závěr, že totiž: „Smysl bytí pobytu není něco od pobytu různého, ‚mimo‘ něho samého, nýbrž sobě rozumějící pobyt sám.“<sup>112</sup> Pobyt tedy ve své nejvlastnější možnosti „nechává sebe přicházet k sobě“, toto „nechávání přicházet“ však v sobě obsahuje fenomén něčeho příštího, budoucího.

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

<sup>110</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 337.

<sup>111</sup> Ovšem je třeba připomenout, že toto neurčité „ono se“ je samo existenciální modifikace autentického „bytí sebou“.

<sup>112</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 357.

takový. Heidegger však o čase jako čase mluví pouze ve vztahu k pobytu. Sám čas chápe jako částení časovosti (čímž výslovně říká, že čas nemůžeme chápat jako nějaké jsoouco). Počítatelný, vulgární čas (který se tradičně chápe jako jednota minulosti, přítomnosti a budoucnosti) je vždy již odvozený z původního času. Toto běžné pojetí zná čas jako nekonečný (přesněji řadu nekonečných za sebou následujících „ted“<sup>113</sup>), tím však pouze zastírá skutečnou, konečnou podstatu času. Pobyt sám je konečný, proto i časovost pobytu musí nutně mít charakter konečnosti.

Časovost je bytostně ekstatická. Ekstasemi časovosti míníme fenomény budoucnosti, bývalosti a přítomnosti. Právě v jednotě těchto ekstasí se časovost časí. Časovost však nevzniká nějakým složením těchto ekstasí, ani neznamenaá nějakou jejich „posloupnost“, nýbrž se časí tak, že jsou v ní všechny tři stejně původní (budoucnost tedy není později než bývalost a bývalost není dříve než přítomnost). „Časovost se časí jako bývale-zpřítomňující budoucnost.“<sup>114</sup> Přesto budoucnosti musíme přiznat jistou přednost před ostatními ekstasemi,<sup>115</sup> neboť původní a autentická časovost se časí vždy z autentické budoucnosti.

Seberozvrhování pobytu je zakotveno v budoucnosti, a „díky předběhu se pobyt stává ve *vlastním smyslu* budoucím, neboť předběh sám je možný jen tím, že pobyt *jakožto jsoucí* již vždy k sobě vůbec přichází, to znamená je ve svém bytí vůbec budoucí“<sup>116</sup>. Primárním smyslem existenciality je tedy budoucnost.

Pobyt je vždy vržený, a dokud existuje, nikdy není minulý<sup>117</sup>, nýbrž bývalý (ve smyslu „já jsem byl“ a „ještě jsem“). Starost je založena právě v této bývalosti, a jen proto, že tomu tak je, může pobyt jako vržené jsoouco existovat. Převzít svoji vrženost může jen tak, že bude autenticky v tom, „jak už byl“ (je tedy svým nejvlastnějším „jak už vždy byl“, což znamená být bývalý). Proto primární existenciální smysl fakticity spočívá právě v bývalosti. Pobyt se jako faktický určuje z ekstase své bývalosti a směřuje tak ke své budoucnosti (tj. specifickým způsobem přichází k sobě samému tak, že přichází „zpět“). „Autenticky budoucí *jest* pobyt autenticky *bývalý*. Předběh do nejzazší a nejvlastnější možnosti je rozumějící přicházení

---

<sup>113</sup> Toto pojetí zásadně ovlivňuje neautentický modus bytí pobytu, jenž sebe sama chápe pouze jako sled těchto zpřítomňujících „ted“, která ve své konformitě (přestože „ono se“ tvrdí, že každé z těchto „ted“ je zcela nové, a proto žádoucí) dávají pobytu pocit klamavé jistoty a bezpečí.

<sup>114</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 382.

<sup>115</sup> Z toho důvodu ji Heidegger vždy ve výčtu ekstasí uvádí na prvním místě.

<sup>116</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 357.

<sup>117</sup> „Minulým“ nazýváme pouze jsoouco, které již neexistuje.

pobytu zpět k tomu, jak už vždy nejvlastněji byl.“<sup>118</sup> Bývalý však pobyt může být autenticky pouze, pokud je budoucí. Bývalost tedy vychází určitým způsobem právě z budoucnosti.

Toto jisté vycházení bývalosti z budoucnosti (tj. bývalá budoucnost) ze sebe „uvolňuje“ přítomnost. „Budoucně přicházejíc k sobě zpět, vstupuje odhodlanost zpřítomňováním do situace.“<sup>119</sup> Tento fenomén (jakožto bývale-zpřítomňující budoucnost) nazýváme časovostí. Jen pokud je pobyt určen touto časovostí, stává se pro něj možným autentické „moci být celý“ v předběhové odhodlanosti. Smyslem pobyt je tedy časovost.

#### **4.3.4. Časovost každodennosti pobytu**

Podle Heideggera všechny doposud nalezené fundamentální struktury pobytu jsou v základě „časové“, je tedy třeba je chápat jako mody časovosti. V této podkapitole se tudíž budeme opětovně zabývat existenciální analýzou struktur pobytu, v nichž se konstituuje odemčenost (tj. rozuměním, rozpoložením a upadáním<sup>120</sup>), avšak nyní z hlediska jejich časovosti v rámci každodennosti s důrazem na její neautentickou a autentickou podobu. Cílem tohoto zkoumání je nalezení konkrétní časové konstituce starosti.

##### **4.3.4.1. Časovost rozumění**

„Rozumění odemyká vlastní ‚moci být‘ tak, že rozumějící pobyt vždy nějak ví, jak na tom se sebou je.“<sup>121</sup> S rozuměním souvisí rozvrhování pobytu do určité existenciální možnosti, proto je rozumění primárně zakotveno v budoucnosti. Jako starost je pobyt vždy „před sebou“. A jako obstarávající si většinou rozumí z toho, co obstarává – své „moci být“ k sobě pobyt nechává přicházet z obstarávaného jsoucná, tj. ve svém obstarávání vyčkává „sebe sama“ z toho, co mu obstarávané poskytuje či odpírá. V tomto neautentickém modu existence má tedy neautentická budoucnost charakter vyčkávání. Jen proto, že pobyt vyčkává své „moci být“ z obstarávaného jsoucná, může očekávat a na něco čekat. Vždy již tedy musí být horizont očekávaného odemčen vyčkáváním. Toto očekávání se v autentickém modu časí jako předběh.

---

<sup>118</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 357.

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 358.

<sup>120</sup> Časovostí řeči se v této práci zabývat nebudeme, neboť není pro naše hlavní téma určující.

<sup>121</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 368.

Neautentické rozumění se častí jako tzv. zpřítomňující vyčkávání. Neautentický pobyt rozvrhuje sebe sama do možností, jež k němu přicházejí z obstarávaného jsoucna, a tak toto jsoucno zpřítomňuje. Ovšem toto zpřítomňování jsoucna („v“ sobě samém a „namísto“ sebe samého) je možné jen proto, že pobyt sebe sama (jako své nejvlastnější vržené „moci být“) zapomněl. Tato zapomenutost je specifickým ekstatickým modem bývalosti. V zapomenutosti pobyt uhýbá před svou nejvlastnější bývalostí a zároveň tak uzamyká to, před čím uhýbá (tedy sebe sama jako uhýbání). Zapomenutost je ekstasí, v níž se pobyt pohybuje nejdříve a většinou. „Zapomínavě-zpřítomňující vyčkávání je specifická ekstatická jednota, v níž se častí časovost neautentického rozumění. (...) Jednota těchto ekstasí uzamyká autentické ‚moci být‘, a je tudíž existenciální podmínkou možnosti neodhodlanosti.“<sup>122</sup>

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

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

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

#### **4.3.4.2. Časovost rozpoložení**

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

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

---

<sup>122</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 371-372.

vyčkávání něčeho bojí, což znamená, že má „o něco“ strach. Pobyt se bojí a utíká před svým vlastním faktickým „moci být“, na něž se snaží zapomenout v obstarávání u příručního jsoucna. Pobyt sám sebe zapomněl, ale protože se strachuje, u žádné z nabízených možností nevydrží, jelikož ho strach žene stále dál. Pobyt se tak stává zmateným a není již schopen se vyznat v okolním světě, zpřítomňuje tak vše, co se mu naskytne první po ruce.<sup>123</sup> Časovost strachu definujeme tedy jako „vyčkávavě-zpřítomňující zapomnění“.

Základní náladou autentického rozpoložení je úzkost. „Úzkost přivádí pobyt před jeho nejvlastnější vrženost a odhaluje tísnivou nehostinnost každodenního důvěrně známého „bytí ve světě“<sup>124</sup> a stejně jako strach je určena tím, „z čeho“ a „o co“ je pobytu úzko (tzn. pobyt sám). Obstarávající pobyt v úzkosti ve světě již nenachází nic, co by ho uspokojilo, vše se mu jeví prázdné a nedostatečné. Vyvstává tak nicota světa, jež však neznamena absenci věcí, nýbrž právě naopak jejich hojnou přítomnost; neboť skrze jejich nicotnost pobyt poznává, že jejich obstarávání nevede k jeho nejvlastnější možnosti „moci být sebou“. V této nemožnosti se však zároveň vyjevuje možnost autentického „moci být“. Úzkost přivádí pobyt zpět k jeho nejvlastnějšímu „že“ vržené osamocenosti, a tak neustále obnovuje jeho „tu“ jako budoucnostní (tj. upomíná pobyt na jeho „bytí k smrti“). Oproti zapomenutosti strachu je úzkost soustředěná (v přivádění zpět do nejvlastnější vrženosti pobytu).

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

Strach i úzkost – jakožto základní mody rozpoložení – jsou primárně zakotveny v bývalosti, přestože se liší svým původem: strach pochází ze ztracené přítomnosti („jež se tak strašně strachu bojí, že mu právě tím zcela propadá“<sup>125</sup>), kdežto úzkost z budoucnosti.

#### 4.3.4.3. Časovost upadání

Existenciální smysl upadání najdeme v přítomnosti.

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

<sup>123</sup> Heidegger toto zmatené zpřítomňování demonstruje na příkladu požáru, při němž většinou lidé ve zmatku a panice zachraňují zcela nepotřebné a bezcenné věci, jen proto, že jsou jim nejbliže po ruce.

<sup>124</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 375.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 377.

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

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

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

Z výše uvedeného je patrné, že ekstase časovosti jsou úzce propojeny a nelze je vnímat odděleně. „Časovost se časí v každé ekstasi celá, to znamená, že v ekstatické jednotě každého úplného časení časovosti je založena celost strukturního celku existence, fakticity a upadání, tj. jednota struktury starosti.“<sup>126</sup>

#### **4.3.5. Dějinnost pobytu**

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

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

---

<sup>126</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 382.

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

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

Autentická existence svoji autentičnost získává jako předběhové odhodlání (časí se tedy primárně z budoucnosti), které můžeme definovat jako „mlčenlivé, k úzkosti připravené seberozvrhování do své nejvlastnější provinilosti“<sup>127</sup>. V předběhovém odhodlání se pobyt „staví k smrti čelem“ a přebírá tak sebe sama jako vržené jsoucno, jímž je. Toto odhodlané převzetí svého faktického „tu“ znamená, že se pobyt odemyká ve své možnosti autentické existence vždy z „dědictví“ (bývalosti), které jako vržený „přejímá“. V odhodlanosti autentického pobytu se tedy vždy určitým způsobem konstituuje „tradované dědictví“. Pobyt „obnovuje“ („trazuje“) bývalé možnosti, tzn. že se navrácí k možnostem pobytu, který už „tu byl“.

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

Základem dějinnosti autentického pobytu je „bytí k smrti“, tedy konečnost časovosti. Autentický pobyt v předběhu ke smrti před ní neuhýbá ani neutíká, naopak se rozhodl v ní vytrvat v zakoušení úzkosti, a tím sebe sama odemknout pro nejvlastnější „moci být sebou“. V odhodlanosti má časovost charakter okamžiku. „Okamžiková existence se časí jako (...) rozpřaženost ve smyslu autentické, dějinné *stálosti* „bytí sebou“.“<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 416.

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 443.

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

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

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

Neautenticky dějinná existence usiluje o modernost, ve smyslu neustále se proměňujících nových trendů a změn. Vše staré („minulé“) většinou považuje za přežitek a marnost, a to jak v měřítku světovém, tak ve vztahu k sobě samému (ke svému životu). Naopak „autentická dějinnost rozumí dějinám jakožto „návratu“ možného, a proto ví, že možnost se vrací jedině tehdy, když je existence v odhodlaném obnovování pro tuto možnost osudově-okamžitým způsobem otevřena“<sup>129</sup>.

Každodenní obstarávání zná čas pouze z času, který se mu nabízí, s nímž se setkává „ve světě“, tedy z tzv. veřejného času. Vulgární pojetí času<sup>130</sup> ukazuje čas jako sled neustále přicházejících „ted“, jež nemají konec ani začátek a vytvářejí tedy jakýsi iluzorně nekonečný „tok času“. Chápe-li vulgární pojetí čas jako „nekonečný“, podle Heideggera tak nejpronikavěji vyjadřuje nivelizaci a zakrytost původní (bytostně konečné) časovosti.

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

<sup>129</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 425.

<sup>130</sup> Jímž jsme se již krátce zabývali v podkapitole 4.3.3. Časovost pobytu jako ontologický smysl starosti, s. 48.



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

„Neodhodlanost neautentické existence se čásí v modu nevyčkávavě-zapomínajícího zpřítomňování.“<sup>131</sup> Neurčité „ono se“, které nikdy neumírá a nerozumí „bytí k smrti“, naopak žije v „nekonečnosti“ času, proto má vždy „času dost“. Má-li někdo dostatek času, znamená to, že jej může ztrácet. Pobyt se ve světě neustále něčím zaměstnává, těká od jednoho ke druhému, a ztrácí tak „svůj čas“.<sup>132</sup> (Na rozdíl od autenticky existujícího pobytu, který „má čas“ vždy, pokud to od něj situace vyžaduje.) Pobyt tak zná a poznává jen veřejný čas, který patří každému, což znamená, že nepatří nikomu.

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

---

<sup>131</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 443.

<sup>132</sup> Tento stav vystihuje běžná fráze: „Nemám vůbec čas“.

## 5. *Bytí a čas* a *Časo-bytí* zenového mistra Dógena Zendžiho

Cílem dosavadního zkoumání byla existenciálně-ontologická a temporální interpretace celku faktického pobytu v jeho základech, a to vzhledem k možnosti jeho autentického (vlastního), či neautentického (nevlastního) způsobu existence. Tímto základem se ukázala být časovost (jako smysl bytí starosti).

V následujícím oddílu naší práce pojednáme podobnosti a odlišnosti, jež je možno vysledovat mezi myšlením Martina Heideggera a zenového mistra Dógena Zendžiho. Uvědomujeme si však určitou riskantnost tohoto záměru, proto – podobně jako to činí Hans-Peter Hempel v úvodu své knihy *Heidegger a zen* –, i my nejdříve upozorníme na fakt, že naším cílem není interpretovat Heideggera optikou konceptu zen-buddhismu, a už vůbec nechceme učení zenu prezentovat jako možné „dořečení“ Heideggerových myšlenek.

Heidegger sám byl s východní zenovou tradicí poměrně dobře obeznámen.<sup>133</sup> A nejednou přiznává, že cesty tohoto myšlení vedly mnohdy paralelně s cestami, po nichž se ubírala jeho myšlenková pouť.<sup>134</sup> Přes přiznání této podobnosti, nesmíme však Heideggerovo dílo redukovat na zen-buddhismu či opačně, anebo se pokoušet o jejich syntézu.

Heidegger vždy důrazně upozorňoval, že myšlenkový vývoj (s nímž jde ruku v ruce i život kulturní) je proces příslušící pouze danému kulturnímu podloží a kultura jako taková je tedy „nepřenositelná“<sup>135</sup>, neboť „myšlení se přemění jedině myšlením, které má též původ a určení“<sup>136</sup>. Východisko z krize moderního technického věku tedy podle Heideggera Evropan nemůže nalézt v tradici Východu. Protože jsme se svojí kulturou bytostně spjati, vyrůstáme v ní, a tedy nás v nejsilnějším slova smyslu utváří, není možné ji nahradit kulturou jinou, neboť bychom tak popřeli svůj původ, a tedy sami sebe.

Navzdory tomu se (společně s Hemplem) domníváme, že určitý dialog mezi oběma „koncepty“ je možný, a dokonce plodný, neboť může zajímavým způsobem obohatit náš pohled na filosofie Martina Heideggera.

Uchopme proto následující kapitolu jako určitý krátký a stručný exkurz do problematiky

<sup>133</sup> Blízkost myšlení dokazuje také fakt, že je Heidegger na Východě hojně čten a pozitivně reflektován.

<sup>134</sup> Srov. HEMPEL, Hans-Peter. *Heidegger a zen*. Praha: Mladá fronta, 2001, s. 18.

<sup>135</sup> Srov. HEIDEGGER, Martin. Už jenom nějaký bůh nás může zachránit. *Filosofický časopis*. 1995, roč. 43, č. 1, s. 3-35.

<sup>136</sup> HEMPEL, Hans-Peter. *Heidegger a zen*. Praha: Mladá fronta, 2001, s. 18.

bytí a času nahlédnutý z perspektivy naprosto odlišné kulturní tradice i historického kontextu. Při následujícím zkoumání budeme vycházet z učení o „časobytí“ zenového mistra Eihei Dógena Zendžiho (1200-1253), který patřil mezi nejvýznamnější japonské zenové mistry vůbec.

## 5.1. Způsob poznání pravdy

Klíčovým tématem buddhismu je dosažení tzv. osvobození (*satori*) (tzn. vysvobození ze strastí lidského života a nalezení vnitřního míru). V naší práci však téma osvobození nebude hrát roli zásadní. Naopak do centra úvah postavíme způsob, jak se „správně dívat a správně uvažovat“<sup>137</sup>, což v učení buddhismu představuje první krok na cestě osvobození, a tedy jeho podmínku.

Jaké je však správné nazírání a uvažování? Buddhismus, a především zen-buddhismus, se odvrací od všech abstraktních spekulativních konstrukcí, od teorií, pojmových systémů a metafyzických koncepcí. Tvrdí, že pravou skutečnost pomocí nich nelze uchopit, neboť v takovém případě bude vždy zprostředkovaná. Tento fakt demonstruje známý příklad s prstem, jímž ukazujeme na měsíc. Mysl, ve snaze ukázat (vysvětlit) měsíc, ulpí na prstu, přičemž zapomene na měsíc samotný.

Z tohoto příkladu je zřejmé, že pojmy neoznačují skutečnost a ani ji vyjádřit nemohou, protože ta je vždy zcela konkrétní a ve své bezprostřední danosti neuchopitelná. Pojmy, jež nám mají zprostředkovat „čistou“ realitu a jež za tím účelem mezi sebe a ji klademe, však to, co jimi má být vyjádřeno, naopak zastírají a zatemňují. Myšlení (ve smyslu racionálního uvažování) tak nikdy nemůže být zkušeností samou, neboť tento způsob reflexe postrádá pohled subjektu, který danou skutečnost vnímá.

Zen se tudíž soustředí na konkrétní, „bezprostřední, konceptuálně nezprostředkovaný prožitkový kontakt se skutečností“<sup>138</sup>, snaží se o intuitivní průnik k podstatě skutečnosti; vidět věci takové, jaké jsou samy o sobě a vědomě zakusit sebe sama v rámci světa. Požaduje, aby vědomí překročilo myšlení a stalo se tak intuitivním v „nejhlubším slova smyslu, tj. nazíravým, bezprostředně postihujícím“<sup>139</sup>, a díky tomu spatřilo tzv. nezastřenou událost.

<sup>137</sup> Tento stav vystihuje běžná fráze: „Nemám vůbec čas“.

<sup>138</sup> NAVRÁTIL, Jiří. *Uvedení do zenu*. Praha: AVATAR, 2004, s. 5.

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 40.

Tento „metodický“ přístup zenu se výrazně podobná fenomenologickému způsobu poznání. V zenu i fenomenologii můžeme poznat (zažít) pravdou pouze „u“ a „z“ „věcí samých“. Oba přístupy tedy vycházejí z předpokladu, že běžné vnímání, jímž uchopujeme skutečnost prostřednictvím racionálních kategorií (tolik příznačných pro vědecký přístup), je vždy klamavé, nepravdivé. Zen i Heidegger tedy především chtějí dospět k prožitku bezprostřední a původní zkušenosti člověka ve světě.

Cílem Heideggerovy fundamentální ontologie je zodpovězení otázky po smyslu bytí vůbec. Toto zásadní tázání (jež bylo dosud evropskou metafyzickou tradicí opomenuto), Heidegger provádí za pomoci nového myšlení, jež se opírá o zcela specifický pojmový aparát. Za složitostí „nového jazyka“ Heideggerovy filosofie se však neskrývá záměrná potřeba mystifikovat čtenáře, skrývat významy a mást<sup>140</sup>, naopak „novost a neotřelost“ tohoto jazyka má být v metaforickém smyslu cestou, po níž je možno dojít dál, než prozatím došla celá evropská tradiční metafyzika. Podobnou cestou naprostého zpochybnění dosavadní představy o světě se vydává i zen.

Heidegger důvěřoval jazyku natolik, že se ve svých filosofických vývodech často opíral o (byť často pochybný) etymologický výklad slov (vycházejí přitom především ze starořečtiny či staré němčiny). Řeč považoval za neodmyslitelně spjatou s existenciálním určením člověka. Přesto však musíme mít na paměti, že právě třetí oddíl *Bytí a času – Čas a bytí*, nebyl dokončen právě z důvodu dosud Heideggerem nenalezeného vhodného pojmového aparátu. Heidegger se tak ve své filosofické snaze „vyjádřit nevyjádřitelné“ neustále pohyboval na hranici sdělitelnosti a snažil se slovům opět přiřknout (dle jeho mínění) původní schopnost nezastřeně sdělovat pravdu.<sup>141</sup>

Tento postoj k řeči, jako možnému nástroji poznání<sup>142</sup>, se v zenu sice objevuje, ale pouze jako prostředek k nalezení pravdy. Ve slovech samých tedy není obsažena pravda, a slova sama ji dokonce nikdy nemohou obsáhnout (neboť by se musela stát pravdou samou, a tedy by v tom případě již nebyla slovy). Mezi slovy a pravdou tedy podle zenu panuje zásadní

<sup>140</sup> Tato „nesrozumitelnost“ byla Heideggerovi vytýkána především zástupci pozitivismu, avšak je spíše obvyklá než neobvyklá i pro dnešní odmítavě kritickou reflexi Heideggerova myšlení.

<sup>141</sup> Tato schopnost slov sdělovat pravdu je příznačná pro biblické (či kabalistické) pojetí slova, jež tvrdí, že se „ve slově ukazuje svět“, výraz a věc je tedy podle těchto konceptů jedno a totéž.

<sup>142</sup> Jenž v Heideggerově filosofie „vyvrcholil“ především v jeho pozdních pracích, zabývajících se básnickým uměním.

nepřeklenutelná propast.

Pokud zen mluví, pak většinou za pomoci jednoduchých, konkrétních vět, přičemž jde o výroky často záměrně absurdní a paradoxní. Tyto protismyslné zenové výpovědi (jež jsou realizovány nejčastěji ve formě otázek), mají většinou podobu dialogu mistra a žáka (tzv. *mondó*) či krátkých příběhů (tzv. *kóan*).<sup>143</sup> Jejich nesmyslnost přivádí posluchače (příp. čtenáře) do stavu bezmoci, neboť je není schopen s pomocí konceptuálního myšlení uchopit, a tedy v navyklém smyslu pochopit. Tímto způsobem je vyřazeno z procesu poznávání běžné, dualistické myšlení, jež neustále třídí, pojmenovává a rozděluje, a konstruuje tak svůj objekt-subjektový svět. Absurdita výpovědi tak nutí posluchače k překročení tohoto zažitého (avšak skutečnost zastírajícího) modelu myšlení. Tento pohyb bychom mohli přirovnat ke skoku do stavu, v němž již dualismus není možný, a tedy již dále nelze skutečnost dělit na „já“ a „ostatní“ (svět). Člověk se v tomto způsobu poznávání v jistém smyslu stává jednotou se vším, veškerou skutečností, a tedy i s pravdou (přesněji tato jednota sama je pravdou). Veškeré poznání je tedy již obsaženo v daném okamžiku „prozření“. Co je však důležité – toto „absolutní“ poznání a specifická obsaženost pravdy v jednotě, je vždy již ve své potenci přítomna v každém okamžiku, avšak vlivem chybného nazírání, jež vytváří dualistická mysl, ji nelze plně nahlédnout.

Skutečnost se tedy nachází vždy mimo dosah tradičního způsobu logického uvažování. A přestože verbální projev, tedy řeč, také náleží ke schopnostem tohoto racionálního myšlení, může určitým způsobem napomoci „zjevení“ pravdy. Podle učení zenu správně podaná řeč vrací člověka na správnou cestu (tj. na cestu osvětlení). A i v díle pozdního Heideggera řeč (a to především básnická) přímo zjevuje pravdu, jež je skrze slova (a především mlčení ve slovech) zpřístupněna člověku.<sup>144</sup>

Vyjma absurdních dialogů či příběhů, je možno poznání dosáhnout také meditací (tzn. přímým otevřením sebe sama pravdě), která je obvykle nedílnou součástí samotné zenové praxe. Ve stavu meditace za pomoci utišení mysli (tedy postupným rozplynutím všech myšlenkových obsahů), dospívá meditující v nastalém tichu a prázdnotě k uchopení pravdy, tedy k určitému „náhlému prozření“, jež jsme popsali výše. Je však důležité podotknout, že „meditací“ se v zenu (a v mnoha dalších odvětvích buddhismu) nemíní pouze sezení

<sup>143</sup> Jednou z nejznámějších zenových otázek je: „Jak zní tlesknutí jedné ruky?“

<sup>144</sup> Více viz kapitola 5.4. Ticho a mlčení, s. 69.

a pohroužení se do stavu bez myšlenek. Meditace naopak znamená nutnou každodenní praxi. Praktikující člověk je takový člověk, který si neustále uvědomuje pravou podstatu skutečnosti.

Zen tedy vychází z běžné každodennosti, jakožto klíči k pravdě a životu v pravdě, tedy ke skutečnému – mohli bychom říci autentickému – životu. Neboť právě každodennost okamžiku (ať už se jedná o jakoukoli i zcela běžnou činnost) je blíže pravdě než složité metafyzické koncepce či učené debaty. Pravda „je“ vždy již „zde“, pouze si jí člověk není zcela vědom.

Podobně se také Heidegger obrací ke každodennosti pobytu jako ke klíčovému „stavu“ pobytu, neboť právě ve své každodennosti se pobyt může autenticky setkávat sám se sebou či se případně sobě samému v neautentickém modu existence vyhýbat a ztrácet.

Všední každodennost – jak v zenu, tak v Heideggerově fundamentální ontologii – neustále naskýtá možnost „otevřít“ se pravdě, uvědomit si iluzorní skutečnost, v níž se člověk (pobyt) nachází a vědomě se chopit sebe sama (přijmout naladění úzkosti a stanout čelem „bytí k smrti“) svého nejvlastnějšího „moci být“. Analogicky podle učení zenu se každým okamžikem naskýtá možnost „stát se tím, kým jsem“, tedy „být svým vlastním pánem“ za všech okolností, což znamená: nenechat se ovládnout dualismem mysli (plné tužeb, odporu a utrpení), nýbrž neustále setrvávat v porozumění pomíjivosti.

## 5.2. Lidské bytí

Zen i Heidegger odkrývají „pravdu“ (chceme-li „smysl bytí“) za pomoci prvotního uchopení člověka a jeho role ve světě. Pro oba koncepty je člověk v jistém smyslu výlučným jsoucnem, protože dokáže „transcendovat“ (a tak uchopit) své vlastní bytí. Heideggerovi jde v analýze pobytu primárně o nalezení fundamentálních struktur. Pobyt, protože se vztahuje ke svému bytí a může toto své bytí reflektovat, má nejbliže k uchopení pravdy jako takové. Analýza pobytu je však ve své podstatě jen přípravnou, vytyčující hranice a základy otázce v jistém smyslu „vyšší“, tj. otázce po smyslu bytí samém.

Podobný přístup je typický také pro zen, ačkoli zde je v jistém smyslu východisko a cíl směřování sjednocen: Jelikož je člověk jedinečnou bytostí, jež je schopna proniknout k pravdě bytí, a tedy ke své pomíjivosti, dokáže si uvědomit své vlastní utrpení, a může tedy hledat a nalézt východisko z tohoto utrpení. Primárním tématem zenu je tudíž sám člověk (konkrétní jedinec ve své každodennosti), který „pravdy“ dosahuje – řečeno ne zcela přesně –

kvůli sobě samému. Ze svého „já“ se vztahuje k „pravdě“ (ke „Čtyřem ušlechtilým pravdám“), již však může nalézt pouze „skrze“ sebe sama. Nalezení (přesněji řečeno „zakusení“) pravdy se děje v hluboké rovině, kde obvyklé pojmy „já“, svět, pravda aj. ztrácejí svůj smysl, neboť se vyjevují coby nediferencovaná simultánní jednota.<sup>145</sup> Těto cesty k pravdě, k osvobození, ne-jáství<sup>146</sup>, však nelze dosáhnout přílišnou snahou a úsilím. Ta je v zenu naprosto v rozporu s tímto cílem, znemožňuje jeho dosažení. Učení zenu – podobně jako Heidegger – vyžaduje nechat pravdu projevit se samu. Tento požadavek nenásilí na pravdě je v obou konceptech klíčový.

Co se tématu lidského bytí týče, Heidegger i zen tvrdí, že člověk většinou nežije autenticky (není „sebou samým“ či chceme-li „svým pánem“). Oba přístupy rozvíjí své myšlení na tezi, že člověku je bytostně vlastní schopnost vymanit se ze své neautenticity a „stát se tím, kým jsem“. Tuto zásadní změnu však může člověk vykonat pouze vlastním (nezastupitelným) nazřením své skutečné bytostně časové povahy.

V nevlastním bytí v Heideggerově pojetí pobyt utíká před sebou samým a nedokáže snést ve své faktické existenci obsažené „bytí k smrti“, jež se pobytu manifestuje jako rozpoložení úzkosti. Ačkoli však pobyt prchá do obstarávání a podléhá diktátu neurčitého „ono se“, svému bytostnému založení v autenticitě (jež se projevuje v konečnosti pobytu) uniknout nemůže a vždy si ho je nějakým způsobem vědom.

Obdobně i zen tvrdí, že každá lidská bytost v sobě nosí určitou touhu po „něčem“, ačkoli na rozumové úrovni nedokáže definovat, o co se jedná. Intuitivně však prahne po „osvobození“ (poznání pomíjivosti), stavu poznání, a tedy štěstí a spokojenosti. Ve své snaze o poznání se však lidé dopouštějí zásadní chyby, totiž hledají svůj cíl jako něco odděleného, něco mimo ně samé. Snaží se tak o jeho poznání objektivní cestou, což je nemožné.

Důvodem nespokojenosti každodenního lidského života je v Heideggerově pojetí i v zenu sebeidentifikace s předměty vnějšího okolí, potřeba rozumět si skrze ně („jsem tím, co obstarávám“), a považovat je tak za nedělitelnou součást sebe sama. Skutečným důvodem nemožnosti naplnění touto (nevlastní) cestou, je čas, a to konkrétně základní nepochopení

---

<sup>145</sup> Tento popis je však spíše orientační a pro svou jednoduchost nepřesný, avšak – trůfáme si říci –, pro naše potřeby postačující.

<sup>146</sup> „Ne-já“ je zenový termín pro „já“, které se ve stavu osvobození „rozplyne“ ve všem, a vytvoří tak původní jednotu.

svojí vlastní časovosti: konečnosti a pomíjivosti. Konečnost i pomíjivost jsou konstituovány okamžikem smrti (zanikání), který „je vždy již zde“ (není třeba jej někde hledat či jej teprve očekávat), okamžik smrti je tak obsažen v každém okamžiku, a proto se nám neustále jako základní pravda nabízí. Konečnost (pomíjivost) tak s naprostou zřejmostí utváří charakter světa i člověka a vzhledem k tomu jí není možno uniknout. Naopak přijetí faktu konečnosti podmiňuje možnost vlastního (autentického) způsobu žití.

Neautentický modus existence, který zen definuje jakožto „utrpení“ a Heidegger jako „upadání“, je však v obou přístupech v jistém smyslu vždy pozitivní. Bez upadání (a naladění strachu, jež je doprovází) by si pobyt nebyl schopen uvědomit neautentičnost svého bytí.<sup>147</sup> Také Buddha ztotožňoval strast s pravdou, neboť „utrpení člověku poskytuje spoustu příležitostí prozkoumat kořeny svého vlastního života“<sup>148</sup>.

Zatímco však Heidegger tvrdí, že jedině člověk může zemřít, jelikož má schopnost vztahovat se jako takový ke své smrti, podle zenového učení umírá (zaniká) všechno a toto všechno (živé i neživé, viditelné i neviditelné atp.) nelze kategorizovat, neboť ve své nejhlubší podstatě je nerozlišitelné.

### 5.3. Pojetí času

Zenové učení chápe čas jako neustálý tok, který charakterizuje nepřetržité vznikání a zanikání. Vše tedy ustavičně podléhá změně, je pomíjivé. V japonštině existuje pro „čas“ výraz *mudžó*, přičemž *mu* znamená „nic“ a *džó* „stálost“, „neměnnost“, *mudžó* je tedy „ne-stálost“, „ne-neměnnost“, tedy „pomíjivost“. Avšak toto učení o pomíjivosti (stejně jako Heideggerova destrukce dějin metafyziky) nesmí být pochopeno jako příklon k nihilismu, popření dosavadní zkušenosti (či tradice). Naopak, pouze proniknutí ke skutečné podstatě času (tzn. také bytí) umožňuje, aby se člověk stal „sebou samým“. Běžně však lidé tento prchavý charakter času nevnímají, jelikož racionální (neustále hodnotící, uchopující a zpředměňující) mysl si není tohoto toku okamžiků vědoma. „Reálná rychlost času je tak

<sup>147</sup> KATAGIRI, Dainin. *Každý okamžik je vesmír : zen a cesta časo-bytí*. Praha: Triton, 2009, s. 52.

<sup>148</sup> Stejně tak ani nadvláda techniky nad člověkem není dle Heideggera „špatná“. Reflexe moderního způsobu života, hluboké zamyšlení se, by nám naopak mělo ukázat vlastní nedostatky a způsob nového a lepšího směřování.



vysoká, že jí mysl nemůže stačit, a tak mezi sebou a časem vnímá předěl.“<sup>149</sup>

Obvykle lidé rozumí časem „proud ženoucí se z minulosti přes přítomnost do budoucnosti“<sup>150</sup>. Tento názor se zakládá na kauzálnímu předpokladu, že každá příčina má svůj následek. Toto kauzální pojetí času je však omezené a vytváří zdání objekt-subjektového světa (neboť něco účinkuje na něco jiného, a tím vytváří dění, tedy čas). Vlivem toho sebe sama člověk chápe jako entitu oddělenou od všeho jsoucího, pročež se stává nezúčastněným pro záležitosti, které se jej přímo netýkají. Tato izolace je však pouze klamem, neboť přestože má člověk tendenci vnímat čas jako něco od sebe odděleného, je tomu právě naopak. To, co běžně vnímáme totiž není samotný čas, ale pouze představa o čase.

Čas jako takový tedy hluboce souvisí s bytím člověka, lidský život je založen na čase, dokonce člověk sám „je“ čas. Stejně jako Heidegger i Dógen vyslovuje zcela zásadní požadavek: Chceme-li pochopit čas, musíme ho „uvažovat ve vztahu se všemi pociťujícími bytostmi“<sup>151</sup>. Přičemž „všemi pociťujícími bytostmi“ míní vše živé i neživé, viditelné i neviditelné, jednoduše vše, co je obsaženo v celku vesmíru.

Vůbec asi nejvýraznější paralelu Heideggerovy fundamentální ontologie a myšlení zenu tedy nalzáme v tezi o bytostně časové povaze člověka, čímž je řečeno, že bytí neodmyslitelně patří k času a naopak.

### **5.3.1. Prostor a okamžik**

Nahlédneme-li život (bytí) ze zenové perspektivy, zjistíme, že „život je čas“<sup>152</sup> a jedno od druhého tedy není oddělené, i když se tak při běžném způsobu vnímání jeví. Podle buddhistického učení všechno existuje v jediném okamžiku současně. „Veškeré pociťující bytosti existují pohromadě, okamžik za okamžikem, jako naprosto oddělený okamžik času. Na začátku okamžiku se veškeré vnímající bytí dočasně objeví v proudu času jako jednotlivé bytosti, jež existují zdánlivě odděleně. Když okamžik zanikne, zmizí i veškeré pociťující bytí, všechny bytosti, neztratí se však úplně; nehlučně a dokonale spojitě zůstanou propojené

---

<sup>149</sup> KATAGIRI, Dainin. *Každý okamžik je vesmír : zen a cesta časo-bytí*. Praha: Triton, 2009, s. 20.

<sup>150</sup> Tamtéž, s. 60.

<sup>151</sup> Tamtéž, s. 70.

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 71.

v nečasovosti.<sup>153</sup>

Pojmem „bytí“ tedy Dógen míní „veškeré pociťující bytí“, které existuje v této beztvaré a věčné říši nečasovosti. Pojmy „říše“ a „věčnost“ mohou evokovat Platónskou říši idejí. Je tomu však právě naopak: „říše“ zde neznamena nějaký vzdálený ideální svět, ale naopak projev veškerého světa (souhrnu všech konkrétních věcí) v jednotě, jež je neformová a nečasová<sup>154</sup>. Ve své podstatě jsou tedy „veškeré pociťující bytosti“ jako celek a jednota prosty formy a časovosti.

„Časem“ se rozumí existence naprosto oddělených okamžiků. Protože však bytí a čas působí společně (a jsou od sebe neodlučné), Dógen je neodděluje, a užívá pro ně jediného výrazu „časobytí“.

Porozumění této jednosti času a bytí předpokládá, čím méně Dógen prostor. Nejprve se však krátce a v hrubých obrysech zaměříme na pojetí prostoru v Heideggerově fundamentální ontologii, abychom mohli zpozorovat případné podobnosti či odlišnosti.

Praktické „bytí ve světě“ pobytu je prostorové. Jen proto, že je pobyt prostorový, může se ve svém okolí setkávat s příručním jsoucím (jež je také prostorové). Avšak „prostor není v subjektu a svět není v prostoru. Prostor je spíše ‚ve‘ světě, pokud ‚bytí ve světě‘, konstitutivní pro pobyt, prostor odemklo“<sup>155</sup>. Prosto je tedy apriori, což znamená, že „vyvstává“ předchůdně před ostatním (co se v prostoru nachází). Prostor můžeme pochopit a odkrýt jen na základě světa, neboť svět je prostorem spolukonstituován.

Dógen chápe prostor jako „nezměrnou rozlohu vesmíru, v níž existuje všechno“<sup>156</sup>. V rámci dualistického uvažování si obvykle představujeme prostor a bytí jako něco odlišného (od sebe odděleného) a říkáme, že to, co existuje, „zabírá“ určitou část prostoru. Ve skutečnosti však všechno zaujímá prostor celý, neboť vše existuje společně a současně v jediném okamžiku (a nemůže to tedy zabírat jen určitou část prostoru).<sup>157</sup> V učení zenu nelze říci, že by byl prostor nějakým způsobem apriori, neboť je s časem totožný. Řekneme-li „právě tady, právě teď“ znamená to okamžik – průsečík času a prostoru, jenž se nazývá „ústřední bod nicoty“.

---

<sup>153</sup> KATAGIRI, Dainin. *Každý okamžik je vesmír : zen a cesta časo-bytí*. Praha: Triton, 2009, s. 72.

<sup>154</sup> Fenomén „nečasovosti“ pojednáváme v následující kapitole.

<sup>155</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 136.

<sup>156</sup> KATAGIRI, Dainin. *Každý okamžik je vesmír : zen a cesta časo-bytí*. Praha: Triton, 2009, s. 73.

<sup>157</sup> Dógen vyděluje dva základní aspekty času: první odděluje (od ostatních) a utváří lidský svět, druhý spojuje a vytváří jednotu, univerzální pravdu. Tyto dva aspekty nestojí proti sobě jako dvě protikladné síly, nýbrž spolupůsobí, a zachovávají tak rovnovážný stav bytí.

V něm spolupůsobí vzájemné podmíněné spoluvznikání a prázdnota, které dávají povstat světu jevů. Tedy pouze díky prázdnotě může něco vznikat a zase zanikat.

Čas a prostor a čas a bytí vytvářejí dynamicky působící jednotu („časobytí“) a nelze je od sebe vzájemně oddělit. „Časobytí znamená, že sám čas je bytí.“<sup>158</sup> Tvrzení, že „čas je bytí“ neznámá, že se v proudu času všechno projevuje (tedy je), nýbrž, že se všechno „obráží v zrcadle ústředním bodě nicoty“<sup>159</sup>. Nicota tak umožňuje povstávání, a tedy „časobytí“.

Dógen chápe čas z hlediska čtyř klíčových pojmů: čas, bytí, osvětlení a „já“. Tyto čtyři se v životě každého člověka spojují a dynamicky spolupůsobí.<sup>160</sup> Právě díky tomu vzniká jednota času a bytí, jež se bytostně týká každodennosti „já“. Dógen zdůrazňuje, že každodenní život není nic jiného než osvětlení, jež se vyjevuje v „ústředním bodě nicoty“. Přestože je vše již nyní a zde, nevěnujeme tomu většinou – zaneprázdnění svými starostmi – pozornost. Každý okamžik však znovu-nabízí možnost „prozít“ a poznat realitu takovou, jaká skutečně je.

„V prostoru čas postrádá jakékoli ‚před‘ v podobě minulého okamžiku či jakékoli ‚po‘ v podobě okamžiku příštího; je jen okamžik přítomný, právě tady, právě teď.“<sup>161</sup> Okamžik „znamená“ ztotožnění času a prostoru (což není přesná formulace, neboť od sebe nikdy nebyly odděleny). Čas nelze „rozdělit“ na minulé, přítomné a budoucí. Ve skutečnosti ani jedna z těchto časových modalit neexistuje (minulost již byla, budoucnost dosud není a přítomnost také není, neboť během okamžiku zaniká<sup>162</sup>). Tato jejich nicota je však velmi důležitá, neboť působením nicoty (jako energie) se objeví „ústřední bod nicoty“, z něhož povstane přítomnost. V okamžiku tedy vše („všechny pociťující bytosti“) povstává jako jediný celek, jenž je však zároveň diferencovanou mnohostí konkrétních jednotlivin.

Je tedy zřejmé, že Heideggerův okamžik, tedy autentická přítomnost, jež se čásí z autentické budoucnosti, nemá s okamžikem v zenu mnoho společného. Jedinou paralelu snad můžeme nalézt v jisté klíčivosti okamžiku, jako rozevírajícího a zpřístupňujícího pravdu

---

<sup>158</sup> KATAGIRI, Dainin. *Každý okamžik je vesmír : zen a cesta časo-bytí*. Praha: Triton, 2009, s. 82.

<sup>159</sup> Tamtéž, s. 83.

<sup>160</sup> Pouze coby zajímavou náhodnou shodu zde chceme poukázat na jistou podobnost s konceptem „součtveří“ pozdního Heideggera.

<sup>161</sup> KATAGIRI, Dainin. *Každý okamžik je vesmír : zen a cesta časo-bytí*. Praha: Triton, 2009, s. 58.

<sup>162</sup> Běžné pojetí minulosti, přítomnosti a budoucnosti jsou jen obrazy mysli. Ačkoli se nám jeví oddělené, ve skutečnosti jsou „propojené“ a minulost i budoucnost jsou v přítomnosti přítomny současně, zároveň je přítomnost obsažena v minulosti i budoucnosti. Toto je možné jen proto, že čas jako ne-čas se nepohybuje podle obecně uznávaného zdravého rozumu, nýbrž všemi směry zároveň (tedy z dneška do večerejška apod.). Taková je skutečná podstata času.

či autentičnost pobytu. Okamžik v zenu je sám pravdou; sebe sama zjevuje jako pravdu, a to nezávisle na jakémkoli („vnímajícím“) subjektu. Kdežto okamžik v Heideggerově fundamentální ontologii je aktivní a odhodlaný způsob přítomného bytí pobytu, jež se však určuje z autentické budoucnosti. Pobyt se v okamžiku autenticky rozvrhuje do svého nejvlastnějšího „moci být“. Společným jmenovatelem tohoto dvojího pojetí okamžiku je tedy především jeho schopnost přivádět člověka k pravdě a ji v něm zjevovat, odemykat.

### **5.3.2. Nečasovost**

Je třeba mít stále na paměti, že pojmem „bytí“ míní Dógen „veškeré pociťující bytí“ existující v celém prostoru. Toto bytí, jež zaujímá celý prostor, nazýváme „nečasovost“. „Nečasovost je druh energie, jež beze zbytku, bez jediného předělu propojuje celý vesmír.“<sup>163</sup>

Avšak vše neustále podléhá změně, vznikání. Dógen proto pracuje s pojmem „ne-bytí“. „Ne-bytí“ znamená, že „bytí mizí do povstávajícího okamžiku a vytváří nedělitelnou jednotu s časem“<sup>164</sup>. Jakmile je bytí totožné s časem, projeví se v podobě jednotlivých konkrétních jevových forem světa, zatímco čas zaujímá veškerý prostor jako přítomný okamžik. Vznikání (čehokoli ve světě i jeho samého) je tedy ve skutečnosti projev bytí, jež se projeví v čase tak, že se samo „stane“ tímto časem; okamžik za okamžikem tak dochází k neustálému vznikání jevových forem.

Pomíjivost však není pouze vznikáním, nýbrž musí být i zanikáním. Okamžik musí zaniknout, aby jej mohl následovat okamžik další. Čas v sobě musí zahrnovat tudíž také „ne-čas“. „Ne-čas znamená, že se přítomný okamžik vrací do nečasovosti a rozplývá se v jedinstvo s bytím. Když je čas bytí, je čas nicota.“<sup>165</sup> „Nicotu“ však nesmíme chápat jako nějaké prázdno, čirou absenci. Nicota nemá žádnou formu, je působící energií. „Veškeré pociťující bytí“ je vzájemně provázáno právě touto energií nečasovosti, a zaujímá tak veškerý prostor (ve své propojenosti „je“ tímto prostorem). Sjednocení „veškerého pociťujícího bytí“ v nečasovosti umožňuje, aby povstal další okamžik. „Bytí se pak projeví nanovo jako jevový aspekt nového okamžiku. Zdrojem času je tudíž bytí a zdrojem bytí je čas.“<sup>166</sup> Obojí pak závisí

<sup>163</sup> KATAGIRI, Dainin. *Každý okamžik je vesmír : zen a cesta časo-bytí*. Praha: Triton, 2009, s. 73.

<sup>164</sup> Tamtéž, s. 73.

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 73.

<sup>166</sup> Tamtéž, s. 74.

na prostoru.

Přes zřejmou složitost a komplikovanost těchto úvah, je patrné, že k poznání skutečné podstaty času a bytí ve smyslu „časobytí“ (tedy nazření průsečíku času a prostoru), dochází podle učení zenu hlubokým náhledem, který je zakoušen v tzv. osvobozeném stavu. Jakmile dojde k tomuto poznání, tedy přímému a nezprostředkovanému kontaktu s pravou skutečností, je možné nazřít základní pravdu i svět jevů současně. Prostřednictvím tohoto porozumění pak dochází k nahlédnutí své vlastní podstaty, což znamená totéž co pochopení způsobu, jak vše „jest“ (tj. poznání smyslu bytí vůbec). Rozumí-li člověk sobě i světu, a tedy nazírá-li věci „takové, jaké jsou“, stává se pánem sebe sama, neboť ví, kým je a může se proto autenticky „uchopit“. V opačném (mnohem častějším) případě – tedy nezná-li člověk podstatu bytí –, nezná ani sebe sama, a tedy ve snaze „dosáhnout“ na sebe, dotýká se jen iluzí, jež si o sobě vytváří a jež mu zprostředkovává svět a druzí v něm.

Z výše uvedeného je patrné, že v Dógenově koncepci „časobytí“ – na rozdíl od Heideggera – nacházíme velmi tenkou hranici mezi „bytím“ a „ne-bytím“, „časem“ a „ne-časem“, bytí samozřejmě nikoli v běžném slova smyslu (tedy coby protiklady). Tento koncept – jak sám Dógen upozorňuje –, není možné rozumově pochopit a je nutno jej prožít.

#### 5.4. Ticho a mlčení

Velmi důležitou a zajímavou roli hraje v námi srovnávaných konceptech fenomén ticha (mlčení). V *Bytí a čase* se Heidegger této problematice věnuje spíše okrajově, přesto nikoli zanedbatelně. Přiblížíme si proto nejdříve úlohu mlčení tak, jak ji Heidegger chápe ve své fundamentální ontologii.

Člověk je specifické jsoucno, jemuž je vlastní schopnost řeči. To ho činí výjimečným mezi jiným jsoucím. Neznamená to však – dle běžného pojetí řeči –, „že je mu vlastní možnost hlasového projevu, nýbrž že toto jsoucno jest takovým způsobem, že odkrývá svět a sám pobyt“<sup>167</sup>. Jak k tomuto odkrývání pomocí mlčení v řeči dochází? – Nejprve je třeba říci, že mlčení není totéž, co zdržení se mluvením. „Kdo nikdy nic neříká, nemůže v daném okamžiku ani mlčet. Jen v pravém mluvení je možné mlčení ve vlastním smyslu.“<sup>168</sup> Mlčení je tedy

---

<sup>167</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 193.

<sup>168</sup> Tamtéž, s. 192.

modus mluvení. A tudíž aby mohl pobyt mlčet, musí mít co říci. „Mít co říci“ může pobyt jen, když „je“ odemčen ve své autentické existenci. Je-li tomu tak, pak pravé mlčení promlouvá, a umlčuje tak „řeči“, jež produkuje neurčité „ono se“. Jen takového mlčení otevírá možnost pravého naslouchání, a tedy i možnost skutečného „bytí spolu“ jako „spolubytí“ s druhými; na rozdíl od „řečí“, jimž jde jen o samo mluvení, a proto artikuluji a poukazují jen na sebe samy, a tak popírají jakoukoli možnost naslouchání. „Řeči“ paradoxně svojí snahou přiblížit vše aktuální, nové a zajímavé, člověka vzdalují jak sobě samému, tak druhým. „Spolubytí“ se tak stává honbou za získáním co největšího množství informací, jež utvářejí identitu moderního člověka a ráz jeho světa. Toto obrovské množství (ve velké míře zcela zbytečných poznatků) však pobytu zastírá jeho bytostnou schopnost naslouchání a pravého mluvení.

Mlčení je v Heideggerově pojetí úzce spjato s voláním svědomí. „Chtít mít svědomí“ je připravenost k úzkosti.<sup>169</sup> Vytrvání k úzkosti (její specifická akceptace) pobyt přivádí k jeho nejvlastnějšímu „moci být“, otevírá jeho autentické bytí. Toto volání svědomí (jež volá z tísnivé nehostinnosti) není artikulováno zvukově či slovně, nýbrž odehrává se právě v modu mlčení. To však neznamena, že by bylo nesrozumitelné či neurčité. Naopak. Nutí pobyt k zmlknutí v sobě samém a volá jej zpět k sobě samému z veřejných „řečí“ neurčitého „ono se“. Nejvlastnější „moci být“ existence je tedy bytostně mlčenlivé. A řeč v tomto smyslu je „zamlklost“. Upadající pobyt rozumějící si z „řečí“ neurčitého „ono se“ nemůže zaslechnout žádné volání svědomí, protože slyší a chápe jen hlučné řeči.

Základní zenovou meditační technikou je *zazen*, což znamená „sebeuvědomování prostřednictvím utišené mysli“<sup>170</sup>. Základem je naprostá koncentrace (s pomocí soustředěné pozornosti zaměřené na dech). Takto lze dosáhnout postupného vyprázdňování mysli (tedy zbavení mysli myšlenkových obsahů), utišení mysli. Běžně mysl vnímá čas a sebe (jakožto subjekt) jako dvě oddělené entity, čas neustále uniká a není jej možné zachytit, proto mysl vytváří své vlastní představy o čase. Naproti tomu tichá mysl dokáže s časem „udržet krok“, neboť oproštěna od svých myšlenkových obsahů, a tedy dualistického uvažování, je schopna nazřít skutečnou povahu času, tedy pomíjivost, a tak nahlédnout do lidské podstaty i podstaty světa. Postupným cvičením *zazenu* je tak možno dosáhnout konečného cíle – ticha. Při dosažení ticha pak již „není o čem mluvit“, neboť ticho samo sděluje pravdu.

<sup>169</sup> HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 326.

<sup>170</sup> KATAGIRI, Dainin. *Každý okamžik je vesmír : zen a cesta časo-bytí*. Praha: Triton, 2009, s. 20.

„V dějinách buddhismu odpovídá slovo ‚ticho‘ správnému nazírání: vnímání pomíjivosti, skutečnosti, že se všechno okamžik za okamžikem objevuje, zaniká a mění.“<sup>171</sup> Tuto skutečnost však nelze slovy vyjádřit, je třeba ji nazít a zažít. Ticho však není jen tiché. Stejně jako Heideggerovo mlčení „mluví“ (a to v nejryzejším smyslu slova), také ticho v zen-buddhismu je dynamické a ukrývá cosi hlubokého. „Ticho je tudíž mlčenlivé, ale ozývá se v něm mohutný hlas podobající se hromobití.“<sup>172</sup> Etymologický původ japonského výrazu pro ticho (*mokurai*) je složen ze dvou částí: „ticho“ (*moku*) a „hrom“ (*rai*), což samo o sobě velmi výstižně vyjadřuje podstatu zenového pojetí ticha.

Vlastnostmi ticha jsou prázdnota a jedinnost. Ticho je poznáním (a tudíž uskutečněním) celosti bytí. Ticho je nezměrný prostor, v němž je vše obsaženo. Je prostorem, jenž je totožný – jak jsme již objasnili výše –, s časem i bytím. Je pravdou.

Také Heideggerovo pojetí ticha, jakéhosi utišení, jehož pobyt dosahuje v osamocení úzkosti a odhodlanosti, přivádí pobyt k pravdě, k jeho autentickému „bytí k smrti“.

Přestože zen-buddhismu především v Japonsku velmi výrazně zasáhl do utváření kulturního sebepojetí (jež je typické svým nepokrytým vztahem ke smrti) a s tím úzce souvisejícího estetického ideálu umění<sup>173</sup>, Dógen tvrdí, že přestože se umělci pokoušejí vyjádřit ticho za pomoci určitých materiálů, pohybů či slov, nikdy se jim to zcela podařit nemůže. Ticho totiž nelze malbou, básní či divadelní hrou vyjádřit beze zbytku. Přestože se tedy umělci snaží dotknout pravdy a zprostředkovat ji druhým, příp. tak vyjádřit „smysl lidského života“ (tzn. jeho pomíjivost), vždy tak činí pouze v náznaku.

Tímto střízlivým postojem se však učení zenu výrazně odlišuje od pojetí Martina Heideggera, který (samozejmě v intencích zcela rozdílné evropské tradice<sup>174</sup>) považuje umění, a to především básnické<sup>175</sup>, za nástroj, jímž je možno odkrýt pravdu.<sup>176</sup> Těmito – ač

<sup>171</sup> KATAGIRI, Dainin. *Každý okamžik je vesmír : zen a cesta časo-bytí*. Praha: Triton, 2009, s. 63.

<sup>172</sup> Tamtéž, s. 64.

<sup>173</sup> Namátkou můžeme vzpomenout např. koncept *šibui*, v němž je „krásno“ úzce spjato s přirozeným řádem zanikání. Předměty vypovídají o svém užívání a o svém stáří (např. jsou otlučené, prasklé či jinak „znehodnocené“), čímž upomínají člověka na jeho vlastní smrtelnost a zákon přírody (neustálou pomíjivost).

<sup>174</sup> Například Aristotelés ve své *Poetice* tvrdí, že básnění je pravdivější než zkoumání jsoucna.

<sup>175</sup> Nelze zde nezmínit výrazný vliv, jenž měl na utváření Heideggerova myšlení právě německý básník Friedrich Hölderlin. Při četbě Heideggerova díla si můžeme dokonce povšimnout, že mnohé ze svých závěrů Heidegger demonstruje právě za pomoci interpretace Hölderlinových veršů.

<sup>176</sup> Viz např. HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 1993 (kapitoly *Řeč* či *Básnický bydlí člověk*).

velmi zajímavými úvahami – se však již dostáváme na půdu, jež přesahuje tematický rámec této práce.



## Závěr

Nyní se nacházíme na konci cesty, jejímž cílem bylo vymezení a co možná nejsrozumitelnější předložení fundamentální existenciálně-ontologické a temporální struktury, jež určuje faktické bytí pobytu v modech autentického a neautentického způsobu bytí.

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

Spolu s Heideggerem jsme v našem zkoumání vyšli z faktu, že bytostná povaha bytí pobytu (a tedy i bytí samého) je skryta a jakožto skrývající v sobě obsahuje možnost odkrytí. Věrní fenomenologické metodě však nemůžeme přistoupit ke zkoumání (a tedy odkrývání pravdy) násilím (tzn. za pomoci určitých konceptů), musíme zkoumané (zde bytí pobytu) nechat, aby se nám samo odhalilo. Takového samovolné odkrytí se děje nejpůvodněji v běžné každodennosti pobytu.

Lidské bytí jsme si již na počátku našeho tázání definovali jako výlučné jsoucno, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo, zajímá se tedy o své bytí (a to i v případě kdy o něj nedbá, neboť i nezáměr je jistou formou zájmu). Tato definice člověka se pro naše zkoumání ukázala být velmi důležitou, neboť jelikož pobytu jde o jeho bytí samo, nutně se k němu vždy nějak vztahuje, a pokud „je“ autenticky, může se rozhodnout, jak bude žít a koho ze sebe ve svém bytí učiní, kým se ve svém bytí stane.

Jelikož je však pobyt ve své každodennosti vždy již nějak odemčen ve světě, věnovali jsme se také analýze „bytí ve světě“. V rámci těchto úvah jsme poukázali na fenomén „světa našeho okolí“, jenž je pobytu v jeho bytí nejbližší, k němuž se vztahuje a na jehož základě sám sobě rozumí (z obstarávaného příručního jsoucna). Toto však pouze jednostranné „porozumění“ sobě samému z obstarávání, je jedním z aspektů zakládajících neautentické bytí pobytu.

Existence pobytu mezi druhými zakládá „spolubytí“. Avšak také ostatním pobyt nejdříve a nejčastěji rozumí z jejich obstarávání. Úvahy o světě nás tedy dovedly k zásadnímu zjištění, a totiž, že i druzí jsou rozptýlení ve svém obstarávání, a „stávají se“ tak tímto obstarávaným. Jelikož však tímto nevlastním způsobem žije převážná většina lidí, zdánlivě zde není nikdo,

kdo by byl oním „já“, subjektem každodenního bytí. Tato role však přeci jen někomu připadla, a to neurčitému „ono se“, jež výrazně konstituuje nevlastní modus bytí. Pobyt se však s tímto neurčitým „ono se“ identifikuje, a tak sám na sebe uvrhuje neautentický způsob bytí, čímž ztrácí (a sám se jí často rád zbavuje) zodpovědnost za svůj vlastní život (neboť tuto zodpovědnost z pobytu snímá neurčité „ono se“).

Dále jsme také zjistili, že pobyt je vždy již nějak odemčen jako své „tu“, jež konstituují existenciály „rozpoložení“ a „rozumění“. Přesněji se jedná o způsoby, „jak“ je pobyt svým „tu“. Rozpoložení je v ontickém smyslu náladou. Pobyt je vždy již nějak naladěn a nálada sama mu vždy nějak odemyká jeho „tu“, je tedy bytostně odkrývající. Nejpůvodnější náladou je úzkost, jež pobytu odemyká možnost autentického bytí. Rozumění pak znamená, že se pobyt vždy již nějak rozvrhuje do konkrétních možností (neboť je bytostně „vržený“) a existuje jako tato určitá možnost. Většinou však převládá nevlastní rozumění, v němž si pobyt rozumí ze „světa našeho okolí“.

Již také víme, že pobyt je v neautentickém modu svého bytí tzv. upadání. „Upadání“ pobytu konstituují fenomény „řečí“, „zvědavosti“ a „dvojznačnosti“, vlivem nichž neurčité „ono se“ vytváří v pobytu umělý pocit plnosti bytí. „Upadání“ tedy znamená pohyb od sebe sama; přičemž tuto vzdálenost člověk neustále prohlubuje svým příklonem k diktátu neurčitého „ono se“.

Ačkoli jsme bytí ve světě charakterizovali (ve valné většině případů) jako „upadlé“, pobytu se přesto neustále naskýtá možnost jeho nejvlastnějšího „moci být“, tzn. být autenticky, být sám sebou. K této možnosti přivádí pobyt naladění úzkosti. Úzkost specificky odemyká pobyt a staví jej před to, z čeho je mu úzko, před sebe sama, před vlastní „bytí ve světě“ a otevírá v něm tak svobodu pro jeho nejvlastnější autentické bytí. V rozpoložení úzkosti tak ztrácí význam obstarávání a snaha rozumět si skrze ně, neboť úzkost odhaluje nesmyslnost takového počínání.

První část naší práce, jež sledovala problematiku bytí pobytu, jsme uzavřeli specifikací pojmu pravdy. Pravda bytostně souvisí s odemčeností pobytu pro své autentické „moci být“, naopak neautentické bytí se vyznačuje setrváváním v nepravdě. Připomněli jsme však také, že nepravda („upadání“) není negativní, neboť jen díky ní je možné, aby se pobyt odemkl v pravdě.

V následující kratší části analýzy *Bytí a času* jsme problematizovali časový charakter bytí. Řekli jsme si, že bytí a čas spolu bytostně souvisí, že „čas je horizontem porozumění bytí“. V úvahách o časovosti pobytu jsme se nejdříve zaměřili na tzv. bytí k smrti, jež se ukázalo být důležitým konstitutivním prvkem autentické existence. Dotkli jsme se také způsobu, jímž se ke smrti vztahuje neurčité „ono se“, a to konkrétně tak, že sice říká: „zemřít může kdokoli a kdykoli“, avšak „kdokoli“ v neurčitém ono se je „nikdo“ a „kdykoli“ znamená „nikdy“. Pobyt si tak svoji smrtelnost nepřipouští a uhýbá před ní.

Avšak právě vlastní konečnost je tím, co nás přivádí před své nejvlastnější „moci být sebou“. A tedy, je-li pobyt autenticky, ke své smrti se vztahuje jako k nejvlastnější, bezvztažné a nepředstižné možnosti svého „moci být sebou“, tzn. že k ní „předbíhá“. Vztahování ke smrti tedy znamená „předběh“. V tomto „předběhu“ se odemykají všechny možnosti, a pobyt je tak postaven před své nejvlastnější „moci být sebou“, k němuž jej volá hlas svědomí. Svědomí se nám tak ukázalo jako to, co volá pobyt k jeho vlastní autenticitě.

Dále jsme se zabývali časovostí pobytu, jež se „časí“ ze tří základních časových „ekstasí“ (budoucnosti, bývalosti a přítomnosti). Pobyt se tedy ve svém autentickém „moci být sebou“ rozvrhuje tak, že se vždy vztahuje (předbíhá) ke svému budoucímu (k dožití, skrze něž si uvědomuje svoji konečnost). Bývalost zjevuje pobytu jeho fakticitu. A právě z bývalosti povstává také svědomí. Z předběhu k budoucímu tedy pobyt přichází k sobě skrze bývalé, a toto budoucně bývalé ze sebe „uvolňuje“ přítomnost. Proto autentickou časovost pobytu nazýváme „bývale-zpřítomňující budoucností“. Neautentická časovost se naopak vyznačuje modelem „nevyčkávavě-zapomínajícího zpřítomňování“, jemuž je cizí vztah ke smrti, a žije tedy v představě o zdánlivé nekonečnosti svého života, díky čemuž si pobyt svého času neváží a nezodpovědně jej ztrácí. Zkoumání bytostně časové struktury bytí pobytu jsme ukončili krátkou kapitolou o dějinnosti pobytu.

Naším zkoumáním jsme dospěli k odhalení bytostně časové povahy lidského bytí, jež je ve svém autentickém modu konstituováno především konečností pobytu.

Dosavadní poznatky jsme v poslední kapitole této práce doplnili o úhel pohled kulturně výrazně odlišný. V hledání analogií a reflektování odlišností mezi zenovým učením a Heideggerovou fundamentální ontologií jsme čerpali především z učení o tzv. časo-bytí zenového mistra Dógena Zendžiho.

Vzájemným srovnáním jsme zjistili především jistou analogii, co se samotné metody „zkoumání“ skutečnosti týče. Dále jsme poukázali na nezanedbatelnou podobnost, již vyjadřuje požadavek obratu k sobě samému (k „já“ běžné každodennosti), jakožto východisku hledání (a možného nazření) pravdy, přičemž právě toto „zření“ pravdy ustavuje možnost autenticky se zvolit jako „ten, jímž jsem“ (tedy stát se sebou samým). Následně jsme si povšimli také zajímavého srovnání „upadání“ a „utrpení“, jež jsou si – jakožto způsoby neautentického bytí – podobné, a to mj. také svojí paradoxně pozitivní schopností ukazovat pravdu, neboť jen proto, že jakožto fenomény existují a zakládají neautentické bytí, mohou také specificky otevírat člověku bytí autentické.

V následujících částech naší práce jsme se věnovali pojetí bytí, času a prostoru v Dógenově učení o „časo-bytí“. Toto zkoumání nám odhalilo bytostnou časovou povahu nejen člověka, nýbrž i veškerého ostatního jsoucího, neboť vše podléhá zákonu tzv. pomíjivosti (tedy neustále vzniká a zaniká). Toto vznikání a zanikání se odehrává v „ústředním bodě nicoty“, v němž čas a prostor a bytí a čas utvářejí dynamickou jednotu a nejsou tedy rozlišitelné.

Na závěr druhé části naší práce jsme se věnovali pojetí ticha a mlčení a jejich zřetelné analogii, jakožto fenoménu, jenž člověku zjevuje pravdu. V Heideggerově pojetí se jednalo o ztišení v sobě samém, jež je podmínkou zaslechnutí volání svědomí (ke svému nejvlastnějšímu „moci být sebou“). V zenu pak šlo především o utišení mysli, jež za pomoci vyprázdnění myšlenkových obsahů a naprosté koncentrace, dokáže nazřít pravou podstatu bytí (a tedy i času). Pro oba přístupy je také společné specifické pojetí ticha (příp. mlčení) jako nikoli bezhlasého, ale naopak „burácejícího“ a nejpůvodněji sdělujícího.

Toto zběžné (byť poměrně obsáhlé) zopakování základní struktury problematiky *Bytí a času* nám nyní v jistých bodech poslouží coby východisko poslední etapy naší společné cesty, jejíž směr určuje otázka po naléhavosti Heideggerovy filosofické koncepce v soudobém světě. Představíme zde proto nyní několik – byť jistě spekulativních – náhledů, jež se dotýkají problematiky vlastního a nevlastního modu lidské existence.

Heideggerovo dílo od počátku svého vzniku neustále vyvolává kontroverze a znepokojuje. Znepokojuje však dvojným způsobem: Více zřejmý způsob znepokojení se projevuje coby nesouhlas se samotným Heideggerovým myšlením a vyjadřováním (tento „nešvar“

Heideggerovy filosofie je pak typicky kladen do protikladu ke střízlivým a exaktním filosofickým koncepcím).<sup>177</sup> Mnozí chápou Heideggera pouze jako provokativního myslitele, jenž nabízí jen enormní množství vyprázdněných slov, jež však neumějí nic říci. A Heideggerovu úpornou snahu vyjádřit „nevyjádřitelné“ považují naopak za úsilí, jež má zcela zatemnit a zneřehlednit daný problém, jenž – podle mínění těchto kritiků – ve skutečnosti ani problémem není.

Druhý typ znepokojení, jež v nás Heideggerovo dílo vyvolává, se velmi podobá znepokojení, jež vzbuzuje četba Dógenova „časobytí“ (či jiného podobného textu). Neboť slova, jimiž je k nám promlouváno, popisují hloubky, jichž si běžně nejsme vědomi, a jež se proto vymykají tradičnímu způsobu interpretace. Avšak právě tato neobvyklost nás nutí konfrontovat se tváří v tvář s tímto dosud nepoznaným, přesto bytostně vlastním.

V naší práci jsme zmínili, že Heideggerovo dílo je velmi pozitivně reflektováno východní tradicí (především v Japonsku a Číně). Domníváme se, že tento fakt není založen pouze v jisté tematické blízkosti, již jsme se zabývali v poslední kapitole této práce, nýbrž, že důvody, proč tomu tak je, musíme hledat hlouběji, a to přímo v základech, jež formovaly utváření té které kultury.

Spolu s Heideggerem jsme v úvodní kapitole této práce podrobili kritice dosavadní evropskou metafyzickou tradici. Zjistili jsme, že autorita subjektu se stala dominantní již v období sofistiky, a poté vygradovala v novověké klasické a transcendentální filosofii. Člověk byl v těchto koncepcích pojímán jakožto určité „místo“, jež je jaksi přirozeně samo o sobě garantem pravdy. Zjednodušeně a spíše obrazně bychom tedy mohli říci, že v tomto pojetí člověk nahlíží sebe sama ze svého úhlu pohledu; přičemž tím, že „vidí ze sebe sebe“, se zároveň zásadně odděluje od všeho ostatního (od okolního světa), a staví se tedy k němu jakožto protiklad.

Východním tradicím – a především buddhismu – je tento pohled na věc cizí. Ačkoli člověk také nahlíží sám sebe, činí to vždy z pozice mimo sebe sama (neboť ve stavu tzv. osvícení ztrácí pojem hranic smysl a vše se slévá v nediferencovanou jednotu). Také učení o pomíjivosti přivádí člověka k němu samému nikoli z hlediska jeho bytí, nýbrž z pozice

---

<sup>177</sup> Takto „znepokojení“ byli např. pozitivisté.

„nebytí“ (z pozice uvědomění, že vše je pouze neustálým vznikáním a zanikáním). Je patrné, že se tento způsob sebepojetí velmi podobá Heideggerově konceptu konečnosti pobytu, jenž se autenticky rozvrhuje mj. na základě předběhu (k dožití, tj. k „ne-já“). Pozice, z níž se k sobě vrací, je tedy pozice, jež mu již nepatří a v níž již nepatří ani on sám sobě.

Předběh ke smrti u Heideggera a její specifické zakusení v zenu tedy přivádí člověka k němu samému; „nebytí“ se tak v pravém slova smyslu stává východiskem prožitku autentického bytí. Velmi často slyšíme větu, že až ve chvíli smrti si člověk uvědomí pravou hodnotu života. Cesta Heideggerova myšlení i cesta zenu se nás snaží k uvědomění smrti (či přímo k prožitku nebytí) přivést již v průběhu života. A právě v tom, dle našeho mínění, tkví jejich zvláštní znepokojivý charakter.

V naší práci jsme na několika místech upozornili na fakt, že sám Heidegger se vzpíral výkladu vlastní fundamentální ontologie z jakéhokoli etického hlediska. Tvrdil, že jeho zkoumání předchází veškeré morální hodnocení, neboť jemu samému jde o čistě ontologický druh bádání.

Avšak podle našeho mínění nejenže se Heideggerovi příliš nedaří v tomto nehodnotícím postoji setrvat, ale není to ani dost dobře možné. Neboť je zřejmé, že člověk, jenž se ve své existenci určuje v autentickém modu bytí, si vede po všech stránkách lépe než ten, který setrvává v neautentické existenci. Je zcela zřejmé, že je vždy výhodnější moci se ve svém životě svobodně rozhodovat (a rozvrhovat), než se nechat vláčet diktátem neurčitého „ono se“. (A proto ani my jsme v úplném závěru naší práce neodolali jisté moralizující pobídce.)

Heidegger tento svůj „nehodnotící“ postoj vysvětluje snahou ubránit se případným nařčením z vytváření jisté „nové antropologie“, čímž se zároveň snažil uchránit před možnými desinterpretačními vlivy. Avšak je také možné, že určité morální hodnocení považoval za nadbytečné a samo o sobě zavádějící. Neboť je třeba mít stále na paměti, že cílem Heideggerovy filosofické koncepce, již načrtl v *Bytí a čase*, byla snaha zodpovědět otázku po smyslu bytí vůbec, v níž problematika určitého morálního náboje autenticity a neautenticity lidské existence ztrácí relevanci.

Přesto však považujeme právě morální reflexi tázání po vlastním a nevlastním bytí člověka, za rozhodující předpoklad, díky němuž můžeme tento koncept vnímat nejen jakožto soubor

zajímavých myšlenek, nýbrž především a právě také v rovině jisté osobní sebereflexe.

Od vydání *Bytí a času* uběhlo téměř devadesát let, od smrti Dógena Zendžiho již přes sedm set šedesát let, přesto nás tematika *Bytí a času* stále oslovuje, stále nám má co říci (a snad možná dokonce dosud nesdělila vše) a stejně tak nás uchvacuje způsob, jímž Dógen vyjadřuje základní pravdu o pomíjivosti „veškerých pociťujících bytostí“. Oba tito myslitelé se pokusili – přes všechny nesnáze, jež takové počínání skýtá –, „obyčejnými“ slovy uchopit hlubokou pravdu bytí a předat ji dál.

Můžeme se proto s pomocí četby a především správného porozumění vydat opět na cestu, jež je cestou z nejdůležitějších – cestou k sobě samému, neboť „Heideggerovým tázáním po bytí a po čase se ustavilo a ustavuje nejenom nové porozumění bytí a času, ale především také nová možnost bytí“<sup>178</sup>.

---

<sup>178</sup> HEMPEL, Hans-Peter. *Heidegger a zen*. Praha: Mladá fronta, 2001, s. 23.

## Bibliografie

- BEDNÁŘ, Miroslav. Heideggerovo porozumění přítomné době, fenomén totalitarismu a naší revoluce. In: PAUZA, Miroslav (ed.). *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 154-159. ISBN 80-7007-074-9.
- BENYOVSZKY, Ladislav. *Náhlost : myšlení bytí z času*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-151-X.
- BENYOVSZKY, Ladislav. Strach a údiv jako čas zpřístupňující zkušenosti. In: Nitsche, Martin, Sousedík, Prokop, Šimsa, Martin (eds.). *Schizma filosofie 20. století*. Praha: FILOSOFIA, 2005, s. 157-163. ISBN 80-7007-224-5.
- BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger* Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0268-3.
- BLECHA, Ivan a kol. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4.
- BLECHA, Ivan. Martin Heidegger. In: *Fenomenologie a existencialismus*. Olomouc: Univerzita Palackého, 1994, s. 24-34. ISBN 80-7067-352-4.
- CIBULKA, Josef. Hermenautika vznikajícího bytí (O Figalově interpretaci Heideggera). *Filosofický časopis*. 1994, roč. 42, č. 4, s. 583-597. ISSN 0015-1831.
- DUBSKÝ, Ivan. Hodiny a čas. *Filosofický časopis*. 1990, roč. 38, č. 3, s. 241-258. ISSN 0015-1831.
- GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období : Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-019-X.
- HEIDEGGER, Martin. Básnický bydlí člověk. In: *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 77-103. ISBN 80-85241-40-4.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86-005-12-7.
- HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-167-6.
- HEIDEGGER, Martin. Co je to – filosofie?. In: *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 105-133. ISBN 80-85241-40-4.
- HEIDEGGER, Martin. Dílo a pravda. *Aluze*. 2004, roč. 8, č. 1, s. 91-97. ISSN 1212-5547.
- HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-166-8.



- HEIDEGGER, Martin. *O humanismu*. Praha: Ježek, 2000. ISBN 80-85996-32-4.
- HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*. Praha: Mladá fronta, 1993. ISBN 80-204-0416-3.
- HEIDEGGER, Martin. Řeč. In: *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 43-75. ISBN 80-85241-40-4.
- HEIDEGGER, Martin. Už jenom nějaký bůh nás může zachránit. *Filosofický časopis*. 1995, roč. 43, č. 1, s. 3-35. ISSN 0015-1831.
- HEIDEGGER, Martin. Věc. In: *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 7-35. ISBN 80-85241-40-4.
- HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-083-1.
- HEMPEL, Hans-Peter. *Heidegger a zen*. Praha: Mladá fronta, 2001. ISBN 80-204-0927-0.
- HOGENOVÁ, Anna. K heideggerovskému pojetí pravdivého a nepravdivého. In: PAUZA, Miroslav (ed.). *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 75-84. ISBN 80-7007-074-9.
- JANKE, Wolfgang. Ek-sistence a bytí (Heidegger). In: *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995, s. 179-230. ISBN 80-204-0510-0.
- KATAGIRI, Dainin. *Každý okamžik je vesmír : zen a cesta časo-bytí*. Praha: Triton, 2009. ISBN 978-80-7387-213-7.
- KOUBA, Pavel. Heidegger a problém nihilismu. In: *Smysl konečnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 113-120. ISBN 80-7298-040-8.
- KOUBA, Pavel. Hranice metafyziky. Mezi Aristotelem a Heideggerem. In: *Smysl konečnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 199-220. ISBN 80-7298-040-8.
- KOUBA, Pavel. Vztah k celku a zkušenost světa. *Filosofický časopis*. 1995, roč. 43, č. 2, s. 219-224. ISSN 0015-1831.
- KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-188-9.
- LANDSBERG, Paul Ludwig. Úvahy o osobním angažování. In: *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 46-61. ISBN 80-7021-054-0.

- LANDSBERG, Paul Ludwig. Život a vnitřní zkušenost. In: *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 13-45. ISBN 80-7021-054-0.
- MICHÁLEK, Jiří. Heidegger – filosof pro příští století?. *Filosofický časopis*. 2001, roč. 49, č. 1, s. 81-98. ISSN 0015-1831.
- MILLS, Jon. The False Dasein : From Heidegger to Sartre and Psychoanalysis. *Journal of Phenomenological Psychology* [online]. 1997, **28**(1), 42-65 [cit. 19.4.2015]. Dostupné z: <http://jonmills.tripod.com/Dasein.htm>.
- NAVRÁTIL, Jiří. *Uvedení do zenu*. Praha: AVATAR, 2004. ISBN 80-85862-58-1.
- NOVÁK, Aleš. Základní nálady jako základní dění lidské existence. In: Nitsche, Martin, Sousedík, Prokop, Šimsa, Martin (eds.). *Schizma filosofie 20. století*. Praha: FILOSOFIA, 2005, s. 165-177. ISBN 80-7007-224-5.
- NOVOTNÝ, Jaroslav. Presence v autentickém a neautentickém modu časovosti. In: NOVOTNÝ, Jaroslav, PĚTOVÁ, Marie, BENYOVSZKY, Ladislav. *Časovost a smrtelnost III. : Studie k časové konstituci lidské existence – cesty Heideggerova myšlení*. Praha: Scholia, 2010, s. 80-86. ISBN 978-80-87258-51-4.
- NOVOTNÝ, Jaroslav. Ustavování autentické existence z původní časovosti – okamžik a situace. In: NOVOTNÝ, Jaroslav, PĚTOVÁ, Marie, BENYOVSZKY, Ladislav. *Časovost a smrtelnost III. : Studie k časové konstituci lidské existence – cesty Heideggerova myšlení*. Praha: Scholia, 2010, s. 67-73. ISBN 978-80-87258-51-4.
- PAUZA, Miroslav. Bytí a ponechavost u Martina Heideggera. In: *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 50-74. ISBN 80-7007-074-9.
- PETŘÍČEK, Miroslav. M. Heidegger: analýza lidské existence a otázka bytí. In: *Úvod do současné filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997, s. 68-82. ISBN 80-238-1741-8.
- ZÁTKA, Vlastimil. Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu v „Sein und Zeit“. In: PAUZA, Miroslav (ed.). *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 1996, s. 85-104. ISBN 80-7007-074-9.