

Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta
Katedra Filozofie a společenských věd

Heideggerovo tázání po smyslu bytí a jeho kritikové

Bakalářská práce

Autor: Jana Vágnerová

Studijní program: B6101 Filozofie

Studijní obor: 6101R029 Filozofie a společenské vědy

Vedoucí práce: Mgr. Ondřej Švec, Ph.D.

Hradec Králové, 2015

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně a uvedla jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 15. 6. 2015

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala Mgr. Ondřejovi Švecovi, PhD. za trpělivé vedení práce, vstřícný přístup a cenné připomínky.

Anotace:

VÁGNEROVÁ, JANA. *Heideggerovo tážení po smyslu bytí a jeho kritikové.*

Hradec králové: Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2015, 58 s.

Bakalářská práce

Práce je věnována Heideggerovu dílu *Bytí a čas*, zejména Heideggerovu pojetí světa, bytí a času. Součástí práce je i přehled některých námitek, které byly vůči jeho analýze vypracovány. V první části práce bude kladen důraz na uvedení samotného tážení po bytí a jeho smyslu. Zvláštní pozornost bude věnována analýze základních strukturních momentů existence, mezi něž patří starost, konečnost a časovost. Druhá část práce se pak zaměří na kritiku Heideggerova díla, zejména na nesnáze spojené s kritikou autenticity.

Klíčová slova: Heidegger, ontologie, bytí, starost, časovost, autenticita.

Annotation:

VÁGNEROVÁ, JANA. Heidegger's Question about the Meaning of Being and his Critics. Hradec Králové: Faculty of Arts, University of Hradec Králové, 2015, 58 pp. Bachelor Degree Thesis.

The bachelor degree thesis will devote to the Heidegger's work *Being and Time*, especially Heidegger's conception of the world, being and time. The bachelor degree thesis also includes an overview of some objections, which were drawn to his analysis. The first part is focused on introduction the question about the meaning of being. Particular attention will be paid to the analysis of basic structural moments of existence, including care, finitude and temporality. The second part will then focus on criticism of Heidegger's works, especially the difficulties associated with criticism of authenticity.

Keywords: Heidegger, ontology, being, care, temporality, authenticity.

Obsah

Obsah	1
Fundamentální momenty v díle <i>Bytí a čas</i>	2
I. Instrumentální svět.....	5
1. Prostředek a nic víc?	6
2. Nahlédnutí souvislostí skrze svět	7
3. Descartův nejistý výklad světa	9
4. Možnost orientace	10
II. Hledání bytí skrze jeho uskutečnění	14
5. Ti druzí	15
6. „Ono se“ v nás	18
7. Starost jako univerzální klíč	20
8. Smrt každého z nás	22
9. Smrt pouze má	24
10. Smysl bytí v nebytí	27
11. Čas jako vše-umožňující základ	29
Reakce na dílo <i>Bytí a čas</i>	31
III. Jan Patočka	33
12. Snaha o zakotvení světa	33
13. Destrukce „bytí ve světě“ pohybem	35
IV. T. W. Adorno, Ch. Taylor - Ospravedlňování autenticitou	39
14. Autenticita nástrojem moci	39
15. Nic než víra	40
16. Mocná síla žargonu	41
17. Kulturní ideál autenticity	42
18. Autenticky společně s druhým	43
V. Emmanuel Lévinas	45
19. Vyvržení ze tmy	46
20. Pryč z anonymity	48
21. Naplnění bytí skrze bytí druhého	51
Závěr	55
Seznam použité literatury	57

Fundamentální momenty v díle *Bytí a čas*¹

Filosofie Martina Heideggera navazuje na fenomenologické učení Edmunda Husserla, zejména v tom smyslu, že se snaží vypořádat s hlavními problémy, které Heidegger u Husserla spatřuje. Je jím zaprvé to, že Husserl pojal jako východisko pro poznání světa čisté vědomí, to znamená, že „poslední základ je cosi, co není fenomén, nýbrž je to již určitá teoretická konstrukce, pojetí, jež v podstatě vzniklo na půdě Descartovy filosofie a jež je určujícím – a nekriticky přijímaným – pojetím veškeré novověké filosofie“², takovým postupem jde proti svému přesvědčení „k věcem samým“, neboť vědomí přijal bez pochybností, za druhé je problematické to, že Husserl se opomněl tázat na bytí vědomí, na to, jak vědomí je, ale bere jej jako něco již zcela evidentního. Heidegger, poučen těmito nesnázemi, pojímá vědomí odlišným způsobem. Vědomí je pro Heideggera něco vlastního tomu kterému konkrétnímu bytí, spíše než cosi neosobního, obecného.

Další překážkou je pro Heideggera subjekt-objektové nazírání světa, kdy vědomí poznává věci na základě jistých idejí o předmětech, nikoli na základě smyslové zkušenosti, tedy nepřímou. V takovém případě dochází k roztržení světa: na jedné straně stojí poznávající subjekt a na straně druhé poznávaný objekt jako dvě oddělené oblasti. Bytí, které se v obstarávání ke světu vztahuje, nelze vysvětlit pouze na základě vztahu subjektu a objektu. Bytí je víc, než pouhý subjekt ve světě. Otázka po bytí, po tom, jak si bytí rozumí, je pro Heideggera zcela zásadní. K této otázce však neodmyslitelně patří i pojem světa, ne však jako pouhého objektu poznání, ale jako základního existenciálu, tedy základní prvek struktury bytí pobytu, totiž „bytí ve světě“. Poslední, zcela zásadní součástí pobytu, je fenomén času, v jehož horizontu se pobyt může stát smysluplným. Čas je spojovací materiál, který umožňuje jak bytí, tak i svět, z nichž vychází časově pojatý pobyt. Bytí, svět a čas společně vytvářejí

¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikoymenth, 2002, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10. ISBN 80-729-8048-3.

² PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. 4., upr. vyd. Praha: Herrmann, 1997, 178 s. ISBN 80-238-1741-8. str. 69.

komplexní strukturu, jež je i základní strukturou Heideggerova nejvýznamnějšího díla *Bytí a čas*, díla prakticky nedokončeného, avšak stále hojně diskutovaného.

Úvodem je řešena otázka po bytí vůbec, její význačnost a nutnost jejího opětovného, na druhou stranu však nového položení. Samotné otázce musí předcházet analytika pobytu, jedině tak můžeme zcela proniknout do této problematiky a následně se snažit interpretovat smysl bytí. Heidegger se snaží vymanit z tradičního pojmání této otázky, to totiž brání tomu, abychom problematiku bytí správně uchopili, interpretovali a následně odstranili. V této souvislosti stanovuje tři základní předsudky, jichž je nezbytné se před samotným tázáním zbavit. Tyto předsudky jsou hluboce zakořeněny a otázku po bytí zjednodušují a zastiňují, když na ně však správně nahlédneme zjistíme, že nás k otázce po bytí přímo vyzývají. Prvním je, že „Bytí“ je „nejvšeobecnější“ pojem.¹, může se tedy zdát, že není nutné se zabývat jeho explikací, neboť jej jistým způsobem vždy uchopujeme, vnímáme-li jsoucno. Podle Heideggera je tomu přesně naopak, tvrdí, že sic je pojmem nejvšeobecnějším, nikoli však nejsrozumitelnějším, jeho výklad je nezbytný, neboť stále setrvává v temnotě.² Dalším je ten, že bytí je ve své podstatě pojmem nedefinovatelným. Tento předpoklad pramení z toho, že bytí je fundamentálně odlišné od jsoucna a proto nemůže být jeho prostřednictvím vyloženo, jak tomu bylo doposud. Bytí je tedy nedefinovatelným prostřednictvím jsoucna, nějaký způsob k jeho vysvětlení však existovat musí. Posledním předsudkem je samozřejmost bytí, to, že všichni pojmu bytí vždy nějak rozumíme, každý jím „jsme“, toho porozumění je však vágní, smysl bytí je nám totiž stále skryt.

Heidegger prost předsudků v otázce po bytí, před sebou má další nelehký úkol, totiž znovupoložení otázky. Ke každé otázce patří, stejně tak i k otázce po bytí, to, „po čem“ se ptáme, dále „na co“ se ptáme a konečně „u čeho“ se ptáme. Touto otázkou se ptáme po bytí, po tom „co určuje jsoucno jako jsoucí“³, samo bytí však není žádným jsoucnem, není něčím, co by se ve světě pouze vyskytovalo a co by tedy bylo možné pomocí jsoucna vysvětlit, musí proto ve své analytice zvolit k jeho objasnění zcela jiný

¹ Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 18.

² Tamtéž, str. 19.

³ Tamtéž, str. 21.

způsob. Tážeme se u jsoucna samotného, které „jest“. Za toto jsoucno Heidegger později stanoví pobyt, kterého se ptáme na jeho smysl. Způsob bytí člověka, tj. pobyt, nepojíma tradičním způsobem, jako formu ve světě se vyskytujícího jsoucna, nýbrž tak, že se ke svému bytí vždy vztahuje, toho vztahování pobytu nese označení existence¹, pobyt vždy předontologicky rozumí svému bytí, byť toto rozumění si může, a často i je, vágní, pobyt není sobě samému lhostejný. Právě toto rozumění sobě samému je pro Heideggera klíčové, jeho zkoumáním je možné bytí pojmut ontologicky, proto jej staví do základu své ontologie. Nejprve je však nutné přistupovat k pobytu v jeho každodennosti. Pobyt se každodenně vztahuje ke světu a k nitrosvětskému jsoucnu, z tohoto vztahování se vykládá i sám sebe, je to způsob bytí, jímž pobyt je zprvu a většinou, a jedině při jeho zahrnutí do analytiky pobytu se nám odemknou bytostné struktury.

V následující části se nebudeme držet posloupnosti Heideggerova výkladu. První zkušenosti, které máme jsou ty každodenní, praktické, jež získáváme, když se vypořádáváme se světem, zkušenosti o jsoucnech, proto se nejprve zaměříme na jsoucno, jeho rozdělení a základní pojmy, společně s tím si interpretujeme fenomén světa, teprve po tomto výkladu se budeme věnovat samotnému bytí pobytu. Podíváme se na způsob, jakým je toto bytí ve své každodennosti, ale zároveň si i vysvětlíme základní existenciály, z nichž nejdůležitější je pojem starosti, smrti a časovosti. V poslední části se podíváme na některé námitky Heideggerovy ontologie, zejména na kritiku ze strany Emmanuela Lévinase, neopomeneme ale ani Jana Patočku a další. Závěrem se Heideggerovo dílo pokusíme zhodnotit, ukážeme si, v čem je jeho fundamentální ontologie tak originální a v čem je jeho přínos.

¹ Tamtéž, str. 23.

I. Instrumentální svět

Pojem světa je ve filosofii často diskutovaný problém, ne jinak tomu je v ontologii Martina Heideggera. Pojem světa je s člověkem bytostně spjat a proto skrze svět můžeme uchopit podstatu bytí. Člověk je vždy ve světě dvojím způsobem, nějak se k němu vztahuje, chápe jej, vnímá a za druhé je jeho součástí, tyto dva postoje jsou zcela odlišné, ale vzájemně neoddělitelné. Co tedy je svět?

Nejčastěji, a vlastně i zprvu, je na svět nazíráno jako na nějaký soubor vedle sebe se vyskytujících jsoucen. Heideggerovo pojetí je však zcela odlišné, jeho interpretace světa je založena na vztahu pobytu a nitrosvětských jsoucen, nikoli však ve vztahu subjekt-objektovém. Pobyt se uskutečňuje ve světě a se světem, tedy i s nitrosvětskými jsoucnými, nevztahuje se k nim jako k pouhým objektům, pobyt ve svém bytí se jsoucnými zachází s jistou mírou jejich použitelnosti. Pobyt jsoucna prakticky využívá, uskutečňuje tak svoje bytí. Toto pojetí je „sice rovněž reflexivním pohledem, ale takovým, který není veden prvotně myšlenkou konstatování dané přítomnosti, nýbrž odkázanosti na sebe ve výkonu svého bytí, v převzetí pochopených a uchopených možností, v seberealizaci, která není děláním, manipulací sebe, nýbrž originálním vyhmátnutím vlastní možnosti jsoucna, které se k sobě vztahuje tak, že mu jde o jeho bytí“¹. Ze vztahu pobytu a světa vyplývá, že pobyt jsoucným, potažmo i světu, rozumí na základě rozumění bytí, proto je výklad světa tak nezbytný. Bude-li pochopen svět, pak teprve může být pochopeno bytí, neboť právě ze světa vždy již předběžně bytí rozumíme: „jistým způsobem vidět a přece většinou chápat nesprávně“ nemá svůj základ v ničem jiném, než v této bytostné struktuře pobytu samé, v souladu s níž pobyt sobě samému – a tzn. i svému „bytí ve světě“ – rozumí ontologicky zprvu z toho jsoucna a jeho bytí, kterým sám není, s kterým se však „uvnitř“ svého světa setkává“². Samotnému výkladu bytí proto předchází výklad světa. Tento inovátorský pohled otevřel doposud skryté horizonty filosofie. Svět je to, díky čemuž můžeme určitým způsobem být, díky světu jsme s to chápat souvislosti, ve světě se nám odkrývají

¹ PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy: publikované texty z let 1965-1977*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009, 669 s. ISBN 978-80-7007-332-2. str. 305.

² Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 79.

jsoucná ve své prostředčnosti, čímž je umožněno naše zacházení s nimi. Ve světě se pobyt setkává se jsoucný, vytvářejí se struktury, které můžeme na základě porozumění bytí poznávat. „Svět, který nazýváme přirozeným, je u Heideggera svět služebných vhodností spolu se světem našeho lidského obstarávání v jeho vzájemném spolu- i protichůdném porozumění.“¹

Abychom lépe uchopili pojem světa, je nutná explikace nitrosvětského jsoucna. Nejčastěji se nesetkáváme se jsoucný tak, že je pouze v čistém nazírání poznáváme, nýbrž s nimi v modu obstarávání manipulujeme, používáme je, stávají se prostředkem. List papíru je vždy nejprve tím, kam mohu psát své poznámky, nebo tím, co mohu zmačkat a zahodit, nikoli něčím, co si jen tak leží na mém stole. Tento list papíru je primárně prostředkem, který mohu použít. Ani prostředek však není něčím ve světě se pouze vyskytujícím, prostředek má vždy nějakou funkci, k něčemu slouží, prostředek se tedy vždy nachází v nějakém celku prostředků, ve struktuře světa má vždy své konkrétní místo, nejširším celkem prostředků je potom svět. Již zmíněný list papíru můžeme nahradit kusem látky, právě proto, že se nachází v celku prostředků, který je uspořádává podle použitelnosti. Nitrosvětské jsoucno je pro Heideggera primárně prostředkem, příručním jsoucnem, je tedy při-ruce, můžeme jej používat a tak se chopit možnosti, kterou nám svým bytím poskytuje, je to takové jsoucno, které „...není předmětem nějakého teoretického poznávání ‚světa‘, nýbrž tím, co používáme, zařizujeme atp.“².

1. Prostředek a nic víc?

Prostředek je to, co můžeme ve svém bytí využít, je to vlastně vše s čím jistým způsobem pracujeme, je to stůl, u něhož obědváme, postel, v níž spíme, i boty, v nichž chodíme, je to vše, s čím zacházíme, nehledě na způsob, jak s tím zacházíme. V obstarávání se nám vždy jako první zjevuje konkrétní příslušnost prostředku „k tomu a tomu“: „není pouze něčím, co se jenom vyskytuje, je v nejširším smyslu

¹ Patočka. *Fenomenologické spisy: publikované texty z let 1965-1977*. cit. vyd., str. 310.

² Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 89.

vhodný a po ruce“¹. Takové chápání prostředku, ve kterém se stává „k něčemu vhodný“, Heidegger nazývá příručností. Toto pojetí se však zdá být značně problematické. Tím spíše pak Heideggerův názor, že jsoucno je zprvu a většinou prostředek, že „les je obora, hora je kamenolom, řeka je vodní síla, vítr je vítr ,v plachtách“² Pokaždé, když se setkáváme se jsoucnem, není pro nás přeci primárně prostředkem, jdeme-li lesem, pak jistě nevnímám stromy, které zde vidíme, zprvu jako prostředky, jako něco, co můžeme využít, například jako zdroj dřeva. Strom jistě může být prostředkem, ale může být i něčím, jehož krásu obdivujeme, není to tak, že jsme opustili od jeho příručnosti a nyní se nám tak jeví, jeho krásu můžeme nahlížet stejně původně, jako jeho příručnost.

Vraťme se ale k příručnosti, jak ji chápe Heidegger. Způsob, jímž se nám odkrývá ona příručnost prostředku, je *praktický ohled*, primárně se tak děje v určité nenápadnosti. Prostředek je zasazen do struktury světa, kde má svůj účel. Tím, že je nám tato struktura odkryta, můžeme poznat příručnost prostředku, nelze ji pochopit z čistého nazírání, proto Heidegger odmítá subjekt-objektové pojetí světa. Teprve tehdy, ztrácí-li prostředek něco ze své příručnosti a je nepoužitelný, pak se pro nás stává nápadným. *Nápadnost*, spolu s *naléhavostí*, kdy není prostředek fakticky po ruce a *neodbytností*, kdy se prostředek domáhá přednostního obstarání, jsou deficientní módy příručnosti, stále pro nás však takové jsoucno nemá charakter pouhého výskytu, avšak jeho výskytovost se zde začíná ohlašovat. „Že nějaký prostředek je nepoužitelný, znamená: je porušen konstitutivní odkaz ,k tomu a tomu‘ na ,k něčemu‘.“³ Takto se nám začínají odkrývat souvislosti prostředků a spolu s tím se začíná zviditelňovat svět.

2. Nahlédnutí souvislostí skrze svět

Jak jsme si již řekli, nitrosvětské jsoucno je pro nás zprvu a většinou prostředek, ten se nám ve své nenápadnosti „ukazuje“ díky znakům, jež nám zpřístupňují jsoucno ve

¹ Tamtéž, str. 92.

² Tamtéž, str. 93.

³ Tamtéž, str. 98.

své příručnosti, čímž umožňují určitým způsobem s prostředkem zacházet. *Znak* samotný je prostředek, jehož zásluhou se nám něco ukazuje, totiž, že prostředek je vhodný „k tomu a tomu“, díky tomu získáváme přehled, odkrývají se nám souvislosti a tak je nám umožněno orientovat se ve světě. „Znaky ukazují primárně vždy to, ‚v čem‘ žijeme, u čeho se obstarávání zdržuje, jak se to s čím má.“¹ Znaky ukazují vhodnost příručního jsoucna, jeho souvislosti a jeho *dostatečnost*. Tento vztah Heidegger definuje jako *poukaz*, tedy vztah, kdy znak k něčemu dostačuje. Příruční jsoucno, které je dostatečné, postačuje svým bytím k obstarání něčeho. Právě to, díky čemu rozumíme struktuře poukazů, je svět. Svět je „místem“, kde se vše stává zjevným. „Svět je podle Heideggera horizontem, v němž je subjektem a v subjektu rozvržena dimenze, v níž se člověku teprve ukazuje nějaké jsoucno, včetně jeho samého jako jsoucna.“² Pro Heideggera je svět naprostý základ poznání, díky světu nahlížíme jsoucna, ale i sebe, díky světu předontologicky chápeme bytí. Velmi výstižně Heideggerův svět popsal Miroslav Petříček: „Svět je podmínkou toho, aby se jsoucno mohlo ukazovat, a aby se mohlo ukazovat v tom, jak jest, tj. právě jako ‚nitrosvětské‘, jako ‚služba‘, jako ‚prostředek‘ – jako takové jsoucno, které nemá způsob bytí pobytu (...) v tom je významný poukaz na můj způsob bytí.“³ Svět je tedy ve své podstatě zcela původní možností, svět: „je takto *vlastní možností bytí* pobytu, a to ve smyslu možnosti, *jedině* kam, resp. do čeho se *může* ono ‚býti s to‘ vlastního ‚možno býti‘ obracet a v naplňování svého ‚že jest a že býti má‘ pouštět.“⁴

Jak bylo již dříve řečeno, bytí pobytu si vždy nějak rozumí, toto bytí je „bytí ve světě“, nikoli však ve smyslu, že se pobyt pouze prostorově nachází v nějakém světě. Pobyt je ve světě v modech bytí. Svět nám, mimo jiné, umožňuje obstarávání a

¹ Tamtéž, str. 103.

² KUNEŠ, Jan. Subjekt a svět. Heideggerova transcendentální filosofie. KUNEŠ, Jan (ed.) a Martin VRABEC (ed.). *Člověk a jeho svět: filosofický pojem světa od novověku po dnešek*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2009, s. 173-230. ISBN 978-80-7007-296-7. str. 205.

³ Petříček. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. cit. vyd., str. 75.

⁴ NOVOTNÝ, Jaroslav. Meze Lévinasovy kritiky Heideggerovy ontologie. In: KRUŽÍK, Josef a Karel NOVOTNÝ. *Emmanuel Lévinas - filosofie a výchova: ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova - Fakulta humanitních studií, c2006, 288 s. ISBN 80-239-8833-2. str. 35.

poznání. „Bytí ve světě“ znamená podle dosavadní interpretace: netematické, praktické pohroužení do poukazů, konstitutivních pro příručnost celku.“¹ Z tohoto vztahu nutně vyplývá, že bytí pobytu rozumí světu, i když třeba jen předontologicky. Tím, že rozumíme světu, se nám svět odkrývá a spolu s ním i celek dostatečnosti, v něm se nám otevírají struktury příručních jsoucn ve své příručnosti, svět se pro nás stává významným, nechává vystupovat příruční jsoucn a tak s nimi můžeme zacházet.

3. Descartův nejistý výklad světa

Po svém výkladu světa se Heidegger zaměřuje na výklad světa u Descarta, kdy se snaží přiblížit problémy, jež s Descartovým dualistickým pojetím světa souvisejí. Pokračuje tak v úkolu, který si zpočátku stanovil, tedy v úkolu destrukce dějin ontologie, neboť, jak tvrdí, se sice během dějin různé sféry bytí dostávají do centra bádání, avšak základní otázka po bytí samotném a jeho struktuře je stále nevyslovena.² Takto Heideggerův postoj k Descartovi popisuje Milovan Ješič: „Odmíta celý doktrínální obsah jeho filozofie, pretože nezaručuje prístup k fenoménu svet ani k ontológii pobytu.“³ V čem konkrétně je tedy Descartův výklad problematický?

Descartes chápe svět na základě jeho rozprostraněnosti: „Rozlehlost totiž do délky, šířky a hloubky tvoří vlastní bytí tělesné substance, kterou nazýváme ‚svět‘.“⁴ Svět je tedy pojímán na základě prostorovosti, je to pouze oblast, kde se vyskytují jsoucn, čímž vlastně jeho výklad zůstává stále na půdě nitrosvětského jsoucn a samotný fenomén světa je skryt v temnotě. Descartes rozlišuje dvě substance: *res cogitans*, tedy věc myslící, a *res extensa*, jako věc rozprostraněnou. Přitom samotný pojem substance je problematický, substance je na jedné straně něčím, co má nezávislé bytí, zároveň ale termín substance odkazuje k jsoucnu samotnému. *Res extensa* může být poznána na základě intelektu, takové poznání je jediné jisté. Další druh poznání, tedy takové, které se uskutečňuje skrze smysly, poznání barevnosti, chutě, škodlivosti, vhodnosti, atd. ...

¹ Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 99.

² Tamtéž, str. 39.

³ JEŠIČ, Milovan. Heidegger, Descartes a metafyzika subjektivity. *Filozofia*. 2010, 65(2): 130-138. ISSN 0046-385x. str. 132.

⁴ Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 115.

takové poznání je „ontologicky bezvýznamné“¹, to znamená, že nejsme s to uchopit podstatu bytí onoho jsoucna. Tím, že je smyslová zkušenost takto zjednodušena ztrácíme „možnost uchopit jsoucno, s nímž se v takovém vnímání setkáváme, v jeho bytí“², vnímáme tedy věci, jako pouze se vedle sebe vyskytující. V tomto pojetí není dostatečně vysvětleno, ani bytí těchto věcí, ani způsob, jak s nimi zacházíme.

Již jsme si řekli, Heidegger Descartovi vytýká, že smyslovou zkušeností nemůžeme nahlédnout způsob bytí *res extensa*, ba co víc způsobu bytí jsoucna, substancialitě, nemůžeme nikdy zcela porozumět. Otázka po bytí je v takovém případě bagatelizována, přeskočena a zůstává nadále nezodpovězena: „Descartes se ontologické otázce po substancialitě nejen úplně vyhýbá, nýbrž výslovně zdůrazňuje, že substance jako taková, tzn. její substancialita, je primárně sama o sobě a pro sebe nepřístupná.“³. Překážkou Descartova konceptu je tedy především výklad světa na základě nitrosvětského jsoucna, fenomén světa tak nemůže být nikdy pochopen, na což navazuje i nesprávný výklad, jak poznávání, tak i bytí nitrosvětského jsoucna. Dalším problémem je, že Descartes se vyhýbá výkladu bytí a snižuje jeho význačnost. Jakousi vágní explikací bytí sice podává, avšak toto bytí je totožné jak pro nitrosvětské jsoucno, tak pro *res cogitans* a dokonce i pro Boha, jako *ens perfectissimum*.

4. Možnost orientace

Descartův výklad světa je pojat na základě prostorovosti, v posledním oddílu třetí kapitoly⁴ podává Heidegger svůj výklad prostorovosti. Rozděluje ji podle třech základních vymezení, první z hlediska příručního jsoucna, druhé přísluší „bytí ve světě“ a poslední přísluší pobytu.

Jisté prostorové vlastnosti příručního jsoucna můžeme odvodit již z jeho názvu. Příručnost označuje jsoucno, které je při ruce, je v takové vzdálenosti, abychom s ním

¹ Tamtéž, str. 123.

² Tamtéž, str. 124.

³ Tamtéž, str. 120.

⁴ „Okolo“ jako prostorovost světa našeho okolí a prostorovost pobytu. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikoymenth, 2002, s. 128-142. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10. ISBN 8072980483.

mohli zacházet, „má charakter blízkosti“¹. Touto blízkostí však není míněna přesně měřitelná vzdálenost, blízkost se nám může ukázat pouze v praktickém ohledu, pouze v praktickém ohledu může být prostředek blízko, neboť pro nás přestal být bezvýznamným, ale naopak se z jistého hlediska stal velmi potřebným. Takový prostředek již není něčím, co se pouze nachází kdesi v prostoru, něčím, co zcela neregistrujeme, co není ani blízko, ani daleko. Heidegger o této blízkosti tvrdí, že je směrově fixovaná, tedy, že prostředek se nenachází někde blízko, ale jeho místo je účelné, je vhodně umístěn do celku prostředků.² Prostředek může být blízký pouze v nějakém směru, jedině ve směru k něčemu může být prostředek pří-ručním. Prostředek má tedy vždy své místo, suma těchto míst se označuje jako *krajina*, ne však ve smyslu vedle sebe se vyskytujících míst. Stejně jako svět není pojímán jako prostor, kde se jen vyskytují jsoucna, tak ani krajina není něčím obdobným, tedy pouhý trojdimenzionální prostor.

Krajina je chápána, podobně jak je tomu s pojmem svět, primárně tedy jako možnost. Je to možnost, která nám umožňuje orientovat se v celku prostředků, je to možnost, která nechává jsoucna vystupovat jako nacházející se na tom a tom místě, „Nieje však druhom priestoru, ale otvorením možnosti priestorového určovania.“³. „Podmínkou toho, aby nějaký celek prostředků mohl patřit na nějaké místo, je však ‚kam‘ vůbec, v němž je jistému kontextu prostředků vykázána celková struktura míst.“⁴ Toto „kam“ je pak pro Heideggera právě ona krajina. Možnost orientace v krajině se nám dává primárně, vždy je nejprve možné orientovat se na základě praktického ohledu, teprve potom můžeme uchopit prostor jako trojrozměrný. „Nahoře“ je „tam na stropě“, „dole“ je „na podlaže“, „vzadu“ je „tam u dveří“; veškerá „kde“ jsou objevována a v praktickém ohledu vykládána na cestách, jimiž se ubírá každodenní zacházení, nikoli stanovována a vyznačována teoretickým vyměřováním

¹ Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 129.

² Tamtéž, str. 130.

³ MITTERPACH, Klement. Krajina a horizont. *Filozofia*. 2005, 60(6): 454-460. ISSN 0046-385x. str. 458.

⁴ Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 130.

prostoru.“¹ Zprvu a většinou je pro nás krajina v praktickém ohledu, stejně jako příruční jsoucno, nenápadná, může se nám ukázat teprve v deficientních modech obstarávání. Takto vymezená prostorovost přísluší pouze nitrosvětskému jsoucnu, je kategoriální, nenáleží pobytu v jeho modu bytí ve světě.

Prostorovost v relaci k pobytu neodkazuje k nacházení se na nějakém místě ve světě, ani na místě příručním, jak je tomu u kategoriálního významu prostorovosti. Existenciálně pojatá prostorovost znamená, že pobyt se ve svém obstarávajícím způsobu bytí setkává se jsoucnem, vyvstává z „bytí ve“, má povahu oddálení, nikoli však ve smyslu vzdálenostním, a zaměření. Oddálení, jako způsob bytí pobytu, znamená, že „zmizí dálka, tzn. vzdálenost něčeho, znamená tedy přibližování.“², při oddalování se tedy dává najevo blízkost nitrosvětsky vystupujícího jsoucna. Blízkost je východiskem pro obstarávání, není-li příruční jsoucno v blízkosti, pak je nemožné s ním zacházet: „pobyt má bytostnou tendenci k blízkosti“, neboť blízkost je předpokladem pro obstarávání pobytu. Prakticky pojatá vzdálenost, taková, kdy nám může nějaké jsoucno připadat blízko/daleko, nám odkrývá svět, tehdy je „příslušný svět teprve vlastně po ruce“³. Pobyt jako „bytí ve světě“ je vždy v modu oddalování, vždy odkrývá nějaké jsoucno v jeho blízkosti.

Již jsme si řekli, že blízkost příručního jsoucna je směrově fixovaná, podobně je tomu u oddalování, k tomu patří druhý charakter prostorovosti, tedy zaměřenost, která stanovuje vpravo a vlevo. Oddalování se vždy vztahuje k nějaké krajině, pouze ze zaměřené krajiny se nám může jsoucno přibližovat. „Zaměřenost právě tak jako oddálení jsou jako bytostné mody ‚bytí ve světě‘ předchůdně vedeny praktickým ohledem obstarávání.“⁴. „Bytí ve světě“ nám odkrývá svět, tedy prostor, ve kterém se uskutečňuje obstarávání, avšak „Prostor jako čisté ‚v čem‘ nějakého metrického uspořádání míst a určení polohy zůstává při tomto prvotním odemčení ještě skryt.“⁵, můžeme ho nahlédnout teprve tehdy, když jej nebudeme pojímat v praktickém ohledu,

¹ Tamtéž, str. 130.

² Tamtéž, str. 132.

³ Tamtéž, str. 134.

⁴ Tamtéž, str. 136-137.

⁵ Tamtéž, str. 139.

ale „v čistém pohlížení“¹. Budeme-li takovým způsobem pohlížet na prostor, jako na plochu, pak se příruční jsoucna mění na pouze někde se vyskytující předměty, svět pro nás ztrácí svůj význam: „ze světa našeho okolí se stává svět přírody“².

¹ Tamtéž, str. 140.

² Tamtéž, str. 141.

II. Hledání bytí skrze jeho uskutečnění

Doposud jsme se zabývali tím, jak Heidegger chápe fenomén světa, vysvětlili jsme si, jak se setkáváme s nitrosvětským jsoucnem, a jak je chápána prostorovost. Pobytu, kterým zejména se Heidegger ve svém díle zabývá, a jeho bytí jsme se však dotkli pouze okrajově. Jisté charakteristiky pobytu sice již vysvitly, avšak nyní bude naším úkolem jeho, pokud možno, komplexnější interpretace.

Otázka po bytí je v Heideggerově díle zcela základním momentem, snaží se o znovupoložení otázky po bytí, uvědomuje si, že v celých dějinách filosofie se tato otázka zanedbávala, že bývalo bytí špatně interpretováno, avšak ve většině případů byla otázka po bytí zcela opomenuta, proto se snaží vymanit z tradice, jak jsme si již ukázali dříve. Zopakujme si tedy, co jsme se doposud o bytí, zvláště pak o pobytu, dozvěděli.

Abychom odpověděli na otázku, co je to bytí, musíme se ptát u takového jsoucná, pro které je jeho bytí problémem. Tímto jsoucнем je právě pobyt, je zainteresován na svém bytí, vždy se k sobě vztahuje a předontologicky svému bytí rozumí. Jak ale z tohoto vágního a zastřeného porozumění dojít k porozumění ontologickému? Pobyt je modus bytí, pokud tedy se vydáme na cestu jeho analytiky, pak dojdeme k odemčení jeho bytí a spolu s tím k odemčení bytí obecně: „jelikož bytí člověka je modem bytí vůbec, v něm leží i porozumění tomuto bytí vůbec“¹. Tím, že bude zcela porozuměno bytí, bude otevřen horizont pro následné hledání jeho smyslu. Heideggerova metoda zkoumání je reflexivní, základem porozumění bytí je porozumění vlastního bytí, spolu s tím se nám ukazuje, že je zde klíčovým prvkem praxe, z praxe můžeme dojít jasnému porozumění.

Pobyt se nevyskytuje ve světě, „bytí ve světě“ je způsob bytí pobytu, který nám „umožňuje se v něm vždy již orientovat a orientovat se v něm jako v otevřeném celku“². Svět, jakožto celek možností obstarávání, se nám „bytím ve světě“ otevírá, resp. je vždy již otevřen. Právě skrze každodennost „bytí ve světě“ můžeme uchopit

¹ SCHÜSSLER, Ingeborg. Pobyt a bytí u Martina Heideggera, I. *Reflexe*. 1995, (14): 1-14. ISSN 0862-6901. str. 1-2.

² Kuneš. *Člověk a jeho svět: filosofický pojem světa od novověku po dnešek*. cit. vyd., str. 176.

bytosné struktury pobytu. Nesmíme však vztah pobytu a světa nahlížet jako vztah subjektu a objektu, úskalí tohoto pojetí byla rovněž dříve vysvětlena.

Pobyt rozumí svému bytí, rozumí si ale skrze svět, ke kterému se vždy vztahuje. Z tohoto vztahu Heidegger odvozuje, že není možné ontologicky uchopit bytí prostřednictvím primárního zamyšlení se nad pobytem samý, bytí musíme vykládat na základě světa, ze kterého čerpáme ono předontologické porozumění sobě samému. Dalším důležitým prvkem výkladu je průměrná *každodennost*, která jediná nám může dát nahlédnout, jak pobyt zprvu a většinou je, odemkne nám „nikoliv libovolné a náhodné, nýbrž bytosné struktury, které se v každém způsobu bytí faktického pobytu prosazují jako bytosně určující“¹.

Bytí pobytu je „vždy pro každého „moje““², pobyt má na svém bytí vždy zájem, dokonce i v modu lhostejnosti, jak bude ukázáno později. Pobytu vždy jde v jeho bytí o toto bytí, bytí je nejvlastnější možností pobytu „a poněvadž je pobyt bytosně 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““³. Podle toho, jak pobyt přistupuje ke svému bytí, Heidegger rozlišuje bytí autentické, tj. vlastní a neautentické, nevlastní, i z neautentického bytí však můžeme nahlédnout základní struktury bytí.

Vzhledem k tomu, že jsme se již seznámili s fenoménem světa a předběžně jsme si i vysvětlili pojem pobytu, je naším následujícím úkolem ujasnit si, jakým způsobem pobyt je ve světě, o němž Heidegger pojednává.

5. Ti druzí

„Bytí ve světě“ neznamena výskyt pobytu v nějakém světě čistě prostorového charakteru, za prvé proto, že svět není pojímán primárně jako nějaký prostor, a za druhé proto, že způsobem bytí pobyt není výskyt, ale existence, to znamená, že si vždy rozumí a vždy se ke svému bytí vztahuje. „Nalézat se „v“ něčem, co se vyskytuje,

¹ Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 34.

² Tamtéž, str. 60.

³ Tamtéž, str. 61.

vyskytovat se spolu s něčím, co má tentýž způsob bytí, ve smyslu určitého vzájemného místního vztahu, to jsou ontologické rysy, které nazýváme *kategoriální*, rysy, jež patří ke jsoucnu, které nemá způsob bytí pobytu.¹ „Bytí ve světě“ je existenciál pobytu, je to základní předpoklad setkávání s nitrosvětským jsoucnem, potažmo i předpoklad pro obstarávání bytí. Obstarávání pobytu pramení z jeho zainteresovanosti na sobě samém, samotných způsobů obstarávání je nespočet, jako např. používání, zacházení, zájem na něčem, vytváření, tázání, hledání, upuštění od něčeho, ... S nitrosvětským jsoucnem, stejně jako se světem se setkáváme především v obstarávání, spojitost mezi pobytem a světem je tak silná, že „pobyt je prvotně a většinou svým světem pohlcen“².

Ve světě se nesetkáváme pouze s nitrosvětským jsoucnem a jistým způsobem i se sebou samým, ale současně i s druhými. Pobytem jsem vždy já sám, avšak ne jako něco izolovaného, ale jsem vždy již spolu se světem, stejně tak i spolu s druhými: „není nakonec dáno nějaké zprvu izolované já bez druhých“³. Je tedy zřejmé, že každodenní „bytí ve světě“ je zároveň spolupobytem s druhými. Pobyt druhých nemůže být chápán jako jejich výskyt, neboť toto jsoucno: „je nejen odlišné od prostředků a věcí vůbec, nýbrž které v souladu s charakterem svého bytí, jako *pobyt*, je po způsobu „bytí ve světě“ samo „ve“ světě, v němž zároveň nitrosvětsky vystupuje.“⁴. Avšak i tehdy, když pocítuji samotu, je bytí pobytu vždy spolupobytem s druhými, tedy osamocenost pobytu je „deficientní modus spolubytí, její možnost je pro ně důkazem“⁵, samota však není chápána, jako „ne-výskyt“ druhých, ale spíše jako existenciální modus pobytu, který je možný jen z toho důvodu, že „pobyt jako spolubytí nechává ve svém světě vystupovat pobyt druhých“⁶.

Spolupobyt, stejně tak jako jiné základní momenty bytí, je charakterizován na základě starosti pobytu o jeho bytí, s nitrosvětskými prostředky zacházíme v praktickém ohledu v modu obstarávání, k pobytu druhých tedy nutně přísluší starost, jako péče o druhé: „toto jsoucno není obstaráváno, nýbrž *staráme* se o ně, je v naší

¹ Tamtéž, str. 74.

² Tamtéž, str. 143.

³ Tamtéž, str. 146.

⁴ Tamtéž, str. 148.

⁵ Tamtéž, str. 150.

⁶ Tamtéž, str. 151.

*péči*¹. Starost ve spojitosti s druhými je modus každodennosti, tedy toho, jak pobyt zprvu a většinou jest, náleží sem „být jeden pro druhého, proti druhému, bez druhého, jeden druhého mít, nemít spolu nic společného, vzájemně se o sebe nestarat“². Další podobnost prostředku a pobytu druhých je v tom, jak se nám tyto struktury jeví, stejně jako prostředek se ve své prostředčnosti jeví zprvu a většinou nenápadně, tak i pobyt druhých je pro nás v bytí každodennosti zprvu nenápadný. Je však zásadní rozdíl v přístupu k těmto dvěma druhům nitrosvětského jsoucná, mezi prostředkem a pobytem je vztah bytí k výskytovému jsoucnu, ve spolubytí je však tento vztah vztahem pobytu k pobytu.

Heidegger stanovuje dvě krajní možnosti starosti o druhé, první z nich je *zaskakování*, druhou nazývá *předbíháním*. Zaskakování se děje tehdy, když pobyt přebírá obstarávání za druhého, a zpět mu jej odevzdává jako již obstarané. Ten, komu je takto starost přebrána, pak se ukrývá v pozadí a dokonce se, i mlčky, „může stát závislým a ovládaným“³, zdá se, že tento způsob starosti vede k neautentickému bytí pobytu, který je zaskakován. Naopak v předbíhání není za druhého starost převzata, ale je mu ukázána a přenechána, jako jeho vlastní možnost, „dopomáhá druhému k tomu, aby se stal ve své starosti sám sobě průhledným a pro ni volným“⁴, je veden k autentickému bytí. V tomto případě jde o starost ve vlastním smyslu, nikoli pouze o obstarávání příručního jsoucná. Zmíněné dva způsoby starosti nejsou způsoby každodenního spolubytí, nicméně všechny druhy starosti jsou vedeny ohleduplností a shovívavostí, právě tak, jak je obstarávání vedeno praktickým ohledem. Ohleduplnost a shovívavost se však mohou modifikovat až k bezohlednosti a přezírání, které jsou specifické pro lhostejnost, ta však je stejně jako starost modem spolubytí s druhými.

Starost se v neautentickém modu bytí konstituuje z rozdílu vůči druhým, spolubytí je „znepokojeno starostí o tento odstup“⁵, tedy odstup bytí pobytu, který je vždy můj a o bytí pobytu druhých. Odstup je existenciálem každodenního spolubytí, to znamená,

¹ Tamtéž, str. 151.

² Tamtéž, str. 151.

³ Tamtéž, str. 152.

⁴ Tamtéž, str. 152.

⁵ Tamtéž, str. 156.

že „je v *podřízenosti* druhým, *jest* nikoliv on sám, druzí mu bytí odňali“¹. Druhými, v tomto případě, není myšlena skupina konkrétních lidí, kterými je naše bytí řízeno, ale neurčité „*ono se*“, jímž jsme všichni, ale zároveň jím není nikdo, v něm se ztrácí bytí jako spolubytí s druhými, ale i bytí samo. „Líbí se nám a baví nás to, co se líbí; čteme, sledujeme a posuzujeme literaturu a umění tak, jak se čte a jak se posuzuje; ale také se z ‚davu‘ stahujeme, jak se to obvykle dělá; shledáváme ‚pohoršujícím‘, co se obvykle takovým shledává.“² „*Ono se*“ má ve svém základu průměrnost a k ní se vztahuje, i tehdy, když se setkáme s něčím novým, je to později, díky neurčitému „*ono se*“, vyrovnáno a pojímáno jako průměrné. „V každodennosti pobytu se většina věcí děje tak, že musíme říci: nikdo za to nemůže, nikdo to nebyl.“³, neboť se zdá, že „*ono se*“ rozhoduje ovšem, přebírá naši odpovědnost a dává ji neurčitosti, čímž usnadňuje pobytu jeho bytí, avšak takové bytí není naše vlastní. Způsob bytí rozprostřený do neurčitého „*ono se*“ je tedy neautentickým, nechápe se svých vlastních možností, jeho bytí je mu skryto, stejně jako mu je skryto bytí samo. Pravda je skryta právě v děsivé neurčitosti, díky níž se pobyt sobě samému vzdaluje a špatně sám sebe interpretuje. Tímto způsobem bytí je pobyt zprvu a většinou.

6. „*Ono se*“ v nás

Každodenní bytí pobytu se „v neurčitém ‚*ono se*‘ ztrácí a je jím ovládán“⁴, tomuto průměrnému bytí rozumíme z *řeči*, jež nám odemyká bytí, avšak i toto porozumění je z jistého hlediska průměrné. Protože řeč přísluší každodennímu bytí pobytu, je její porozumění povrchní, skrze řečené není ani tak porozuměno jsoucnu, jako spíše právě tomu, co se říká, stručně řečeno: rozumíme formě, avšak obsah řeči je nám stále skryt. Řečené je dále šířeno a opakováno, čímž prohlubuje svou průměrnost a více se vzdaluje opravdové možnostiodemknout jsoucno. „A protože mluvení ztratilo své primární bytostné sepětí se jsoucnem, o němž je řeč, příp. k němu nikdy nedospělo,

¹ Tamtéž, str. 156.

² Tamtéž, str. 157.

³ Tamtéž, str. 158.

⁴ Tamtéž, str. 200.

nesdílí se tak, že by si toto jsoucno původním způsobem osvojovalo, nýbrž tak, že řečené omílá a šíří.¹ Na řeči založené průměrné porozumění abstrahovalo od jádra a zajímá se pouze o řeč samotnou, nikdy nemůže skutečně porozumět, ale ani nechce, resp. věří tomu, že tím, co v řeči přijímá skutečně, odkrývá jsoucno. Tak jako „ono se“ přebírá pobytu starost, tak řeč přebírá porozumění.

Dalším možným způsobem odemykání jsoucna je *pohled*, ten je v každodenním bytí pobytu *zvědavostí*, ani ta však není zaměřena na skutečné odemčení jsoucna, jako je tomu v řeči, ale jde jí pouze o to, aby viděla. Zvědavost přebíhá od jednoho jsoucna k druhému, což vede k jejímu rozptýlení v celku. „Zvědavost, které není nic uzavřeno, ‚řeči‘, pro něž nic není nesrozumitelné, dávají sobě, tzn. takto jsoucímu pobytu, záruku domněle pravého ‚plného života‘.“ Tyto dva způsoby každodenního bytí spolu vzájemně koexistují a společně pobytu předávají iluzi odkrytosti jsoucna. K nim dále patří *dvojnáčnost*, kterou společně zapříčiňují.

Dvojnáčnost odkazuje k nerozlišitelnosti toho, čemu je opravdu porozuměno a toho, co je pouze v průměrné každodennosti šířeno jako opravdu poznané. Dvojnáčnost pobytu ukazuje jeho možnosti, avšak již neumožňuje jejich uskutečnění. „Řeči“ a zvědavost se ve své dvojnáčnosti starají, aby to, co je ryze a nově vytvořeno, bylo v okamžiku svého vzniku pro veřejnost již zastaralé.² Dvojnáčnost posiluje moc řeči a zvědavosti tím, že přebrání vlastních možností pobytu a jejich uskutečnění považuje za něco zcela nepodstatného.

Řeči, zvědavost a dvojnáčnost společně vytvářejí jednotný způsob, jímž pobyt, ztrácející se v neurčitém „ono se“, zprvu a většinou ve své každodennosti jest, tímto způsobem je *upadání* pobytu. Pobyt je v takovém případě pod nadvládou veřejnosti, je řečmi, zvědavostí a dvojnáčností zbaven možností svého bytí. Bytí pobytu v upadání je nevlastní, je to ve skutečnosti bytí veřejnosti, je to bytí neurčitého „ono se“, které pobytu převzalo jeho starost, ale i odpovědnost a neustále pobyt jako upadající udržuje. Toto neautentické bytí neustálým zaměstnáváním pobytu ukrývá jeho možnosti, *odcizuje* ho od jeho bytí, pobyt je v neurčitosti, ztratil se sám sobě. „Pobyt

¹ Tamtéž, str. 201.

² Tamtéž, str. 207.

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‘.¹ Pobyt je v každodenním upadání právě proto, že mu je předkládáno jako skutečné, konkrétní bytí, tento způsob bytí si však může i sám zvolit. V obou případech však jde pobytu o jeho bytí.

7. Starost jako univerzální klíč

Další důležitou součástí analytiky pobytu je výklad toho, co znamená „bytí tu“, neznamená zaujímat nějaké místo v trojdimenzionálním světě. „Bytí tu“ znamená pochopení prostorovosti pobytu, vztahování se k sobě, jako k tomu, co je „zde“, oproti něčemu, co je „tam“, oproti nitrosvětскому jsoucnu: „bytí, o které tomuto jsoucnu v jeho bytí jde, je: být svým ‚tu‘“². „Bytí tu“ se nám může ohlašovat v rozpoložení, které je dalším základním existenciálem pobytu.

Heideggerův termín rozpoložení odkazuje k naladěnosti, čili náladě pobytu. Nálady pobytu se sice mění, avšak vždy je pobyt nějak naladěn, vždy je náladami ovlivňován, dokonce i tehdy, když tzv. nemá náladu. „Nálada, naladěnost je cosi, co se týká *všeho*, neboť náladou je vždy zabarveno vše, s čím se setkávám; tedy je to cosi celkového, lépe řečeno: nálada vyjevuje *celkovost*“³. Naladěností se pobytu okrývá fakt, že je a že je to právě on, kdo být má, kdo má uskutečňovat ve svých možnostech, kdo se má starat o své bytí. Tuto skutečnost, která se mu odkrývá, však většinou ignoruje: „v tom, čeho taková nálada nedbá, je pobyt odhalen ve své vydanosti svému ‚tu‘“⁴. Pobyt ignoruje, že je *vržen* do světa a že má převzít možnosti svého bytí, způsob jeho bytí je neautentický. Toto přehlížení vrženosti do světa se děje primárně v *rozladěnosti*.

Dalším z možných způsobů rozpoložení je strach. Strach vždy přichází ze světa, resp. z nitrosvětského jsoucnu, z toho co má povahu hrozivosti, škodlivosti. To, z čeho pramení strach, ohrožuje bytí pobytu, pro strach je konstitutivní, že pobytu jde v jeho

¹ Tamtéž, str. 212.

² Tamtéž, str. 164.

³ Petříček. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. cit. vyd., str. 76.

⁴ Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 166.

bytí o toho bytí, kdyby tomu tak nebylo, pak by fenomén strachu byl nemyslitelný. Strach nám, jakožto modus rozpoložení, odemyká „bytí tu“, „bytí ve světě“ a spolu s ním i *možnosti* bytí.

Možnost, jako „moci být“, je existenciálem pobytu, pojem možnosti můžeme chápat jako úkol, který by pobyt měl uskutečnit, možnosti konstituují pobyt, vedou ho a umožňují. Pobyt, i ve své vrženosti, má vždy nějaké možnosti bytí: „pobyt je sobě samému vydané bytí možností“¹, těmto možnostem vždy již rozumí, to však neznamená, že se v tomto porozumění nemůže zmýlit, ba co víc: „pokud se rozumění nalézá vždy v nějakém rozpoložení a jako takové je existenciálně odevzdáno vrženosti, pak se pobyt v sobě vždy již nějak nevyznal a zbloudil“², avšak má možnost se znovu najít.

Zmíněné rozumění možnostem má charakter rozvrhu, „rozvrh si ve svém rozvrhování predestinuje možnost jako možnost a dává jí tak *být* možností“³. Pobyt možnosti svého bytí vždy nějak rozvrhuje, předpokladem však je ono rozumění možnostem. „Bytí pobytu tak není jen vrženým bytím-ve-světě, ale rovněž, ba primárně (...) je rozumějícím seberozvrhováním do svého moci-být-ve-světě.“⁴ V rozvinutém rozumění, které je výkladem, se rozpracovávají možnosti bytí: „výklad je výkladem toho, čemu rozumím, je to artikulace mého porozumění“⁵. Tím, že něčemu rozumíme, např. nitrosvětskému jsoucnu, se nám ono jsoucno odemyká, poté jej můžeme vyložit, tedy stanovit, že jsoucno je „k tomu a tomu“.

„Bytí tu“ je odemykáno rozpoložením, pobyt si uvědomuje své bytí, uvědomuje si, že je to právě on, kdo jej musí uskutečňovat, jakožto vržený do světa, uvědomuje si své možnosti, čímž si rozumí a může se vykládat. V každodenním bytí pobytu je tento výklad veden neurčitým „ono se“, skrze řeči, zvědavost a dvojznačnost a mluvíme o upadání pobytu, o bytí neautentickém. Odvozeným modelem výkladu je *výpověď*, u níž rozlišujeme tři významy. Prvním je *ukazování*, kdy je podstatné to, jak se jsoucna

¹ Tamtéž, str. 175.

² Tamtéž, str. 176.

³ Tamtéž, str. 177.

⁴ Schüssler, cit. d., str. 8-9.

⁵ Petříček. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. cit. vyd., str. 78.

ukazují, jde o to: „nechat vidět jsoucno, jak se samo ukazuje“¹. Druhou složkou výpovědi je *predikace*, to znamená, že jsoucno, jehož ukazování jsme nahlíželi, je určeno, je mu přiřazen predikát. Predikace má základ v ukazování. Posledním momentem výpovědi je *sdělení*, tím dává pobyt druhému možnost nahlédnout odkrytost jsoucna, „Nechávat spolu vidět znamená sdílet s druhým jsoucno ukázané v jeho určenosti.“².

Rozpoložení umožňuje pobytu rozumění a následný výklad (potažmo i výpověď), neboť mu odrývá „bytí tu“, toto odrytí by však nebylo možné, kdyby si byl pobyt lhostejný. Z tohoto vztahu vyplývá, že výklad je veden primárně starostí pobytu o své vlastní bytí. Jako základní moment pobytu se nám ukazuje starost pobytu, kterému jde v jeho bytí o toto bytí.

8. Smrt každého z nás

Již při výkladu světa se nám ohlašoval fenomén starosti. Starost vede naše zacházení s nitrosvětskými jsoucnými, jak při jeho obstarávání, tak i při starosti o druhé, kterou jsme vysvětlili jako starost o odstup s druhými. Pobyt sám byl definován jako bytí, kterému jeho bytí není lhostejné, i zde je vidět pevná provázanost se starostí. Nyní jsme si konkrétněji vysvětlili, jak starost ovlivňuje bytí pobytu, dokonce i v každodennosti, že starost je základním předpokladem sladění a strachu. Starost je nejzákladnější moment pobytu, ten jsme definovali jako způsob bytí, kterému jde o toto bytí. Starost je stavebním kamenem pobytu.

Starost se zjevuje zejména ve stavu úzkosti. Úzkost, jakožto modus rozpoložení, odemyká „bytí tu“ a spolu s ním vrženost do světa. Důležitý však je způsob, jakým jej odemyká. Pobytu je úzko z „bytí ve světě“, nikoli z něčeho konkrétního, jako je tomu s fenoménem strachu. V úzkosti je pobyt osamocen a přiveden před: „jeho svobodu k... autenticitě jeho bytí jako před možnost, již vždy už jest.“³, v úzkosti je tedy pobytu dána možnost autentického bytí. Úzkost vyzvedá upadající pobyt právě tím, že

¹ Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 187

² Tamtéž.

³ Tamtéž, str. 222.

mu ukazuje jeho možnosti, čímž ho odpoutává od bezstarostné zaměstnanosti každodenního bytí: „v úzkosti spočívá možnost jistého význačného odemykání, neboť osamocuje. Toto osamocování vyzdvihuje pobyt z upadání a zjevuje mu autentičnost a neautentičnost jako možnosti jeho bytí.“¹ V úzkosti se ohlašuje samo bytí, ve všech svých možnostech a zároveň s tím, se ohlašuje jeho konečnost. Tato konečnost pobytu je v každodenním bytí neurčitěho „*ono se*“ skrývána.

Skrze konečnost pobytu je možné uchopit jej, jako celek, ve všech jeho možnostech. „V pobytu, dokud jest, vždycky ještě chybí něco, čím být může a čím bude.“² Koncem pobytu je smrt, je to jeho nejvlastnější možnost, kterou vždy musí převzít, nelze ji někomu přenechat, jak tomu například je v obstarávání. Smrt umožňuje pobytu být celým, tedy vždy, když pobyt jest, znamená to, že je doposud necelý, přísluší mu „ještě ne“, ke kterému se pobyt vztahuje, ale když pobyt dojde k této možnosti, pak už nelze mluvit o pobytu. Tuto možnost pobyt přebírá ihned ve chvíli, kdy je, to znamená, že jeho bytí je vždy *bytí k smrti*. Smrt je možnost, která pobytu odjímá všechny možnosti, do této možnosti je vržen a jak již bylo řečeno, zjevuje se mu v úzkosti. Nejprve si ukážeme, jak se toto bytí k smrti odráží v případě každodenního bytí.

V řečech každodennosti se smrt vykládá jako něco nekonkrétního, co jednou musí přijít, avšak zatím se nás to netýká a vyvolává to pocit, že přísluší právě a jenom neurčitěmu „*ono se*“, čímž bytí k smrti před pobytem skrývá a společně s tím pobyt zklidňuje. Smrt je něčím, co k bytí neodmyslitelně patří, na druhé straně je to událost, k níž se pobyt staví lhostejně na základě veřejného výkladu. V každodennosti pobyt od smrti utíká, čímž se odcizuje sám sobě, odcizuje se možnostem svého bytí. „Pobytu jde i v jeho průměrné každodennosti neustále o toto nejvlastnější, bezvztahné a nepředstížné ‚moci být‘, byť jen v modu obstarávání neznepokojené lhostejnosti vůči nejzazší možnosti své existence.“³ Nepředstížnost je zde chápána jako nemožnost předstihu smrti. Bezvztahnost pak odkazuje ke smrti, jakožto naprosté nemožnosti vztahovat se k něčemu, odkazuje k možnosti naprosté nemožnosti.

¹ Tamtéž, str. 225.

² Tamtéž, str. 270.

³ Tamtéž, str. 291.

V každodennosti se o smrti mluví jako o nevyhnutelné jistotě, avšak jistotou pro pobyt vůbec není. Jistota je spjata s pravdou, která se nám odkrývá, avšak již dříve jsme řekli, že v každodennosti je bytí k smrti zakryto, pobyt je tedy pouze přesvědčován o tom, že smrt je jeho nejvlastnější možností, do které je vržen, avšak sám pobyt si tím není nikdy zcela jist. „Na tomto ‚kritickém‘ určení jistoty smrti a toho, že nás čeká, se zprvu opět ukazuje přehlížení způsobu bytí pobytu a jemu příslušejícího bytí k smrti, které je pro každodennost charakteristické.“¹

Veřejný výklad smrti pobytu nejenom nedává její jistotu, ale zároveň ji i určuje: „Smrt jistě přijde, ale ne hned.“² Tímto určováním, že smrt jednou přijde, ale teď ještě ne, uklidňuje pobyt a odvádí ho tak od jeho autentického bytí. Pro smrt je velmi zásadní právě její neurčitost, nikdy totiž nevíme, kdy přijde, může to být každým okamžikem. Tato neurčitost smrti umožňuje autentické bytí, neboť jedině pobyt, který se na svém bytí zainteresován, který ale zároveň neví, kdy mu toto bytí bude odňato, se může autenticky rozvrhovat do svých možností.

Jistota a neurčitost smrti, před kterými pobyt v každodennosti utíká, tedy patří k její základní charakteristice, celkově ji můžeme definovat takto: „smrt jako konec pobytu je nejvlastnější, bezevztažná, jistá a jako taková neurčitá, nepředstižná možnost pobytu.“³ Nejčastěji a zprvu k ní přistupujeme v modu neautentického bytí, kdy před ní utíkáme. Jaký je autentický přístup k této základní možnosti pobytu?

9. Smrt pouze má

V autentickém bytí musí být bytí k smrti odryto jako nejvlastnější možnost, mělo by dojít k předběhu této možnosti, to v žádném případě neznamena, že by pobyt měl tuto možnost uskutečnit. Takto uskutečněný pobyt by již nebyl pobytem, společně s tím by mu byly odňaty všechny možnosti jeho bytí. Smrt nyní můžeme pojmut jako: „možnost nemožnosti jakéhokoli vztahování se k..., jakéhokoli existování“⁴. Bude-li

¹ Tamtéž, str. 294.

² Tamtéž, str. 294.

³ Tamtéž, str. 295.

⁴ Tamtéž, str. 298.

se k takto pojaté smrti vztahovat, pak svému bytí zcela porozumí, předběh k této možnosti je tedy rozuměním. V tomto rozumění je pobytu zjeveno bytí k smrti jako nejvlastnější možnost a k němu vztažené dva základní mody bytí, totiž autentický, který by měl pobyt uskutečnit v rozvrhu k této možnosti a neautentický, kterým doposud byl. Smrt svou neurčitostí neustále ohrožuje pobyt, který je na svém bytí zainteresován, neboť pobytu může jeho bytí kdykoli odejmout. Autenticitu bytí k smrti Heidegger charakterizuje takto: „Předběh odhaluje pobytu ztracenost v neurčitém ‚ono se‘ a staví ho před možnost být sebou, a to primárně bez opory v obstarávající péči druhých, být sebou ve strhující, iluzi neurčitého ‚ono se‘ zbavené, faktické, sebejisté a sebeúzkostné svobodě ke smrti.“¹. V úzkosti odemčené „moci být sebou“ je autentickou možností pobytu, oproti neautentickému, každodennímu bytí neurčitého „ono se“.

V každodenním bytí je pobyt zastupován neurčitým „ono se“, možnosti jeho bytí, včetně možnosti bytí k smrti, jsou mu skryty, není to tedy pobyt sám, kdo jest, ale veřejnost. Takto upadlý pobyt má možnost sebe získat jedině skrze úzkostný stav, kdy se mu odemyká bytí k smrti jako nejvlastnější, neurčitě jistá možnost. Jedině v předběhu k této možnosti, tzn. v rozvrnutí vlastního bytí společně s touto možností, může být pobyt autentický, může se vymanit ze zklidňující a utajující neurčitosti a být sám, pravdivě, neskrytě.

Možnost autentického „bytí sebou“ se v řečech zamlouvá, oproti tomu volání svědomí pobyt na jeho „bytí sebou“ upozorňuje. Svědomí volá pobyt k jeho možnostem bytí, ukazuje jeho vrženost do světa společně s jeho konečností, tedy to, co je v každodennosti skryto, pomáhá pobytu se znovu najít. „Svědomí se zjevuje jako volání starosti: volající je pobyt, kterému je ve vrženosti (bytí vždy již ve...) úzko o jeho ‚moci být‘ (předběhu před sebou...). A burcován je pobyt tímto voláním z upadání do neurčitého ‚ono se‘ (bytí u obstarávaného světa).“². Svědomí pobytu ukazuje možnost volby, ukazuje mu jeho svobodu v uskutečňování sebe sama, které by se měl pobyt chopit, napovídá mu, aby se odtrhl od neurčitého „ono se“ a byl sám

¹ Tamtéž, str. 302.

² Tamtéž, str. 315.

sebou, aby se vymanil z nadvlády neurčitého „ono se“. Možnost volby je základem pro autentické bytí pobytu, jediné uskutečněním této možnosti a odpoutáním se od „ono se“ může být pobyt sám sebou. Autentické bytí je tedy založeno „na *volbě*, na *rozhodnutí* (a v něm obsažené ‚rozhodnosti‘), jež osvobozuje od propadlosti nevlastnímu a neosobnímu ‚se‘ a osvobozuje pro nejvlastnější ‚moci být‘ pobytu.“¹. To nám tedy hlas svědomí říká, avšak pobyt sám se musí rozhodnout, zda chce mít svědomí. Jestliže se pobyt rozhodne „chtít mít svědomí“, pak to znamená, že: „Rozuměje volání svědomí, nechává pobyt v *sobě jednat* nejvlastnější ‚bytí sebou‘ ze svého zvoleného ‚moci být‘.“². „Chtít mít svědomí“ připravuje pobyt k úzkosti, pobyt si v něm rozumí a může sám sebe rozvrhovat v možnostech, takto se snaží utišit řeči neurčitého „ono se“. „Volání svědomí staví před trvalou provinilost a vymaňuje tak ‚bytí sebou‘ z hlučných ‚řečí‘ rozumnosti neurčitého ‚ono se‘.“³ Jedině takto se může pobyt autenticky odemknout, „*toto mlčenlivé, k úzkosti připravené seberozvrhování do své nejvlastnější provinilosti* – nazveme *odhodlanost*.“⁴.

Odhodlanost nám odemyká pobyt v jeho celosti. Odhodlaný pobyt naslouchá hlasu svědomí, který vyzývá pobyt, aby nad sebou převzal vládu, aby se vytrhl z nadvlády neurčitého „ono se“ a byl sám sebou vzhledem ke své konečnosti. Pobyt, který poslechl své svědomí, se rozvrhuje s odhledem na své možnosti, je si vědom své konečnosti, je připraven převzít vinu a jako svobodný se vrhá do autentického bytí. Pobyt může autenticky být jediné v *předběhové odhodlanosti*. Odhodlanost Heidegger přímo definuje jako: „mlčenlivé, úzkosti se nevyhýbající seberozvrhování do nejvlastnější provinilosti“⁵. Pobyt tedy nejprve sebe sám musí pochopit jako bytí k smrti a zároveň si uvědomit i svou možnost být vinen, teprve tehdy se pobyt vyznačuje „původním bytím k nejvlastnějšímu ‚moci být‘“. Pobyt, kterému v jeho bytí jde o toto bytí, může být autentickým ve chvíli, kdy si je vědom toho, že smrt a vina

¹ KARFÍK, Filip. Dvojí pojem svobody u M. Heideggera. *Reflexe*. 1993, (9): 1-32. ISSN 0862-6901., str. 11.

² Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 326.

³ Tamtéž, str. 334.

⁴ Tamtéž, str. 334.

⁵ Tamtéž, str. 343.

patří mezi základní rysy pobytu a ten, jakožto do světa vržený, se může seberozvrhovat právě na základě těchto dvou konstituentů.

10. Smysl bytí v nebytí

Již jsme si ukázali, že k bytí pobytu neodmyslitelně patří starost, pobytu vždy jde v jeho bytí o toto bytí, ať už je jeho bytí v modu vlastním, či nevlastním, vždy se k sobě nějakým způsobem vztahuje, dokonce i v modu lhostejnosti. Starostlivý pobyt si je vědom svého bytí, jako „bytí tu“, své vrženosti a konečnosti. Strukturu starosti jsme určili jako rozpoložení, rozumění a výklad. V rozpoložení se nám odkrývá vrženost pobytu, což znatelně odkazuje k bývalosti, výklad je spojován se jsoucnem, u kterého pobyt vždy jest, tedy s jeho přítomností a rozumění, na jehož základě se pobyt může rozvrhovat, se jistým způsobem pojí s budoucností. Je tedy jasné, že starost, a společně s ní i pobyt sám, silně implikuje časovou strukturu pobytu: „původní jednota struktury starosti tkví v časovosti.“¹. Navíc jsme si ukázali, že pobyt může být autentický pouze a právě tehdy, když bude mít jistotu smrti a bude se seberozvrhovat vzhledem k této možnosti, tedy bude-li se rozvrhovat vzhledem k časovému horizontu. Pobyt svému bytí rozumí z času a tak jej i vykládá, proto je nyní nezbytné vypořádat se s problémem času a určit pobyt z hlediska jeho časovosti.

Tři základní momenty pobytu, tj. rozumění, rozpoložení a výklad dohromady vytvářejí jednotnou strukturu starosti, proto pobyt nemůže být izolovaně minulý, přítomný a budoucí, tyto jednotlivé extase času se v pobytu spojují a vytvářejí jednotný fenomén. Proto není ani časovost pojímána jako pouhý souhrn jednotlivých teď: „časovost není napřed nějaké jsoucno, které teprve ze sebe vystupuje, nýbrž její bytnost je časení v jednotě *ekstasí*.“².

Pobyt je vždy odkázán na svou vrženost do světa, jedině tak se může následně seberozvrhovat, jedině tak se může otevřít možnostem bytí pobytu. Přítomný pobyt se rozvrhuje do svých budoucích možností vzhledem k faktu minulé vrženosti, pobyt se konstituuje mezi všemi ekstasemi časovosti. „Tak tedy z budoucnosti pobytu vyvěrá

¹ Tamtéž, str. 366.

² Tamtéž, str. 368.

jeho bývalost a obojí spolu teprve dává jeho přítomnost.“¹ Starost se nám nyní ukazuje jako časová, jejímiž základními momenty jsou: existencialita jako „být v předstihu před sebou...“, fakticita jako „vždy již v...“ a upadlost jako „bytí u...“. Časovost je tedy smyslem pobytu, přičemž Heidegger pojímá smysl jako něco, vzhledem k čemu je možno rozvrhovat pobyt, potažmo to, vzhledem k čemu je možné porozumění vlastnímu bytí.

Již jsme si vysvětlili, že rozumění odemyká „moci být“ pobytu, na jehož základě se pobyt může rozvrhovat. „Základem rozvrhujícího rozumění sobě v určité existenciální možnosti je budoucnost jakožto ‚přicházení k sobě‘ z nějaké konkrétní možnosti, jako která pobyt v daném případě existuje.“² V budoucnosti se častí rozumění. Na druhé straně rozpoložení může pobytu odemknout jeho vrženost jedině tehdy, když je pobyt v jistém smyslu bývalý: „ekstase bývalosti teprve umožňuje nacházení sebe sama na způsob vynacházení, tedy rozpoložení“³. Oba tyto základní momenty starosti, potažmo fundamentální rysy pobytu - konečnost a vrženost - však prostupují všechny ekstase, tedy jak bývalá a přítomná, tak i budoucí a právě ona nejvíce (do ní plynule přechází přítomný pobyt). Časovost je smyslem pobytu, umožňuje mu být celým a zároveň pobyt jako celý odkrývá.

K časovosti se pobyt může, tak jako ke starosti a svému bytí vůbec, stavět buď autenticky, nebo neautenticky. Neautentický pobyt se nerozvrhuje na základě své nejvlastnější možnosti, není v předběhu před sebou, ale rozumí si na základě obstarávaného světa, a jeho přístup je tak pasivním vyčkáváním. Pobyt je tedy v neautentické přítomnosti, kdy pouze nechává v praktickém ohledu vystupovat příruční jsoucna jako dostatečná, to se nazývá *zpřítomňování*, autentickou přítomností je pak okamžik, „Míníme jím odhodlané a v odhodlanosti se *držící* vytržení pobytu vstříc tomu, s čím se v situaci jako s obstaratelnými možnostmi a okolnostmi setkává.“⁴. Ve zpřítomňování je obstaráváním pobyt odváděn od svého konce, takto zaneprázdněný pobyt je uklidňován a vyčkává svou budoucnost, nikdy tedy nemůže autenticky

¹ Schüssler, cit. d., str. 12.

² Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 375.

³ Tamtéž, str. 379.

⁴ Tamtéž, str. 377.

uchopit své bytí a rozvrhovat jej v předběhu. Vyčkávající pobyt si skrývá svou nejvlastnější možnost, nemá jistotu smrti a jeho bytí tedy není autenticky rozprostřeno mezi narozením (vržeností) a smrtí, není celým. I tak oba základní způsoby bytí pobytu je nutné pojmout z hlediska časovosti: „Skladba pobytu a jeho způsoby bytí jsou ontologicky možné jedině na základě časovosti, nehledě na to, zda se toto jsoucno vyskytuje ‚v čase‘ či nikoliv.“¹.

11. Čas jako vše-umožňující základ

Doposud jsme se zmiňovali pouze o momentu smrti, který je koncem pobytu, je to zcela vlastní možnost neexistence, vzhledem ke které by se měl autentický pobyt rozvrhovat. Abychom však mohli pojmout pobyt ve své celosti, musíme se nyní zaměřit i na jeho začátek, tedy zrození, neboť: „Teprve jsoucno ‚mezi‘ zrozením a smrtí představuje hledaný celek.“².

Pobyt, jako celek, se mezi zrozením a smrtí *rozpřahuje*, ale to neznamena, že zrození je něčím, co již dávno pominulo a smrt ještě zdaleka nenastala. Zrození a smrt, jako dva základní rysy pobytu, společně konstituují pobyt jako starost a tak v něm jsou neustále přítomny. Také jsme si již řekli, že pobyt se vždy nějak rozvrhuje vzhledem ke svým možnostem, syntézou rozpřaženosti a seberozvrhování získáváme další rys pobytu, totiž jeho *dějinnost*. Pobyt může být dějinným jedině na základě časovosti, kdy si je vědom své vrženosti, a tu ve svém bytí podržuje a je si i jist svou smrtí, kterou se neustále ujišťuje. Takový pobyt je vyčkávavě podržující a teprve tehdy se může odhodlat k převzetí svého „moci být“: „Odhodlanost, v níž se pobyt vrací k sobě samému, odemyká faktické možnosti autentického existování pokaždé z *dědictví*, jež jako vržená *přejímá*.“³, řeč je však o bytí autentickém.

Nevlastní bytí pobytu, tedy obstarávající „bytí u“, se vyznačuje tím, že si svou vrženost i jistotu smrti zakrývá, činí tak právě tím, že jsa pohroužen do nejbližšího obstarávání nitrosvětského jsoucna, chápe své bytí jako skutečné. Modus bytí

¹ Tamtéž, str. 408.

² Tamtéž, str. 415.

³ Tamtéž, str. 425.

neautentického pobytu je tedy nevyčkávané-zapomínající zpřítomňování, je neodhodlaný. „Neodhodlaný si rozumí z nejbližších událostí, okolností a náhod, které se v takovém zpřítomňování přihodí a střídavě se mu vnucují. Ztrácí se v rozmanitosti toho, čím se v obstarávání zaměstnává, *ztrácí* na to neodhodlaný *svůj čas*.“¹ Oproti tomu bytí autentické, jež jsme označili jako rozpřažené sebero-zvrhování je děním pobytu, proto pobyt je vždy dějinný. Přičemž v základu této dějinnosti je opět časovost pobytu, není tomu naopak, pobyt „*dějinně existuje a existovat může jediné proto, že je v základě svého bytí časové*“². Dějinnost však překračuje konečnost pobytu, umožňuje mu pochopit zcela základní struktury samotného bytí ve své celosti. Neautentický pobyt si je vědom pouze každodenního dění, v němž je ztracen a stále se ztrácí: „Naproti tomu časovost autentické dějinnosti je – jakožto v předběhu obnovovaný okamžik – odpřítomňováním dneška a odvykáním obyčejů neurčitého ‚ono se‘.“³

Ukázalo se nám, že to, co dává pobytu smysl, je jeho časovost, která zároveň spojuje všechny zmíněné základní momenty pobytu do jednotného, smysluplného celku, proto v základu porozumění bytí je porozumění časovosti. „*Čas světa je ale také ‚subjektivnější‘ než každý možný subjekt, poněvadž tento čas, pochopíme-li jej ve smyslu starosti jakožto bytí fakticky existujícího ‚bytí sebou‘, toto bytí teprve spoluumožňuje.*“⁴

¹ Tamtéž, str. 452.

² Tamtéž, str. 418.

³ Tamtéž, str. 433.

⁴ Tamtéž, str. 462.

Reakce na dílo *Bytí a čas*

Heidegger vytvořil propracovaný koncept a svým inovátorským náhledem inspiroval mnohé následovníky, zároveň je mnohými jeho dílo kritizováno. Heideggerovo zcela odlišné pojetí bytí otevřelo doposud skryté prostory pro filosofii. Jeff Collins Heideggerův nový náhled na bytí definuje takto: „Tohle bylo filosoficky bojovné. Pevně to oponovalo empirismu a racionalismu: *Dasein* nebylo pozorovatelné, měřitelné biologické tělo nebo zoologický druh, ani se o něm nedalo uvažovat jako o netělesné mysli nebo vědomí.“¹ Bytí pobytu je totiž pro Heideggera základem všeho, teprve v souvislosti s pobytem získává svět smysl: „Svět *jest* jen ve způsobu *existujícího* pobytu, jenž jako ‚bytí ve světě‘ *fakticky* *jest*.“², pobyt je tedy naprostým základem smysluplnosti světa. Podobně je tomu s přírodou, tu chápe jako pouhé nitrosvětské jsoucno, se kterým pobyt může zacházet. Zdá se, že Heidegger zcela bagatelizovat fenomén přírody, opominul, že příroda je tím, co dává pobytu možnost vzniknout, díky čemu je možná vrženost pobytu. Rozhodně není pouhým nitrosvětským jsoucnem, vždyť se svou strukturou více přibližuje k pobytu, než k prostředku. Podle Heideggera svět stojí a padá na pobytu, není tomu ale právě naopak?

Dále je značně problematické jeho určení autentického pobytu, ten - jakožto časový - by měl směřovat ke smrti jako své nejvlastnější možnosti. Heidegger považuje časovost za smysl pobytu, ale už přehlédl to, že jeho pojetí autentického bytí, tedy rozpřažené předběhové seberozvrhování se časovosti vymyká, neboť tehdy pobyt získává smysl z okamžiku, kdy časovosti již nepodléhá. Heideggerův předpoklad autentického bytí pobytu stojí mimo tento pobyt, zdá se, že toto negativní vymezení jde proti intuici, kdy člověk chce nalézt smysl bytí právě v onom bytí, nikoli v čemsi, co stojí mimo něj.

Další sporným momentem Heideggerovy ontologie je pojem rozpřaženého pobytu. Zdá se, jako by byl rozpřažený jenom zdánlivě. Rozvrhuje se totiž na základě dvou

¹ COLLINS, Jeff. *Heidegger a nacisté*. Vyd. 1. V Praze: Triton, 2001, 84 s. Postmodernistická setkávání, sv. 5. ISBN 80-725-4208-7. str. 23.

² Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 422.

krajních momentů – vrženosti a smrti. S ohledem na vrženost a konečnost pobytu může uskutečňovat své možnosti, avšak pobyt musí sám sebe vnímat jako kontinuum, nemůže se rozvrhovat pouze mezi krajními body, ale měl by brát v potaz i to, co se odehrává mezi nimi. Proto by bylo nanejvýš vhodné, kdyby Heidegger ve svém pojetí nevynechal otázky etické. S tímto se zároveň neodmyslitelně pojí i potřeba hlubšího rozpracování bytí spolu s druhými, jež je pouze hrubě načrtnuto. Postrádáme zde to, na co se později zaměřuje Ch. Taylor, totiž fakt, že pobyt je vždy pod vlivem druhým, ne však pouze v negativním smyslu slova. Heidegger všechny tyto etické otázky překračuje, jde mu pouze o ontologii a etice se záměrně vyhýbá.

Nechceme zde celou jeho ontologii znehodnocovat, pouze bylo poukázáno na některé momenty, které by se mohly zdát problematické. Nyní si ukážeme, jaké nedostatky v jeho ontologii spatřuje Jan Patočka, Theodor Adorno, Charles Taylor a v neposlední řadě Emmanuel Lévinas.

III. Jan Patočka

Významnou roli v kritice Heideggerovy fundamentální ontologie zajisté sehrál i český filosof Jan Patočka, který se snaží vyrovnat zejména s pojetím světa. „Patočka chce analyzovat právě ty souvislosti, díky kterým nemáme jednotlivé věci, nýbrž *právě svět*. Jeho výklad přirozeného světa není tedy výkladem věcí, s nimiž se setkáváme, nýbrž analyzuje to, díky čemu věcem *rozumíme*, což je právě svět v původním významu slova.“¹ Oproti Heideggerovi tedy zaujímá jiný postoj, snaží se zkoumat strukturu světa ve své celosti, společně s jeho jednotlivými sférami jako je tělesnost, kterou se Heidegger ve svém díle nezabývá, časovost a jiné. Můžeme říci, že Patočka se svým dílem snaží navázat na Husserla, inspirací mu však jsou chyby, jež učinil právě Heidegger. Patočka nechce přirozený svět redukovat pouze na transcendentální subjektivitu, proto nově rozpracovává fenomén přirozeného světa. Podle Patočky je hlavním přínosem Heideggera to, že se zcela novým způsobem zabývá bytím a rozlišuje dva základní způsoby bytí: „Způsob tohoto bytí není pouhá ‚přítomnost zde a teď‘, nýbrž je *existence* a *spoluexistence*, pokud běží o člověka, ‚*příhodnost*‘ či ‚*vhodnost*‘, pokud jde o věci praktické i přírodní, to obojí v jednotě ‚bytí na světě‘ jako bytostným charakteru lidské existence.“² Samotný fenomén světa, resp. jeho rozpracování, je podle Patočky dalším velkým přínosem Heideggera, i přes fakt, že svět pojímá primárně jako místo obstarávání bytí. V takovém případě je totiž existence světa absolutně závislá na bytí, díky kterému získává význam. Svět bez bytí je nicotný.

12. Snaha o zakotvení světa

Přirozený svět je zřídlem, z něž k nám přitékají vjemy, v jehož horizontu se věci jeví, ne však nějak chaoticky, nahodile, ale vždy již smysluplně zasazené do jednotné struktury celku světa. „Říkáme obrazně, že celek je zde jako obzor – stále zde a v jádru stejný při vší změně předmětů, věcného vyplnění horizontu.“³ Svět není pouhým

¹ Petříček. *Úvod do (současné) filosofie*. cit. vyd., str. 118.

² Patočka. *Fenomenologické spisy: publikované texty z let 1965-1977*. cit. vyd., s. 304.

³ Tamtéž, str. 193.

místem, souhrnem všech jevů, ani souborem všech předmětů, ale podstatnou strukturou, jež umožňuje orientaci v nespočtu možností, jevů a jsoucen, tento fenomén „musíme popisně charakterizovat jako něco původního, co nelze složit z dojemových prvků, jejich představovaných odlik a kombinací obou“¹. Stejně tak jako svět je původní, sám o sobě existující, tak i samotné zjevování, které ze světa vyvstává, je tímž způsobem původní. I zde tedy Patočka vystupuje proti Heideggerovu pojetí zjevování jako něčeho, co je závislé na tom, komu se věci jeví, co nemůže být samostatnou kategorií. „Pro Patočku naopak to, že zjevování je něco ‚zcela původního‘, znamená, že to je samostatná kategorie, odlišná od bytí. Řeceno jeho slovy, tvrdit, že ‚existuje struktura zjevování‘, neznamena říkat, že ‚existuje jsoucnost, toto určité co, které lze označit jako jev‘.“² I přes tento nesouhlas je však pro oba autory jev zprvu tím, co ukazuje možnosti, věci se člověku jeví ve své použitelnosti, neboť člověk jakožto bytí ve světě vždy nějak jedná, s něčím zachází. Zde však jejich shoda končí. Patočka totiž vztah světa a člověka vysvětluje na základě pohybu, nikoli na základě obstarávání, jak činí Heidegger. Dříve, než se pokusíme interpretovat, jak Patočka vysvětluje pohyb existence, podívejme se na to, jaké je jeho pojetí tělesnosti, neboť ta stojí v základu samotného pohybu.

Patočka Heideggerovi vytýká, že ve své existenciální analýze zcela opomněl rozpracovat tělesnost pobytu: „praxe je sice původní forma jasnosti, ale nikde nepřichází úvaha o tom, že původní praxe musí zásadně být činnost tělesného subjektu“³. V Heideggerově ontologii není tělesnost podstatným momentem, přitom podle Patočky je právě tělesnost základním existenciálem, který umožňuje pobytu setkávání se jsoucností, ale nejen to. K tělesnosti se váží i možnosti, do kterých je pobyt vržen a musí se jich chopit. „Tělesnost existence nenáleží toliko k její *situovanosti*, k situaci, v níž vždy jsme, nýbrž tělesná je i veškerá naše činnost a tvorba, tělesné naše

¹ Tamtéž, str. 194.

² MENSCH, James. Patočkova asubjektivní fenomenologie, umělá inteligence a problém mysli a těla. In: CHVATÍK, Ivan. *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2009, 558 s. ISBN 978-80-7298-425-1. str. 124.

³ Patočka. *Fenomenologické spisy: publikované texty z let 1965-1977*. cit. vyd., str. 304.

cítění i chování.“¹ Můžeme si tedy všimnout, že k této problematice se pojí i problematika světa jako místa, kde se bytí setkává s druhými, resp. spolupobyť, který Heidegger ve svém díle pouze hrubě načrtl, přitom „by bylo navýsost důležité zjistit, v jakém ontologickém rysu pobytu tkví možnost setkání s druhým *jako nitrosvětským* jsoucнем svého druhu“². Nedostatečné propracování tohoto tématu Heideggerovi mimo jiné vyčítá i Lévinas, jak si ukážeme později.

Tělesnost je navíc podle Patočky zcela primární možností, na níž jsou teprve vystavěny možnosti další, tělesnost je zde myšlena ve smyslu možnosti pohybu. „Možnosti jsou možnosti existovat na světě, možnosti pohybovat se, chránit se, zůstávat atd. (...) a ty mají vždy jistou historicky měnlivou, ale *danou* podobu, skrze niž teprve hledám svou vlastní možnost a cestu.“³ Tělesnost je možností par excellence. „Neběží tedy o jednu možnost mezi jinými, nýbrž o možnost privilegovanou, která bude celou existenci v jejím smyslu spoluurčovat. Touto ontologickouází je tělesnost *jakožto možnost pohybovat se*.“⁴ Ukažme si nyní, co má Patočka na mysli, když mluví o pohybu.

13. Destrukce „bytí ve světě“ pohybem

Pro Patočku je existence bytostně pohyb. Pohyb proto, že existence není ustrnulá, ani nepřebírá nic, co je jí určeno jako cíl, není jí předem dán program, který musí uskutečnit, ale v průběhu své existence se nějak vykonává, jsou jí otevírány možnosti, do nichž se vrhá, to vše se děje postupně, proto Patočka upřednostňuje pojem pohybu před pouhým „bytím ve světě“, který nacházíme u Heideggera. Patočka si, stejně jako Heidegger, uvědomuje, že k bytí se úzce pojí i jeho časovost, proto rozlišuje tři různé druhy pohybu existence, které jsou obměnou způsobů časezení časovosti, totiž pohyb zakotvení, sebedrodloužení a průlomu.

¹ Tamtéž, str. 317.

² Tamtéž, str. 307.

³ Tamtéž, str. 308.

⁴ Tamtéž, str. 309.

První pohyb, pohyb zakotvení, neboli akceptace je přijetím světa jako místa, do nějž se existence rodí, místa, které je již zde a nelze jej změnit, utváří se struktura já, ty a společné okolí, tento pohyb se tedy vztahuje k minulosti, v níž byl pobyt „vržen“ do světa. Jde o uvědomění si vlastních faktických možností. „Tak se ukazuje pohyb zakotvení skutečným vystoupením z temné noci na světlo dne, v němž má život svou chvíli, kde věci se mohou ukázat v tom, čím jsou, neméně než my sami.“¹ Jde tedy o uchopení světa, možností a v něm se vyskytujících jsoucen, člověk se domáhá přijetí od společnosti.

Pohyb zakotvení je nezbytný pro v pořadí druhý pohyb, sebeprodloužení, ten zároveň: „celou primární oblast zatlačuje do temna a možností v ní otevřených a jí zděděných používá ve službách individuace a její sféry bílého dne“². Tento pohyb je totožný s Heideggerovou zaměstnaností každodenního bytí, kterým pobyt zprvu a většinou jest. Ten jsme charakterizovali na základě obstarávání příručního jsoucna, díky kterému pobyt zapomíná na svou vrženost, ale i na svou konečnost, takový pobyt „propadl světu“, s tímto pojmenováním však Patočka nesouhlasí. Heideggerův termín propadlost světu nahrazuje zapleteností do sebe: „Co Heidegger nazývá úpadkem do světa a považuje za prvotní a většinový modus naší existence, je ve skutečnosti zapleteností do sebe a je neméně únikem před vlastní odemčeností jako před odhalením věcí v tom, čím opravdu jsou, před věčností.“³ V pohybu sebeprodloužení se všechna jsoucna stávají prostředkem, do nichž se člověk zaplétá, jimiž se zaměstnává. „Okolní svět netvoří s námi bezprostřední slastnou jednotu, v níž zapomínáme na svou oddělenost a žijeme své splynutí, ale stává se jakýmsi naším elementem, naším neorganickým tělem“⁴

Posledním pohybem je průlom, v němž dochází k poznání vlastní konečnosti a je možné svou existenci přijmout, nebo naopak odmítnout, pohyb, v němž se člověk setkává sám se sebou. Zatímco první dva pohyby jsou vztaženy k jednotlivostem ve světě, s nimiž nějak zacházíme, třetí je pohybem k samotnému bytí. „V třetím pohybu

¹ Tamtéž, str. 324.

² Tamtéž, str. 325.

³ Tamtéž, str. 308.

⁴ Tamtéž, str. 326

se ukazuje, že se mohu otevřít pro bytí ještě jinak, že mohu modifikovat tuto vazbu k jednotlivému, proměnit vlastní vztah k universu.“¹ Touto modifikací má Patočka na mysli odevzdání. Aby existence mohla být odevzdanou, je nezbytné uvědomit si, jak jsme již řekli, vlastní konečnost, tedy podřízenosti samotnému bytí, v jehož rukou existence je, z jehož vlivu se nemůže nijak vymanit. „Předtím otřesené, a nyní pravdivostní pohyb provádějící lidské bytosti se podílejí na tajemství světa jako celku, ducha, Země, nebes, včetně jejich pohybu.“²

Vidíme silnou analogii mezi druhy existenciálního pohybu a ontologií Martina Heideggera, konkrétně sebezprodloužení: upadání a průlom: rozvrh, přičemž Patočkovým primátem je zde tělesnost a fenomén světa, jež má formu bytí o sobě. „Patočka ukazuje, že přirozený svět je světem žitého, tělesného prožívání, přičemž subjekt je pouhým předběžným náčrtem přirozeného světa.“³ Kdežto pro Heideggera je určujícím principem samotné bytí a jedině z něj je možné až druhotně vystavit svět.

Všimněme si, že paralela mezi Patočkou a Heideggerem je mnohem větší, než jsme se již zmínili. Pro Patočkovu pojetí je rovněž nezbytným motivem pro pravé uchopení bytí starost, která pramení z konečnosti pobytu. „V návaznosti na Heideggera pak Patočka zdůrazňuje praktický charakter rozvrhů pobytu a jejich fundamentální motiv – starost pobytu o sebe.“⁴ S tím rozdílem, že u Heideggera jde zejména starost pobytu o vlastní bytí, kdežto u Patočky je starost o druhé stejně původní jako starost o sebe. Všimněme si, že pro oba autory je základem pro poznání světa praxe. Na základě zacházení s nitrosvětskými jsoucnými, a poznání možností, které nám jsoucna zprostředkovávají, můžeme interpretovat svět a z něho dále existenci samotnou. „Pobytu záleží na jeho bytí, zatímco bytí je vůči pobytu transcendentní a toto je třeba vydržet. Existence jakožto život v možnostech vyžaduje tedy na jedné straně

¹ Tamtéž, str. 330.

² BEDNÁŘ, Miloslav. Jan Patočka a Martin Heidegger. *Reflexe*. 1995, (14): 1-18. ISSN 0862-6901. str. 13.

³ MEZEI, Balázs. Patočkovu místo v klasické fenomenologii. In: CHVATÍK, Ivan. *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2009, 558 s. ISBN 978-80-7298-425-1. str. 58.

⁴ ŠRUBAŘ, Ilja. Patočkovu pojetí etiky. In: CHVATÍK, Ivan. *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2009, 558 s. ISBN 978-80-7298-425-1. str. 264.

interpretaci světa a produkuje vždy již „subjektivní“ porozumění světu. Na straně druhé je to právě tato nevyhnutelnost existování v možnostech, která subjekt překračuje a nemůže být neutralizována, ani kdyby ji měl způsob existence subjektu zahalovat.“¹ Základním rozdílem je však, jak již bylo řečeno, pojetí světa, tedy i tělesnosti. Patočka následuje Heideggera ve výkladu nepředmětných fenoménů, navíc však svým pojetím přirozeného světa postavil Heideggerovu ontologii na pevnou zem a zároveň tak do jeho temného učení přinesl plamínek světla.

¹ Tamtéž, str. 267.

IV. T. W. Adorno, Ch. Taylor - Ospravedlňování autenticitou

Nyní si ukážeme praktické důsledky autentického bytí, jak je interpretuje T. W. Adorno a Ch. Taylor. Oba autoři se zabývají zejména individualismem, který z autenticity pramení, autenticita se tak stává oblastí, v níž je každé chování jedince ospravedlnitelné. Adorno staví tento individualismus do kontrastu s autenticitou zprostředkovanou skrze žargon, tehdy již se nejedná o autenticitu, ale jakousi naději v ní, o zklidnění subjektu a jeho přesvědčování. Vidíme zde tedy dva krajní případy autenticity: prvním je autenticita jako moc v rukou jedince, tedy autenticita z pohledu subjektu, druhým potom autenticita jako jakási ideologie, jež přináší útěchu, tedy autenticita z pohledu celé společnosti. I Taylor se zabývá otázkou individualismu. Je si vědom toho, že autentické bytí nikdy nemůže být spojeno pouze a jenom s jedincem, ale že i bytí autentické se uskutečňuje v rámci nějaké společnosti. Taylor se snaží najít spojitost mezi autenticitou a společností, hledá hranice autentického bytí společně s druhými. Nejprve se však podívejme na dílo Adornovo.

14. Autenticita nástrojem moci

Nejsilněji se Adorno vymezuje vůči Heideggerově pojetí autenticity ve svém spise *Žargon authenticity*¹, jímž se budeme zabývat v následující části. Kritizuje zejména to, že autenticita je pouhým mocenským nástrojem ke skrytému ovládání lidí, že vede k ospravedlňování nemorálního chování. Heideggerova filosofie je subjektivistickou redukcí, kdy vše je v rukou bytí jakožto principu, proto se zdá, že i autenticita z něho vycházející by měla být vedena nějakým objektivním principem, v praxi je tomu ale právě naopak. Není tedy možné žádným způsobem posoudit, zda je naše jednání správné, či nikoli, neboť jediným kritériem je vlastní souhlas. Pojem autentického bytí způsobuje vymizení jakéhokoli ujištění, že uskutečňování bytí je správné, neboť jedinou jistotou je smrt a jediným soudcem vlastní přitakání. Následek subjektivistické redukce je ale zároveň bagatelizace základního momentu existence, totiž bytí spolu

¹ ADORNO, Theodor W. *The jargon of authenticity*. Vyd. 1. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973, xxii, 165 p. ISBN 08-101-0407-5.

s druhými. Proto pojem autenticity, který dostáváme, není ani něčím subjektivním, i když fašistická ideologie jej převzala ke zdůvodnění chování subjektu, jež je však nadřazen většině, není ale ani něčím objektivním, neboť chybí jakýsi vyšší princip. Z pojetí autentického způsobu bytí se vytrácí jakýkoli význam společnosti. Přitom právě bytí s druhými je pro Adorna závažné, dokonce staví důležitost společnosti nad konkrétní jedince, kolektiv je nadřazen jedinci.

15. Nic než víra

Z Heideggerova pojetí vyplývá, že autenticita, jakožto možnost, je ve své podstatě svobodou, neboť pobyt jako autentický se může převzít, resp. se už převzal a může se sám svobodně rozvrhovat do svých možností. Podle Adorna je však autenticita pouze domnělou svobodou. Proto vytýká Heideggerovi, že nepředpokládal, že motiv autenticity se jednou stane pouhým slovem, ve smyslu průměrnosti.¹ „Ustálený žargon podporuje a zklidňuje subjektivní pohyb.“² Jedinec má poté pocit, že jedná podle vlastních rozhodnutí, že jich sám dosáhl, pravdou ale je, že člověk pouze přebírá to, co mu je v řeči předkládáno jako autentické. „Ono se“ přebralo tyto řeči a pobyt věří v jejich pravdivosti. V autenticitě Adorno spatřuje stejný problém, jako když se pobyt ztrácí v každodenním obstarávání, neupadá však k nitrosvětskému jsoucnu, ale k řečem, které zdánlivě nejsou v područí „ono se“. V této souvislosti překvapivě přirovnává autenticitu k náboženství, kdy „člověk pouze potřebuje být věřícím, bez ohledu na to, v co věří“³, aniž by se primárně přesvědčil o pravdivosti stanovisek, které přijímá. Autenticita je novým náboženstvím, v němž není místo pro individualismus, zároveň se však konkrétní chování jedince odvolává právě na autenticitu. Klíčovým není skutečně autentické uchopení bytí, ale pouze víra v jeho autenticitu.

Autenticita se takto ztotalizuje, rozum původně bráný jako něco cenného se stává nástrojem proti společnosti i přírodě. Původní myšlenka autenticity se stává prázdnou

¹ Tamtéž, str. 18.

² Tamtéž, str. 18.

³ Tamtéž, str. 21.

frází, která svým opakováním získává větší sílu, můžeme říci, že ve výsledku je něčím naprosto neautentickým. „Žargon je posvátný jako jazyk neviditelného království, jež existuje pouze v utkvělé pošetlosti mlčící většiny.“¹ S tím je spojen i již nastíněný problém společnosti. Heidegger se zmiňuje nanejvýš o spolubytí, které není ničím víc, než sumou jednotlivých pobytů, mezi nimiž jsou vzájemné vztahy, dohromady však nevytváří nějaký jednotný celek. Jistě, mluví o „ono se“, to však nelze v žádném případě chápat jako společnost, s níž by pobyt byl ve vzájemném vztahu, problém společnosti jako celku tedy zcela zanedbává. To není ničím překvapivým, neboť Heidegger se snaží najít fundamentální struktury bytí, nechce se zaplétat do etiky. Individuum tedy stojí mimo svět, mimo společnost, přitom by se mělo, podle Adorna, uskutečňovat právě v ní, a tak její pojetí nesmí být přehlíženo.

16. Mocná síla žargonu

Zatím co pro Heideggera je podstatou člověka bytí, v důsledku tedy není příliš společensky ovlivňován, Adorno zastává zcela opačný názor a člověka vnímá primárně jako konstrukt, který je nezaměnitelně ovlivňován biologickými a sociálními vlivy. Autenticitu tak chce zasadit do spojitosti s druhými, v níž by oprávněnost jednání nebyla čistě v rukou konkrétního jedince, neboť tehdy se v důsledku jedná o převzetí authenticity jako nástroje moci, nikoli o samotnou podstatu authenticity, jak ji snad Heidegger původně měl na mysli. Adorno obviňuje Heideggera, že si „takticky pohrává se subjektivním aspektem authenticity: pro něho autenticita už není subjektivně zprostředkovaný logický prvek, ale je to něco uvnitř subjektu, v samém pobytu, něco objektivně zjistitelného.“²

Zajímavá je i ta část, v níž Adorno kritizuje Heideggerovo pojetí pobytu jako bytí k smrti, které směřuje k tomu, že smrt je chápána jako něco zcela autentického. Smrt je hlavním principem, vzhledem k němuž se vůbec může stát pobyt autentický, smrt je jakýsi rozhodčí. „Reflexe o smrti je proti-rozumově znevážená ve jménu něčeho

¹ Tamtéž, str. 71.

² Tamtéž, str. 126.

údajně hlubšího, a je nahrazena ‚vytrvalostí‘, jež je rovněž gestem vnitřního ticha.“¹ Adorno je přesvědčen, že se jedná o bagatelizaci samotného pobytu, který nemůže mít pokračování po smrti. Pojetí smrti je ve svém důsledku ospravedlňováním fašistických praktik a dalším z mocenských nástrojů, jak uklidnit společnost, jak ji zbavit strachu.

Zdá se, že Adorno vidí až příliš úzkou souvislost mezi fašistickou ideologií a Heideggerovým dílem *Bytí a čas*, skrze toto dílo se zaměřuje spíše na kritiku samotné fašistické ideologie, než na fundamentální ontologii. Pojmy, jež vystavuje kritice, staví do světla tehdejší společnosti, čehož si nejvíce můžeme všimnout u pojmu autenticity. Tento pojem, jak je měl na mysli Heidegger, není identický s tím, jak byl převzat, šířen a jak jej Adorno kritizuje. Naopak. Aby pobyt mohl být autentický, musí nejprve uskutečnit vlastní sebereflexi, z ní poté dostává onu ideu autentického bytí. To vše však Adorno smetl ze stolu. Jeho kritiku můžeme označit za kvalitní v případě, že ji budeme pojímat převážně za kritiku doby, nikoli za přímou kritiku díla *Bytí a čas*.

17. Kulturní ideál autenticity

Druhým myslitelem, jenž rozpracovává pojem autenticity v etickém kontextu a kým se budeme zabývat, je Charles Taylor. Je si vědom toho, že pojem autenticity neodkazuje pouze k vlastnímu sebeuskutečňování, ale k sebeuskutečňování společně s druhými, jimiž jsme vždy ovlivňováni, vystupuje tedy proti soudobému chápání autenticity. Individualisticky pojatá autenticita je ideálem doby, čímž: „kultura nabývá triviálních a sebeuspokojujících forem“². Taylor tedy, podobně jako Adorno, nekritizuje přímo Heideggerovo pojetí, ale spíš to, jak byla autenticita přebrána dobou. Taylorův výklad autenticity je založen na přesvědčení, že dobrý život se neodvíjí pouze od vlastního rozhodnutí a souhlasu jedince, ale zejména od dialogu s druhými.

Na soudobém pojetí kritizuje zejména tři hlavní zdroje její špatné interpretace. Prvním je individualismus, který je následkem ztráty světového uspořádání, v němž měl každý své místo. „Jinými slovy, odvrácenou stránkou individualismu je

¹ Tamtéž, str. 131.

² TAYLOR, Charles. *Etika autenticity*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2001, 134 s. Morální a politická filosofie, sv. 9. ISBN 80-700-7150-8. str. 20.

koncentrace na jáství, která nejen zplošťuje, ale i zužuje naše životy, významově je ochuzuje a odpoutává je od ostatních lidí a společnosti.¹ Kritiku tohoto jáství nalézáme i u Heideggera: „opravdové bytí sebou oproti ubohému jáství“², přitom jej lze interpretovat jako domněle autentické bytí, tedy právě bezduchý individualismus. Druhým bodem je instrumentální rozum, jehož primát, v jisté obměně, naopak Heidegger zastává, vlastně celý svůj výklad světa zakládá právě na prostředečném charakteru jsoucen. Na posledním místě Taylor zmiňuje ztrátu svobody, která je důsledkem prvních dvou neduhů, které „silně omezují naše volby a nutí jak společnosti, tak jednotlivce k tomu, aby přikládali instrumentálnímu rozumu takovou váhu, kterou bychom mu při závažných morálních rozhodnutích nikdy nepřiznali a která se může projevit dokonce jako velmi škodlivá.“³, neboť ohrožuje občanskou důstojnost a politickou svobodu. Následkem této interpretace autenticity mizí morální hodnoty, neboť člověk nesměřuje k nějakému vyššímu smyslu, ale zabředl do pouhého sebeuskutečňování, a společně s tím mizí závažnost některých témat, jako politika a náboženství. „Tato tendencia *smeruje k sociálnemu atomizmu*, v zmysle ktorého je každý zodpovedný sám za seba a stará sa len o svoje vlastné záležitosti.“⁴

18. Autenticky společně s druhým

Již jsme si řekli, že není možné, aby subjekt utvářel své autentické bytí bez ohledu na druhé, že k sebeutváření je nezbytný dialog s druhými. „Plnohodnotnými jednajícími lidskými bytostmi – schopnými porozumět sobě samým, a tedy definovat vlastní identitu – se stáváme tím, že si osvojujeme bohaté výrazové lidské jazyky.“⁵ Jazyk zde není pouhým prostředkem komunikace, ale i bytostný způsob sebe-nalezení. Z toho jasně vyplývá, že druhými jsme neustále ovlivňováni a nikdy se nemůžeme z jejich vlivu zcela vymanit. A právě díky dialogu s nimi si můžeme uvědomovat

¹ Tamtéž, str. 11.

² Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., pozn. na str. 146.

³ Taylor, *Etika autenticity*, cit. vyd., str. 15.

⁴ PALOVIČOVÁ, Zuzana. Etika a princíp autenticity. *Filozofia*. 2004, 59(9): 627-640 ISSN 0046-385x. str. 632.

⁵ Taylor, *Etika autenticity*, cit. vyd., str. 36.

relevantní odlišnosti, můžeme sebe sami utvářet. Tento dialog je však možné vést i v případě, že druzí nejsou momentálně přítomni, v tu chvíli se jedná o jakýsi vnitřní dialog s těmi, jež nás ovlivňují do takové míry, že se stali naší součástí. Proto udělal Heidegger zásadní chybu ve své analytice, když podcenil vliv společnosti na uskutečňování autentického bytí.

Zdá se, že prázdný ideál authenticity, jak jej kritizuje Taylor, přežil až do dnešní doby, kdy se každý snaží žít podle své vlastní vnitřní originality. Snad i dnes je absence vyššího řádu až příliš palčivým problémem. Zdá se, jako kdyby i v dnešních dnech chyběl onen smysl, který by mohl existenci nasměrovat.

V. Emmanuel Lévinas

Lévinas je důležitým článkem v období klasické fenomenologie, v jeho díle: „objevuje fenomenologie pole totálně jiného ve formě nově definovatelného druhu externalismu – s theologickým nábojem“¹. Bezesporně největší vliv na Lévinasovu tvorbu má právě Heidegger, oproti němu však zaujímá umírněnější postoj, „Lévinas změnil Heideggerovo ‚bytí-s-druhým‘ v ‚bytí-pro-Druhého‘“², čímž zůstává zachována důraz na subjekt, ale zároveň je toto bytí zasazeno do celku, je zde kladen větší důraz na vzájemné ovlivňování existujících, jeden je tu vždy pro druhého, ve druhém se naplňuje smysl bytí a lidská existence tak získává nový směr. Na tomto místě Lévinas opouští otázky ontologické a zaměřuje se spíše na etickou oblast existujících. Nejprve si vysvětlíme, jak oba autoři nahlíží na pojem bytí a pokusíme se najít paralely v jejich výkladech, zároveň si však ukážeme, kde se jejich názory zásadním způsobem rozcházejí.

Pro Lévinase je počátkem filosofie rozmluva, stejně jako je tomu u Heideggera, ta však není vnitřní rozmluvou pobytu se sebou samým, nýbrž dialogem s druhými v jejich vzájemné blízkosti, je zde patrný vliv antické filosofie. „Slovo, které budí Lévinasovo filosofické myšlení, je bolestné volání, výkřik druhého.“³ Bytí je nahlíženo jako struktura, jež vzájemně propojuje ty, kteří existují, nikoli jako struktura, v níž se individuum zcela podřizuje vlastnímu bytí o sobě. Bytí pojaté jako pán a vládce všeho je nyní tím, co otevírá nové možnosti, je to cesta od absolutismu a totalitarismu k demokracii, což je vlastně i paralelou tehdejší politické situace. „Skutečná filosofie neexistuje bez původního vztahu k bližnímu, říká Lévinas, filosofie bez takového vztahu k druhému je jenom ideologie.“⁴

¹ MEZEI, Balázs. Patočkovovo místo v klasické fenomenologii. In: CHVATÍK, Ivan. *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2009, 558 s. ISBN 978-80-7298-425-1. str. 54.

² KOVAČ, Edvard. Stopy nekonečna v člověku. *Reflexe*. 1992, (5-6): 1-17. ISSN 0862-6901. str. 16.

³ Tamtéž, str. 3.

⁴ HORYNA, Břetislav. Totalita, nekonečno, stopa nové transcendence: sto let od narození Emanuela Lévinase. In: *Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university. B, Řada filosofická*. Brno: Masarykova univerzita, 2005. s. 100-1005, 6 s. ISBN 80-210-3756-3. str. 100.

19. Vyvržení ze tmy

Lévinas chápe samotnou existenci podobně jako Heidegger pobyt, u obou autorů si můžeme všimnout toho, že tento pojem vnímají jako určitou povinnost, závazek, který musí být převzat, resp. ve chvíli, kdy člověk existuje, již nemůže být jinak, než že tuto povinnost převzal, že se jí chopil. „Ten, kdo je, nebo to, co je, nezačíná komunikovat se svou existencí na základě rozhodnutí přijatého před dramatem, před začátkem představení. Přijímá právě tuto existenci už jako existující.“¹ Je zde znatelná analogie k Heideggerově vrženosti pobytu, tuto možnost si pobyt sám nezvolil, ani nemohl. Bytí je závazkem jsoucna, jedno bez druhého nelze myslet, zároveň je ale jsoucno na svém bytí zainteresováno. Základní rozdíl je však v tom, jakým způsobem se existence a existující, bytí a pobyt spojují, resp. v jejich vzájemné podřízenosti.

U Heideggera je pobytu bytí dáno, toto pojetí je více individualistické, než pojetí Lévinasovo, každý pobyt je do svého bytí vržen. Na druhé straně Lévinas: „nevidí v bytí takovou velkorysost a překládá do francouzštiny ‚es gibt‘ výrazem ‚il y a‘, což znamená, že něco prostě a neosobně je.“², tento původní moment však neimplikuje, že existence, kterou na sebe bere ten, kdo existuje, je něco neosobního, takové je pouze bytí o sobě, bytí ve svém původním stavu. Právě ve chvíli převzetí existence se stává něčím navýsost subjektivním, vlastním, osobním. Existence a existující vytvořili, co do své jedinečnosti, nezaměnitelný a nezrušitelný svazek. Z anonymního „ono je“, jež je bytím o sobě, vzniká vlastní existence uskutečňující se v přítomnosti. „Přítomnost je tedy taková situace v bytí, kde není jen bytí vůbec, ale kde je určitá bytost, subjekt.“³. Od toho, jakým způsobem jsoucno bytí přebírá, jaký je způsob bytí o sobě, se odvíjí i následné zařazení již existujícího do celku světa, respektive, můžeme-li to tak říci, jeho vztah ke světu.

Pojetí již existující existence u Lévinase je spojeno a prchavostí okamžiku, existence se vnitřně vztahuje v přítomném okamžiku sama k sobě, existence nemůže

¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Vyd. 1. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997, 85 s. Oikúmené. ISBN 80-860-0536-4. str. 18.

² Kovač, cit. d., str. 16.

³ Lévinas. *Existence a ten, kdo existuje*. cit. vyd., str. 61.

být jinak, než právě v tom okamžiku, z něhož vyvstává. Existence nevychází ven do světa, v němž se rozvrhuje v nějaké časové kontinuitě, což můžeme naléznout u Heideggera, jehož pojetí existence zároveň: „zůstává pohybem zevnitř navenek“¹, existence je právě teď a právě zde. „Vztah k bytí v přítomnosti se neuskutečňuje na rovině, která vede z jednoho okamžiku k druhému v trvání. V přítomnosti, kterou bereme samu v sobě, je jen její výjimečný vztah k bytí – nic, co se ohlašuje na později. Je cílem.“² Můžeme zde vidět základní rozdíl oproti pojetí Heideggerovu, podle kterého by bytí pobytu mělo být rozpráhem mezi zrozením a smrtí: „V jednotě vrženosti a prchavého, resp. předběhového bytí k smrti spolu zrození a smrt pobytově ‚souvisí‘. Jakožto starost *jest* pobyt ono ‚mezi‘.“³ Lévinas stanovuje přítomnost existence a s ní spojené kladení do opozice proti Heideggerovu rozpráženosti pobytu, k níž se vztahuje rozvrhování. V tomto světle je jasnější, proč Lévinas vystupuje proti ekstatickému pojetí časovosti, na něm založené bytí je totiž bytí mimo sebe, částečně se vytrácí subjektivita existence, podobně tak i prchavost, která k existujícímu nutně přísluší.

Dalším významným bodem, v němž se oba autoři značně rozcházejí, je to, jakým způsobem bytí ovlivňuje toho, kdo je. U Heideggera jsme se zmínili o tom, že pobyt je vržen do světa, je vržen do svého bytí k smrti, z něhož se nemůže nijak vymanit. Toto bytí k smrti mu bylo dáno jako nejvlastnější možnost, sice se zprvu a většinou snaží na ni zapomenout, i tehdy je ale pobyt pod naprostou nadvládou bytí, které k smrti směřuje. Dokonce i tehdy, kdy se pobyt snaží skrze neautenticitu zapomenout na tuto nejvlastnější možnost, na to, že není schopen řídit svou budoucnost, že není možné, aby se vymanil z područí bytí. Neautenticitou stále více upadá sám od sebe, v takovém případě je pod nadvládou neurčitého „*ono se*“. „Čím víc totiž člověk propadá iluzi, že řídí své dějiny, že je jejich pánem, čím víc se zařizuje v tom, co pokládá za pravé bytí a manipuluje jím podle svých subjektivních a nutně zvětčujících představ, tím víc

¹ Tamtéž, str. 68.

² Tamtéž, str. 65.

³ Heidegger, *Bytí a čas*, cit. vyd., str. 416.

odpadá od vlastní pravdy bytí.“¹ Z Heideggerova pojetí se tedy vytrácí subjektivita, pod nadvládou bytí se pobyt sám rozplynul, zcela se mu podřídil. Subjektivita, byť jen v malé míře, přichází u Heideggera v úvahu pouze tehdy, chceme-li nahlédnout bytí, chceme-li jej poznat, neboť bytí náleží právě subjektu, jedině pro subjekt může mít význam, zde však jeho vliv končí. Proto se musí autenticky rozvrhovat do svých možností, aby mohl alespoň něco vzít sám do svých rukou. Tato myšlenka je sice tehdejší dobou často tradovaná, i tak, nebo právě proto, je silně kritizována.

20. Pryč z anonymity

Již jsme si řekli, že existenci bez existujícího, tedy původní bytí o sobě, Lévinas označuje jako „*il y a*“, „*ono je*“. Tento pojem odkazuje k naprosto neosobnímu bytí, metaforicky jej přirovnává k temnotě: „popisuje tedy určitou mezní situaci, vůči které pak vyvstání subjektu bude možné koncipovat“². Se stejnou měrou, se kterou připisuje pojmu „*il y a*“ neosobnost, připisuje subjektivitu konkrétní existenci. „Je tu noční prostor, ale už to není prázdný prostor – průhlednost, jež nás zároveň odlišuje od věcí a dovoluje nám k nim přistoupit, průhlednost, s níž jsou věci dány. Temnota jej naplňuje jako nějaký obsah, je plný, ale plný nicoty všeho.“³ Z této temnoty vyvstává existující podobně jako rybka, která z hlubiny kalných vod pluje na hladinu, ve chvíli, kdy ji již dokážeme rozlišit, se stala něčím zcela nezaměnitelným. „Být vědomím znamená být vytržen z „*ono je*“, protože existence vědomí ustavuje subjektivitu, protože vědomí je subjektem existence, to znamená do určité míry pánem bytí, už jménem v anonymitě noci.“⁴, tato existence je již něčím vlastním, něčím, co je nerozdělitelně spojeno s existujícím. Existující na sebe převzal existenci, což mu otevřelo oblast veškerého možného jednání, jednání je zároveň stvrzením toho, že na sebe tuto existenci převzal. Podle Lévinase jsou všechny činy převzetím bytí, zároveň existence je ve své podstatě čin, přičemž se opět ukazuje obrovský význam

¹ NOVOTNÝ, Karel. Lidské a nelidské v Lévinasově kritice Heideggera. *Filozofia*. 2014, **69**(7): 581-590. ISSN 0046-385x. str. 582.

² Tamtéž, str. 584.

³ Lévinas. *Existence a ten, kdo existuje*. cit. vyd., str. 48.

⁴ Tamtéž, str. 50.

přítomnosti, neboť jediné v přítomnosti je možné čin uskutečnit, tedy jediné v přítomnosti je možná existence existujícího. Zde však nekončí význam subjektu v Lévinasově pojetí, jeho vliv je mnohem větší. Čím je tedy pro Lévinase „já“?

„Já“ je uvězněno v přítomnosti, kde přebírá závazek bytí, „já“ je vědomím vlastní identity v koloběhu neustálých změn, „já“ je vědění. „Jako by „já“ byl nezničitelný bod, z něhož vycházejí činy a myšlenky, aniž by se ho dotýkaly svými proměnami a svojí mnohostí.“¹ „Já“ je k sobě samému připoutáno, do sebe samého zapleteno, „já“ je osamoceno se sebou, z této osamocenosti uniká prostřednictvím spánku do anonymity nevědomí, nebo utíká k druhému. Takový únik je únikem ze svazující přítomnosti, v níž existující vždy je. Nyní se Lévinas dostává k pojmu času.

Čas je možností úniku před osamoceným, přítomností obrostlým „já“, čas je nadějí. Není však nadějí ve smyslu očekávání nějaké budoucnosti, ale tak, že je „očekáváním“ dalšího okamžiku, který bude sice stejně svazující přítomností, ale s možností jistého vzkříšení. „Já“ v přítomnosti doufá v nápravu přítomného okamžiku „následujícím“ přítomným okamžikem, tak vyvstává pojem času. „Naděje se tedy nespokojuje s časem složeným z oddělených okamžiků daných nějakému já, které jimi prochází, aby v následujícím okamžiku, stejně neosobním jako okamžik první, sebralo mzdu za svoji námahu.“² Zde se nám opět ukazuje onen základní rozdíl v pojetí časovosti bytí obou autorů. Pro Lévinase je časovost existence primárně přítomný okamžik, v němž jediné může vyvstávat bytí, u Heideggera je tomu přesně naopak. Pobyt je rozprážen mezi zrozením a smrtí, pobyt se vztahuje k smrti, jeho pojetí časovosti je spíše plynutím bytí, jež stojí mimo subjekt, v této časovosti může pobyt nahlédnout bytí, nikoli pouze v přítomném okamžiku. U Heideggera může v přítomném okamžiku pobyt obstarávat bytí, jeho hlavním cílem je však čas ve své kontinuitě. V obstarávání, když zachází pobyt s prostředky, je sledován dlouhodobější cíl, tedy ani v přítomnosti není pobyt pouze přítomný, což Lévinas také kritizuje, když píše, že nástroje jsou pouhými prostředky k uspokojení aktuální touhy, v níž je předmět považován za

¹ Tamtéž, str. 72.

² Tamtéž, str. 76.

mzdu¹, za kompenzaci strastí spojených s neodlučitelností přítomnosti. Obstarávání, které patří k hlavním momentům Heideggerovy ontologie „nemá co dělat s ontologií, podřizuje se touze“², podřizuje se tedy subjektu, nikoli naopak.

Nyní jsme si ukázali, čím je pro Lévinase „já“, proto bychom se měli zmínit i o cestě, jak je lze nahlédnout. Heidegger hledá podstatu bytí cestou sebereflexe, skrze existenciální analýzu, která probíhá v ústraní, uvnitř samotného pobytu, ve vlastním nitru, pouze díky uvědomění si svých nejvlastnějších možností, čímž můžeme naleznout pravdu bytí, bytí o sobě. Lévinas k hledání této pravdy přistupuje ze zcela jiné perspektivy. Podstata existence se nám zjevuje ve vztahu s druhými. „Člověk musí nejdříve ‚usnout‘, aby ho pak mohlo probudit volání a pohled druhého člověka.“³ Jedině ve vztahu s druhými můžeme být vyvedeni z osamocení „já“, jedině díky jeho jinakosti si můžeme uvědomovat vlastní individualitu, stejně tak i fakt, že ve své samotě nejsme nikdy zcela osamoceni, neboť právě ona je tím, co všechny ve svém osamocení spojuje. Důležitým momentem v tomto pojetí je právě vztah s druhými, ten je tím, co dává subjektu smysl v celku světa, v těchto vztazích nalézáme lidství. „Událost lidství je vystavenost druhému v tom, že tělesně, dokud žiji, jsem citlivostí pro druhého.“⁴ Lidství je to, co se Lévinas snaží skrze své pojetí druhých dosvědčit a vrátit tak k moci, lidství, které se v době, jež hlásá smrt subjektu, pod tíhou ekonomicky vedeného obstarávání, vytratilo. „Výsledek ekonomické, svým způsobem animální existence lze popsat jednoduše: plyne z ní, že člověku chybí pravý lidský život.“⁵ Snad právě v obstarávání můžeme naleznout poslední kapku subjektivity, snahu převzít vládu nad vlastním bytím, tato „subjektivita“ ale nakonec přerůstá v bezduchý egoistický materialismus. Lévinas se tak snaží ustanovit subjekt jako základní moment existence, snaží se jej vymanit z nadvlády struktury bytí o sobě, a na etickém pojetí existence strukturu bytí vystavit. Zároveň se tak dostává do podobné situace, kterou nalézáme u Heideggera, kdy pobyt je pod nadvládou bytí, neboť u

¹ Tamtéž.

² Tamtéž.

³ Kovač, cit. d., str. 6.

⁴ Novotný, Karel. cit. d., str. 587.

⁵ Horyna, cit. d., str.102.

Lévinase je bytí bytostně bytím pro druhého, jemuž je zavázán, k němuž má absolutní odpovědnost. V Lévinasově pojetí není primátem „já“, ale právě druhý, skrze kterého můžeme najít lidství a spolu s ním i skutečnou podstatu existence. Nyní je tedy nezbytné zmínit se o tělesnosti, která je základní podmínkou setkání s druhým, potažmo základní podmínkou správného uskutečňování existence, pravého bytí.

21. Naplnění bytí skrze bytí druhého

V samotném základu bytí je tělo jakožto předpoklad umístění, tedy samotný předpoklad existence. Tělo je prostředníkem umožňujícím vnímání druhého, tělo je mostem propojujícím Heideggerovy vzájemně ne příliš provázané, jednotlivé uskutečnění bytí, v jednotné transcendentální uspořádání s lidskou tváří, tělo je bází. „Tělo uskutečňuje subjektivitu jako místo obratu od odpuzující a pohlcující nesmyslnosti k obsesi vyprázdnit se od sebe a vše obětovat pro druhého.“¹ Tělesnost byla i pro Jana Patočku základním stavebním prvkem jeho filosofie, jak jsme si již dříve ukázali, v jeho pojetí bylo tělo předpokladem pohybu. Nesmíme se však nechat zmást, tělo neposkytuje existujícímu pouze nějaké místo ve světě, jako nějakou možnost následného zacházení se světem a s druhými, tedy jako možnost obstarávat bytí. Stejně jako pro nás není vždy zacházení s předměty pouhým obstaráváním podřizujícím se bytí, tak ani místo není pouze krajinou, v níž vyvstává použitelnost prostředků, není prostorem chápaným jen v praktickém smyslu slova jako možnost určení a orientace. „Místo je určitým základem, dříve než je geometrickým prostorem, dříve než je konkrétním okolím heideggerovského světa. Tak je tělo samotným nástupem vědomí.“²

Při setkání s druhým se existující odpoutává od sebe, prosbami druhého je vyzvedán z hlubin svého nitra, tvář druhého ho upoutává a svazuje, zároveň toto setkání umožňuje poznání světa. Při setkání musí „já“ převzít odpovědnost za druhého, „já“ je tak nezaměnitelným a nepostradatelným článkem, odpovědnost přebírá stejným způsobem, jako přebírá existenci. Existující nemá na výběr, zda odpovědnost za

¹ Novotný, Karel. cit. d., str. 588.

² Lévinas. *Existence a ten, kdo existuje*. cit. vyd., str. 60.

druhého převezme, či nepřevezme, k tomuto převzetí je „odsouzen“ už tím, že je svým „já“. Na tvář druhého nemůže „já“ pohlížet jako na ostatní světské věci, nikdy se nemůže stát něčím, k čemu se vztahujeme jenom jako k určitému objektu, nikdy nemůže být pouhým předmětem, stejně jako pobyt druhého u Heideggera nemůže být prostředkem. Je tomu tak proto, že druhý je stejně jako „já“ bytím, avšak zcela odlišným, je to bytí, které odkrývá Jinakost. Druhý je jiný, neboť jej „já“ nikdy nemůžu dosáhnout, „já“ tak zůstává osamocen ve svém bytí, druhý tedy zároveň stvrzuje individualitu „já“, v tomto setkání s Jinakostí druhého se „já“ stává sebou samým, sám sebe nalézá jako protipól Jinakosti.

Tvář druhého jakožto ústřední motiv Lévinasovi filosofie, respektive etiky, je naléhavou snahou o vymýcení vládnoucího totalitarismu, kdy bytí je vším. Bytí, sedíc na svém trůně, vládne a nařizuje, vše je mu naprosto podrobno a veškeré obstarávání se děje v jeho zájmu. Tento totalitarismus vyúsťuje až do stádia, kdy jsou všichni existující, navzdory své Jinakosti, vnímáni jako skupina jsoucen, jež mají bytí. Jde o snahu nalézt nějaký jednotící princip, jímž je právě bytí, tato snaha se uskutečňuje skrze zobecnění, ale na úkor lidství, subjektu, individuality. Tváří druhého, v níž Lévinas, vedle Jinakosti, vidí Boha a nekonečno, se snaží svrhnout diktátorskou vládu bytí. Pohled druhého je pro nás trýznivým impulsem k jednání, neboť jsme za druhého již převzali zodpovědnost, proto nesmíme být vůči němu lhostejní. Existující „já“ je bytím pro druhého, v němž nalézá absolutně jiné, v němž vidí Boha, druhému ale, zdá se, je zcela podřízen. Všimněme si, že Heideggerův pobyt společně s druhými byl veden bytím, v setkání šlo o odstup s bytím druhého a autentickým pobytem mu byl jedině pobyt, který převzal bytí sám za sebe. Autentický je jedině ten pobyt, který se chopí vlastních možností svého bytí, pobyt, který se uskutečňuje v časovém horizontu směřujícím ke konečnému bodu, jímž je smrt. Zde spatřujeme jeden radikální postoj, Lévinasův postoj je však zcela opačný.

Bytí je vedeno bytím druhého, nikoli naopak. Existující „já“ se podřizuje Jinakosti druhého, za nějž přebírá odpovědnost, je mu zcela vydáno, nikoli jako služebník, ale jako pomocník a společně směřují k transcendenci, k Bohu. To, co bychom u Lévinase mohli označit autentickým bytím, se neuskutečňuje v nějakém časovém horizontu, ale

spěje k transcendenci, tedy k bezčasovému momentu, jež ho přesahuje, směřuje vertikálně. Správnost tohoto jednání „já“ spatřuje právě v tváři druhého, v rozhovoru s ním. Lévinas silně kritizuje důsledky Heideggerovy ontologie, když o ní píše, že: „tím, že podřizuje každý vztah k jsoucímu vztahu k bytí, potvrzuje prvenství svobody vůči etice“¹.

V tomto přebírajícím jednání zodpovědnosti za druhého nás vede touha, nikoli však v běžném slova smyslu. „Mimo hlad, který se utiší, žízeň, jež se uhasí, a smysly, které se ukojí, metafysika touží po Jiném za vším, co uspokojuje, aniž by se jakýmkoli gestem těla dala zmenšit touha, aniž by se dalo navrhnout nějaké známé pohlázení či vynalézt nějaké nové laskání.“² Touha po absolutně jiném, touha po transcendenci, v níž se uskutečňuje lidství, jde o neustále se prohlubující vztah k druhému, v němž se „já“ druhému zcela oddává. Vcelku výstižně toto transcendentní vztahování se popisuje J. Novotný: „Transcendence znamená, že v imanentní sféře vlastního bytí, případně vědomí, jsem s to vztahovat se k něčemu, co není v moci vlastního Já z této imanentní sféry obsáhnout, co tuto sféru tedy takto vždy překračuje a zároveň narušuje.“³ Z ontologického úhlu pohledu je „já“ vždy osamoceno ve světě, může se však transcendentně sjednotit vlivem etiky. Druhý však není nějakou částí celku, k němuž se přidá „já“ a společně utvářejí jednotu: „Absolutně jiné je Druhý. Já a on nejdeme do žádného společného počtu. Kolektivita, v níž říkám ‚ty‘ nebo ‚my‘, není množným číslem od ‚já‘. (...) Chybí nám společná vlast, což z Druhého činí – cizince.“⁴ Proto není možné ovládnout druhého, proto se právě v řeči s Druhým vytváří transcendence, tehdy totiž ze sebe vychází „já“ a může tak poznat Jinakost, jakožto zpochybnění vlastního „já“. Toto zpochybnění „já“, úplné převzetí odpovědnosti, poznání Jinakosti,... to vše dohromady dává vzniknout etice. Právě

¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1997, 274 s. Oikúmené. ISBN 80-860-0520-8. str. 31.

² Tamtéž, str. 20.

³ NOVOTNÝ, Jaroslav. Meze Lévinasovy kritiky Heideggerovy ontologie. In: KRUŽÍK, Josef a Karel NOVOTNÝ. *Emmanuel Lévinas - filosofie a výchova: ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova - Fakulta humanitních studií, c2006, 288 s. ISBN 80-239-8833-2. str. 32.

⁴ Lévinas. *Totalita a nekonečno*. cit. vyd., str. 24.

tento moment je pro Lévinasovu filosofii stěžejní, neboť tehdy se ukazuje skutečný význam subjektu, toto subjektivní pojetí je východiskem pro pravé naplnění existence, zároveň je však důvodem toho, proč tak ostře vystupuje proti Heideggerovi, jehož filosofie je totalitní, subjektu zbavená, tedy založená na absolutní moci samotného bytí. Lévinas však určuje jako primát všeho Druhého a zároveň s ním etiku, jež je východiskem filosofie.

Závěr

Heideggerův výklad, který podává v díle *Bytí a čas* je, jak jsme si ukázali, značně problematický, nicméně jeho vliv na pozdější vývoj filosofii, obzvláště pak ontologii, je bezesporu obrovský. Heidegger pozoruhodným způsobem hledá podstatu bytí, čímž se dostává zejména k pojmu starosti a časovosti. Pobyt je pro něj to, co je sice neustále pod nadvládou bytí, jakožto vržený a konečný, avšak jistým způsobem se na svém uskutečňování může podílet. Ve chvíli kdy začne autenticky uskutečňovat své bytí, stává se v jistém smyslu svobodným. Celé jeho pojetí ontologie však získává smysl až s vykázáním časovosti, která je samotným smyslem všeho. Právě v tom je Heideggerovo pojetí v dějinách filosofie něčím zcela jedinečným. Můžeme říci, že Heideggerovi se podařilo to, oč se od samého začátku pokoušel. Novým způsobem vystavil otázku po bytí a následně našel jeho základní struktury, resp. struktury pobytu.

I přes jeho pozitivní dopad na rozvoj pozdějšího filosofického myšlení musíme uznat, že v jeho pojetí lze nalézt množství problematických částí. Z nichž nejdůležitější je snad otázka etická, kterou Heidegger zcela odmítl řešit, přitom by její zahrnutí do analytiky přineslo lepší porozumění.

Heideggerovo bytí pobytu je jeho řetězem, zcela jej determinuje. Ve snaze zachytit to, co člověka činí existujícím, se Heidegger dostal do nesnází. Pobyt je zcela pod nadvládou bytí, bytí je pánem, o něhož se pobyt, a to i v případě, že nechce, musí starat. Samotné bytí je příčinou všeho, naše jednání je založeno čistě na obstarávání bytí, všechny věci jsou prostředky k tomuto obstarávání určeny. Nezdá se, že by tomu tak skutečně bylo. I při obstarávání se často stává, že se na chvíli pozastavíme, uklidníme a necháme se pohltit okamžikem, obdivujeme krásy přírody. V takovém případě se zcela vymaňujeme z časové kontinuity, stojíme jaksi mimo dění, avšak stále jsme přítomni. Činíme tak zcela svobodně, nezdá se, že bychom měli starost o své bytí, právě naopak, starost jde stranou, jsme strženi okamžikem.

Heidegger zasadil poslední, smrtelnou ránu subjektu. Podařilo se mu tak naléznout pozoruhodné strukturní momenty bytí, jeho ontologie jako celek je však neudržitelná.

Člověk, jakožto subjekt, nemůže uskutečňovat své bytí na základě takového výkladu bytí, které nepočítá se subjektem, neboť právě v subjektivitě je kouzlo i moc bytí. Nejde o zpochybnění jeho pojetí autentického bytí, ale o zpochybnění cesty, jíž Heidegger k této autenticitě došel. Na své cestě přehlédl podstatnou úlohu subjektu, tedy toho, bez čeho je bytí jen prázdným pojmem, toho v čem, jako v jediném, může být bytí něčím smysluplným. Můžeme ale namítnout, že jde „pouze“ o ontologii, tudíž tento přístup není nijak chybný. V takovém případě je však nevhodné, že Heidegger hodnotí způsoby bytí, zároveň sice upozorňuje, že „Nevlastní modus bytí pobytu neznamena však ‚méně‘ bytí nebo snad nějaký ‚nižší‘ stupeň bytí“¹ a snaží se čtenáře přesvědčit, že jeho ontologie je vůči etice a hodnocení zcela indiferentní. Z jeho terminologie, kdy s neautentickým pobytem často spojuje úpadek, ztracenost, iluzi, atd., je ale zřejmé, že ne vždy to dodržuje, naopak se zdá, že dosti často přechází z ontologického, nezaujatého stanoviska k prostému hodnocení.

¹ Heidegger, *Bytí a čas*, cit. d., str. 61

Seznam použité literatury

ADORNO, Theodor W. *The jargon of authenticity*. Vyd. 1. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973, xxii, 165 p. ISBN 08-101-0407-5.

BEDNÁŘ, Miloslav. Jan Patočka a Martin Heidegger. *Reflexe*. 1995, (14): 1-18. ISSN 0862-6901.

COLLINS, Jeff. *Heidegger a nacisté*. Vyd. 1. V Praze: Triton, 2001, 84 s. Postmodernistická setkávání, sv. 5. ISBN 80-725-4208-7.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2002, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10. ISBN 80-729-8048-3.

HORYNA, Břetislav. Totalita, nekonečno, stopa nové transcendence: sto let od narození Emanuela Lévinase. In: *Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university. B, Řada filosofická*. Brno: Masarykova univerzita, 2005. s. 100-1005, 6 s. ISBN 80-210-3756-3.

CHVATÍK, Ivan. *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2009, 558 s. ISBN 978-80-7298-425-1.

JEŠÍČ, Milovan. Heidegger, Descartes a metafyzika subjektivity. *Filozofia*. 2010, 65(2): 130-138. ISSN 0046-385x.

KARFÍK, Filip. Dvojitý pojem svobody u M. Heideggera. *Reflexe*. 1993, (9): 1-32. ISSN 0862-6901.

KOVAČ, Edvard. Stopy nekonečna v člověku. *Reflexe*. 1992, (5-6): 1-17. ISSN 0862-6901.

KRUŽÍK, Josef a Karel NOVOTNÝ. *Emmanuel Lévinas - filosofie a výchova: ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*. Praha: Univerzita Karlova - Fakulta humanitních studií, c2006, 288 s. ISBN 80-239-8833-2.

KUNEŠ, Jan (ed.) a Martin VRABEC (ed.). *Člověk a jeho svět: filosofický pojem světa od novověku po dnešek*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2009, 411 s. ISBN 978-80-7007-296-7.

LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Vyd. 1. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997, 85 s. Oikúmené. ISBN 80-860-0536-4.

MITTERPACH, Klement. Krajina a horizont. *Filozofia*. 2005, **60**(6): 454-460. ISSN 0046-385x.

NOVOTNÝ, Karel. Lidské a nelidské v Levinasově kritice Heideggera. *Filozofia*. 2014, **69**(7): 581-590. ISSN 0046-385x.

PALOVIČOVÁ, Zuzana. Etika a princip autenticity. *Filozofia*. 2004, **59**(9): 627-640. ISSN 0046-385x.

PATOČKA, Jan. *Fenomenologické spisy: publikované texty z let 1965-1977*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009, 669 s. ISBN 978-80-7007-332-2.

PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. 4., upr. vyd. Praha: Herrmann, 1997, 178 s. ISBN 80-238-1741-8.

SCHÜSSLER, Ingeborg. Pobyt a bytí u Martina Heideggera, I. *Reflexe*. 1995, (14): 1-14. ISSN 0862-6901.

TAYLOR, Charles. *Etika autenticity*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2001, 134 s. Morální a politická filosofie, sv. 9. ISBN 80-700-7150-8.

Zlomky předsokratovských myslitelů. Překlad Karel Svoboda 2. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962, 200 s.